#### КАРЛ РАНЕР

#### СЛУШАТЕЛЬ БЛАГОВЕСТИЯ\*

#### 1. Область соприкосновения философии и богословия

Какой же слушатель нужен христианству, чтобы благовестие в его подлинном и глубочайшем смысле вообще могло быть услышано? Именно с этого вопроса нам и приходится здесь начать, причем понимать его следует не как моральный, но как экзистенциально-онтологический.

Рассуждая о том, каким должен быть слушатель христианского благовестия и поднимая в этом смысле вопрос о предпосылках, мы тем самым хотим найти своего рода точку соприкосновения между этими предпосылками и самим благовестием. То есть мы не можем представлять себе дело так, будто христианство принимает эти предпосылки как нечто уже готовое, продуманное человеком и, главное, свободно им осуществленное, и поэтому там, где эти предпосылки отсутствуют, никакое слышание христианского благовестия невозможно.

Для непредвзятого взгляда очевидно, что существует непреодолимая взаимообусловленность между познавательным горизонтом человека, с одной стороны, и всем сказанным, услышанным и понятым им, с другой. Обе стороны в конечном счете взаимно предполагают друг друга. Такую же взаимообусловленность видит христианство в том, что, с одной стороны, предпосылки слышания благовестия неизбежно и необходимо коренятся в самой

Tom 1 (13) 2018 III

<sup>\*</sup> Статья является новым переводом Первой главы книги Карла Ранера «Основание веры. Введение в христианское богословие». Перевод с немецкого Александра Черноглазова. Karl Rahner. Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Erster Gang: «Der Hörer der Botschaft». Herder Verlag: Freiburg, Basel, Wien, 1976. S. 29–47.

глубине человеческого бытия (даже если это бытие истолковывает себя иначе в своей рефлексии), а с другой стороны, христианское благовестие, обращаясь к человеку, само творит в нем эти предпосылки. Она ставит человека перед подлинной реальностью его существа, реальностью, в которой он всегда остается «уловлен», хотя, в конечном счете, эта «ловушка» раскрывает перед ним бесконечные горизонты непостижимой тайны Божества.

Тем самым мы, в этой первой главе, оказываемся в области, где философия и богословие тесно соприкасаются друг с другом. Предпосылки, которые здесь должны быть продуманы, относятся к самому существу человека. Они относятся к его существу, но понятому исторически, а значит, поставленному лицом к лицу с христианством как благодатью и историческим благовестием. Следовательно, они относятся к области, доступной для теоретической рефлексии и того самоистолкования человеческого бытия, которое мы называем философией. Но эти же предпосылки сами являются содержанием основанного на откровении богословия, и христианство возвещает о них человеку с тем, чтобы от него не осталась скрытой его собственная, неотчуждаемая от него сущность, которую нельзя понять без обращения к самой его истории.

Поэтому, рассуждая об антропологических предпосылках слышания и понимания христианского благовестия, нам нет нужды проводить возможно более четкую границу между философией и богословской методологией. Любое, пусть весьма глубокое, трансцендентальное и себе довлеющее философское истолкование человеческого бытия, может быть дано нам только в историческом опыте. Да, оно само есть лишь момент человеческой истории, и поэтому не может не учитывать специфически христианского опыта (по меньшей мере того, что мы называем опытом благодати, который вовсе не обязательно должен быть осознан, понят как таковой и объективирован). Совершенно независимая от богословия философия в нашей исторической ситуации просто невозможна. Ее принципиальная независимость состоит лишь в том, что она может осознать свое историческое происхождение и задаться вопросом, чем она еще обязана этому историческому и благодатному происхождению, сохраняет ли оно сегодня свою значимость, обязательно ли для нас усвоение христианского опыта и насколько это усвоение плодотворно. И наоборот, догматическое богословие разъясняет человеку, кто он есть, независимо от того, принимает он христианское благовестие, или в неверии своем отвергает его.

II2 Einai

Богословие, таким образом, предполагает некоторую философскую антропологию, которая позволяет благодатно передаваемое нам благовестие усваивать собственно философскими методами и, тем самым, возлагает на нас самих ответственность за его усвоение. Мы, богословы, описываем человека в его конкретной и неизбежной для него ситуации, описываем то, что находит в нем благовестие или, вернее, что оно само творит в нем в качестве места и условия встречи, а затем задаем каждому вопрос, является ли это адекватной попыткой выразить его самосознание, или же он может заявить с полной ответственностью перед собой и своей судьбой, что он поистине не таков, каким видит его христианство.

#### 2. ЧЕЛОВЕК КАК ЛИЧНОСТЬ И СУБЪЕКТ

# Личностное бытие как предпосылка христианского благовестия

Человек есть личность, субъект — это первое, что дает ему возможность воспринимать христианское откровение.

Что понятие личности, субъекта имеет основополагающее значение для возможности христианского откровения и для христианского самосознания — это специальных разъяснений не требует. Личное отношение к Богу, священная история, протекающая как диалог человека с Богом, неповторимая, лицом к лицу, и вечная спасительная встреча с Богом, понятие об ответственности перед Богом и Боге как Судии — все эти представления христианства, как бы ни уточнялось и истолковывалось их содержание, одинаково подразумевают, что человек является тем, о чем мы здесь говорим — личностью и субъектом. То же самое подразумевается, когда мы говорим о христианском откровении как о словесном, когда мы говорим, что Бог обратился к человеку, призвал его пред лицо Свое, что человек может и должен говорить с Богом в молитве. Все эти представления необыкновенно темны и трудны для понимания, но именно они и составляют конкретную действительность христианской жизни. И все это было бы, конечно, совершенно непонятным, если бы здесь эксплицитно или имплицитно не подразумевалось то, что мы называем «личностью» и «субъектом».

Точные значения этих слов могут, естественно, выясняться лишь после всестороннего рассмотрения человеческого бытия, то есть после рассмотрения трансцендентости человека, его ответственности и свободы, его обращенности к непостижимой тайне, его включенности в мир, историю и общество. Все эти определения и принадлежат к числу тех, с помощью которых конституируется понятие личностного бытия. Здесь имеет смысл разве лишь заранее, предваряя эти отдельные определения, указать, что мы имеем в виду, называя человека личностью и субъектом.

# Сокровенность опыта личностного бытия и угроза его утраты

То, что мы говорим здесь, обращено, разумеется, лишь к благожелательному слушателю. Ибо то, что он должен услышать, не укладывается непосредственно в схему понятий. Напротив, используемые нами понятия по существу лишь указывают на изначальное переживание человеком своей субъектности и личности. Об этом переживании нельзя просто сказать, что оно совершенно не поддается вербализации и рефлексии, но оно не принадлежит также и тому, что может быть сказано словами и чему можно чисто внешне научить.

Человек переживает себя как единственного и чувствует, что, входя в целое человеческого общества, он во многих отношениях является лишь продуктом того, что не есть он сам. Можно даже утверждать, что методология всех эмпирических наук в человеке направлена на то, чтобы его объяснить и вывести из другого, то есть рассматривает его как результат взаимодействия и пересечения различных сфер реальности, которые, с одной стороны, все лежат в области эмпирического познания, но к которым, с другой стороны, он сам не принадлежит, хотя, в своей собственной действительности, ими полагается, определяется, а, следовательно, и объясняется. Все эмпирические антропологические дисциплины имеют неоспоримое право, так сказать, растворять человека в действительности, анализировать и искусственно выводить его таким образом, что все наблюдаемое и констатируемое ими в человеке представляется им продуктом и результатом различных фактов и данных, внешних по отношению к данному конкретному человеку. Всякая наука, будь это физика, химия, биохимия, генетика, палеонтология, социология или

II4 Einai



любая другая, совершенно оправданно стремится к тому, чтобы его вывести из другого, объяснить, свести к ряду отдельных и известных причин, поддающихся опыту и анализу. Методика этих наук вполне оправдана, и их результаты в значительной мере справедливы, — в этом может убедиться каждый на своем жизненном опыте.

Всматриваясь в себя, оглядываясь на свое прошлое и наблюдая за окружающим миром, человек — с ужасом, или с облегчением, — констатирует, что он может как бы уйти от себя самого и приписать свое бытие тому, что не есть он сам — совокупности отдельных сторон и характеристик своего существования. Выясняется, что он становится самим собой лишь посредством иного. И это иное есть породившая его враждебная и безличная природа (вместе с «историей», которая в этом смысле тоже предстает ему как «природа»). С христианской точки зрения нет никаких оснований ограничивать притязания эмпирической антропологии какой-то определенной, отдельной стороной человеческого бытия, и все, что входит в компетенцию эмпирической антропологии, называть «телом», «материей» и т. д., противопоставляя этой стороне другой момент бытия, эмпирически отчетливо от нее отделяемый и называемый обычно «духом» или «душой».

В расхожей христианской апологетике и богословской антропологии такое материальное разграничение проводится, и с известным правом, чтобы найти общий язык с простым повседневным мышлением. Но в сущности каждая частная антропология (можно было бы сказать: региональная, если не понимать это слово в его географическом смысле), скажем, биохимия, биология, генетика, социология и т. д., рассматривает человека со своей определенной точки зрения, и не претендует на статус единой и цельной науки о человеке. Социолог может, конечно, разработать совершенно особую, соответствующую своим методам антропологию, но если в нем осталась хоть капля разума, он не осмелится утверждать заранее, что биологическая антропология, антропология моделей поведения и проч. лишены всякого смысла. Он, возможно, даже использует эти теории. Но тем самым он признает, что наряду с его частной антропологией существуют и другие. И каждая из них пользуется, хотя бы предварительно и с некоторыми оговорками, своими собственными методами. Каждая из них полагает человека как некоторое единство и пытается поэтому сказать что-то о человеке как целом, не может не пытаться это сделать. Каждая из этих наук пытается, таким образом, объяснить человека, исходя из отдельных фактов, и делает это, как бы разбирая его на отдельные элементы, а затем, опираясь на факты, конструируя из этих элементов целое. И это право каждой частной антропологии. Но беда в том, что зачастую каждая такая антропология одушевляется затаенным намерением не только объяснить человека, не только предварительно мысленно разложив его на отдельные элементы, сконструировать затем из них снова, но и приобрести благодаря этому реальную власть над ним. Желание каждой частной антропологии объяснить человека как целое вполне оправданно. Ибо человек есть существо, происходящее из мира, то есть из данной в опыте действительности. И все те отдельные элементы, которые унаследовал он из этого мира, принадлежат ему как единому целому. Вот почему всякая частная антропология остается все-таки подлинной антропологией.

# Своеобразие опыта личностного бытия

В человеке нет такой области, которая принадлежала бы исключительно ведению философии и богословия, куда, как в некую священную землю, всем остальным наукам о человеке вход был бы заказан. Человек происходит из мира, и потому кажется, что он весь есть продукт этого мира, кажется, что он растворен в мире. И все же он переживает себя как субъект и личность. Когда мы определяем человека как личность и субъект, то это определение вовсе не относиться к какой-то отдельной его стороне, которую можно изолировать от других, исключить из сферы рассмотрения всех частных антропологий. Иначе наше определение просто ляжет в основу еще одной частной антропологии. Следует снова и снова размышлять о своеобразии опыта личностного бытия и конкретного научения этому опыту. Ведь человек может в каком-то смысле упустить самого себя из виду; или, точнее говоря, он может не заметить своей целостности, хотя он прежде всего и есть эта целостность. Его опыт целого может оказаться вытесненным. Вытеснение мы понимаем здесь не в смысле глубинной психологии, а в смысле гораздо более повседневном и общепринятом. Ведь мы порой даже не замечаем того, что свойственно нам самим, не интересуемся этим, просто не обращаем на это внимания. В известном смысле мы просто избегаем непосредственного опыта личностного бытия. С одной стороны, об этом опыте можно вести речь

II6 Einai

 $_{
m e \tilde{i}} V_{
m al}$ 

лишь при помощи слов и понятий, но то, что мы при этом будем иметь в виду, остается не выраженным в речи как таковой. И возможно, что человек не захочет, или, вероятнее, всего, не сможет облечь этот сокровенный, целостный, как бы в молчании сообщающийся опыт в слова, перевести его на уровень понятийной объективации.

Здесь у нас еще нет возможности подробнее рассмотреть особенность человеческой самоинтерпретации, состоящую в том, что самое непосредственное, очевидное и доступное взгляду как раз и оказывается вытесненным из поля сознания. Здесь только следует указать на возможность экзистенциального «нежелания это знать», ибо то, что будет говориться здесь о человеке как о личности и субъекте, может сразу столкнуться с таким нежеланием.

Человек как раз тогда чувствует себя субъектом и личностью, когда он предстает самому себе как продукт чего-то совершенно ему чуждого. Момент знания о своем происхождении из иного не объясняется этим происхождением. Если человек анализирует, а затем конструирует себя в мышлении, то это еще не значит, что он делает это сам и отдает себе в этом отчет. Именно в том, что человек ощущает себя как нечто самому себе чуждое и извне обусловленное, что он заранее предоставляет свободу действий эмпирической антропологии, позволяя ей реализовать все ее мыслимые возможности в отношении анализа человеческого бытия и сведения его к чему-то иному и чуждому, в том числе и в тех областях, где этот анализ еще не доведен до конца, что человек позволяет частным эмпирическим антропологиям все дальней объяснять его, редуцировать, разлагать на составные элементы, а затем, в будущем, возможно, снова практически воссоздавать его в реторте духа, именно в этом и дан человеку опыт личного и субъективного бытия. Но он может просто пройти мимо этого опыта, не обратив на него внимания, ибо он дан ему через свою видимую противоположность.

Полагая себя самого как предмет анализа и открывая безграничные возможности такого анализа, человек тем самым уже имеет целостное представление о себе самом и всех мыслимых моментах такого анализа или эмпирического синтеза себя самого, то есть полагает себя чем-то большим, чем сумма всех анализируемых компонентов своего эмпирического бытия. Именно такое представление себя, такая встреча со всей совокупностью определяющих человека условий, сама эта обусловленность как раз и показывают, что он не сводим к сумме отдельных факторов. Ибо конечная система отдельных,

отличимый друг от друга элементов не может встать в такое же отношение к себе, в каком находится человек, сознающий собственную многообразную обусловленность и сводимость к иному. Конечная система не может предстать самой себе как целое. Конечная система в некотором исходном состоянии направлена на достижение определенного результата (этим результатом может являться даже просто сохранение самой системы), но не на постижение самого этого исходного состояния; система не задается вопросом о себе самой, она не является субъектом. Осознание себя как проблемы, спрашивание о самой себе — вот результат, которого не сможет достичь конечная система как таковая.

Не следует, однако, полагать, что та точка зрения, с которой человек представляется как бы извне обозримой системой разрозненных эмпирических данных, сама является отдельным самостоятельным элементом человека, рассматриваемого чисто эмпирически. А именно это обычно и делает школьное богословие, рассуждающее о духе или о бессмертной душе так, будто то, что под этим понимается, есть непосредственно сам по себе существующий и эмпирически легко выделяемый элемент человека как целого. Такой подход хотя и оправдан с педагогической точки зрения, но. в конечном счете, слишком примитивен. И лишь отказавшись от этого примитивного дуализма греческой и, в конечном счете, не христианской антропологии и зная, что человек предстоит себе как проблема, все возможные частичные и эмпирические решения которой, независимо от их позитивного содержания, заведомо неудовлетворительны уже в силу радикальности самой проблемы лишь тогда человек осознает себя субъектом, т. е. субъективной стороной тех самых объективаций, с которыми имеют дело все эмпирические науки о человеке. Способность человека занимать стороннюю позицию в отношении к себе самому, иметь дело с самим собой, как с другим, — эта способность не является и не может быть каким-то отдельным моментом в нем, наряду с другими, но именно поэтому она и является тем, что составляет субъектность человека, отличную от его вещной, объектной стороны.

Итак, быть личностью означает для субъекта владение собой в сознательной и свободной отнесенности к себе как к единому целому. Эта отнесенность обуславливает возможность того, что человек в каждом отдельном опытном акте самопознания и в каждой отдельной эмпирической науке о человеке предстает себе как единое целое, являющееся как бы горизонтом

II8 Einai



всех возможных объективаций. Эта целостная преданность человека самому себе является условием его эмпирического самосознания и поэтому не может быть удовлетворительно объяснена из самого этого самосознания и тех предметностей, с которыми оно имеет дело. Даже если человек хочет доказать. что он весь без остатка обусловлен иным и тем самым целиком объяснить себя исходя из этого иного и свести к нему, нельзя все же отрицать, что это хочет делать и делает и знает именно он, именно он объединяет все возможные моменты такой обусловленности и тем самым уже показывает, что он являет собой нечто большее, чем побочный продукт всех этих отдельных моментов. Мы, разумеется, можем с полным правом говорить о самоуправляющихся системах, которые в определенном смысле тоже внеположны себе. Но такая самоуправляемая система располагает лишь ограниченными возможностями саморегуляции. Эта саморегуляция представляет собой лишь момент самой системы, и поэтому, ссылаясь на нее, нельзя объяснить, каким образом человек предстоит себе как целое и вопрошает о себе и пытается понять, что значат сами эти вопросы.

Человек объективирует самого себя как систему всех своих настоящих и будущих частных возможностей, т. е. самого себя как целое, спрашивает о самом себе и тем самым как бы выходит за пределы себя самого. В этом акте он практически дан самому себе, и эту данность нельзя объяснить по аналогии с саморегулируемыми сложными системами, как это свойственно делать всякой частной антропологии. Субъектное бытие есть невыводимый не из чего факт, данный в любом опыте как его априорное условие. Опыт субъектного бытия есть — мы пока говорим это совершенно не в философском смысле — трансцендентальный опыт. И в силу трансцендентальности этого опыта то, что мы называем субъектным и личным бытием, никогда не поддается непосредственному, изолирующему, ограничивающему постижению. Ибо предмет трансцендентального опыта сам по себе не находится в области отдельных, отграничиваемых друг от друга объектов, с которыми человек имеет дело; он проявляется лишь в том, что этот человек в отношении предметного мира сам есть субъект, а не просто объективирует себя как «субъект». Таким образом, говоря, что человек есть личность и субъект, мы утверждаем, что человек не может быть выведен из иного, не может быть адекватно представлен как состоящий из некоторых имеющихся в природе элементов, но что он есть тот, кто с самого начала отдан самому себе. И если он объясняет себя, истолковывает, пытается свести себя к множеству генетических факторов, то этим он лишний раз утверждает себя как субъект этих действий и самими этими действиями свидетельствует о том, что он сам является чем-то более непосредственным и изначальным, чем все эти факторы.

#### 3. ЧЕЛОВЕК КАК СУЩЕСТВО, СПОСОБНОЕ К ТРАНСЦЕНДЕНЦИИ

Что именно мы имеем в виду, говоря об опыте субъектного бытия, можно выразить яснее, сказав, что человек — существо, способное к трансценденции.

### Предвосхищение в процессе познания

Человек, несмотря на то, что он представляет собой конечную систему, всегда предстоит себе как целое. Для него все может стать предметом вопроса. В своих вопросах (по меньшей мере) он с самого начала предвосхищает все, что может быть высказано о чем бы то ни было. И предполагая возможность конечного познавательного горизонта, он тем самым уже не ограничивается этой возможностью и показывает, что сам он является существом с бесконечным познавательным горизонтом. Твердо осознавая свою конечность, он тем самым преодолевает эту конечность, показывает, что он сам есть существо трансцендирующее, что он есть дух. Горизонт человеческих вопросов все расширяется, по мере того как эти вопросы получают ответ. Человек может отвернуться от пугающей бесконечности, открывающейся перед его вопросами, может, гонимый страхом перед этой зловещей бездной, бежать к привычному и повседневному. Но он все-таки сознает, что погружен в бесконечность, и эта бесконечность проникает даже его повседневную жизнь. Человек всегда находится на пути к цели; какой бы целью он в своем познании или действии ни задавался, эта цель вскоре неизбежно релятивизируется, становится лишь предварительным этапом на пути к другой цели. Каждый ответ лишь дает повод к новым вопросам. Человек познает себя как бесконечную возможность, ибо каждый достигнутый им в теории или на практике результат он с необходимостью снова подергает сомнению, снова оценивает его в свете все шире раскрывающейся ему реальности с ее необозримыми горизонтами. Он есть дух, способный познать свою духовность

I20 Einai

лишь потому, что он не познается как чистый дух. Человек — не позитивная, бесспорно данная бесконечность действительности, а проблема, неопределенная в своей бесконечности, но вполне действительная, проблема, от которой никуда не уйти и которую нельзя ни снять, ни сколь-нибудь удовлетворительно разрешить.

### Возможные пути уклонения от трансцендентального опыта

Человек может, разумеется, просто проигнорировать трансцендентальный опыт и целиком посвятить себя конкретным задачам, определенным действиям в своем пространственно-временном мире, манипулированию различными рычагами и рукоятками нашей действительности. Сделать это можно тремя способами:

- 1. Большинство людей пользуются способом самым наивным. Они просто с головой уходят в то конкретное, управляемое и легко обозримое, что они находят в своей жизни и в окружающем мире. Этого для них достаточно, и в этом находят они много интересного и важного для себя. А когда им случается задуматься над чем-нибудь, выходящим за эти пределы, они сразу говорят себе, что лучшей над этим не ломать голову.
- 2. Уход от вопроса и непосредственного предстояния трансценденции может выразиться в решимости взять на себя все задачи своего категориального здесь-бытия, сопровождаемой молчаливым знанием о том, что оно все же объемлется последним вопросом. Пусть на этот вопрос не хотят отвечать, пусть надеются вынести его в молчании, подойти к нему со здравым скептицизмом. Но этим самым признается все же неизбежность этого вопроса, признается даже тогда, когда считают, что на него не может быть ответа.
- 3. Среди нас встречаются, возможно, люди отчаявшиеся. Такой человек ведет деятельную жизнь, читает, трудится, исследует что-либо, что-то достигает, зарабатывает деньги и при всем этом в глубине души испытывает отчаяние, в котором и сам порой себе не сознается, ибо он убежден, что все в целом не имеет смысла, и лучше всего просто подавить в себе потребность задаваться вопросом о смысле целого и забыть этот вопрос как бессмысленный и не имеющий ответа.

О конкретном человеке никогда нельзя сказать однозначно, что он пользуется той или иной из этих возможностей.

## Предваряющее постижение бытия

Человек потому является существом трансцендирующим, что все его познание и его познавательная деятельность основаны на интуитивном предвосхищении «бытия» в целом, на безотчетном, но твердом знании о бесконечности действительности (этим смелым выражением мы несколько предваряем ход наших рассуждений). Здесь надо сразу оговорить, что это интуитивное предвосхищение бесконечности не может иметь в своей основе ничто. Оговорка эта необходима — ведь ничто ничего не может обосновать, оно не может быть предметом интуитивного пред-усмотрения, не может быть тем, что влечет к себе, одушевляет и движет действительностью, познаваемой человеком как его собственная жизнь, жизнь действительная, а не ничтожная, пустая. Разумеется, человеку знаком и опыт пустоты, внутренней надломленности, а также — не будем здесь, смягчая выражения, преуменьшать серьезность этого опыта — абсурдности всего с ним происходящего. Но человек испытывает и надежду, раскрепощающее чувство свободы и ответственность, возлагающую на него реальное жизненное бремя и это бремя благословляющую.

Но если и то и другое, и отчаяние и надежда, сливаются для человека в одном переживании, в том глубочайшем душевном порыве, из которого рождаются все отдельные переживания и душевные движения, если человек отвергает гностицизм, признающий, что в основе мира лежат две независимые реальности, либо же утверждающий раздвоение самой основы бытия, отвергает потому, что это противоречит единству его опыта, то остается одна-единственная возможность: человек, конечно, знает, что абсолютное бытие полагает вне себя пределы и границы, что оно может порождать нечто обусловленное, но ни логически, ни экзистенциально не имеет он права утверждать, что бытие, реально переживаемое им, исполняющее его надеждой и раскрывающее перед ним все новые горизонты, есть лишь пустая и безумная иллюзия, и что все в конечном счете основывается на пустом ничто. Возможно, впрочем, что человек вообще не придает слову «ничто» никакого смысла: оно служит лишь для выражения реально переживаемого человеком его истинного, подлинного страха перед бытием.

Итак, то, что предвосхищается человеком в не имеющем предела движении трансценденции, то, что создает саму возможность этого предвосхищения, не может представлять собой чистое ничто, пустоту — это было бы чистой бессмыслицей. Но поскольку предвосхищение существует лишь в форме

I22 Einai

вопроса, оно не может быть объяснено через себя самого, его следует понимать как совершающееся силой того «чистого бытия», которому раскрывается человек в движении трансценденции. Движение трансценденции, однако, есть не конституирование бесконечного пространства волей и мощью самого субъекта как абсолютного властелина в бытии, а раскрытие перед этим субъектом бесконечных горизонтов бытия. Когда в трансценденции человек открывается себе как вопрошающий, когда он испытывает тревогу перед этим раскрывающимся ему бытием, когда он оказывается лицом к лицу с невыразимым, он уже не может считать себя абсолютным субъектом; тогда он мыслит себя субъектом лишь постольку, поскольку в нем совершается зачатие бытия, поскольку в нем действует благодать. Под словом «благодать» здесь можно понимать как познаваемую посредством конечного и случайного свободу конституирующей человека бытийной основы его, так и то, что мы обычно называет благодатью в узко-богословском смысле.

# Предваряющее постижение как конституирующий момент личности

Поскольку человек есть существо трансцендирующее, он противостоит сам себе, распоряжается собой, и является, таким образом, личностью и субъектом. Ибо только тогда, когда бесконечность бытия господствует (оставаясь все же как бы скрытой и недоступной), только тогда получает сущее то место и точку опоры, оставаясь на которой оно может властвовать собой и держать за себя ответ. Конечная система как таковая может познать себя как конечную лишь в том случае, если она с самого начала сохраняет тождество себе благодаря тому, что она же в качестве познающего субъекта происходит из чего-то такого, что не есть она сама, и что само по себе является не просто отдельной системой, но изначальным, все предвосхищающим в себе единством и полнотой всех мыслимых систем и всех отдельных субъектов в их уникальности и своеобразии. Позже мы покажем, как это наше рассуждение поможет нам прийти к непосредственному, трансцендентальному пониманию того, что мы познаваем тварностью.

Само собой разумеется, что познание человеческой трансценденции в трансцендентальном опыте не есть познание чего бы то ни было определенно-предметного, единственного и познаваемого лишь наряду с другими предметами, но некое изначальное само-чувствие, предшествующее всякому

предметному опыту и изнутри этот опыт определяющее. Здесь снова нужно повторить, что трансценденцией мы называем здесь не сознательно выработанное «понятие» трансценденции, в котором эта трансценденция была бы объективирована, а ту априорную открытость субъекта бытию, которая проявляется как раз тогда, когда человек испытывает свою поглошенность многообразием повседневности, ее заботами и суетой, страхами и надеждами. Трансценденция сама по себе всегда остается скрытой от человека, как бы за спиной его, в недоступном ему источнике его жизни и познания. Эта трансценденция не может быть уловлена метафизической рефлексией, и в чистом виде, то есть не опосредованная предметным миром, познается разве что в мистическом опыте, или (да и то лишь асимптотически) в последнем одиночестве предсмертного часа. И именно потому, что в обычных условиях опыт трансценденции (не равнозначный философствованию о ней) дается лишь посредством категориальной предметности окружающего мира, об этом опыте легко не отдать себе отчета. Он присутствует во всяком опыте, являясь как бы незримой его составляющей. Но человек есть и остается существом трансцендирующим, т. е. существом, постоянно живущим в присутствии независимой от него и безмолвствующей бесконечной действительности, переживаемой им как тайна. Тем самым человек соделывается как бы чистой открытостью навстречу тайне, и таким образом начинает осознавать себя как личность и субъект.

#### 4. ЧЕЛОВЕК КАК СУЩЕСТВО ОТВЕТСТВЕННОЕ И СВОБОДНОЕ

#### Свобода не есть частное свойство

Когда человеку посредством трансценденции раскрывается действительность, он тем самым как бы вверяется сам себе, он не только познавательно-теоретически, но и действенно-практически распоряжается собой и предоставлен самому себе. И эта предоставленность самому себе рождает у него сознание своей ответственности и свободы. Здесь особенно верным становится то, что раньше было сказано нами о взаимосвязи личностного бытия человека с его детерминированностью как внутримирового существа и обусловленность собственным прошлым. Ответственность и свобода по сути своей

I24 Einai

не являются частными эмпирическими свойствами человеческой природы, одними из многих ее свойств. И если эмпирическая психология тем меньше обнаруживает в человеке свободы, чем радикальнее ее установки, то это она делает вполне последовательно. Что же касается традиционной схоластической школьной психологии, то ее стремление познать свободу как нечто непосредственно, самостоятельно и конкретно явленное в трансцендентальной сфере человеческой личности свидетельствует, правда, о добрых намерениях, но зато вступает в принципиальное противоречие с эмпирической психологией. Эмпирическая психология обязана всякий феномен вывести из другого и поэтому, очевидно, никакой свободы обнаружить не способна. Если же мы в повседневной жизни говорим, что, мол, вот тогда-то и тогда-то мы были свободны, а вот в этом мы, пожалуй, несвободны, то речь опять же идет не об ограниченных феноменах с четкой пространственно-временной локализацией, а, в лучшем случае, о применении и конкретизации трансцендентального опыта свободы, совершенно отличного от того опыта, с которым имеют дело частные науки.

Свобода и ответственность по сути своей не являются частными эмпирическими свойствами человеческой природы. И поэтому составляющие антропологию частные науки, включая сюда и психологию, могут вообще не задаваться вопросом о свободе. Разумеется, такие науки как юриспруденция и философия права не могут обойтись без этого понятия. Нельзя также отрицать, что понятия свободы, ответственности, вменяемости и невменяемости, как они употребляются в обычной повседневной жизни и как они употребляются в гражданском праве, имеют все же какое-то отношение к тому, о чем мы здесь рассуждаем. Но, с другой стороны, ясно и то, что если бы субъектность и свобода не были даны человеку в трансцендентальном опыте, они не существовали бы в его категориальном опыте, в его гражданской и частной жизни. Но собственно трансцендентальное познание свободы не следует мыслить примитивно, как познание некоего свойства, непосредственно обнаруживаемого в человеческом самосознании, ибо «я» во всех вопросах о себе уже переживаю себя как данного субъекта. Здесь моя субъектность, моя врученность самому себе переживается как данная в трансцендентально-априорном опыте свобода, проявляющаяся не только в познании, но и в действии. Только благодаря этому опыту я знаю, что представляю собой ответственное и свободное существо, знаю это даже тогда, когда в этом сомневаюсь, когда задаюсь вопросом об этом, когда свобода не дана мне как отдельное свойство в рамках пространственно-временного категориального опыта.

### Конкретная опосредованность свободы

Для добросовестной антропологии, мыслящей человека как конкретного человека, как реальное единство, то, что мы здесь называем трансцендентальной свободой — врученность субъекта самому себе, проявляющаяся не только в познании, не только как самосознание, но и как само-деятельность, — не может оставаться скрытым фактором внутренней жизни. Сама свобода всегда опосредована конкретной действительностью с ее пространственно-временной структурой, опосредована телесностью, опосредована историей. Свобода, не способная явиться в мире, не особенно бы нас интересовала. Во всяком случае, это не свобода, как ее понимает христианство. Но в дальнейшем нам всегда придется различать между свободой в ее источнике и свободой, которая постигает себя как уже опосредованную миром, телесностью, историей. В силу этого полярного противостояния изначальной свободы и ее категориальной объективации рефлектирующая свобода всегда необходимо остается от себя скрытой, ибо она способна непосредственно рефлектировать лишь над своей объективацией, и эта последняя всегда двусмысленна. В этом отношении мы и можем отличать свободу возникающую, свободу в ее источнике, от свободы возникшей, как бы нашедшей свое конкретное воплощение в мире. Разумеется, это не две разные свободы, но лишь моменты, образующие свободу в ее единстве. И если эмпирическая антропология, устанавливающая в человеке различные составляющие его моменты и познающая затем причинные и функциональные зависимости и связи между найденными фактами, не может в исследуемом ей кругу действительности обнаружить такого фактора как свобода, то истинные свобода и ответственность человека не терпят от этого ни малейшего ущерба. Вопрос о том, можно ли отдельные конкретные события человеческой жизни или человеческой истории истолковывать как действие и воплощение изначальной свободы, или же в отдельных случаях должно исходить из противоположных этому предположений, — это, разумеется, вопрос, который не решается нашими рассуждениями и который не может быть окончательно разрешен на основании данных богословия человеком, стоящим внутри

I26 Einai

своей, конкретной истории. Ибо эта подлинная трансцендентальная свобода в ее конкретных истоках не поддается, по самой сути своей, адекватной и однозначной рефлексии, и поэтому тем более трудно судить, проявляется ли она в других людях, в истории.

# Ответственность и свобода как реальность, познаваемая в трансцендентальном опыте

Ответственность и свобода, подобно субъектности и личности, познаются в трансцендентальном опыте, т. е. таком опыте, в котором субъект предстает себе как таковой, а не опредмечивает себя в научной рефлексии, представляющей собой уже вторичный процесс. Там, где субъект познает себя как субъекта, т. е. как частицу бытия, обладающую неразложимым единством и автономией перед лицом данного ей в трансценденции бытия в целом, там, где этот субъект познает себя как источник своих действий (т. е. не может их все также «отрефлектировать»), там приходит и подлинный опыт свободы и ответственности, лежащих в основе каждого индивидуального бытия. Правда, свобода эта. поскольку человек есть существо плотское и принадлежащее к миру, всегда осуществляется во множестве конкретных, развернутых в пространстве и времени действий, во множестве обязательств, связывающих человека с историей и обществом. Это и понятно — ведь свободное деяние совершается не только в сокрытой глубине личности, внемирно и внеисторично. Но свобода человека в собственном смысле остается единой и неделимой, ибо она есть трансцендентальное своеобразие субъекта как такового. Итак, можно сказать, что постольку, поскольку я познаю себя как личность и субъекта, и именно в силу этого, я познаю себя также и свободным, причем не той свободой, которая проявляется в отдельных изолированных психических движениях, а той, которая охватывает целый субъект в единстве его жизненного свершения.

Как осуществляется эта свобода в пространственно-временном и историческом измерениях нашего бытия, а также в конкретном множестве человеческих жизней — этот вопрос решить мы не в силах. Поэтому свобода не какая-то нейтральная способность, которую человек как бы имеет при себе, а глубочайшая особенность личностного бытия, познающего себя в своей прошлой и настоящей деятельности как существо, предоставленное самому

себе, как существо ответственное, которому предстоит дать за себя ответ, как существо, которому в трансценденции дается субъективная и предоставляемая ему как субъекту возможность постичь непостижимое и бесконечное и который волен принять или отвергнуть эту возможность.

Человек может отказываться от свободы и ответственности, так же как отказывается он от субъектного бытия, то есть истолковывая себя как произведение чего-то иного, чем он сам. Но сам этот предпринимаемый нами акт истолкования не следует смешивать с его содержанием. Ведь этот акт есть действие субъекта как такового, отказывающегося от своей свободы или объясняющего ее как отданность на волю чистого произвола внешних сил. Но и в этом отказе снова проявляется чистый субъект, утверждающий себя в самом своем «нет». Другими словами: говоря о человеческой свободе, мы подразумеваем человека как такового и в его целом. Объект свободы в изначальном смысле есть сам субъект, а предметы окружающего внешнего мира становятся причастны свободе лишь постольку, поскольку они опосредуют самосознание конечного, локализованного в пространстве и времени субъекта. Свобода в подлинном значении этого слова есть не способность совершить то или иное, а способность судить о самом себе и создавать самого себя.

Разумеется, сказанное здесь есть лишь обязательное формальное условие понимания сущности свободы и возможности какого-либо высказывания о ней. Свободу не следует понимать как нечто внеисторическое, внеприродное и внеобщественное. Конкретное содержание нашего формального определения будет всякий раз иным. Если кто-либо утверждает, что человек всегда представляется себе извне обусловленным, зависимым, несамостоятельным, функциональным, поддающимся анализу существом с детерминированным прошлым и будущим, то на это следует ответить, что знающий все это субъект одновременно является ответственным субъектом, призванных словом и делом отозваться на эту абсолютную свою зависимость, самоотчужденность и внешнюю обусловленность, призванным ответить на все это приятием, бегством, скепсисом, отчаянием, или любым другим образом. И потому человек принадлежит самому себе даже и тогда, когда он целиком, казалось бы, предает себя в руки эмпирической антропологии. Ему не избежать своей свободы, вопрос лишь в том, как он ее интерпретирует. И в самой интерпретации он тоже свободен.

I28 Einai



#### 5. ПРОБЛЕМА ЛИЧНОГО БЫТИЯ КАК ПРОБЛЕМА СПАСЕНИЯ

# Богословский и антропологический подход к пониманию спасения

Поскольку человек, будучи свободным субъектом, несет за себя ответственность, поскольку он принадлежит себе как объект собственно, изначально единого и направленного на все его бытие как целое свободного деяния, постольку имеет смысл говорить о его спасении, а проблема личного бытия становится проблемой спасения. Если в понимании спасения не исходить из личного бытия и изначальной сущности свободы, то спасение будет представляться чем-то странным и отдающим мифологией. Но это, в сущности, совсем не так. Богословие понимает под спасением не фактический удел человека в будущем, удел радостный (или горький, если его постигло осуждение) и либо сваливающийся ему на голову неожиданно, либо зависящий от моральной оценки его поступков. Оно понимает под спасением окончательное, истинное и свободное понимание и деятельное осуществление себя самого перед лицом Бога, достигаемое человеком путем приятия своего собственного «я» таким, каким оно открыто и усвоено ему в выборе, совершаемом им в свободном истолковании трансценденции. Вечность человека может быть понята лишь как воистину и окончательно осуществившая себя свобода. За всем другим может следовать лишь время, а не вечность, вечность, которая представляет собой не противоположность времени, а свободное его исполнение.

Отсюда, разумеется, вытекает, что одна из важнейших и труднейших наших задач — возможно яснее показать, что все высказывания христианства о человеке, несмотря на историческую форму повествования о спасении, имеют в виду человека в его изначальной основе, в его трансцендентальной сущности. И вследствие этого следует в наших рассуждениях остерегаться того, чтобы трансцендентальность проблемы, которую представляет собой человек в его трансценденции и облекающей его тайне, не была ложным образом категориализована.

## Спасение в истории

Человек как личность, трансцендирующая и свободная, является в то же время существом, живущим в мире, во времени, в истории. Лишь опираясь

на это положение, можно описать те предпосылки, которые предполагает в человеке христианское благовестие. Ибо если область трансценденции, а, следовательно, и спасения, не включала бы в себя с самого начала историю человека, его жизнь в мире и во времени, то проблема спасения не могла бы быть поставлена в истории, как поставлена она, например, в спасительном благовести, и не затрагивала бы исторической действительности.

С другой стороны, здесь у нас нет необходимости точно различать между собой понятия принадлежности к миру, временности и историчности, поскольку понятие историчности включает в себя два других как свои моменты. Но для правильного истолкования христианства решающее значение имеет то, что мы мыслим в этих понятиях. Для нас принадлежность к миру, временность и историчность — не простые свойства человека, существующие наряду с его свободной личностью и дополняющие ее, а три момента свободного субъектного бытия самой личности. Биологическое и социальное в человеке не просто дополняют трансцендентальные определения его, как бы разворачивая их во времени. Ведь субъектность человека и его свободное личное самоистолкование и осуществляется лишь посредством принадлежности миру, временности и историчности, или, лучше сказать, посредством самого мира, времени и истории. О спасении человека нельзя говорить помимо его историчности и общественной обусловленности. Трансцендентальность и свобода осуществляются в истории. Само прошлое исторично и принадлежит исторически и, тем самым, уже опосредованно осуществляющемуся человеческому самопознанию. Именно переживая свою историю, страдая и действуя в ней, человек обладает своей вечной сущностью, предоставленной его свободе и рефлексии. Историчностью мы называем то особенное призвание человека, в силу которого он помещен как свободный субъект во время и в предоставленный ему мир, мир, во владение которым он должен вступить, свободно преобразуя его в творческом труде и неся в нем свою участь. Принадлежность человека к миру, его постоянная этому внешнему, предлежащему и данному ему для действия миру, выступающему как окружающий мир, как «наш мир», есть внутренний момент самого субъекта, который должен быть понят и осуществлен свободно, но именно поэтому и становится навеки действенным его моментом. Человек как субъект не просто как бы случайно попадает в этот материальный временной мир как в какую-то в конечном счете чуждую ему и противостоящую ему как духу среду. Напротив,

I30 Einai

самоотчуждение субъекта в мире является тем самым путем, на котором субъект находит и окончательно полагает себя самого. Время, мир и история опосредуют субъект и к нему самому и к тому непосредственному и свободному обладанию собой, к которому субъект предназначен и которое он интуитивно предвосхищает.

Но если историчность человека (а потому и его конкретная история) является внутренним конститутивным моментом духовного и свободного субъекта, то вопрос о спасении, касающийся целостного субъекта с его свободой, не может быть разрешен вне истории. Именно в истории должен совершать человек свое спасение, находя его в ней и принимая как дар. Если историчность является экзистенциалом самого субъекта, то, поскольку перед свободным субъектом стоит вопрос о спасении, должны существовать история спасения и история погибели. Можно сказать и иначе: только исходя из понятия свободного существа может быть понята проблема спасения. Поэтому в конечном счете история спасения и история вообще должны совпасть, чем, конечно, не упраздняется совершенно их реальное различие. Если спасаемый субъект включен в историю, то сама история — хотя и сокровенно, лишь в стремлении к последнему и окончательному совпадению — является историей спасения. Если для осуществления личного бытия, поскольку это бытие исторично, как внутренний конститутивный момент, а не только как внешнее условие, принадлежит интеркоммуникация духовных субъектов в общении истины и любви, то единство истории человечества как и единство истории спасения суть трансценденатальные моменты, составляющие особенность личной истории всякого отдельного субъекта. Верно и обратное, поскольку история есть история множества субъектов.

#### 6. Зависимость человека

# Укорененность в тайне

Человек, хотя он и является свободным субъектом, все-таки испытывает свою зависимость, причем зависимость эта такого рода, что он сам в отношении ее совершенно бессилен. Прежде всего, уже само внутреннее строение его как трансцендентального субъекта зиждется на тайне бытия, постоянно

сообщающейся человеку, раскрываясь ему и одновременно от него ускользая. Ранее мы уже упомянули, что трансцендентальность человека не может быть понята как трансцендентальность абсолютного субъекта, который познает открывающееся ему как подчиненное его мощи и ему принадлежащее. Трансцендентальность человека можно рассматривать скорее как обращенность вовне, не самодержавно себя полагающую, а познающую свою зависимость и подзаконность, свою укорененность в бездне неизреченной тайны.

## Природно-историческая обусловленность

Во всей своей деятельности в мире, а также в своей теоретической предметной рефлексии человек познает себя как существо, историческое положение которого в окружающем и рядом лежащем мире заранее предопределено, предопределено без какого-либо на то желания с его стороны, хотя именно посредством этой своей определенности в мире человек постигает и знает трансценденцию. Человек всегда знает о своей конечности, своей детерминированности прошлым, о случайности своего происхождения. Но зная все это, он оказывается в той самой уникальной ситуации, которая и определяет сущность человека: познавая свою историческую обусловленность как таковую, он тем самым в определенном смысле преодолевает ее, но все же не может совершенно от нее освободиться. Это промежуточное положение между конечностью и бесконечностью и характеризует человека, проявляется же оно еще и в том, что человек именно в своей бесконечной трансценденции и в своей свободе познает себя как исторически обусловленного, как несущего тяжесть своего бытия.

Человек никогда не является чистым полаганием своей свободы, которое могло бы начисто разрушить тот материал, который в любом случае дан ей, либо в абсолютной самоудовлетворенности просто оттолкнуть его. Он никогда полностью не реализует предоставляющихся ему в мире и истории возможностей, и в то же время не может отстраниться от них и настолько погрузиться в чистую действительность мнимой субъективности, или внутреннего мира, чтобы с полным правом заявить о своей независимости от мира и истории. В конечном счете человек даже и в деятельности своей неизменно пассивен, и процесс самопознания дает ему в не поддающемся адекватному

I32 Einai



предметному анализу единстве синтез заранее определенных для свободы возможностей и свободной самодеятельности, собственного и чуждого, деятельности и пассивности, знания и действия. Поскольку в силу всего этого рефлексия не может постичь в ее целостности ту основу, исходя из которой и стремясь к которой субъект осуществляет себя, поскольку рефлексия не может подчинить эту основу и властвовать над ней, то человек выступает не только как нечто еще не до конца с той или иной стороны познанное, но как субъект, начало и цель которого лежат вне его самого. И к осознанию истины о себе он приходит именно тогда, когда сознательно принимает и смиряется с тем, что собственная его природа находится вне его власти.

Все понятия, слова и формулировки, выше нами употребляемые, не способны по настоящему адекватно выразить истоки и своеобразие переживания личности, свободы, субъектности, истории, историчности, зависимости и т. д., да и не претендуют на это. Но здесь, на сознательно выбранной нами ступени рефлексии, используемые понятия следует рассматривать лишь как средства пробуждения такого понимания человеческого бытия, в неизбежности которого каждый, независимо от того, согласен он с таким пониманием или не приемлет его, должен убедиться в конкретном опыте собственного бытия.