

# ФИЛОСОФСКИЕ И ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ СОВРЕМЕННОСТИ

---

*А. Н. Исаков*

## БОГ И БЫТИЕ: ХРИСТИАНСТВО И ФИЛОСОФИЯ\*

Важной особенностью традирования философского знания является его зависимость от начальных условий, т. е. от условий его первоучреждения. Философия рождается в Греции как мысль о бытии, причем как мысль авторская, с позиции индивидуума, и в этом качестве философия противостоит мифу с его основанием в коллективном бессознательном. Но в то же историческое время от мифа обособляется политический дискурс полисной демократии и искусство трагедии. В результате складывается сложный комплекс взаимной обусловленности по всем трем направлениям распада мифологического в культурной парадигме Древней Греции. Но еще более сложным случаем неопределенности отношений представляется центральная идеологическая оппозиция античности между греческой мыслью о Бытии и иудейской идеей Бога, поскольку они принадлежат двум различным традициям авторской мысли и относятся к разным культурным парадигмам, во многом исключая друг друга. Как показал Э. Левинас, еврейская — этическая по сути — мысль о Боге есть такое же первоучредительное действие с позиции индивидуума, как и греческая идея Бытия в интерпретации Хайдеггера. Обе идеи равны в своем первородстве и в значительной степени независимы друг от друга. Тоже самое вслед за Хайдеггером и Левинасом утверждает Деррида, указывая на два понятия, которые не есть в полной мере понятия, т. е. не являются означаемыми. Это Бог и Бытие.

---

\* Статья написана при поддержке РГНФ, грант № 12-03-00613 «Мифопоэзис современности: анализ превращенных форм общественного самосознания».

Они — продукт особого смыслообразования (не через знак, а через «след»). Но если Бог и Бытие принадлежат разным парадигмам и не сводимы друг к другу, то как возможно христианство, которое не мыслимо без их связи? Здесь возможен, конечно, самый радикальный ответ, что христианство является незаконным продуктом античности, его культурная идентичность иллюзорна, а мы по-прежнему живем в греко-иудейском мире. Иногда именно так интерпретируют мысль Деррида. В данной небольшой статье я хочу представить некоторые предварительные соображения в пользу иного мнения, т. е. в пользу христианства как парадоксального, но целостного мировоззрения. Для начала выделим три способа задавать проблемный контекст размышлению о христианстве, а именно, исторический, теологический и философский.

### ΙΣΤΟΡΙΑ

В данном контексте, прежде всего, возникает необходимость различать, по крайней мере, три типа исторического христианства. 1. Назарейская ересь или христианство Иакова. С точки зрения современных исторических данных, весьма вероятно, что именно Иаков, брат Иисуса, а не Петр возглавил движение после смерти сводного брата [Тейбор 2007, 283]. Следы этого христианства в тексте Библии являются, во-первых, Евангелие от Марка, которое в аутентичном (самом древнем варианте) заканчивается на 8-ом стихе 16 гл., в этом варианте ничего не говорится о свидетельствах воскресения Христа; во-вторых, послание Иакова, в котором прямо не упоминается воскресение, и нет противопоставления закона и благодати. В целом этот вариант христианства можно отнести к радикальной разновидности апокалиптического мессианского движения в Палестине I века<sup>1</sup>. 2. Вдохновенная проповедь апостола Павла, в центре которой событие воскресения Христа. Именно к этому христианству стремится вернуться Лютер, Кьеркегор и неоортодоксальная теология XX века. Оно представляется наиболее интересным и с философской точки зрения. 3. Соборное христианство, провозгласившее «омоусиос» и тринитарность Бога. Отмечу, во-первых, что, как было показано исторической критикой, данные догматические формулы не находят подтверждения в тексте Писания. Единственное упоминание тринитарной формулы (Мф. 28, 19) было добавлено не ранее начала V века. А наиболее отчетливое утверждение единственности Иисуса и Бога в начале евангелия от Иоанна — «И Слово было Бог», требует уточненного перевода. Так, Новая Английская Библия дает такой вариант — «And

---

<sup>1</sup> Историк христианства и археолог Дж. Тейбор именно этот вариант считает подлинным историческим христианством [Тейбор 2007, 131–145].

what God was, the Word was» («И чем был Бог, тем было и Слово»), что, по мнению исследователей, означает скорее подобие (предельно возможное), но не тождество [Робинсон 1993, 52]. Во-вторых, связав Бога откровения с проблемным контекстом Бытия греческой философии, соборное христианство подчиняет мысль о Боге тому, что Хайдеггер назвал онто-тео-логической структурой метафизики. Это, с одной стороны, безусловно, искажает ветхозаветную идею Бога, а с другой, чуждо живому опыту евангельской веры. Именно к такому метафизическому Богу относятся слова Ницше — «Бог умер».

### ТЕОЛОГИЯ

С точки зрения заявленной темы для размышления, весьма показательным представляется путь, который проделала в XX веке протестантская неоортодоксальная теология. В целом содержание этой новой теологии часто и справедливо характеризуют как «восстание против имманентности», поскольку для нее принципиальна трансцендентность Бога, причем в новом, не ветхозаветном смысле, который в свою очередь связан с негреческой философией бытия, предложенной С. Кьеркегором. Однако важно, что в результате проделанного пути неоортодоксальная теология пришла к отказу от философских толкований Бога, к борьбе за чистоту богословского метода и принципиальной критике экзистенциализма как мировоззрения.

Парадигмальным текстом новой теологии стал труд К. Барта «Послание к Римлянам». Для того, чтобы быть конкретным, остановлюсь на одном ключевом фрагменте этой книги. А именно, на комментарии Барта к 7-ой главе послания, краткая суть которой сводится к утверждению: Закон свят, но грех, живущий во мне, производит смерть через закон. С точки зрения Барта, грех — это, прежде всего, фундаментальная необходимость человеческого бытия и одновременно ключевое понятие христианской веры. Он цитирует Лютера: «Тот не христианин, у кого нет греха или кто его не чувствует; если ты найдешь такого, то он антихрист, а не истинный христианин» [Барт 2005, 243]. В интерпретации данного фрагмента послания Барт так излагает свое понимание религии:

Что такое религия, если она, хотя и проявляется как высшая ступень в рамках царства греха, не идентична греху? Очевидно это возможность, перед лицом которой все человеческие возможности вступают в свет радикального кризиса, перед лицом которой грех становится видимым и познаваемым [Барт 2005, 221].

И далее, с почти ницшеанским пафосом:

Смысл религии — это смерть... Религия это все, что угодно, но не гармония с самим собой или, чего доброго, с бесконечным. Здесь нет места для благородных чувств и великодушной гуманности... Здесь пропасть, здесь ужас. Здесь видны демоны (Иван Карамазов и Лютер!) [Барт 2005, 232].

В целом можно сказать, что грех понимается как фундаментальный экзистенциал, в структуре которого мы определяем свою жизнь, причем, как замечает Барт, делаем это «абсолютно невыносимым образом», поскольку мы должны совершить практически невозможный выбор — либо забыть о Боге, либо отказаться от своего я, признав, что «Он (Христос), а не я, есть мое экзистенциальное “я”, то я, каков я в Боге» [Барт 2005, 250].

На протяжении последних двадцати семи лет своей жизни Барт пишет многотомную (13 томов) «Церковную догматику», в которой пытается очистить систематическое богословие от экзистенциализма. Теперь, по мнению Барта, ничто в человеческом бытии не говорит нам о Боге. Бог есть тайна, которая сама открывает себя человеку. Фактически для человека Бог и его откровение есть одно и то же. А поскольку главное откровение Бога выражено в личности Иисуса Христа, «Бог и Иисус Христос — одно». Таким образом, Барт, как бы в обход ортодоксальной формулы «омоусиос», не онтологически, а скорее, феноменологически обосновывает тождество лиц святой Троицы.

Наиболее последовательно идею Бога и экзистенциальную философию бытия связывал в своей теологии Пауль Тиллих. Согласно ему, Бог не есть «небесная личность», он не в «высоте», а в глубине нашей жизни, он есть ее предельное основание. Подчиняя свою мысль хайдеггеровскому императиву необходимости мыслить бытие отдельно от сущего, Тиллих предлагает различать Бога как сущность (гипотетический Бог ортодоксального богословия) и Бога как силу бытия. Такая сила трансцендентна миру — о ней нельзя сказать, что она существует и одновременно имманентна ему, поскольку мир не может без нее существовать. Многие исследователи признают, что такое понятие имманентной трансцендентности не ясно и противоречиво<sup>2</sup>. Такую критическую точку зрения развивает в своей книге «Бог. Открытый вопрос» современный голландский теолог Антон Хаутепен [Хаутепен 2008].

Другой известный вариант экзистенциальной теологии представлен в творчестве Рудольфа Бультмана. С точки зрения Бультмана, христианское истолкование бытия принципиальным образом совпадает с истолкованием бытия в экзистенциальной философии именно потому, что последнее является, по сути, феноменологической реконструкцией самого опыта христианской веры. Кон-

---

<sup>2</sup> Критический анализ теологии Тиллиха см., например: Гренц, Олсон 2011, 164–190.

статурия этот факт, Бультман ставит вопрос о пределах точности такого совпадения. Или иначе, если философия дает истинное истолкование бытия, то что собственно откровение прибавляет к этой истине. В обоих случаях в основе лежит понимание бытия как свершения истины, а истина понимается как трансцендирование, т. е. переход из безличного Мы в личный модус бытия экзистенции как Самости. В обоих случаях истина добывается в решении быть в качестве Я перед лицом смерти<sup>3</sup>. Отличие, однако, состоит в том, что с точки зрения Нового Завета человек всецело и вполне испорчен, так что любое его действие, включая решимость быть Самостью, есть лишь проявление этой испорченности. Поэтому человек нуждается в освобождающем деянии внешней силы.

Ведь если человек в целом испорчен своеволием, если он знает, что его подлинная жизнь заключается в самоотдаче, но именно к ней он не способен, так как во всех своих начинаниях остается самим собой, своевольным человеком, — тогда его подлинная жизнь становится фактической возможностью *лишь при условии освобождения от себя самого*. Но ведь именно об этом говорит новозаветное провозвестие; именно в этом смысл события Христа: оно означает, что там, где не в состоянии действовать человек, Бог действует, совершил действие для него [Бультман 2004, 30].

В целом, Бультман хочет показать, что экзистенциальное истолкование бытия в философии недостаточно, чтобы понять трансцендирование как *реальную* возможность экзистенции быть по-другому. Иначе говоря, распад Мы как формы бытия-в-мире никак не гарантирует состоятельность бытия Самости. Все равно здесь нужна «вера мира» в то, что такое возможно, а в этом и состоит суть христианского откровения.

Самые радикальные, и потому интересные с философской точки зрения выводы в рамках неоортодоксальной традиции делает ученик Барта — Дитрих Бонхёффер<sup>4</sup>. Молодой теолог полагает, что сам Барт, противопоставляя откро-

<sup>3</sup> Заметим, что решение, как его вслед за Хайдеггером понимает Бультман, есть особый вид признания, а именно признание того, что ты есть в модусе радикальной возможности, присущей единичному существованию (радикальной единственности жизни по М. Бахтину), и которую невозможно разделить с другими. Можно сказать, что признание как решимость есть предельный случай гегелевского признания Другого, так сказать, момент его исчерпанности, когда признание останавливается в своем коммуникативном движении и по сути означает отказ в доверии.

<sup>4</sup> Дитрих Бонхёффер — самый талантливый (по мнению Барта) молодой теолог Германии, казнен нацистами в апреле 1945 г., в возрасте тридцати девяти лет. Его «Письма из тюрьмы» (в русском переводе «Сопrotивление и покорность») — уникальный человеческий и богословский документ.

вание Бога и экзистенциальную религиозность, остановился на полпути. Нужно дойти до конца и признать, что в современном безрелигиозном мире (а таковой характер мира тоже нужно признать) христианство не может сохранить себя как религию. Бонхёффер пишет:

Своей «религиозной» проповедью мы можем воздействовать разве что на нескольких «последних рыцарей», да еще на кучку интеллектуально нечестных людей. Неужели это и есть «малый остаток» избранных? Неужели мы, перебивая друг друга, наступая друг другу на ноги и все более разочаровываясь, обрушимся именно на эту сомнительную группу, пытаюсь сбить наш залежалый товар? Неужели мы набросимся на нескольких несчастных в минуту их слабости, чтобы, так сказать, религиозно их изнасиловать? [Бонхёффер 1994, 200–201].

Тут, правда, на помощь христианской теологии приходят экзистенциальная философия и психотерапия. Но что они могут? Загнать человека в угол и сказать — «Вот тебе пограничная ситуация, а теперь поговорим о Боге»? По Бонхёфферу, «они доказывают уверенному, довольному и счастливому человеку, что в действительности он несчастен и пребывает в отчаянии и просто не желает замечать этого» [Бонхёффер 1994, 239]. Отвергая экзистенциально религиозное отношение к Богу, Бонхёффер предлагает следующее:

Наше отношение к Богу не есть «религиозное» отношение к высшему, могущественному, всеблагому существу — это не настоящая трансцендентность; наше отношение к Богу есть новая жизнь в «существовании для других», в причастности к бытию Иисуса. Не бесконечные, невыполнимые задачи, но ближний, причем всякий раз тот, кто рядом, — это и есть трансцендентность. Бог в обличье человека! Не в обличье животного, как в восточных религиях... но и не в облике абстрактных понятий Абсолютного, метафизического, бесконечного и т. д.; но и не греческий богочеловеческий персонаж «человек в себе», нет а «человек для других!» — вот почему Распятый. Человек, живущий из трансцендентности [Бонхёффер 1994, 282–283].

Нужно отметить, что мысль Бонхёффера имеет существенный философский потенциал. Такому теологу нужен философ для содержательного диалога. Бонхёффер находит место, куда поместить Бога в безрелигиозном мире, когда ослабевает сознание греха и человек не нуждается в гипотезе «Бога» для выхода из затруднительных положений. Это место, конечно, не до конца ясно, но приблизительно оно находится между автономным индивидом и институцио-

нальной реальностью в некоторой неопределенной сфере со-бытия с другими. В качестве ассоциации или гипотезы на ум приходит «неописуемое сообщество» Бланшо, «непроизводимое сообщество» Нанси или «грядущее сообщество» Агамбена. С моей точки зрения (но не с точки зрения указанных авторов), все эти понятия объединяет общая интуиция, состоящая в том, что наше существование с другими не может стать предметом мысли непосредственно, просто по нашему произволу. Но эта мысль должна быть спровоцирована неким дополнительным событием, и так получилось, что таким событием для нас является мысль о Боге. Подводя итог, подчеркнем еще раз, что для Бонхёффера Бог застаёт человека не перед лицом «смерти, страдания и вины», но в «средоточии жизни» [Бонхёффер 1994, 233] как состоянии особой осмысленности в «существовании для других».

Говоря о неоортодоксальной теологии в целом, я полагаю, что ей был достигнут ценный, но отрицательный результат. Иначе говоря, идею Бога так и не удалось согласовать с идеей Бытия систематически и непротиворечиво, но, можно сказать, еще раз убедились в их специфической несовместности.

#### ФИЛОСОФИЯ

Судьба европейской философии существенным образом обусловлена тем, что в определенный момент ее истории произошло изменение позиции философствования. Вначале мы имеем дело с эллинской философией — высокой классикой Платона и Аристотеля. А затем мы сталкиваемся с проблемой, которую описали А. Ф. Лосев, М. Хайдеггер, П. Адо: как сохраняется интеллектуальная традиция античности, неспособная выразить опыт христианства, в христианскую эпоху? Это весьма травматичная ситуация, которая нуждается в осмыслении и сохраняет свою актуальность до сих пор. Философия отрывается от органики жизни, в которую она была вписана в мире античности («забота о себе», эпимелейя и тому подобное). Этот отрыв свидетельствует о том, что философия стала языком, перестав быть опытом. По большому счёту, философия сохранилась лишь благодаря двусмысленности позднеэллинистической и раннехристианской ситуации, когда догматы формулировались посредством заимствования философских концептов. Таков и догмат о троичности, которого в буквальном смысле в Библии нет. С другой стороны, многие ереси также порождались философией. Философия не может поддержать веру, но она в состоянии опровергнуть ереси, построенные на логически неверных допущениях. Утверждавший это Боэций был первым из авторов новой эпохи, сохранивших языческую философию для христианского мира. Его интерпретации весьма далеки от экзистенциального смысла христианского опыта. Например, обращаясь к Халкидонскому символу

веры, трактующему сосуществование двух природ во Христе, он различает четыре понятия природы в греческой философии и приводит их латинские аналоги: натура, субстанция, субсистенция, эссенция. Те, кто не понимает соединения двух природ, не видят различия между субстанцией и субсистенцией. По своей субстанции Христос — смертный человек, а по своей субсистенции он — носитель божественной разумности, которой обладал бы Адам, если бы не согрешил (не до греха, но в безгрешности). Но, не обладая такой разумностью, Адам впал в грех [Бозций 1990]. Всё это далеко от буквального смысла догмата, и не нужно быть Хайдеггером, чтобы понять, что такая онтологическая философия неспособна концептуально выразить опыт христианской веры.

Позднейшая интеллектуальная традиция уже более тонко подходит к проблеме, обнаруживая её ядро в понятии греха. С точки зрения христианской установки, все категории человеческого мира, прежде всего свобода, бытие и истина, производны от этого понятия. Именно грех становится основным концептом христианской философии. М. Лютер в полемике с Эразмом приходит к такому выводу: «Я понял, почему ты неправильно понимаешь свободу: ты неправильно понимаешь грех. Грех — это не незнание, как ты полагаешь; но это — ложное знание и гордыня». Иными словами, ты думаешь, что ты желаешь добра, но только не знаешь, как его достигнуть, а на самом деле сама эта твоя уверенность есть не что иное как ложь, порожденная грехом [Лютер 1986]. Концептуализация веры происходит довольно поздно — в немецкой классической философии. В частности, понятие греха концептуально использует Гегель. Остановлюсь на этом моменте более подробно.

Отмечу сразу, что в «Феноменологии духа» концептуализация веры является результатом развития определенного рода антропологической проблематики, причем в двух тематических измерениях. С одной стороны, у Гегеля доминирует тема признания, анализ которой представлен в известных работах А. Кожева [Кожев 2003]. Человек есть признание Другого в двояком смысле. Во-первых, поскольку Другой неочевиден и его необходимо признать и тем самым впервые конституировать. Во-вторых, поскольку для человека неочевиден смысл собственного существования как чего-то устойчивого и необходимого, или смысл единичного как случайно данного. Соответственно, он тоже нуждается в конституирующем признании. С другой стороны, соглашаясь с Кожевым, что признание у Гегеля является фундаментальным определением человека, которое никогда не ставится под сомнение, следует добавить, что подлинной проблемой признания в данном случае является не оно само по себе, но именно взаимность в признании. Взаимность же по Гегелю обретается в откровении, где вера выступает оборотной стороной благодати, и человек признает откоро-



вание, только будучи уже признанным, в событии боговоплощения. Признание и смысл единичного как истина субъекта и мира, или субстанции, понятой как субъект, образуют в «Феноменологии духа» два плана, неразрывно связанных и взаимодополняющих друг друга. В центре этого движения мысли находится исполненный драматизма анализ противоречивой двойственности «несчастливого сознания». Анализ этот хорошо известен, однако отметим важные с нашей точки зрения моменты. Гегель дважды в «Феноменологии духа» обращается к теме несчастного сознания: в конце IV раздела и в последней части VII. В первом случае кульминации достигает проблематика признания и взаимности. Несчастное сознание интроецирует в себя ту противоположность, которую ранее Гегель персонифицировал как отношение Господина и Раба, т. е. творческого и нетворческого самосознания. Это сознание в своей сущностной двойственности драматически отображает глубинную трансформацию опыта свободы при переходе от античности к христианству. Несчастное сознание, с одной стороны, переживает себя как свободное и неизменное, а с другой, как случайное и единичное. Но в определенный момент обе части претерпевают трансформацию и приходят к взаимности:

За то, что неизменное сознание *отрекается* от своей формы и *оставляет* ее, а единичное сознание, напротив, воздает *благодарностью*, т. е. *отказывает* себе в удовлетворении сознания своей самостоятельности и, слагая с себя, передает сущность действия потустороннему, — благодаря обоим этим моментам *взаимного* отказа от себя обеих частей возникает, конечно, тем самым для сознания его *единство* с неизменным [Гегель 1959, 119].

С моей точки зрения, это следует понимать следующим образом. В опыте несчастного сознания происходит разочарование в античном субстанциональном понимании свободы как действия согласно природе. Подобное понимание, как замечает Гегель уже в VII разделе, не проходит испытания действительностью. Но это разочарование имеет своим следствием не тотальный скептицизм и самоутверждение единичного, а попытку помыслить себя извне своей ситуации в мире как случайного единичного. Что приводит к пониманию случайной единичности под определением негативной всеобщности. По словам Гегеля: «...теперь тут найден враг в наиболее свойственном облики» [Гегель 1959, 120]. И далее: «Себя как “это” действительное единичное сознание знает в животных функциях. Последние, вместо того чтобы просто выполняться как нечто, что в себе и для себя ничтожно, и не может обрести важности и существенности для духа, составляют, напротив, предмет серьезных усилий

и становятся прямо-таки самым важным делом, поскольку именно в них и обнаруживается враг в своем специфическом обличи» [Гегель 1959, 120].

Нетрудно заметить, что «враг в его собственном обличи» есть не что иное, как евангельское понятие греха, который, согласно апостолу Павлу, есть сила, исказившая мою внутреннюю природу и лишившая действенности мою волю к добру.

Важно, что разочарование в субстанциональной свободе приводит, по Гегелю, не к отказу от действия как такового, но к переадресации ответственности. Теперь за мое действие отвечает тот, с позиции кого моя ситуация в мире определяется как «захваченность» чуждой непрозрачной силой или врагом. Таким образом, отказываясь от собственной свободы «по природе», человек как субъект несчастного сознания получает возможность разделить решение и свободу Другого в той мере, в какой его обновленную самость характеризует сознание греха.

В VII разделе в части, посвященной религии откровения, Гегель возвращается к проблеме несчастного сознания. Как мы видели, идентичность несчастного сознания достигается через опосредование в сознании греха. Но сознание греха, дающее негативную определенность случайному единичному, в свою очередь предполагает осмысленность «случайного единичного» как такового. Или, как выражается Гегель, сознание греха «есть вера мира в то, что дух на лично есть как некое самосознание, т. е. как некий действительный человек...» [Гегель 1959, 402]. Главной темой здесь становится боговоплощение или во-человечение Бога. Суть в том, что боговоплощение является одновременно событием встречи с Абсолютом, которое, распадаясь на две эсхатологические данности — смерти и воскресения, — образует временную структуру феномена веры. Вера, по Гегелю, не просто историческое событие, имеющее свои последствия, но прежде всего новый тип самосознания, а именно, коллективная духовная практика признания неочевидного для каждого члена общины события встречи. Как неоднократно отмечалось, действительностью веры у Гегеля выступает не апостольский опыт, но духовная общность, впервые учреждаемая через признание неочевидного. Именно данное свободное учреждающее признание конституирует актуальный для христианской культуры смысл единичного, и таким образом единичное существование открывает себя как идеальный коррелят исторического процесса или, иначе говоря, как истину мирового целого в его истории.

Гегелевская феноменология веры на первый взгляд никак не связана с темой отношения Бытия и Бога, поскольку собственно трансцендентной идеи Бога в ней нет. Показательно, что в анализе религии откровения Гегель вообще не обращается к Ветхому Завету, сразу переходя от эллинизма к раннему

христианству. Тема трансцендентного имеет у Гегеля свой эквивалент — историческое отчуждение. Можно сказать, что Гегель фактически демонстрирует некоторую эффективную стратегию обхода проблемы совместности Бытия и Бога. Но эта философская стратегия в целом легитимна, поскольку так же, как у Лютера и потом у Барта, главным смыслообразующим фактором выступает сознание греха. Поэтому лучше сказать, что у Гегеля сознание греха связывает феноменологически истолкованную онтологию (идентичность несчастного сознания) с весьма ослабленной, но все же не нулевой идеей Бога. В целом, я бы сказал, что гегелевская философия свидетельствует о гибкости христианской интеллектуальной матрицы в контексте указанной проблемы совместности.

Современные философы, обращаясь к христианству, причем чем дальше, тем больше, демонстрируют разные варианты гегелевской стратегии. Затронем более подробно случай Алена Бадью. В работе, посвященной философской реконструкции мысли апостола Павла («Апостол Павел. Обоснование универсализма»), Бадью рассматривает мысль Евангелия как актуальный для современной интеллектуальной ситуации опыт представления истины субъективного. Обратим внимание, что введением к его анализу является своеобразная теория дискурсов. В этой теории Бадью определяет специфику христианского дискурса через противопоставление его двум другим, а именно, греческому и иудейскому. Каждый дискурс представляет собой определенную «субъективную диспозицию». Субъективной фигурой греческого дискурса выступает мудрец. Это дискурс мудрости и логоса, посредством которого мыслится тотальность «природы как упорядоченного и завершеного развертывания бытия». Субъектом иудейского дискурса является пророк, и он обращен к трансцендентному потустороннему природной тотальности. Можно сказать, что оба дискурса представляют собой разные способы мыслить мир всеобщим образом. Греческий логос основывает свою всеобщность на аристотелевской интуиции «энергейи», т. е. того, что только действительно и никогда не возможно. Пророческая мысль иудеев, напротив, соотносит мир с Богом, который в данном случае интуитивно схватывается как возможность, превосходящая всякую действительность, как то, что только возможно. Именно в силу различия своей модальности эти два способа мыслить всеобщее, как полагает Бадью, не могут вступить в противоречие: «иудейский и греческий дискурсы *суть два лика одной фигуры господства*» [Бадью 1999, 37]. Остановимся на этом моменте. Бадью пишет, во-первых, что «согласно логике Павла, надо идти вплоть до того, чтобы сказать: *Христос-событие не есть Бог бытия, не есть Бытие* <...> Оно (воскресение, — А. И.) есть чистое событие, начало эпохи, изменение соотношения возможного и невозможного» [Бадью 1999, 40–41]. Иначе

говоря, это сверхбытийное<sup>5</sup> событие единичного, учреждающее возможность нового универсального субъекта, т. е. возможность для человека мыслить и, соответственно, сосуществовать с другими по-новому. Следствием указанного положения является второе утверждение Бадью: «К сущности христианского субъекта, в силу его верности Христу-событию, относится разделенность на два пути, реализующихся в мысли каждого субъекта <...> Ибо *один* субъект является в действительности сплетением *двух* субъективных путей, которые Павел именует плотью и духом» [Бадью 1999, 49].

Путь плоти Бадью в конечном счете истолковывает как сферу отношений господства и подчинения, сферу Закона. В данном случае, для Бадью значима концепция Лакана, согласно которой субъект конституируется своей бытийной недостаточностью в дискурсе большого Другого. Другой здесь символизирует безличную фигуру неограниченного Господства, изъятием из которой может быть только безумие. Нетрудно заметить, что Господство легко определить такой формулой, как «*признание без взаимности*». Действительно, Закон или дискурс Другого требует безусловного признания, но никогда не отвечает взаимностью<sup>6</sup>. В свою очередь, путь духа Бадью интерпретирует как сферу, непосредственно связанную со сверхсущим, событийным измерением единичного, — сферу, где посредством «благодати» *взаимность* уже всегда имеет место как безвозмездный дар. Соответственно, главная формула, определяющая субъекта, такова: «Ибо вы не под законом, но под благодатью» (Рим. 6,14). «Структурирование субъекта происходит здесь по формуле: “не... но”, которую следует понимать не как состояние, а как становление» [Бадью 1999, 55].

Говоря в целом, с точки зрения Бадью, специфика христианского дискурса состоит в утверждении фундаментальной двойственности истины единичного, мышление которой требует разделения отношений *господства* и *взаимности* в общем поле символических практик *признания*, что производит, в свою очередь, разделенного субъекта. Этот субъект, с одной стороны, изначально вписан в символическое поле распределения *господства*, где верховной инстанцией в современной ситуации, по убеждению Бадью, выступает Капитал («господство бессмысленной всеобщности капитала» [Бадью 1999, 13]), а с другой, наделен способностью мыслить себя с точки зрения *взаимности*, как особый случай, исключение из правила в указанном символическом поле.

<sup>5</sup> Отметим, что «сверхбытийное» в отношении концепции Бадью означает не трансцендентное и ноуменальное, а, скорее, «реальное» в лакановском смысле, — то, в отношении чего конституируется субъект, и что он собой замещает в действительности символических отношений социума.

<sup>6</sup> Примечательной иллюстрацией этой простой и в то же время емкой истины является творчество Кафки, в интерпретации Вальтера Беньямина.

С точки зрения нашего размышления о Бытии и Боге важно, что, во-первых, Бадью, в отличие от экзистенциалистов, радикально разводит эти идеи в сфере христианской мысли. При этом Бытие существенно утрачивает свое содержание, по сути, оно редуцируется к смерти Христа как «месту» события воскресения. «Смерть есть конструкция событийного места, в том смысле, что она предназначает воскресение (ни как из нее не выводимое) людям, их субъективной ситуации. <...> Только воскресение является данностью события, которое мобилизует место, и его действием будет спасение» [Бадью 1999, 61]<sup>7</sup>. Во-вторых, христианская идея Бога в интерпретации Бадью становится диалектически содержательной, включая в себя, с одной стороны, отрицание ветхозаветной трансцендентности (отделенности), а с другой, «изобретение новой жизни». Но значимость этой диалектики радикально обусловлена тем, что «Бог включается в конститутивное измерение разделенного человеческого субъекта» [Бадью 1999, 61]. Иначе говоря, мысль о Боге у Бадью, как я его понимаю, не объясняет ситуацию человека в мире, и не исходит из какого-либо объяснения подобного рода, как это было у экзистенциальных авторов, но принципиально расширяет ее, привнося новое, можно сказать, избыточное измерение *взаимности*. С этой точки зрения, Бадью в своем понимании христианства ближе, скорее, Бонхёфферу, чем Тиллиху и Бульману.

В целом случай Бадью весьма показателен для современных философских попыток переприсвоения усилий христианской мысли в условиях очевидного дефицита смысла в культуре. Но, по моему мнению, современная философия просто меняет локализацию христианских смыслов, помещая их в сферу секулярной субъективности, и не задумываясь о природе их совместности. Проблема в том, что после хайдеггеровской критики метафизики нужно признать событийный характер мышления. Бог и Бытие — это изначальные имена мысли. Субъект таким изначальным именем не является, хотя посредством этого понятия открывается возможность новых смысловых комбинаций. Однако хочу заметить, что первичная возможность таких комбинаций заложена в христианской культурной матрице, а не в понятиях, изобретенных Декартом или Лаканом.

В заключение хочу подвести некоторый итог своих предварительных размышлений. Для меня ясно, что проблема совместности Бытия и Бога — это фундаментальная проблема традирования философского знания, его зависи-

<sup>7</sup> Интерпретация фигуры Христа и события воскресения у Бадью весьма похожа на адопцианскую ересь VIII века: Христос родился и умер человеком, а потом был воскрешен и усыновлен Богом. Так же в своей книге интерпретирует Христа Славой Жижек [Жижек 2009, 180–182].

мости от начальных условий, которые всегда требуют некоторого доопределения в конкретной культурно-исторической ситуации. Современная ситуация после Хайдеггера и неудачи экзистенциальной философии может быть охарактеризована как ослабление Бытия (термин Джанни Ваттимо). Возможно, одним из следствий этого будет усиление идеи Бога, ее роли как смыслообразующего фактора. Не знаю, возможны варианты. Но, во всяком случае, очевидно, что сейчас весьма актуален осмысленный диалог философии и теологии в общем концептуальном поле.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Бадью 1999 — *Бадью А.* Апостол Павел. Обоснование универсализма. М.; СПб., 1999.
- Барт 2005 — *Барт К.* Послание к Римлянам. М., 2005.
- Бонхёффер 1994 — *Бонхёффер Д.* Сопротивление и покорность. М., 1994.
- Бозэций 1990 — *Бозэций.* Против Евтихия и Нестория // Бозэций. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 167–189.
- Бульман 2004 — *Бульман Р.* Избранное: Вера и понимание. М., 2004.
- Гегель 1959 — *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа // Гегель Г. В. Ф. Соч. в 30 т. Т. 4. М., 1959.
- Гренц, Ослон 2011 — *Гренц Ст., Ослон Р.* Богословие и богословы XX века. Черкассы, 2011. С. 164–190.
- Жижек 2009 — *Жижек С.* Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом. М., 2009.
- Кожев 2003 — *Кожев А.* Введение в чтение Гегеля. СПб., 2003.
- Лютер 1986 — *Лютер М.* О рабстве воли // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1986. С. 290–545.
- Робинсон 1993 — *Робинсон Дж.* Быть честным перед Богом. М., 1993.
- Тейбор 2007 — *Тейбор Дж.* Династия Иисуса. М., 2007.
- Хаутепен — 2008 — *Хаутепен А.* Бог. Открытый вопрос. Богословские перспективы современной культуры. М., 2008.