

*А. Н. ИСАКОВ*

## ФИЛОСОФИЯ, БОГОСЛОВИЕ, ХРИСТИАНСКИЙ МИФ И ИСТИНА ОТКРОВЕНИЯ

Чтобы предварительно охарактеризовать масштаб проблемы, приведу два высказывания. Одно — из речи мелькитского патриарха Максима IV Сайеха на II Ватиканском соборе: «В того Бога, в которого не хотят верить атеисты, я тоже верить не желаю»<sup>1</sup> (а именно, в Бога, который находится в конфликте с автономией, свободой, ответственностью и самораскрытием человека). Другой полюс проблемы выражает теолог Йозеф Пипер: «Вполне может случиться так, что в конце истории корень всех вещей и величайшую угрозу бытия — и это означает: специфический предмет философствования будут видеть лишь те, кто верит»<sup>2</sup>. В целом можно заключить, что проблема указанного диалога — это прежде всего проблема веры, которая может быть «за» или «против» философии.

### *ФИЛОСОФИЯ И БОГОСЛОВИЕ*

Йозеф Ратцингер (Бенедикт XVI) в своей книге «Сущность и задачи богословия» ставит двусторонний вопрос: с одной стороны, «в каком смысле вере нужна философия?», а с другой, «каким образом философия открыта для веры и внутренне предрасположена к диалогу с посланием веры?». Ратцингер указывает три возможных уровня ответа. Первый связан с проблемой смерти, и я бы определил его как уровень экзистенциальной осмысленности. Как отмечает Ратцингер: «Когда вера говорит о воскресении мертвых, то речь идет не о недоступном проверке месте и неизвестном будущем времени, но об осознании

---

<sup>1</sup> Цит. по изд.: Хаутепен 2008, 392.

<sup>2</sup> Цит. по изд.: Ратцингер 2007, 40.

бытия человека в совокупности его реальности. При этом затронут и основной вопрос справедливости, который неотделим от вопроса надежды; речь идет о связи истории и этоса...» [Ратцингер 2007, 33–34]. Иначе говоря, как я это понимаю, в контексте диалога богословия и философии позиция веры утверждает не буквальный смысл «воскресения», но возможность эсхатологического оправдания человеческой истории, которое философия может интерпретировать, например, в духе Канта как достижение всеобщего всемирно-гражданского состояния. «Воскресение» в данной диалогической ситуации утрачивает семантическую определенность термина, подобно знаменитому «жуку в коробочке» Витгенштейна: у философии и богословия свои «коробочки», и в чужую нельзя заглядывать.

Второй уровень ответа связан с онтологическим утверждением существования Бога. Согласно Ратцингеру, «вера, исходя из вопроса о Боге, должна вступить в философский диспут» [ibid., 36]. Дело в том, что вера, утверждающая единобожие, т. е. Бога Творца и Спасителя всего мира, выходит за рамки чисто религиозного опыта, или, как пишет Ратцингер, «преступает границу народной религии» [ibid., 35] и является по сути универсальным, претендующим на философскую значимость утверждением о мире<sup>3</sup>. Как я полагаю, с точки зрения философии смысл сказанного можно понять следующим образом. Современная философия указывает на границы экзистенциальной осмысленности, или, точнее, на ограничение ее действенной силы. Человек может все понимать и при этом не способен ничего изменить. Хороший пример — «Вишневый сад» Чехова<sup>4</sup>. За пределами экзистенциальной осмысленности мы оказываемся во власти того, что в первом приближении можно определить лакановским понятием «реального», которое в своей травматической деструктивной функции близко по смыслу «негативному всеобщему» Гегеля, а последнее по сути является заместителем христианского понятия греха<sup>5</sup>. Вера же предлагает иную

<sup>3</sup> В этом пункте католическое богословие радикально расходится с протестантским тезисом о том, что вера есть парадокс (Кьеркегор), поскольку, как отмечает, например, Карл Барт, ничто в мире не свидетельствует нам о Боге. По мнению Ратцингера, утверждение о Боге есть всегда и утверждение о Бытии в мире. Подробнее о позиции протестантской теологии в этом вопросе см. в моей статье: Исаков 2012, 9–13.

<sup>4</sup> Главный герой Лопухин влюблен, но его воля быть любимым парализована стремлением овладеть вишневым садом, который он ненавидит. Вишневый сад в данном случае выступает в роли лакановского «реального», которое символизирует магическую власть травматического Прошлого над человеком, и герой не может ее преодолеть иначе, как уничтожив сад.

<sup>5</sup> Развернутая интерпретация понятия «негативного всеобщего» Гегеля в контексте вопроса о христианском понятии греха представлена мною в выше указанной статье: ibid., 14–17.

эсхатологическую перспективу мышления мира, в измерении которой событие Бога делает грех безвластным. Здесь важно, что идея Бога не является философской по своему происхождению, но с тропологической точки зрения, т. е. по способу своего существования в мышлении она не может быть нейтральной к философскому вопрошанию о бытии.

Наконец, на третьем уровне философия и богословие пересекаются в общем поле проблемы истины. Христианская вера, с одной стороны, открывает универсальную истину в любви, а с другой, делает это открытие содержанием своего миссионерского призвания, так сказать, ради самой истины, поскольку «любовь как основание христианства... одновременно есть эрос к истине, и лишь таким образом она остается неискаженной как агапе к Богу и людям» [ibid., 38]. В свою очередь, миссионерский дискурс веры нуждается в языке философии для обоснования своих универсалистских притязаний, иначе говоря, истина веры должна быть философски истолкована как всеобщая истина. Итак, Ратцингер выделяет три сферы, в которых пути мышления и веры пересекаются друг с другом: экзистенциальная осмысленность жизни и смерти человека; отношение Бога и Бытия; проблема истины в миссионерском контексте.

В дополнение к рассуждению Ратцингера укажем еще одно принципиальное место встречи философской и богословской мысли в едином тематическом горизонте. А именно, проблемное поле, связанное с размышлением о специфике человека и его природы в контексте первичного и определяющего отношения к Другому. Вспомним здесь прежде всего гегелевское и до сих пор наиболее емкое определение человека как «признания Другого». Как нам представляется, именно напряженность поисков в этом направлении существенно мотивирует современную философскую мысль в ее стремлении вырваться за пределы концептуальности традиционной метафизики, центрированной на понятиях Единого, Целого, Самости и Абсолютной истины. В то же время, тема Другого, понятая как проблема мышления и выражения принципиально иного онтологического опыта, в перспективе которого человеческое бытие только и обретает эсхатологическую значимость, традиционно является одной из главных тем христианского богословия. Для начала, выделим три аспекта проблематизации Другого с философской точки зрения (точнее, с точки зрения феноменологической философии). Это, во-первых, проблема интерсубъективности сознания; во-вторых, проблема объективного существования или объективного Другого; в-третьих, проблема исходной смыслонаправленности нашего опыта. Важно отметить, что во всех трех случаях феноменологическое исследование ставит под вопрос свои предельные основания. Остановимся на этом моменте. Решая проблему интерсубъективности, в своих «Лекциях по феноменологии внутреннего

сознания времени» Гуссерль [см.: Гуссерль 1994] вводит весьма спорное с исходной феноменологической точки зрения понятие абсолютного потока как *дофеноменальной* субстанции сознания, а чтобы оправдать это дофеноменальное основание, не менее спорно постулирует сущностный закон, подчиняющий воображение этой метафизической абстракции<sup>6</sup>, что в действительности не может иметь место, поскольку таким образом из опыта исключается всякая активность бессознательного. Отметим, что здесь мы имеем дело с тем пунктом, в котором Хайдеггер радикально расходится со своим учителем, — для него дофеноменальность времени открывает дорогу новой феноменологии бытия. С другой стороны, реагируя на позицию Хайдеггера, представленную в «Бытии и времени» [см.: Хайдеггер 1997], Гуссерль в пятом картезианском размышлении дает свое решение проблемы объективного Другого [см.: Гуссерль 1998, 182–283]. Здесь телесный опыт Другого доступен моему пониманию благодаря действию аналогизирующей апперцепции, — «как если бы я находился там, на месте другого живого тела» [Гуссерль 1998, 237], — но сама возможность этой апперцепции предполагает, что психофизическое единство меня самого конституировано в первичном отношении к Другому, сама идея которого остается неустранимой метафизической предпосылкой феноменологии. В свою очередь, мысль о Другом как метафизической предпосылке феноменологии получает оригинальное развитие в философии Э. Левинаса. С его точки зрения и феноменология сознания (Гуссерль), и феноменология бытия (Хайдеггер) принципиально неполны: за ними стоит метафизическое, не связанное ни с какими человеческими нуждами желание Другого. Это желание, не будучи чувственным впервые предъявляет себя в ветхозаветной идее Бога, которая для Левинаса не есть собственно идея какой-либо мыслимой сущности, но скорее следует говорить, что Бог есть идея самого себя [см.: Левинас 2000а; Левинас 2000б]. Иначе говоря, ветхозаветный Бог — это исходное событие мысли, ее перворождение, такое же уникальное и ни к чему не сводимое, как и греческое утверждение Бытия. Как потом заметил Ж. Деррида, Бог и Бытие — это два особых понятия, которые, собственно, не есть понятия или означаемые, они указывают два пути мысли, по которым европейское мышление только и могло следовать до сих пор [см.: Деррида 2000]. С этой точки зрения мысль о Боге (Абсолютно Другом) не нужно обосновывать, она дофеноменальна, но нужно понимать, о чем она говорит, т. е. выводить правильные следствия. Согласно Левинасу, идея Бога предписывает нашему мышлению

<sup>6</sup> Об абсолютном временном потоке см.: Гуссерль 1994, Приложение XI, 147–150; о сущностном законе: *ibid.*, Приложение XII, 153.

некоторую иерархию типов необходимости, а именно, то, что этическая необходимость предшествует онтологической. Последнее означает, что существует «Ответственность, которая превышает нашу свободу, — иными словами, ответственность за других. В ней след того прошлого, что противится настоящему и представлению, — след незапамятного прошлого» [Левинас 1999, 211–212]. Таким образом, первичность Другого не является произвольной философской предпосылкой или теоретическим постулатом, она реально осуществляется в опыте исходной смыслонаправленности нашей жизни, предписывая справедливость и ответственность до свободы, понятой в кантовском смысле как автономия.

Обратимся теперь к концепции Инаковости, представленной в трудах Иоанна Зизиуласа, одного из наиболее известных современных православных богословов. В своей оригинальной интерпретации фундаментальной проблемы тринитарного богословия Зизиулас исходит из греческой патристики, а более конкретно из учения о Святой Троице каппадокийских отцов — св. Василия Великого, св. Григория Нисского, св. Григория Назианзина, св. Амфилохия. Самобытность каппадокийского тринитарного богословия Зизиулас видит в переносе внимания с единой сущности на самостоятельное и онтологически первичное единство ипостасей. Троица в данном случае понимается как «монархия Отца», поскольку единственным источником и причиной ее единства является Лицо Отца, а не божественная сущность. Обладая инаковостью, т. е. абсолютной свободой своей личности, все три ипостаси имеют статус «первичного Другого» по отношению друг к другу, но основанием их единства, т. е. единства Бога, как пишет Григорий Назианзин, «было поставлено одно лицо — Отец». Зизиулас следующим образом представляет философскую новизну каппадокийского богословия: «Говоря об Отце как единственной причине божественного существования, каппадокийцы стремились понять свободу в онтологии, чего никогда не делали древнегреческие философы» [Зизиулас 2012, 208]. Действительно, греческая философия понимала свободу весьма ограничено, как «действие согласное природе» (Аристотель. Никомахова этика. VI кн.)<sup>7</sup>, в то время как для каппадокийских отцов свобода Бога — причина бытия. Но заметим, что только в отношении человека свобода Бога выступает причиной его инаковости, т. е. свободы как способа бытия, поскольку только человек по способу бытия подобен Богу. Для нас здесь важно следующее. Обычно, говоря о специфике христианского понимания свободы, выделяют два момента:

<sup>7</sup> См. особенно: *Eth. Nicom.* VI. 2, 1139a18–1139b6; VI. 12, 1143a25–1143b14; VI. 13, 1143b19–1145a6.

во-первых, радикальную неразумность свободной воли, в духе утверждения ап. Павла: «Ибо не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю» (Рим. 7:15); во-вторых, способность человека посредством веры и благодати отождествить свою волю с волей Бога. Зизиулас, ссылаясь в частности на Достоевского, стремится подчеркнуть пропасть между этими утверждениями о свободе. По его мнению, «Требуется нечто большее, чем “повиновение”, или скорее нечто весьма отличное от него, чтобы привести человека в состояние существования, в котором свобода будет не выбором среди многих возможностей, а движением любви. Вполне понятно, что это состояние может осуществиться только извне человеческого существования. И именно это должно быть предметом христианского учения во всей его полноте» [ibid., 306–307].

Искомую полноту христианского понимания свободы Зизиулас и находит у каппадокийских отцов, которые исходят не из свободы воли, но из ипостасного ее понимания, т. е. из изначального, в смысле эсхатологического, присутствия свободы человека (его инаковости) в свободе Бога. Последняя, в свою очередь, понимается не как свойство природы Бога, но как тропос (способ) его бытия, а именно, из инаковости и общения трех ипостасей в едином Боге. Нужно согласиться с о. Иоанном, что такая стратегия онтологизации свободы принципиально отличается от версии экзистенциальной философии, где свобода — это прежде всего выбор возможности, и в предельном случае абсурдной возможности небытия. В конечном счете, Зизиулас называет свободу тайной человеческого бытия, которая раскрывается в полноте только в свете Христовом, т. е. в горизонте мышления об инаковости в Боге и, соответственно, в непосредственном обращении к истине откровения.

Остановимся немного на философском аспекте проблемы. Тема выбора небытия занимает важное место в философской традиции, например, у Гегеля и Кьеркегора. Первый понимает добровольную смерть как реализацию абсолютного могущества свободы конечного существа, т. е. ее сущность; второй рассматривает самоотречение как опыт трансценденции мира и необходимое предварительное условие веры. Однако, я думаю, с современной точки зрения более интересным представляется развитие этой темы в контексте открытия бессознательного у теоретиков психоаналитической традиции. Так, Ж. Лакан показал, что бессознательное господство желания Другого в сфере субъективности не отменяет значимость свободы, но делает ее саморазрушительной для личного Я, которому не на что опереться в мире, где реальность принадлежит Другому (только с позиции Другого я могу спросить о собственном существовании)

[см., например: Лакан 1997]. В центре проблемы здесь оказывается необходимость предварительно осмыслить понятие расширенного или децентрированного субъекта, включающего в себя Я и Другого, а уже потом говорить о смысле свободы.

Нетрудно заметить, что с проблемой расширенного субъекта еще раньше психоанализа столкнулась теория литературы. В рамках данной дисциплины получил признание тот факт, что в поэтике и в культуре в целом на рубеже XVIII–XIX вв. произошел важный перелом, открывший новый взгляд на человека как автономную личность, претендующую на уникальность и одновременно глубинным образом причастную Другому. М. Бахтин назвал это новое видение принципом «автономной причастности» [Бахтин 2003, 282]. Отметим, что теория литературы характеризует двуединого субъекта Я–Другой как неожиданное и не до конца понятное событие в истории языка, но точно так же представляет истину откровения современное богословие, например, Э. Юнгель [см.: Юнгель 2011] или К. Ванхузер [см.: Ванхузер 2007]. Обратим также внимание на структурное подобие двуединого субъекта и понятия Бога в христианском откровении, — и то и другое имеют инаковость как необходимое внутреннее отношение. Принципиальное отличие, однако, в том, что ипостасная инаковость Бога не является саморазрушительной для его свободы.

В целом можно сделать следующее обобщение. В контексте первичной причастности к Другому философия, богословие и теория литературы оказываются в общем проблемном поле герменевтики расширенной субъективности, при этом герменевтика, связанная с откровением, может служить некоторым позитивным ориентиром. Остановимся на этом моменте. Современную ситуацию в герменевтике философия характеризует как эпоху читателя, в отличие от предшествующих эпох — автора и текста. Читатель, в свою очередь, может находиться в трех отношениях с текстом. 1. Быть пользователем, т. е. овладеть посредством текста некоторым новым знанием. 2. Быть критиком, т. е. свободно толковать текст или даже играть с текстом (случай деконструктивного прочтения Ж. Деррида). 3. Стать последователем, причем в двух вариантах. Во-первых, в смысле строгого следования тексту как инструкции (иллюкативное следование); во-вторых, в более мягком смысле «автономной причастности» (М. Бахтин), что означает, согласно П. Рикёру, допустить воздействие текста на себя, расширить посредством чтения сферу своей экзистенциальной осмысленности (перлюкативное следование) [см.: Рикёр 2000, особ. 65–106]. Философское мышление, безусловно, прежде всего есть критика, но этим все же его призвание не исчерпывается. Бесконечное философское вопрошание

было бы непонятно само себе, если бы заранее не предполагался некоторый осмысленный горизонт возможных ответов. И можно сказать больше, — внутренняя этика современного герменевтического разума предписывает в некоторых случаях философу-критику принимать позицию «последователя» как этически и экзистенциально оправданную. Последнее в полной мере относится к истине веры. Здесь важно отметить, что истина веры отличается от истины разума, ее нельзя адекватно понять как особый тип истинностной процедуры в духе концепции родовой истины А. Бадью. Более того, в отличие от философского мышления, которое всегда авторское и дано с позиции индивидуума, истина веры есть результат сложного переплетения «я» и «мы», личного и церковного измерения в акте веры. Христианин в единстве с церковью выступает субъектом откровения, которое и составляет содержание истины. Философская мысль субъектом откровения быть не может и для нее истина веры — это, во-первых, проблема толкования и, во-вторых, что может быть еще важнее, — проблема выбора того пути мысли о Боге, который пересекается с актуальным мышлением Бытия. Так, например, католическое представление о Боге как абсолютном Бытии, могущественном и всеблагое существе, в контексте современного кризиса метафизики и соответственно проблемности всех онтологических определений явно проигрывает мысли протестантской теологии о том, что Бог «помогает не благодаря своему всемогуществу, но благодаря своей слабости» [Бонхёффер 1994, 264]. Таким образом, можно заключить, что философия не владеет истиной веры и не подменяет ее мышлением, но следует за ней, поскольку ее вопрошание о Бытии не полноценно без вопрошания о Боге, а последнее непонятно без контекста веры.

### *ИСТИНА ОТКРОВЕНИЯ*

Во второй части хочется представить несколько более развернутую версию того, что значит для философа быть субъектом-последователем истины откровения. В качестве поясняющего образца, я думаю, целесообразно использовать теорию рефлексивного суждения Канта, подобно тому, как это делает Ханна Арендт в отношении политического суждения. Напомню кратко суть кантовской концепции. Рефлексивное суждение — в первую очередь суждение вкуса — представляет собой коннотативную систему, где на уровне денотата оценивается форма предмета на основании рефлексивного чувства «удовольствия» или «неудовольствия», которому, собственно, на коннотативном уровне

соответствует измененное состояние чувственной апперцепции «Я есть», а именно переход от восприятия к рефлексивному чувству, впоследствии названному В. Дильтеем «переживанием». Таким образом, внутри сознания как бы пересекается некоторая граница, на которой меняется закон взаимодействия познавательных способностей. В случае восприятия способность воображения строго подчиняется чистым синтезам представления, т. е. категориальным синтезам рассудка, а в случае рефлексивного чувства (переживания) — воображение и рассудок находятся в состоянии свободной игры. Измененное состояние чувственной апперцепции является общезначимым априорным содержанием рефлексивного суждения вкуса, независимым от индивидуальной оценки формы предмета, т. е. от того, прекрасна она или безобразна с точки зрения конкретного субъекта вкуса.

В суждении о возвышенном в игру вступают Воображение и Разум, и изменение определенности или, лучше сказать, способа бытия чувственной апперцепции «Я есть» происходит целиком внутри рефлексивного чувства (переживания), а именно — от «неудовольствия» ограниченной рефлексии чувственного опыта к «удовольствию» безграничной рефлексии разума, в которой утверждается сверхчувственный закон человеческого существования — его моральная самость.

В § 59 «О красоте как символе нравственности» «Критики способности суждения» Кант возвращается к суждению вкуса, указывая на его экзистенциальную проблемность. Кант замечает, что притязания вкуса (человек не может жить в безобразном мире) приводили бы к «сплошным противоречиям» с природой наших высших душевных способностей, если бы не исполнялось одно субъективное условие, а именно, рефлексивная аналогия между суждением вкуса и суждением о возвышенном [Кант 2001, 513–521]. Иначе говоря, вкус должен иметь возможность подвести чувственное содержание, скажем, нечто безобразное, под моральное понятие и потом пережить его как возвышенно прекрасное. Однако чтобы такая возможность была реальной, умопостигаемые по своей природе понятия практического разума должны в принципе иметь связь с чувственным представлением. Для этого Кант постулирует способность гения, наделенную продуктивной силой воображения.

Вернемся теперь к нашей аналогии. Ее основной мотив следующий: суждение откровения также представляет собой коннотативную систему, где жизнь конкретного индивида осмысливается с точки зрения ее универсальной экзистенциальной формы, т. е. смерти. При этом на коннотативном уровне экзистенциальная осмысленность — аналог рефлексивного чувства у Канта —

имеет своим всеобщим априорным содержанием изменение модуса бытия экзистенции, а именно, переход от безличного модуса (Das Man) к личному (Selbst)<sup>8</sup>. С другой стороны, суждение откровения есть суждение о Боге, в котором на рефлективном уровне осуществляется переход от Бога как прямой противоположности смерти к Богу христианского мифа, включающего в свое понятие смерть как фундаментальное онтологическое определение (Э. Юнгель). Это сверхразумное (данное как откровение) определение Бога в христианстве позволяет верующему последователю рассматривать осмысленность смерти не как саморазрушение или выбор небытия, а как самоутверждение в сообществе подводящих себя под понятие Бога, опосредованное событием Христа. Так действует теологический акт, который вместе с тем следует отличать от акта веры: «Но теологический акт не есть акт веры, а наблюдение за этим актом, нельзя смешивать одно с другим» [Тиллих 1925, 152]. Философ поступает наоборот, его задача — подвести человека под осмысленное понятие смерти. Однако наша точка зрения состоит в том, что такое «осмысленное понятие смерти» невозможно представить просто как экзистенциал — личную решимость быть перед лицом смерти, — оно требует рефлективного суждения по аналогии. Иначе говоря, существует принципиальное подобие между расширенным понятием Бога в христианской теологии (включающим в себя необходимость смерти) и философским понятием смерти (расширенным за счет понятия Бога). Именно в этом смысле следует, возможно, говорить о философе как последователе. Таким образом, философию и теологию объединяет форма рефлективного, в духе Канта, суждения откровения о Боге для теологии и о Смерти для философии.

*Обобщение 1.* Открытая Кантом форма рефлективного суждения является, в сущности, особой формой предъявления субъективной истины (у Канта это закон красоты) в расширенном контексте субъективности. Когда Я и Другой неразделимы, она возвышается над индивидуальной свободой воли индивида, т. е. над свободой выбора, с одной стороны, и над всеобщностью понятия, с другой. Открытие Канта, можно сказать, редуцирует проблему к контексту значимого диалога, к констатации принципиальной для культурного сообщества соотнесенности смыслов, представляющих собой как бы разные стороны

<sup>8</sup> Не трудно заметить, что связанное с внутренним трансцендированием понятие истины как «несокренности» у Хайдеггера мыслится им по аналогии с христианским откровением, на что обращает внимание Р. Бульман [см.: Бульман 2004, 25–32]. С другой стороны, Х.-Г. Гадамер убедительно показывает, что кантовская концепция рефлективного суждения открывает путь к онтологии произведения искусства в духе Хайдеггера и к возвращению проблемы истинности искусства [см.: Гадамер 1988, 85–220].

единой по сути субъективной истины. Культура являет собой диалог, в процессе которого некоторый субъективный закон из формы, чреватой принуждением и «сплошными противоречиями», трансформируется в форму осмысленного самоутверждения некоторой общности.

*Обобщение 2.* Гегель, исследуя в «Феноменологии духа» фундаментальные смыслообразующие функции культуры, особо выделяет смысл единичного как исходный смысл бытия и обнаруживает его, в конечном счете, в опыте новозаветного откровения, ибо «сознание есть вера мира в то, что дух налично есть как некое самосознание, т. е. как действительный человек, что он существует для непосредственной достоверности» [Гегель 1959, 403], иначе говоря, что всеобщее стало единичным, Бог стал человеком. Истина единичного у Гегеля, как мы видим, неразрывно связана с основным содержанием христианской керигмы. Хайдеггер рассматривает осмысленное единичное как тот выбор, который мы не можем разделить с другими, т. е. выбор «моей смерти». С нашей точки зрения, истину единичного мы можем разделить с другими, но не как содержание понятия, а в рефлексивном суждении, где осмысленность смерти интимным образом соприкасается с осмысленностью Бога, в том, что Зизиулас называет «движением любви», возвышающимся над индивидуальной свободой выбора (всегда чреватой саморазрушением), т. е. там, где истина «моей смерти» всегда уже конституирована в осмысленности «смерти другого».

*Обобщение 3.* Подчеркнем еще один важный момент, связанный со спецификой христианского мифа. Как утверждалось ранее, для европейской традиции исключительное значение имеют два события мысли: греческое утверждение Бытия и иудейское откровение единого Бога. С этой точки зрения христианство не представляет собой какого-то третьего события мысли, но оно безусловно событийно в другом качестве. Как отмечают современные философы (А. Бадью) и теологи (Дж. Милбанк), событие Христа («Христос-событие»<sup>9</sup>) — ядро христианского мифа — дополняет два указанных события мысли измерением универсальной субъективности, парадоксальным образом приводя их в тесную взаимосвязь и взаимозависимость методом двойного исключения. Действительно, основные смысловые единицы христианской мифологии — «грех», «благодать», «воскресение» — представляют собой двойные исключения, изъятые как из порядка Бытия, так и порядка Завета, и их осмысленность связана исключительно с истиной откровения события Христа<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Формула А. Бадью.

<sup>10</sup> А. Бадью формулирует эту мысль в книге «Апостол Павел. Обоснование универсализма» [см.: Бадью 1999]. Дж. Милбанк указывает, что христианство не просто утверждает

*В заключение.* Философия не является и не может быть субъектом откровения, поскольку нельзя подменять веру мышлением, но, с нашей точки зрения, философия, будучи мышлением о смерти, вполне обоснованно выступает, наряду с теологией, субъектом *суждения* откровения, понятого в качестве особого вида кантовского рефлексивного суждения. В данном случае важно следующее:

1. Философия имеет свой путь к пониманию необходимости суждения откровения, во-первых, в контексте проблемного горизонта первичности Другого (Гегель, Гуссерль, Левинас), и, во-вторых, через проблематику конечности, смысла единичного и, наконец, экзистенциальной осмысленности смерти (Гегель, Хайдеггер). И в том и в другом случае философия развивает мышление о бытии, в отличие от теологии, которая в суждении откровения видит средство для выражения веры, т. е. мыслит Бога.

2. Форма рефлексивного суждения позволяет философии критически отнестись к собственной тотальности, т. е. осознать свое место в учреждающем культурное сообщество диалоге, обрести то, что Кант назвал «широтой взгляда» на основании *общего чувства*. В данном случае это означает стать *последователем* откровения.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Аристотель 1983 — *Аристотель*. Никомахова этика // Аристотель. Собр. соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 53–293.
- Бадью 1999 — *Бадью А.* Апостол Павел. Обоснование универсализма. М.; СПб., 1999.
- Бахтин 2003 — *Бахтин М. М.* К вопросам методологии эстетики словесного творчества // Бахтин М. М. Собр. соч.: в 7 т. Т. 1. Философская эстетика 1920-х годов. М., 2003. С. 265–325.
- Бонхёффер 1994 — *Бонхёффер Д.* Сопrotивление и покорность. М., 1994.
- Бультман 2004 — *Бультман Р.* Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия // Бультман Р. Избранное: Вера и понимание. Т. I–II. М., 2004. С. 7–41.
- Ванхузер 2007 — *Ванхузер К.* Искусство толкования текста. Литературоведческая этика и толкование Писания. Черкассы, 2007.

---

универсального субъекта, но создает саму модель универсальности [см.: Милбанк 2011], — такая модель отсылает к принципу структурной устойчивости, названному математиком Рене Томом принципом «когерентности катастроф» [см.: Том 2002]. Христианский миф действительно по своему происхождению является «неправильным», он не предшествует логосу, но наследует ему. И в этом он радикально отличается от гностического мифа, который как бы выдает себя за логос.

- Гадамер 1988 — *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988.
- Гегель 1959 — *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа // Гегель Г. В. Ф. Соч.: в 14 т. Т. 4. М., 1959.
- Гуссерль 1994 — *Гуссерль Э.* Феноменология внутреннего сознания времени. М., 1994.
- Гуссерль 1998 — *Гуссерль Э.* Картезианские размышления. СПб., 1998.
- Деррида 2000 — *Деррида Ж.* Насилие и метафизика. Очерк мысли Эммануэля Левинаса // Деррида Ж. Письмо и различие. М., 2000. С. 124–248.
- Зизиулас 2012 — *Зизиулас И.* Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви. М., 2012.
- Исаков 2012 — *Исаков А. Н.* Бог и Бытие: христианство и философия // EINAИ: Проблемы философии и теологии. Сетевое научное рецензируемое периодическое издание ([www.einai.ru](http://www.einai.ru)). СПб., 2012. № 1 (1). С. 7–20.
- Кант 2001 — *Кант И.* Критика способности суждения // Кант И. Соч. на нем. и рус. яз.: в 4 т. Т. 3. М., 2001.
- Лакан 1997 — *Лакан Ж.* О вопросе предваряющем любой возможный подход к лечению психоза (1958) // Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном, или судьба разума после Фрейда. М., 1997. С. 88–135.
- Левинас 1999 — *Левинас Э.* Гуманизм другого человека // Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. СПб., 1999.
- Левинас 2000а — *Левинас Э.* Тотальность и бесконечное // Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 66–291.
- Левинас 2000б — *Левинас Э.* Ракурсы // Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 292–349.
- Милбанк 2011 — *Милбанк Дж.* Материализм и трансцендентность // Логос. № 3 (82). 2011. С. 206–245.
- Ратцингер 2007 — *Ратцингер Й. (Бенедикт XVI)* Сущность и задачи богословия. М., 2007.
- Рикёр 2000 — *Рикёр П.* Время и рассказ. Т. 1. Интрига и исторический рассказ. М.; СПб., 2000.
- Тиллих 1925 — *Тиллих П.* Диалектическая теология // Путь. Орган русской религиозной мысли. 1925. № 1. С. 147–153.
- Том 2002 — *Том Р.* Структурная устойчивость и морфогенез. М., 2002.
- Хайдеггер 1997 — *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997.
- Хаутепен 2008 — *Хаутепен А.* Бог: открытый вопрос. Богословские перспективы современной культуры. М., 2008.
- Юнгель 2011 — *Юнгель Э.* О смерти живого бога // Сравнительное богословие. Немецкий протестантизм XX века: тексты с комментариями / Сост., введение проф. Кристофа Гестриха, пер. с нем., вступительные статьи к текстам К. И. Уколова. М., 2011. С. 512–537.