

КАРЛ РАНЕР

## ЧЕЛОВЕК ПЕРЕД НЕОТВРАТИМОЙ УГРОЗОЙ ГРЕХА\*

### 1. ТЕМА ДАННОЙ ГЛАВЫ И СВЯЗАННЫЕ С НЕЙ ТРУДНОСТИ

Вина и грех являются, без сомнения, центральной темой христианства, ибо последнее осознает себя как религию спасения, как событие прощения наших грехов, дарованного нам Самим Богом через смерть и воскресение Иисуса Христа. Для христианства «прегрешения» человека, даже «вольные», не являются его, этого человека «личным делом», не могут быть очищены его, человека, собственной силой и властью. Однажды совершенные, они настолько тесно сливаются со свободной человеческой субъективностью, что лишь действием самого Бога могут быть преодолены в полной мере. Поэтому любое введение в понятие о христианстве было бы неудовлетворительным, если бы в нем не шла речь о вине человека, его обреченности, его стремлении к спасению от угрозы вечной гибели, его нужде в искуплении и, наконец, о самом этом искуплении.

Встречаясь с такими понятиями, как «потребность в искуплении», «искупление», «спасение», «освобождение от вечных мук», не следует сразу же приурочивать их к каким-то определенным временам и срокам. Можем ли мы впасть во грех или уже пребываем в нем; является ли искупление «экзистенциальным моментом» нашего человеческого бытия или же событием,

---

\* Статья является новым переводом Третьей главы книги Карла Ранера «Основание веры. Введение в христианское богословие». Перевод с немецкого *Александра Черноглазова* выполнен по изданию: *Karl Rahner. Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Dritter Gang: «Der Mensch als das Wesen der radikalen Schuldbedrohtheit»*. Herder Verlag: Freiburg, Basel, Wien, 1976. S. 97–121.

совершившимся во времени, которому предшествовало другое событие, т. е. грех, все это суть вопросы второстепенные. Нам еще не раз придется здесь повторить, что этот мир нельзя считать христианским в том смысле, что он, был ранееотягощен злом и грехом, теперь, после искупления его Иисусом Христом, не только существенно, но и видимо преобразился. Говоря о вине человека, его обреченности, о необходимости спасения его от гибели, о нужде в искуплении и самом искуплении, не следует (во всяком случае, с методической точки зрения) сразу же связывать эти представления какими-либо временными соотношениями.

### *Нечувствительность современного человека к проблеме греха*

Разговор о человеке как о существе, живущем под извечной угрозой греха, сопряжен в наши дни с той специфической трудностью, что современно-го человека вовсе не занимает вопрос о том, как может (и может ли вообще) он, грешник, найти в истории своего индивидуального спасения или гибели милующего Бога, как получает он от Бога свое перед Ним оправдание. Во всяком случае, этот вопрос не осознается человеком вполне непосредственно, не стоит в его сознании отчетливо. В этом смысле нормальный современный человек уже не боится Бога, и вопрос об индивидуальном оправдании, во времена Августина и реформации бывший для церкви вопросом жизни и смерти, этот вопрос современного человека не трогает или, во всяком случае, почти не трогает. Вполне возможно, конечно, что в глубине индивидуальной совести и в решающие моменты индивидуальной человеческой судьбы все обстоит иначе. Но по первому, повседневному о нем впечатлению, современный человек лишен отчетливого сознания того, что на нем лежит тяжесть непростительной вины, и что он — грешник, достойный вечной гибели, — все же избегает этой гибели и вступает в общение с Богом, спасаемый единственно лишь милостью Божией, лишь неисследимым чудом Божественного оправдания. Такие люди как Паскаль и Лютер хорошо знали и живо чувствовали все это. Мы же о себе этого сказать уже не можем. Современные социальные науки тысячами разных способов и приемов «разоблачают» переживание виновности перед Богом, «изживают» его как ложное табу. Поэтому у современного человека вообще нет никакого положительного представления о собственных нравственных устоях, равно как и о нравственных устоях других людей. Его

переживание собственной конечности, бренности, загадочности распространяется и на область нравственных принципов. Он может, если хочет, рассматривать многие моральные правила как исходящие от общества нормы, как табу, которые следует осознать и упразднить. Но тем самым отнюдь еще не упраздняется само переживание нравственного. Можно не называть это нравственностью, можно не сводить все это к прописной истине из кодекса бюргерской морали, но нельзя же отрицать, что человек ответственен за свои действия, что он предоставлен самому себе, что определенные действия и решения могут привести и приводят его в конфликт с самим собой и своим изначальным пониманием самого себя. Ведь все это каждый знает по своему опыту. И даже если человек отрицает реальность этого опыта, видя в нем только источник неврозов, то в самом отрицании его еще сохраняется пафос долга.

Итак, человек есть, по трансцендентальной необходимости, существо нравственное. Поставленный перед этой взыскующей реальностью, этими «скрижалями» своего закона, человек ясно ощущает свою конечность, бренность, загадочность. Но что же следует из этого постоянно ощущаемого различия между тем, чем должен быть человек, и тем, что он есть в действительности? Разумеется, современный человек пережил в этом мире зло масштабов воистину апокалиптических и, вооруженный утонченной методологией психологов, аналитиков и социологов, он не склонен больше целиком доверяться на своем пути самому себе. Но именно в силу этой скептической трезвости, в его отношении к добру и злу нет больше того пафоса, с которым была когда-то провозглашена весть о грехе и его искуплении. В том, что мы называем виной, он видит лишь частное проявление абсурдности и убожества человеческого бытия вообще, причем по мере успехов биологии, социологии и психологии в исследовании причин так называемого нравственного зла эти всеобщие условия бытия начинают представляться ему уже не субъективными, а объективными. А потому у современного человека создается впечатление, что Бог должен оправдываться перед ним за все происходящие в мире беды; что человек является не причиной, а жертвой всей неустроенности в мире и истории; что даже в тех случаях, когда страдание, казалось бы, причиняется свободной волей деятельного субъекта, самого этого субъекта следует, в свою очередь, рассматривать как продукт его собственной природы и конкретной социальной ситуации.

Итак, современный человек скорее предположит, что в оправдании нуждается Бог, чем допустит, что сам человек не праведен перед Богом и от Него

ждет оправдания. Этим определяется и отношение человека к смерти: те, кто до сих пор еще всерьез придает ей какое-то экзистенциальное и религиозное значение, видят в ней не момент безжалостного обнаружения добра и зла, а просто неизбежный закон отдельной человеческой жизни. Смерть понимается ими не как суд, а либо как пункт, в котором разрешается, наконец, вся путаница человеческого бытия, либо же как окончательное, откровенное возвращение-к-себе не находящей никакого положительного разрешения абсурдности этого бытия.

Но эта свойственная нашей эпохе трудность может, с другой стороны, послужить нам призывом к тому, чтобы, не доверяя своим обыденным представлениям (не могут же они служить самоочевидным масштабом всякой истины!), отнестись к христианскому учению о человеческой греховности серьезно и спросить себя, не говорит ли это учение, в конечном счете, то самое, что слышится нам в глубине нашего бытия и нашей совести, свидетельство которой мы, будучи решительно убеждены в своей невинности, игнорируем. Отсутствие чувства вины свойственно и тем людям, которые возвращаются к представлению об абсурдности бытия или же видят во всех проявлениях насилия и отчуждения лишь силы противодействия развитию, движущемуся, в принципе, по восходящей линии.

Мы можем, следовательно, рассчитывать по меньшей мере на то, что христианство раскроет нам ту правду о бытии, которую мы были бы способны воспринять, постаравшись прислушаться к голосу собственной совести или к голосу, которым говорит с нами время.

### *Круговая связь между опытом греха и опытом прощения*

Упомянутая трудность, связанная с характером нашей эпохи, усугубляется еще одной принципиально важной проблемой: речь идет о том, имеет ли вообще смысл рассматривать тему греха именно здесь, в этом месте нашей работы? Ведь понимание истинной сущности греха возможно лишь после указания на ту абсолютно милующую близость Бога, которая даруется в Его низобщении; истина о грехе может открыться человеку лишь в опытном переживании прощения, спасения от греха. Только став подлинным партнером Бога, вступив посредством того, что мы называем Его благодатью и Его

низобщением, в непосредственное общение с Ним, может человек постичь, что грех есть не что иное, как неприятие этого предлагаемого нам абсолютного Божественного низобщения; и, только допустив и приняв Божественное прощение, смог бы человек понять, что такое грех прощенный; ибо к сущность греха принадлежит и то, что наказание, которое он несет в самом себе, как раз и состоит в слепоте согрешившего по отношению к собственному нечестию. Трудность заключается, таким образом, в том, что мы не можем снять круговую зависимость между опытом греха и опытом прощения этого греха. Чтобы быть вполне осуществленными и понятными они нуждаются друг в друге. Грех находит свое крайнее выражение в том, что совершается он перед лицом любящего, низобщающего себя Бога, и лишь зная это, лишь открывая эту истину в себе самом может человек понять всю глубину собственного греха. Итак, грех и прощение взаимно высвечивают, проясняют друг друга. Но наша речь с необходимостью протекает во времени, и потому нам приходится говорить об этих двух взаимно обуславливающих друг друга моментах по отдельности, хотя, в принципе, один может быть правильно понят только по рассмотрении другого. Вынужденные, таким образом, выбрать какую-то одну определенную последовательность, мы будем говорить вначале о грехе, а затем уже о его прощении.

## 2. СВОБОДА И ОТВЕТСТВЕННОСТЬ ЧЕЛОВЕКА

К экзистенциалам человеческого бытия принадлежат ответственность и свобода. Свобода эта пребывает на субъективном полюсе человеческого бытия и опыта, а не в сфере категориальных данностей. Поэтому подлинная сущность свободы вовсе не заключается в способности принимать то или иное произвольное решение, рассматриваемой как одна из многих человеческих способностей. Такое понимание свободы было бы слишком легкомысленным и вытекало бы вдобавок из псевдо-эмпирического о ней представления. В действительности же свобода есть прежде всего врученность субъекта самому себе, а потому в последней сути своей она связана именно с самим субъектом и притом — субъектом в его цельности. В подлинно свободном действии субъект всегда обращен на себя самого, постигает и полагает себя самого, создает, наконец, не что-то иное, но именно себя самого.

*Свобода относится к целому человеческого бытия*

В этом положении есть две стороны: свобода действительно относится к целому единичного человеческого бытия, но целому этому свойственна, разумеется, определенная протяженность и распределенность в пространстве и времени. И то, что мы определяем свободу как способность субъекта распоряжаться собой как единым и целым, не означает еще, что мы считаем эту способность лежащей по ту сторону отмеренного этому субъекту чисто физического, биологического и внешне-исторического времени. Подобное понимание свободы было бы гностическим заблуждением, имеющим, впрочем, глубокие корни в самой действительности. Даже такой глубокий мыслитель и убежденный христианин, как Ориген, частично поддался этому искушению: наша конкретная, протекающая в истории жизнь представлялась ему лишь вторичным и злым отражением той свободы, которая утвердила и избрала себя до всякой истории, в ином, духовном пространстве бытия.

Свобода есть власть субъекта над самим собой как чем-то единым и целым. Ее нельзя как бы разбить на отдельные части, нельзя представить себе как некую нейтральную способность, благодаря которой мы делаем то одно, то другое. Однако эта исходящая от субъекта, направленная на него и властвующая над ним как единичным целым свобода не есть свобода потусторонняя, живущая по другую сторону отмеренного человеку физического, биологического и исторического времени. Напротив, она становится конкретной субъектной свободой лишь внутри этого времени, которое она же, чтобы осуществить себя, и полагает. Такая концепция свободы сложнее, дифференцированнее и труднее для понимания, чем примитивные категориальные представления о свободе как о способности человека делать по своему произволу то одно, то другое. Сложной и недостаточно ясной кажется она и в соотношении с гностической концепцией свободы. Но для подлинно онтологичной антропологии истинным оказывается как раз то, что трудно, сложно, что не постигается до конца в своем самотождестве и единстве. Свобода есть свобода внутри и посредством протекающей в пространстве и времени история, и существует она в истории именно как свобода субъекта по отношению к самому себе.

Единство самоосуществления индивидуального человеческого бытия в свободе не является одним из эмпирически и натурально демонстрируемых фактов нашего опыта. Как субъектность человека не является просто суммой

первичных фактов эмпирической действительности, так и это единство — а в нем заключается подлинная сущность субъектной свободы — предшествует отдельным поступкам и событиям человеческой жизни, являясь условием их возможности. Не следует думать, что свобода есть способность, сама по себе нейтральная, совершать то одни поступки, то другие, и что результаты этих единичных поступков лишь задним числом могут быть приведены к какому-то общему знаменателю. Это значило бы, что мы рассматриваем эти поступки с их результатами как нечто ушедшее в прошлое и существующее лишь в суждении Бога и человека — суждении, которое как бы задним числом на эти свободные поступки «накладывается». Свободу нельзя сравнить, скажем, с ножом. Нож есть всегда равная себе способность резания, и сколько ни режь им, он всегда останется тем же самым ножом. Свобода же осуществляется в единственном и однократном, хотя и протекающем во времени и истории, свершении. Это свершение есть самореализация индивидуального субъекта. Она всегда и повсюду опосредована отдельными поступками предметного, общественного и исторического характера, но имеет целью и осуществляет лишь одно — сам индивидуальный субъект в неповторимой целостности его истории.

### *Свобода как способность к окончательному*

Существует одно широко распространенное заблуждение, которое затрагивает и сферу религиозных представлений, привнося в нее совершенно ложную проблематику. Это заблуждение состоит в представлении о свободе как о способности делать сначала одно, а потом, при желании, совсем другое, противоположное сделанному ранее и его упраздняющее, так что завершение этого непрерывного, протекающего в физическом времени и лишенного собственного внутреннего предела процесса, представляющего собою бесконечно в себе и для себя длящийся ряд так называемых свободных поступков, можно мыслить лишь как извне обусловленное его прекращение, — скажем, как смерть, в которой Бог кладет внешнюю границу этой никогда не созревающей до конца свободе.

Но свободу не следует понимать и как способность вечно делать одно и то же, вечно одно и то же начинать заново. Свобода, скорее, заключает в себе своего рода необходимость, но необходимость эта не имеет ничего

общего с обычной, физической необходимостью, ибо свобода есть способность к субъективному бытию, т.е. принадлежит субъекту, являющему собой не случайное звено уходящей в другую бесконечность прошлого и будущего причинной цепи, а нечто окончательное и ни к чему не сводимое. Поэтому свобода есть не способность все пересматривать заново, но единственная в своем роде способность к окончательному, способность субъекта к окончательной и необратимой самореализации и, в этом смысле, способность к вечному. Чтобы понять, что такое окончательность, нужно познать и испытать ту трансцендентальную свободу, которая приводит нас к окончательности, лишенной уже всякой внутренней возможности и стремления к перемене, то есть приводит нас к вечности.

Свобода — это не способность вечных перемен, но средство сохранения всего воистину ценного и незыблемого. Свобода, в известной степени, и есть способность созидать нечто необходимое, пребывающее и окончательное. Там же, где свободы нет, остается лишь в бесконечных метаморфозах себя порождающая действительность, каждый момент которой без остатка растворен в своем собственном прошлом и будущем. Свобода есть осуществление вечного, и мы не праздные тому свидетели, ибо осуществляется-то она в нас самих, ибо мы сами, оставаясь в плену временного многообразия, создаем в себе присутствующую и становящуюся в нас вечность.

### *Трансцендентальная свобода и ее категориальные объективации*

Эта свобода, будучи свободой осуществления окончательного в субъекте, есть трансцендентальная свобода, данная в трансцендентальном опыте. Тем самым она есть тот момент субъекта, который он не может отделить от собственного «я», не может объективировать. Поэтому апостериорная антропология не смогла бы указать на свободу как на отдельный эмпирический факт в ряду других предметных реальностей. Если мы попытаемся объективировать свободу в рефлексии, то сам этот акт рефлексии на субъективном своем полюсе опять будет свободой, и потом в акте рефлексии, стремящемся уловить предшествующую ему свободу, нам удастся обнаружить лишь объективации этой свободы, которые снова могут быть функционально сведены к своему прошлому, будущему и окружающему, и тем самым без остатка раствориться в множественности данного в эмпирическом опыте предметного



мира, так что для самой свободы уже не остается места. Но зато на субъективном полюсе этого акта поиска объективированной свободы тут же вновь осуществляется свобода подлинная. Будучи по сути своей событием самореализации субъекта, свобода никак не может осуществить себя в обособляющем, изолирующем, и в этом смысле доступном наблюдению эмпирическом материале отдельных наук — ведь в нем нет ничего свободного; свободен лишь субъект научной мысли, а речь для него, поскольку он остается в рамках этих наук, всегда идет о чем-то ином, а не о самом субъекте. То, что мы свободны, и что такое собственно свобода, мы опытно знаем уже заранее, до всяких вопросов и рефлексии.

Все сказанное не отрицает, а напротив, положительно согласно с тем фактом, что человек есть существо, многообразным образом подчиненное необходимости. И утверждение, что человек есть обусловленное своим прошлым и целиком зависящее от внешнего мира существо, не относится к какой-то отдельной ограниченной области его бытия, рядом с которой, якобы, существует в нем другая область, область свободы. Дело в том, что в конкретном человеке никогда не удастся адекватно определить, где кончается одна область и начинается другая. Ведь действуя свободно, я, субъект, действием своим как бы вхожу в объективный мир, вхожу в необходимые связи этого мира и оставляю тем самым свою свободу; но переживая, познавая, анализируя эти необходимые связи, я делаю это как свободный субъект — сам факт познания необходимости есть, во всяком случае, акт субъективный, и субъект, активно действует в нем, отвечает за него, свободно берет его на себя. Все сказанное сводится, в сущности, к тому, что свобода не является категориальным, непосредственно наблюдаемым в пространстве и времени индивидуальным эмпирическим фактом человеческого опыта.

У субъекта никогда не может быть абсолютной уверенности в отношении субъективного, и, тем самым, нравственного качества совершенных им поступков, ибо в качестве реального, объективированного материала познания они представляют собой неразложимый адекватно рефлексный синтез изначальной свободы и принятой необходимости. А потому субъект, зная, благодаря изначальному трансцендентальному опыту субъектности, кто он есть, не может все же это непосредственное знание объективировать, сделать его определенным, тематическим, фактическим — знанием, обладающим абсолютной достоверностью; не может, следовательно, дать себе оценку и судить

о том, кем и каковым он стал в конкретном опосредовании своей категориальной деятельностью. Совершая свободные действия, свободный субъект изначально пребывает в себе, но в то же самое время и в том же самом свободном действия он отчужден от себя предметностью, которой его отношение к себе обязательно опосредовано.

### 3. ВОЗМОЖНОСТЬ РЕШЕНИЯ ПРОТИВ БОГА

Размышляя над сущностью трансцендентальной свободы субъекта, важно осознать, что свобода владения собой есть, во-первых, свобода в отношении субъекта как целого, во-вторых, свобода к окончательному, и, в-третьих, свобода, которая реализуется лишь в свободном абсолютном «да» или «нет», направленном на «во что» и «откуда» той трансценденции, что мы называем Богом. И здесь мы впервые приближаемся — насколько нам философско-антропологический подход вообще позволяет это сделать — к пониманию того смысла, который вкладывает в понятие вины богословы.

#### *Безотчетное отречение или признание Бога в каждом свободном поступке*

Между свободой, имеющей своим «предметом» субъектность, свободой к окончательности и свободой «за» или «против» Бога существует тесная взаимосвязь. Ведь трансценденция в недоступное присутствие сообщающей нам себя абсолютной тайны и есть условие возможности субъектности и свободы. Мы вообще становимся субъектами и обретаем свободу лишь постольку, поскольку тем, во что направлено и откуда исходит движение нашего духа, является тот горизонт абсолютной трансценденции, который мы называем «Бог». И везде, где не дан этот бесконечный горизонт, лишенное его сущее оказывается, само ясно не отдавая себе в этом отчета, заключенным во вполне определенные внутренние границы своего собственного бытия, и тем самым уже не свободно.

Сейчас для нас важнее всего то, что в свободе, понятой как «да» или «нет», имплицитно заключена свобода по отношению к своему собственному бесконечному горизонту. Человеческая, предметная, историческая, опосредуемая конкретной личностью свобода, всегда является, конечно, свободой по отношению к определенному категориальному объекту; свобода существует лишь

в опосредовании конкретным окружающим миром и, прежде всего, личностью другого — причем это остается верным и для того случая, когда свобода непосредственно и изначально стремится стать свободой по отношению к Богу. Даже и в акте сознательного признания Бога или отречения от Него «да» или «нет» этого акта обращены не непосредственно к Богу изначально трансцендентального опыта, а к Богу в понятии, возможно даже, к Богу-идолу; быть же непосредственно и всецело обращенными к Богу трансцендентального присутствия они не могут.

Поскольку в каждом категориально соотношенном с совершенно определенным человеком акте свободы дана и являющаяся условием возможности такого акта трансценденция в абсолютное «во что» и «откуда» всякого духовного акта, т. е. трансценденция к Богу, то в каждом таком акте может и должно содержаться безотчетное «да» или «нет», обращенное именно к этому Богу изначально трансцендентального опыта. Понятия субъективности и свободы предполагают, что свобода эта есть не только свобода по отношению к заключенному в Божественный горизонт предмету категориального опыта, но свобода и по отношению к Богу, свобода, позволяющая нам реально — хотя всегда только опосредованно — делать выбор «за» или «против» Бога.

Бог есть стоящий перед нашей свободой выбор, и в этом смысле мы встречаем Его воистину везде — неизреченный, сокрытый от нас, необъективированный и несказанный пребывает Он во всех вещах в мире и, прежде всего, в наших ближних. Но это не исключает и Его тематизации. Последняя, однако, является не первичным условием нашего свободного отношения к Богу, а только тематизацией и объективацией той первичной отнесенности нашей свободы к Богу, которая изначально присуща субъекту как таковому.

### *Горизонт свободы как ее «предмет»*

Почему же трансцендентальный горизонт нашей свободы является не только условием возможности свободы, но и подлинным ее «предметом»? Почему в наших свободных поступках не имеем мы дело только с нами самими, почему не сводится наша свобода к свободе по отношению к окружающему нас предметному и человеческому миру, свободе действовать в соответствии или же вопреки той действительности, что заключена внутри бесконечного горизонта трансценденции, движение к которому и дает

нам свободу в отношении нас самих и окружающего нас предметного и человеческого мира? Почему же далее «предметом» этой свободы, тем, что она утверждает и отрицает, становится сам этот горизонт, являющийся ведь, по определению, условием возможности всякого обращенного на него отрицания; и почему, таким образом, будучи условием самой возможности свободы, горизонт этот, в каждом акте свободы, необходимо и безусловно утверждаемый, может все же стать «предметом» безотчетного отрицания, заключающего в себе реальное и абсолютное противоречие, поскольку оно есть одновременно и отрицание и утверждение? Каким образом это чудовищное противоречие, оставаясь от нас в абсолютности своей скрытым, находит все же в условиях человеческого бытия свое относительное проявление? Почему реализация личности, состоящая в принятии или отвержении Бога, необходимо объективируется в конечном материале жизни с его пространственной и временной протяженностью и этим материалом опосредуется? Таковы вопросы, на которые нам предстоит ответить.

### *Возможность абсолютного противоречия*

Следует признать, что свобода и вправду несет в себе реальную возможность такого абсолютного противоречия. Возможность эту позволительно, разумеется, оспаривать и подвергать сомнению. Это и делает обычная вульгарная теология, высказывая мнение, что бесконечный Бог в Его суверенной фактичности должен оценивать небольшие искажения конечной действительности и нарушения конкретной, чисто конечной структуры бытия по их собственной мерке, то есть как чисто конечные. Согласно такому мнению «воля», против которой в действительности направлено прегрешение, есть всего-навсего созданная волей Божией конечная действительность, согрешить же непосредственно против воли Божией невозможно, ибо воля Его не есть особая категориальная реальность, соизмеримая с ее творением. Но откуда же тогда та подлинная серьезность свободного выбора, которую утверждает христианская вера — по меньшей мере в отношении человеческого бытия в целом?

И все же в свободном, но противоестественном обращении человека с лежащей внутри границ трансценденции и данной ему в категориальном опыте действительностью всегда остается реальная возможность совершить и проступок против последнего «во что» самой этой трансценденции. Отрицая такую

возможность, мы отрицаем тем самым и подлинную субъектность свободы, ее своеобразие, заключающееся в том, что она направлена на сам субъект, а не те или иные предметы вне его. Если же свобода направлена на субъект (поскольку субъект этот и есть трансцендентальность), если встречающиеся нам по эту сторону горизонта трансценденции внутримировые сущие не остаются внутри вмещающей их сферы, совершенно саму эту сферу не затрагивая, если, наоборот, эти конкретные реальности представляют собой историческую конкретизацию несущей нашу субъектность трансценденции, то свобода по отношению к встречающимся нам отдельным сущим всегда оказывается свободой по отношению к горизонту, по отношению к той основе и праоснове, которая позволяет этим реальностям стать внутренними моментами нашей свободы.

### *Свобода говорить Богу «да» или «нет»*

В той мере и на том основании, на котором «во что» и «откуда» трансценденции не могут оставаться безразличными для субъекта в его познавательной деятельности, в той же мере и на том же основании должна и свобода субъекта неизбежно и изначально соотноситься с Богом. Свобода есть свобода говорить Богу «да» или «нет», а тем самым не что иное, как свобода в отношении к себе самой. Ведь если основой субъекта является его непосредственное трансцендентальное отношение к Богу, то подлинно субъектная свобода, властно направляющая весь субъект в целом к его окончательному осуществлению, не может реализоваться иначе, чем в обращенном к Богу «да» или «нет», ибо только в этом акте и реализуется сам субъект как таковой в его целостности. Свобода есть свобода субъекта для своего окончательного самоопределения, а тем самым и его свобода для Бога — и неважно при этом, присутствует ли эта Основа всякой свободы в отдельном акте свободы безотчетно для нас, или же мы, наоборот, эксплицитно тематизируем присутствующего в акте свободы Бога в человеческом слове, разумно взываем и стремимся к Нему.

Предварительно мы можем также указать здесь на следующее: если благодатная и историческая конкретность нашей трансценденции не исчерпывается ранее сказанным, а состоит в дарованном нам Божественном низобщении и в абсолютной близости уже не скрывающей, но сообщающей себя нам священной тайны, то свобода трансценденции, свобода признания

или отрицания ее основы, становится в отношении к Богу столь непосредственное, что ее обращенное к Богу «да» или «нет» обретает силу, которая была бы невозможна, будь трансценденция только абстрактно-формальным понятием, а Бог — далеким и вечно уходящим горизонтом осуществления человеческого бытия. Вместе с тем отпадает и необходимость выводить саму свободу исключительно из этого вечно удаляющегося горизонта нашей трансценденции.

Итак, человек, будучи существом свободным, способен отречься от самого себя и отречься таким образом, что это отречение будет на самом деле и отречением от Бога, причем именно от самого Бога, а не от какого-нибудь искаженного или наивного о нем представления. От самого Бога, а не от каких-либо внутримировых правил деятельности, которые мы по праву или же не по праву именуем «законом» Бога. Непосредственным и первичным выражением такого отречения становится, в силу самого существа свободы, целостное самоосуществление индивидуального человеческого бытия, реализуемое в единстве и исключительности его свободы. В основе своей это отречение отнюдь не сводится к чисто моральному итогу, получаемому путем сложения отдельных хороших и плохих поступков — независимо от того, рассматриваем ли мы все эти поступки как равнозначимые или же придаем в итоге решающее значение последнему по времени поступку в нашей жизни, как будто абсолютное значение его действительно объясняется тем, что он оказался последним, а не тем, что в нем сфокусировано свободное самоопределение целой человеческой жизни.

### *Сокрытость выбора*

Свободу, поскольку она является содержанием субъективного трансцендентального опыта, нельзя рассматривать как отдельный факт предметной эмпирической действительности. А поэтому субъект в своем индивидуальном здесь-бытии не может на основании собственного опыта с уверенностью указывать на тот или иной момент своей жизни и заявлять, что именно в этот, а не в какой-нибудь другой момент произошло решающее событие признания Бога или отречения от Него. Но и не имея такой уверенности, понимая, что изначальная трансцендентальная свобода субъекта не поддается подобной объективации, мы все же знаем, что сама жизнь его неизбежно становится

ответом на тот вопрос, в котором Бог раскрывает Себя как «откуда» нашей трансценденции. И мы знаем, что такой ответ может заключать в себе решительное отрицание этой безмолвной, в самом отсутствии своем присутствующей тайны, а с ним и отрицание тайны абсолютно нам близкой и желающей даровать себя в благодати. Но Бог дан нам особенным образом, дан трансцендентально, т. е. как то, по отношению к чему мы определяемся в свободе, а это значит, что наше отречение от Него может совершиться неприметно, будучи сокрыто теми незначительными внутримировыми событиями, которые наше отношение к Богу опосредуют. Так, проступок, кажущийся на вид очень серьезным, может, будучи лишь явлением внеличной ситуации, не скрывать в себе никакого греха, и в то же время за фасадом буржуазного благополучия может скрываться ожесточенный, и отчаянный, не пассивно переживаемый, но реально совершаемый субъектом акт отречения от Бога.

### *Неравноправность признания и отречения*

Трансцендентной основой отречения свободы от Бога является трансцендентально необходимое признание Бога, без которого само отречение немислимо. Поэтому подобное отречение означает свободное саморазрушение субъекта, несет в себе внутреннее противоречие, и, следовательно, его непозволительно рассматривать как экзистенциально-онтологическую возможность свободы, равноправную возможности признания Бога. Свободное отречение возможно, но в то же время оно всегда неудачно, неуместно, не доведено до конца, оно как бы само отрицает и снимает себя. Иногда может казаться, что только в отречении от Бога субъект окончательно себя утверждает. Эта иллюзия возникает тогда, когда свободный субъект вместо того, чтобы безусловно вручить себя неисповедимой священной тайне, над которой мы не властны, и которая всецело обладает нами, абсолютным образом ставит перед собой цель относительную, категориальную и, тем самым, абсолютно не нуждается уже ни в чем другом. Отречение, несмотря на свой кажущийся абсолютный характер, несмотря на то, что с категориальной стороны «нет» отречения, лучше отражает абсолютность выбора, чем «да» признания, остается все же, по сравнению с этим «да», беззаконным и бессильным, ибо в нашей жизни любое «нет» всегда заимствовано у «да», ибо «нет» всегда объяснимо через «да», а не наоборот. Сама трансцендентальная возможность

свободного «нет» живет лишь силою неизбежного «да»; всякое познание и всякая свободная деятельность живет лишь силою того, во что и откуда направляется трансценденция. И потому мы должны признать, что обращенное к Богу «нет» заключает в себе реальную невозможность и противоречие — противоречие, состоящее в том, что это «нет», реально закрывая для себя трансцендентальный горизонт свободы и, тем самым, отрекаясь от Бога, живет, однако, лишь силою в самом этом отречении проявляющегося признания.

### *К истолкованию эсхатологических свидетельств*

Сказанное еще не объясняет, разумеется, как возможно это радикальное, субъектное и окончательное в своей решимости отречение от Бога, и поэтому нам придется рассматривать эту возможность как некую «тайну зла». Человек, будучи абсолютно, экзистенциально неповторим, должен считаться с тем, что эта тайна зла в нем не является для него только возможностью, но становится действительностью, и становится ею вовсе не потому, что в его жизнь с неотвратимостью рока вторгается некая ужасная, безличная и губительная сила, напротив, эта возможность отречения от Бога становится действительностью в том смысле, что сам человек в своем субъектном бытии — которое он не может отделить от себя, от которого он не может отказаться — оказывается воистину злом, отождествляет себя с этим злом и желает окончательно и навсегда им остаться. Христианское учение о возможности греха, состоящего в понятом как высшее проявление и утверждение подлинно субъектной свободы отречения от Бога, не скрывает от человека, что из двух открытых ему окончательных возможностей его бытия именно эта последняя наиболее близка ему.

Но христианское учение ничего, — по крайней мере, в принципе — не говорит о том, в каких конкретных людях перешла эта возможность в действительность, и в какой мере совершилось это в человечестве в целом. Христианское откровение, утверждая, что зло может стать реальностью, придающей индивидуальной жизни абсолютное и последнее завершение, не говорит нам, произошло ли это со многими, или же лишь с единицами. Голос совести и христианское благовестие, требующее послушания этому голосу, наставляют человека, объясняют ему его возможности и задачи, вовлекают его в процесс решения, определяющего его собственное бытие. Но каков фактический итог его собственной жизни и жизни всего человечества — об этом ему знать



не дано. Даже те картины конца мира, которые рисует нам Писание, не следует рассматривать как некие репортажи о том, что когда-нибудь, позже, должно непременно произойти. Тщательный герменевтический анализ эсхатологических свидетельств показывает, что все, сказанное в Писании о конце каждого отдельного человека и всего человечества в целом, может быть понято как указание на возможности человека и на абсолютную серьезность стоящего перед ним выбора. Заниматься богословием еще не значит ломать себе голову над тем, сколько людей обречено на вечную погибель, сколько людей фактически воспользовалось своей подлинной и изначальной свободой для окончательного выбора против Бога. Этого нам знать не нужно, и не для того, чтобы знать это, читаем мы Писание. В эсхатологических картинах Откровения Бог говорит нам не о том, что когда-нибудь, позже, должно произойти; эти эсхатологические свидетельства относятся, в сущности, к человеку, существующему сейчас, и стоящему перед выбором между двумя возможностями своего будущего. Понятое в этом смысле христианское Откровение является радикальным истолкованием субъектного опыта свободы и потому обладает абсолютной жизненной серьезностью. И к каждому из нас, не к «ним», а именно ко мне, оно обращается, говоря: «Будучи таким, каков ты внутренне есть и каким ты желаешь окончательно быть, ты можешь по собственной вине стать одним из тех, кто замыкается от Бога в абсолютном, мертвом и окончательном одиночестве». А потому во всем том, что Писание и традиция сообщают нам о сущности ада, мы вправе не искать ничего, кроме наглядно представленного изображения этой подлинной гибели — при том, конечно, условии, что мы помним о постоянной сущностной соотнесенности духовного субъекта с миром и о вытекающей отсюда самопротиворечивости ставшего окончательным свободного отвержения установленных Богом структур этого реального мира.

### *Возможность греха как постоянный экзистенциал*

Рефлексия всегда, даже будучи направлена на дальнейшее, еще только предстоящее решение, ставит человека перед совершившимся фактом уже реализованной им свободы. Это всегда преднаходимое им собственное свободное решение представляет собой, даже будучи объективировано и обусловлено рефлексией, никогда адекватно не разложимый этой рефлексией синтез самой изначальной свободы и послужившей для нее материалом

необходимости. И сколь бы осознанным ни было принимаемое нами свободное решение, определяется оно все же, в конечном счете, актом свободы ему предшествовавшим и непроницаемым для вторичного по отношению к нему процесса рефлексии. А потому фактическое «состояние» свободы недоступно для абсолютной рефлексии, для того суда совести, который претендует на право выносить абсолютно достоверные и окончательные приговоры. Одним словом, свобода остается сама для себя непознаваемой. Человек, даже если в его поступке есть какая-то объективная вина, установленная им вполне однозначно, никогда не сможет все же узнать с абсолютной достоверностью, была ли эта вина объективацией подлинного и непосредственного самоопределения свободы в «нет» по отношению к Богу, или же она служила лишь внешне навязанным и подчиненным законам необходимости материалом его, человека, свободной деятельности, в основе которой (недоступной, конечно, грубому эмпирическому наблюдению) вполне может лежать признание Бога. Мы никогда не знаем с окончательной достоверностью, действительно ли мы грешны. Но зато мы с достоверностью знаем (хотя, порой, и забываем об этом), что мы можем оказаться грешны, даже если наше повседневное обывательское существование и сознательная манипуляция мотивами собственного поведения свидетельствуют, на первый взгляд, в нашу пользу.

Поскольку свобода в изначальном существе своем направлена на непосредственную реализацию индивидуального человеческого бытия в его целом и, следовательно, окончательно осуществляется лишь после того, как действенное жизненное свершение сменяется абсолютным бессилием смерти, то возможность греха есть экзистенциал, неизбежно сопутствующий всей земной жизни человека в целом.

Итак, свободный субъект живет под извечной угрозой, источник которой — он сам; и угроза эта не характеризует какую-то одну определенную жизненную фазу, которая могла бы быть преодолена уже в этой земной жизни, а является постоянным, во временных рамках индивидуального существования неустранимым экзистенциалом единого, окончательного, и все же протекающего во времени осуществления индивидуальной субъектной свободы.

### *Извечная суверенность Бога*

Высказанная здесь мысль о решающей роли свободы в окончательном самоопределении человека не влечет за собой, разумеется, никакого ограничения

суверенности Бога в отношении этой свободы. Ведь Бог не есть категориальная противоположность свободы, так что им нет нужды теснить друг друга в борьбе за место. Правда, злая воля противоречит Богу в рамках существующего между Богом и тварью совершенно особого, трансцендентального различия, и это различие — различие Бога и тварного субъекта — именно в акте свободы обретает свою подлинную сущность, как обретает в нем подлинную сущность и сам сущий субъект. Все другие различия между Богом и тварным, чисто предметным сущим, можно поэтому рассматривать как ущербные модусы этого подлинного различия. Различие это полагается актом свободной воли, независимо от того, добрая это воля или злая, ибо и в акте доброй воли — и даже преимущественно в нем — также утверждается нечто такое, чему характер свободной самообоснованности должен быть присущ не в меньшей, а, может, и в большей степени, чем поступку нравственно дурному. И вот это свободное, само себя утверждающее в своей окончательности и в своем отличии от Бога субъектное бытие, и являет собой пример упомянутого нами ранее трансцендентального отличия Бога от твари. Это отличие не следует уподоблять различию двух категориальных сущих. Это, скорее, как раз то самое различие, которое существует между субъектом трансценденции и бесконечным, непостижимым «во что» и «откуда» этой трансценденции, которое мы называем Богом.

Но ведь различие это полагается самим Богом, и поэтому самостоятельность сущего, в котором как раз и реализуется радикальное различие Бога и твари, не ограничивает суверенности Бога. Для Него это различие не вынужденно, напротив, Он сам и делает его возможным. Он полагает это различие, позволяет его, дает ему свободу самостоятельно реализовать эту свою инаковость. А это значит, что Бог в своей абсолютной суверенности может — для нас, во всяком случае, здесь нет противоречия — полагать нашу свободу как благую или же как злую, саму свободу при этом не упраздняя.

Будучи субъектами еще только становящейся свободы, мы не знаем, предрасположил ли Бог всякую свободу, — во всяком случае, в конечном счете — именно к благому выбору. И неизвестность эту мы должны со смирением принять, как со смирением приходится принимать нам само наше бытие.

То исключительное и совершенно особенное, что определяет характер нашей свободы по отношению к Богу, обнаруживаем мы и в опыте личного бытия: мы переживаем наше бытие как случайность, и в то же время как необходимость. У человека нет ни возможности, ни права вернуть свой билет в бытие, ведь этим билетом он продолжает пользоваться даже тогда, когда

замышляет самоубийство. И в свободном полагании нашего отличия от Бога это парадоксальное соотношение случайности и необходимости получает для нас свое внешнее выражение, раскрываясь как нечто подлинно наше, и как раз потому подлинно утвержденное Богом.

Если же свобода наша желанна Богу и утверждена им, если тем самым утверждена и субъективность человека, ничуть не умаляющая Божественной суверенности, то у нас не остается надежды уклониться от возможности и необходимости свободного выбора «за» или «против» Бога, ибо именно этот выбор и составляет сущность свободы. Можно ли говорить о подлинной свободе в тех крайних случаях, когда бытие человека сводится к чисто биологическому существованию, в котором нам не удастся усмотреть конкретных возможностей для реализации субъекта (как, например, у слабоумных, которые, по крайней мере, с обывательской точки зрения, не способны пользоваться разумом), — этот вопрос нас здесь не касается. О том существенном, что происходит в самом средоточии экзистенции, не следует судить по этим крайним случаям. Ведь каждый из нас наделен своей собственной свободой, и в этой ситуации свидетельство христианского богословия о человеке как о субъекте свободы сохраняет для нас свое непреходящее значение и безусловную серьезность.

#### 4. «ПЕРВОРОДНЫЙ ГРЕХ»

##### *Человеческий мир как сфера реализации свободы*

Чтобы правильно понять христианское учение о возможности безусловной греховности индивидуального человеческого бытия, следует осознать, что человек принадлежащий миру, истории и окружающим именно как свободный субъект, а не в каком-то ином, постороннем качестве. Но это значит, что свой личный, неотъемлемо ему принадлежащий акт свободы всегда неизбежно реализуется им в какой-то преднаходимой, независимой от него ситуации, являющейся, в конечном итоге, предпосылкой его свободы: другими словами, это значит, что он реализует себя как свободный субъект в ситуации, детерминированной историей и человеческими отношениями.

Эта ситуация не является внешней, посторонней по отношению к самому акту свободы как таковому; ее нельзя представлять себе как внешний материал, в котором убеждения человека, его жизненная позиция, его выбор

реализуются таким образом, что материал этого свободного выбора как бы непрерывно отчуждается от самого акта свободы; напротив, реализуясь в определенном материале, свобода неизбежно делает его внутренним, конститутивным и в определенной степени ею же самой изначально заданным моментом человеческого бытия, свободно самоопределившегося в свою окончательность.

Вечная актуальность, обретаемая свободным субъектом в своей свободе, есть не что иное, как окончательная актуализация самой его земной истории, и потому внутренне определяется независимыми от свободного субъекта моментами, из которых складывается историческая ситуация; определяется в известной степени, свободными решениями тех людей, которые составляют его, данного субъекта, конкретное окружение. Христианское учение, решительно возражая против умаления роли нашего собственного свободного решения во времени, утверждает все же, что на ситуации всякого отдельного человека, т. е. всякого свободного субъекта с его сугубо личностным индивидуальным прошлым, определяемой, в известной степени, окружением этого человека, неизбежно сказывается и то, как реализуется свобода окружающих его людей. Поэтому неотъемлемым моментом определенной всем окружением человека индивидуальной ситуационной сферы, в которой реализуется его свобода, является также и чужой, совершенный другим человеком грех.

Воплощенность и объективация непосредственного свободного решения субъекта причастны к самой сущности этого свободного решения, независимо от того, направлено ли оно к добру или ко злу. Но объективация эта не является сама по себе первичным злом или добром, возникающим вследствие непосредственного самоопределения свободы субъекта. Она только участвует в этом самоопределении и потому неизбежно двусмысленна: в самом деле, находясь внутри временного потока, трудно определить, действительно ли является она воплощенной в истории объективацией определенного благого или злого решения, или же только кажется ею, являясь на самом деле лишь продуктом внеличных закономерностей.

Эта объективация свободного решения субъекта дана нам также в модусе своей открытости дальнейшим детерминациям. Ведь став частью общей для всех объективной ситуации, в которой происходит решение, она может стать внутренним моментом в решения другого человека и приобрести в нем уже совершенно другой характер, оставаясь при этом результатом первичного свободного решения.

*Существуют объективации чужого греха*

К возникшим таким образом ситуативным моментам индивидуальной свободы принадлежат, согласно христианскому учению, и объективации греха. На первый взгляд это кажется вполне самоочевидным. Ведь каждый человек уверен, что его выбор самого себя, его поиски себя и Бога, происходят в мире, отягченном грехом других людей, греховным отречением этих людей от Бога. Из своего собственного трансцендентального опыта он знает, что существует свобода, что во времени, пространстве, мире и истории свобода эта объективируется; что у нее есть возможность окончательного самоопределения ко злу. И, зная это, он допускает, что в этом ущербном и страдающем мире должны находиться объективации фактически имевших место реальных самоопределений тех или иных субъектов ко злу.

Такое мнение напрашивается само собой, но тщательно и осторожно обдумав его, нам придется прийти к заключению, что за пределами возможного для человека достоверного знания о своем собственном субъектном и одновременно объективирующемся во внешнем мире эле мнение это может претендовать лишь на правдоподобие. Можно, например, признавая, что мир вечно находится под угрозой явления подлинно субъектного зла, отрицать, тем не менее, что возможность возникновения этого зла перешла в действительность. Можно было бы предположить, что все снова и снова возникающие и так или иначе разрешаемые в ходе развития человечества мучительные и неблагоприятные для свободного самоопределения ситуации представляют собой вовсе не результат реального самоопределения каких-то субъектов ко злу, а признак некоего из глубин развертывающегося и еще не заверщенного процесса роста. Можно было бы предположить, что свободные самоопределения ко злу действительно имели место, и что они необходимо объективировались в этом мире, но впоследствии, однако, в силу дальнейшего изменения самой породившей их субъектной свободы, объективации эти были облагорожены и переоформлены таким образом, что более не заключали в себе ничего враждебного в отношении других субъектов, ничего, что существенно противоречило бы возможности свободного самоопределения их к добру.

Все эти возможности кажутся, конечно, очень маловероятными. Для человека, который субъективно искренне считает себя не просто способным ко греху, но действительным грешником, это должно казаться абсурдом:

в самом деле, ведь то, что судить он может лишь только о себе, суждение же о других, — во всяком случае, столь же точное и достоверное — для него невозможно, еще не означает, что единственным грешником во всей истории человечества является он сам. Такому человеку, реально сознающему свою собственную субъективную вину, кажется абсурдом полагать, что он сам, и не один, воспользовавшись своей свободой, ввел в этот мир нечто ему враждебное, с чем он уже не может теперь справиться и что он не может упразднить без остатка.

Весь человеческий опыт указывает на существование фактических объективаций личной вины, которые, образуя тот материал, в котором реализуются свободные решения других людей, воздействуют на этих людей как угрозы или искушения и затрудняют их свободный выбор. А поскольку материал свободного решения принадлежит свободному поступку как его внутренний момент, то всякий свободно совершенный отдельный добрый поступок, будучи неспособен до конца переработать этот материал и перелить его в совершенно новые формы, всегда сохраняет обусловленную греховностью самой ситуации двусмысленность, всегда чреват какими-либо нежелательными последствиями, создающими атмосферу трагической безысходности и скрывающими то доброе, что замышлялось в самом акте свободы.

### *Изначальная и извечная обусловленность чужой виной*

Этот внутренне самоочевидный человеческий опыт находит свое оправдание в христианской вере, для которой обусловленность ситуации каждого человека чужой виной есть обусловленность всеобщая и постоянная, а потому изначальная. В окружающей человека действительности нет заповедного уголка, природа которого не была бы прямо или косвенно отмечена печатью чужой вины, не испытала бы на себе ее ближайших или же отдаленных последствий. Окончательное преодоление греховного характера самой ситуации свободного выбора является для человечества в его земной истории не реальной возможностью, а разве что асимптотическим идеалом. Человечество, разумеется, делает — и всегда будет делать — все новые, и порой успешные, попытки изменить эту ситуацию к лучшему; более того, попытки эти являются для него должными, и нарушение этого долга само уже является новой и реальной виной перед Богом. Но сама ситуация, согласно христианскому

учению, всегда останется отмеченной грехом, так что даже самые идеальные, самые нравственные из свободных деяний человека в конкретном проявлении своем трагичны, ибо последнее, сохраняя на себе печать вины, есть одновременно и проявление зла.

Решительно не приемля свойственного как идеализму так и коммунизму оптимистического взгляда на будущее, христианство не только свидетельствует тем самым потусторонней истине, но и наилучшим, по его мнению, образом служит усовершенствованию земного, «здешнего» мира. Оно считает, что для мира достаточно данных игг нравственных императивов и обязательств, принимаемых с сознанием ответственности перед Богом и возможности вечного осуждения. Что же касается исторического пессимизма христианства, то улучшению мира здесь и теперь он служит гораздо лучше любого учения о возможности для человека своими силами превратить мир в царство чистой гармонии, ибо всякая подобная утопия неизбежно ведет к насилию и жестокости гораздо более страшной, чем та, от которой она берется освободить мир. Разумеется, пессимизм этот может, обнадежив человека обещанием вечной жизни, послужить ему извинением в бездеятельности, позволяя тем самым использовать религию не только как опиум народа, но и как опиум для народа. Но в том факте, что радикальный реализм христианства, проявляющийся в пессимистической оценке или ситуации человека в мире, в принципе верен, это ничего не изменит, а потому замалчивать этот факт не следует.

### *Христианское учение о «первородном грехе»*

Подобная всеобщая, постоянная и непреодолимая обусловленность ситуации всякого свободного человека и, естественно, всякой человеческой общности, грехом мыслима лишь в том случае, если эта неотделимая от ситуации обусловленность изначальна, т. е. сказывается уже в самом начале человеческой истории — насколько начало это можно мыслить как положенное человеком. Всеобщность и неизбежность, с которыми всякое свободное деяние в человеческой истории получает греховную обусловленность, предполагает изначальную, в самом начале заданную predeterminedность человеческой ситуации грехом, иначе говоря, предполагает «первородный грех».

Под «первородным грехом» мы вовсе не разумеем передающееся, якобы, из поколения в поколение нравственное качество первого, знаменующего собой начало истории, свободного человеческого поступка. Представление



о том, что нам вменяется личный грех Адама или вообще первых людей, унаследованный нами чуть ли не биологически, ничего не имеет общего с христианской догмой о первородном грехе.

Познать первородный грех, почувствовать его, постичь его смысл мы можем, лишь отправляясь от нас самих, от религиозно-экзистенциальной интерпретации нашей собственной ситуации. Прежде всего, следует исходить из того, что наша субъектная свобода необходимо должна реализоваться в ситуации, обусловленной объективациями греха, причем обусловленность эта есть постоянная и неотъемлемая характеристика ситуации. Вот простой пример. Когда человек покупает банан, он не задумывается о том, что цена его обусловлена целым рядом предпосылок. Он не задумывается, в частности, о бедственном положении сборщиков бананов, обусловленной, в свою очередь, социальной несправедливостью, эксплуатацией, издавна сложившейся хищнической практикой торговли. Таким образом, участвуя в данной обусловленной грехом ситуации, человек извлекает для себя определенную выгоду. Где же кончается и где начинается ответственность за использование такой обусловленной грехом ситуации? Это вопрос трудный и темный.

Чтобы прийти к правильному пониманию первородного греха, мы исходим из того факта, что ситуация, в которой реализуется наша свобода, неизбежно несет печать чужого греха. А значит, чтобы мыслить эту обусловленность грехом как универсальную и непреодолимую, нужно признать, что ею отмечено и само начало истории человеческой свободы. В противном случае обусловленность нашей ситуации грехом была бы лишь частным фактом, и было бы невозможно со всей решительностью утверждать универсальный и непреодолимый характер этой обусловленности. Поэтому причины обусловленности ситуации свободного самоопределения человека грехом следует искать в самих истоках человеческой истории. Универсальность и непреодолимость этой обусловленности в сфере человеческой истории и предполагает существование того, что церковная традиция именует «первородным грехом».

### *«Первородный грех» и личная вина*

Христианское понятие первородного греха вовсе не связано с представлением о том, что изначальное личное и свободное решение первого человека или первых людей сказывается и на нас, проявляясь в нас как некое нравственное качество. Первородный грех не есть вменяемый нам грех Адама.

Реализованная в первоначальном свободном деянии личная вина не может быть перенесена на другое лицо, ибо она есть обращенное к Богу или против Бога экзистенциальное «нет» личной трансценденции, которое по существу своему не может быть передано другому, как не может быть передана формальная свобода индивидуального субъекта. Ведь свобода эта есть то самое, что делает каждого из нас неповторимым, незаменимым, несводимым к цепи причин, следствий и функциональных взаимосвязей и не позволяет нам тем самым уйти от ответственности за самих себя. Поэтому, говоря о «первородном грехе», католическое богословие вовсе не имеет в виду, что нравственное качество поступков первого человека (или людей) каким бы то ни было способом — будь то своего рода биологическая наследственность или чисто внешнее «вменение» вины Богом — перешло теперь на нас, его потомков.

Из сказанного с очевидностью следует, что слово «грех» употребляется, во-первых, в отношении к личному самоопределению субъекта ко злу и, во-вторых, в отношении к неблагоприятной для его спасения ситуации, сложившейся в результате самоопределения ко злу других субъектов. Это значит, что в ряде случаев оно используется лишь по аналогии. Но тогда законно возникает вопрос: почему богословие и церковное учение употребляют слово столь двусмысленное? В ответ на это укажем, прежде всего, на то, что всегда актуальней экзистенциальный смысл догмата о первородном грехе вполне можно объяснить, и не прибегая к этому слову. Приходится, однако, считаться с тем, что в богословии и христианском учении есть и обязательно должна быть определенная терминология, что слово это вошло в исторически сложившуюся формулировку составляющего содержание христианской веры опыта и не может поэтому быть выкинуто из нее по чьему-либо личному произволу.

В проповеди и преподавании, следовательно, не стоит исходить непосредственно из этого слова, чтобы прийти затем, задним числом, к объяснению его истинного значения. Начинать нужно с такой богословской разработки вопроса, которая при описании экзистенциальной ситуации человека и его религиозного опыта позволила бы исходить не из термина, а из самого существа дела. Уже потом, в заключение, можно было бы указать на то, что это вполне реальная и в нашей собственной жизни проявляющаяся действительность именуется в церковной традиции «первородным грехом».

И тогда сразу бы стало ясно, что «первородный грех», во всяком случае, в отношении его к свободе, ответственности, возможности и путях искупления,

мыслимости последствий вины, именуемых наказанием, существенно отличается от того, что мы имеем в виду, когда говорим о личной вине и личном грехе, которые в трансцендентальном опыте свободы постигаются как для нас возможные или в нас живущие.

*«Первородный грех» в свете Божественного низобщения*

Сущность первородного греха можно осознать, лишь понимая то, какое воздействие грех одного или нескольких определенных людей оказывает на ситуацию, в которой реализуется свобода других людей, поскольку единство человечества, причастность каждого человека миру и истории, необходимая опосредованность этим миром всякой ситуации, в которой реализуется человеческая свобода — все это делает подобное воздействие неизбежным.

Итак, христианское учение о первородном грехе исходит из того, что в структуру свободного поступка включен момент его причастности миру, в силу которой поступок этот предопределяет ситуацию других свободных субъектов. Отличительную особенность этого учения можно формулировать в следующих двух пунктах: 1. предопределенность нашей собственной ситуации виной других людей есть момент истории человечества, присущий ей с самого начала ее, ибо в противном случае нельзя объяснить универсальность этой греховной предопределенности всякой человеческой ситуации и всей человеческой истории. 2. Глубина этой предопределенности (определяющей пространство свободы, а не саму свободу как таковую) измеряется лишь богословским постижением сущности послужившего основой такой предопределенности греха.

Поскольку лежащая в начале человеческой история личная вина состоит в отвержении абсолютного Божественного Самоприношения, абсолютным образом приобщающего нас к Божественной жизни, то последствия этого-то есть та определенность, которую эта вина сообщит нашей ситуации, принципиально отличаются от тех последствий, которые имело бы свободное отвержение не Самого Бога, а лишь его Божественного закона, хотя и сам этот закон принадлежит Божественному горизонту бытия. Божественное низобщение (именуемое благодатью оправдания) есть самый глубокий и решающий момент той экзистенциальной ситуации, в которой реализуется человеческая свобода. Будучи действием Божественной Благодати, оно предшествует свободе, как условие

возможности ее конкретно-действенного осуществления. Низобщение человеку самого Бога, Его совершенной святости, есть некое освящение человека, предшествующее его свободному самоопределению к добру, и потому лишенность такого освящающего низобщения всегда носит характер недолжного и не сводится к простому ограничению возможности свободы, данному нам иной раз как своего рода наследственная, «первородная» поврежденность. Поскольку лишенность эта является для человека — потомка Адама — частью ситуации, в которой реализуется его свобода, мы можем и должны (правда, в чисто аналогичном смысле) говорить не о первородной поврежденности, а именно о первородном грехе, хотя речь здесь идет о моменте этой ситуации, а не о самой индивидуальной свободе как таковой. Как индивидуальный субъект будет реагировать на предопределенную совершенным в начале истории человечества проступком ситуацию — это, несмотря на опасность и даже пагубность самой ситуации, определяется по-прежнему его свободным решением, тем более, что реализуется это решение в пространстве Божественного низобщения, которое, правда, не дано нам более через «Адама», не сохранено с тех первоначальных времен, когда человечество было невинно, но, несмотря на совершенный в начале истории грех, продолжается и теперь силой влекущего нас к себе Христа. Это Самоприношение Господа даже в ситуации, предопределенной грехом, остается не менее важным и решающим экзистенциалом человеческой ситуации, чем так называемый «первородный грех». Таким образом, то, что называем мы «первородным грехом», познается двояким образом: во-первых, исходя из универсальности, с которой ситуация всякого человека предопределена грехом, заставляющей предположить изначальность этой предопределенности человеческой истории; во-вторых, путем постепенно углубляемого в истории откровения и спасения рефлексивного усмотрения сущности отношений между человеком и Богом, самих условий возможности этих отношений и серьезности нашей вины перед Богом, которая — там, где она действительно есть, — имплицитно предполагает отвержение человеком освящающего его Божественного Самоприношения.

### *К герменевтике Библейских свидетельств*

Итак, как самый факт наличия «первородного греха», так и сущность его постигаются нами лишь в истории спасения, поскольку эта последняя окончательно засвидетельствована для нас искупительным подвигом Иисуса Христа. Этим объясняется и то, что в Ветхом и Новом Заветах мы имеем дело с двумя

четко разграниченными фазами Библейского учения о первородном грехе. Осознание универсальности последствий греха могло перейти в знание о самом первородном грехе только благодаря тому, что рефлексивное знание о непосредственности отношения человека к Богу получило свое окончательное утверждение в положительном Его присутствии. Поэтому Библейский рассказ о согрешении первых людей не обязательно истолковывать как своего рода исторический репортаж. Образное повествование о согрешении первого человека является, скорее, этиологическим заключением, сделанным на основании нашего опытного знания об экзистенциальной ситуации человека в истории его спасения. О том, что произошло в начале истории, мы судим на основании трезвого приятия и оценки той ситуации, в которой реализуется наша свобода сегодня. А значит все, что не может быть выведено при помощи этого этиологического заключения от следствий к причине, является не содержанием, а лишь средством и способом образного, пластического описания некоего ознаменовавшего начало человеческой истории события. Повествование об этом событии вполне может принять форму мифа, ибо для описания последних глубин человеческого опыта именно миф служит единственным и ничем вполне не заменимым средством. Даже самая абстрактная метафизика или религиозная философия не может обойтись в работе без образных представлений, которые суть не что иное, как урезанные и обескровленные мифологемы.

Под первородным грехом мы понимаем, таким образом, историческую причину той предопределенной грехом, универсальной и неизбывной ситуации, в которой реализуется сегодня наша свобода — ситуации, когда низобщение Божественной благодати происходит не через «Адама», не через первоначальный момент человеческой истории с ее универсальной греховой предопределенностью, но через конец и цель этой истории — Богочеловека Иисуса Христа.

### *«Последствия» первородного греха*

Поскольку ситуация нашей свободы неизбежно предопределена грехом, и грех этот сказывается на каждом из его отдельных моментов, то ясно, что в отсутствие этой предопределенности свободное общение человека с окружающим его предметным и человеческим миром носило бы уже совершенно иной характер. Поэтому конкретно определяющие нашу жизнь условия — труд, незнание, болезнь, страдание, смерть — свойственны, несомненно, лишь

нашему человеческому бытию, и такими, какими мы знаем их сейчас, не могли бы встречаться в бытии безгрешном.

В этом смысле вполне справедливо будет определить эти условия как экзистенциальные последствия греха. Но совершенно несправедливо, напротив, будет отнести к последствиям греха все то, с чем мы сталкиваемся в человеческой индивидуальной и коллективной истории, или утверждать, что мы можем составить себе конкретное представление о тех, совершенно иных, экзистенциалах, которые определяли бы собой пространство свободного от греха бытия. Нет сомнений, что безгрешный человек, реализуя данную ему свободу, сообщил бы своей жизни некоторую окончательную завершенность, и в этом смысле «умер» бы. Мы не можем, разумеется, конкретно представить себе эту неотмеченную грехом устремленность к совершенству; и все свидетельства Писания остаются лишь асимптотическими указаниями на тот порядок безгрешного бытия, который никто из людей конкретно не пережил, но который мы должны постулировать, если не хотим возложить на Бога ответственность за нашу греховность и предопределенную грехом жизненную ситуацию.

Существо греха заключается в реализующем нашу трансцендентальную свободу отречении от Бога; что же касается тех действий, которыми эта свобода теоретически и практически опосредуется, то они вполне могут оказаться внешне незначительными.

Первые собственно человеческие действия были, возможно, разведение огня или изготовление инструмента. Они целиком, на первый взгляд, сводились к этим простым операциям, но уже в них, тем не менее, человек выступает как трансцендирующее существо, ибо в противном случае у нас не было бы еще оснований называть его человеком. И за этим существом, пусть даже находящимся на самой низкой ступени цивилизации, следует уже вполне признать ту возможность сказать Богу «да» или «нет», которую признает за первым человеком (или первыми людьми) христианское учение. «Нет», выражающее отречение человеческой свободы от Бога, нужно мыслить не как отдельный, сопоставимый с другими поступок, но как акт первичной самоинтерпретации; и потому нет никакой необходимости считать начальный период цивилизации неким населенным безгрешными людьми «историческим раем» и в повествовании Книги Бытия видеть лишенный всякого смысла мифический вымысел.