

КАРЛ РАНЕР

ЧЕЛОВЕК КАК СОБЫТИЕ СВОБОДНОГО И МИЛОСТИВОГО НИЗОБЩЕНИЯ БОГА*

В четвертой главе нашей работы впервые пойдет речь о христианском благовестии в собственном смысле. То, что было сказано в предыдущих трех главах, относится к предпосылкам, без которых христианское благовестие о человеке было бы невозможным. Но эти предпосылки не содержали в себе ничего специфически христианского, так что принимать их и соглашаться с ними еще недостаточно для того, чтобы безоговорочно и осознанно исповедовать себя христианином.

Теперь же, говоря, что человек есть событие свободного, произвольного, милующего абсолютного низобщения Бога, мы приближаемся к глубочайшему средоточию собственно христианского жизнепонимания.

1. ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

К понятию «низобщение»

Говоря о низобщении Бога, не следует понимать это слово в том смысле, будто Бог в некоем Откровении нечто о себе сообщает. На самом деле, слово «низобщение» призвано выразить тот факт, что Бог со всей полнотой свойственной Ему реальности делается внутренним образующим началом самого

* Статья является новым переводом четвертой 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. Vierter Gang: «Der Mensch als das Ereignis der freien, vergehenden Selbstmitteilung Gottes»*. Herder Verlag: Freiburg, Basel, Wien, 1976. S. 122–142.

человека. Речь идет, таким образом, о бытийном низобщении Бога. Но слово «бытийное» может ввести нас в другое, противоположное заблуждение, если мы будем понимать это слово в объективистском, предметно-фактическом смысле. Низобщение Бога как личной и абсолютной тайны человеку, как существу трансцендирующему, с самого начала носит характер общения с существом духовным и личным. Поэтому мы должны одновременно избежать двух противоположных крайностей: мы не должны понимать низобщение ни как нечто объектное и вещественное, с одной стороны, ни как простое сообщение о Боге, с другой, даже если сообщение это вдохновлено самим Богом.

*Христианское благовестие
как отправная точка нашего размышления*

Многим может показаться, что в этом месте нашей работы говорить о свободном и милующем низобщении Бога преждевременно, ибо знание о нем есть результат всей истории спасения и откровения, вершиной которой был и всегда останется Богочеловек Иисус Христос. Все это будет подробно обсуждаться в следующих — пятой и, отчасти, шестой главах настоящего сочинения. И все же об абсолютном, произвольном и, как явствует уже из предыдущей главы, милующем низобщении Бога, то есть о том, что составляет суть и начало всего христианского благовестия и учения, можно, нам кажется, размышлять уже теперь: ведь прошлое свое мы — существа исторические — постигаем лишь в том, что совершается в настоящем, и постигаем именно тогда, когда приходим к пониманию самих себя.

Итак, в этой главе, в отличие от предыдущих, мы открыто опираемся в обсуждении нашей темы, на христианское откровение и благовестив. Христианское благовестие является, разумеется, итогом долгого исторического развития человечества и человеческого духа. Христианин вправе интерпретировать этот процесс как историю спасения человека и постепенного, достигающего своей вершины во Христе, откровения Бога. Но именно в этой последней стадии откровения, когда, по убеждению христиан, история человечества становится необратимой и достигает свойственного ей высшего самосознания, именно в это время происходит наша встреча с христианским благовестием, и никто не станет отрицать, что сама историческая ситуация наша — ведь

мы принадлежим истории — обязывает нас, вменяет нам в долг выслушать это благовестие, чтобы либо согласно затем принять, либо же категорически и с полным сознанием своей ответственности отвергнуть.

2. ЧТО ЗНАЧИТ «НИЗОБЩЕНИЕ БОГА»?

Оправдывающая благодать и «блаженное видение»

Ныне христианское благовестие в учении о так называемой «оправдывающей благодати» и, прежде всего, в учении о сообщающем человеку полноту совершенства созерцании Бога говорит нам, что человек есть событие абсолютного и милующего низобщения самого Бога. «Низобщение» понимается при этом в смысле строго онтологическом, т. е. как соответствующее сущности человека — человека, бытие которого есть у-себя-бытие личности, вверенной самой себе в самосознании и свободе.

Таким образом, то, к чему мы приобщаемся в низобщении Бога, есть сам Бог в подлинном Своем бытии, и приобщение это ведет к постижению и обладанию Богом в непосредственном созерцании и любви. Низобщение это предполагает ту объективность дара и сообщения, которая совпадает с высшей степенью субъективности как со стороны дающего, так и со стороны принимающего.

Чтобы правильно понять основную мысль этой главы, нужно осознать то теснейшее единство, которое существует в христианской догматике между учением о благодати и учением о созерцании Бога. Ведь темы учения о благодати — благодать, оправдание, обожение человека — могут быть по сути своей поняты лишь на основе учения о том сверхприродном, непосредственном созерцании Бога, в котором христианская догматика видит цель человека и достижимую для него полноту совершенства. И наоборот, вся глубина онтологического смысла учения о непосредственном созерцании Бога раскрывается лишь тогда, когда созерцание это понимается нами как полнота того внутреннего, воистину бытийного обожения человека, которое является предметом учения об оправдывающем освящении человека силой сообщаемого ему Святого Духа. Благодать и созерцание Бога являются двумя, обусловленными свободной деятельностью человека во времени и истории, фазами одного и того же события, фазами низобщения человеку Бога.

Два модуса Божественного низобщения

Уже исходя из наших общих антропологических посылок ясно, что низобщение Бога человеку — свободному субъекту, существование которого есть возможность самоопределения в абсолютном «да» или «нет» по отношению к Богу — может быть дано или мыслимо в двух модусах: с одной стороны, в модусе той ситуации, в которой происходит предложение дара, в модусе обращенного к человеческой свободе призыва, и, с другой стороны, в модусе отношения человека к этому ставшему его постоянным экзистенциалом предложению Божественного низобщения, т. е. в модусе низобщения свободно принятого, или низобщения свободно отвергнутого. То, что принятие этого низобщения должно совершаться и совершается силой самого Божественного предложения, т. е. что принятие благодати само есть действие благодати — это следует, прежде всего, из известного нам отношения между человеческой трансценденцией как познанием и свободой, и раскрывающим, несущим эту трансценденцию горизонтом — тем, «во что» и «откуда» она направлена. Во-вторых, это следует, по существу, из того, что тварный акт принятия Божественного низобщения должен сохранять принятое в Его Божественности, не низводя его на уровень тварного бытия, а это возможно лишь в том случае, если этот тварный, субъективный акт принятия совершается, в свою очередь, силою Бога, Самого Себя сообщающего и принимающего. И, наконец, в-третьих, это следует из того, что являемые в конкретном свободном поступке конкретное добро и верность нравственным заповедям также должны мыслиться как берущие свое начало и силу в источнике всякой действительности — в Боге.

Низобщение Бога и Его сокровитость

Что же именно называем мы Божественным низобщением? Для ответа на этот вопрос нужно снова вспомнить о сущности человека, изначально сообщаемой ему в трансцендентальном опыте. В этом опыте человек познает себя как конечное, категориальное сущее, как сущее, утвержденное абсолютным бытием в своей инаковости, своем отличии от Бога, как сущее, происходящее от абсолютного бытия и коренящееся в абсолютной тайне. Непрерывная зависимость от Бога, заключающаяся в происхождении от Него каждого

момента нашего Бытия, и наше радикальное отличие от Него, являются, в своем единстве и взаимообусловленности, основополагающими человеческими экзистенциалами.

Поэтому в высказывании: «Человек есть событие абсолютного низобщения Бога» мы подразумеваем, что Бог в своей абсолютной трансценденции не просто присутствует как абсолютное, всегда недоступное, принципиально от нас отдаленное и лишь асимптотически выразимое в словах «во что» и «откуда» этой трансценденции, но что Он отдает нам Себя, и отдает Себя таким, какой он есть. Трансцендентальное «во что» трансценденции и предмет ее, ее «в себе», совпадают здесь в снимающем их самих и различие между ними изначальном и окончательном, не разложимом более в понятиях единстве. Говоря же, что Бог дан нам в своем абсолютном низобщении, мы утверждаем тем самым, что низобщение это дано не только в модусе отсутствующего присутствия того, «во что» направлена трансценденция, но и в модусе близости, в котором Бог, не становясь индивидуальным категориальным сущим, все же присутствует с нами таким образом, что в этом присутствии нам реально себя сообщает, а не остается далеким, неуловимым, асимптотическим «во что» нашей трансценденции.

Таким образом, низобщение Бога означает, что Он способен приобщить Себя, как Он есть, тварному, вне-божественному миру, что Сам Он не перестанет при этом быть бесконечной действительностью и абсолютной тайной, человек же останется конечным, отличным от Бога сущим. Этим низобщением не снимается и не отрицается то, что было раньше сказано о присутствии Бога как абсолютно непостижимой абсолютной тайны. Даже в благодати и непосредственном созерцания Бог остается Богом, то есть тем первым и последним масштабом, который уже никем не может быть измерен; останется той единственной тайной, которая принимается как сама собой разумеющаяся, — той святыней, к которой можно приступить лишь в молитвенном поклонении; останется тем безымянным и неизреченным Богом, который непостижим даже в Благодати Своего низобщения и непосредственном созерцании, который всегда останется господином человека, который никогда не сможет быть вмещен в координаты человеческого знания и человеческой свободы. Наоборот: только в событии абсолютного низобщения Бога и может быть окончательно и в полной мере осознана людьми Божественность Бога как священной тайны. Непосредственное низобщение Бога и есть

раскрытие Его как пребывающей абсолютной тайны. Но то, что событие низобщения может произойти, что изначальный горизонт может стать доступным, что недостижимая человеком цель может стать исходным моментом его полной и окончательной самореализации — все это открывает нам христианское учение, согласно которому Бог пожелал даровать человеку непосредственное созерцание Самого Себя как полноту возможной для человека духовной жизни. Все это открывает нам христианское учение, согласно которому Благодать, т. е. сообщение Духа Святого, prepares человека к полноте непосредственного созерцания Бога настолько, что уже сейчас причастен он Божественной жизни, уже сейчас дан ему исследующий глубины Божества Божественный Дух, уже сейчас он усыновлен Богу, и остается лишь раскрыть ему все, что он уже есть.

Дар и податель дара — одно

Решающим для понимания Божественного низобщения является знание того, что Податель дара и сам дар здесь одно, что Податель в Себе и через Себя сообщает Себя твари, в усвоении этого дара обретающей полноту своего совершенства.

Разумеется Божественное низобщение, в котором Бог, не теряя своей бытийной обособленности, делает Самого Себя конститутивным принципом тварного сущего, сообщает принимающему его тварному сущему некоторые «божественные» потенции, потенции, которые, будучи определениями конечного субъекта, и сами должны рассматриваться как конечные и тварные. Но собственная суть Божественного низобщения состоит в том, что в нем между Богом и конечным сущим устанавливается отношение, которое может и должно быть понятым по аналогии с таким причинным отношением, в котором «причина» служит внутренним конститутивным принципом обусловленного ею следствия.

Модель формальной причинности

Поскольку дар Бога в Его низобщении есть Он Сам во всей свойственной Ему реальности и славе, то можно, по видимому, говорить в этом случае

об особого вида причинности, отличной от причинности действенной. Мы назовем эту особого вида причинность формальной. В действенной причинности сама действующая причина всегда отлична от произведенного ею действия. Иное дело причинность формальная: здесь определенное сущее, определенный принцип бытия не производят нечто от себя отличное, что становится затем внутренним конститутивным принципом в том, на что направлено было действие, — нет, здесь это сущее, сообщая себя другому субъекту, само становится в нем конститутивным его началом. Понятие о такого рода формальной причинности позволит нам яснее выразить то, о чем нам придется здесь говорить. Ведь Бог, в том, что называем мы Благодатью и непосредственным созерцанием, воистину Сам становится внутренним конститутивным началом совершенного и спасенного человека.

Порядок внутренней формальной причинности нужно мыслить себе таким, что в нем, в отличие от остальных по опыту нам известных внутренних, формирующих сущность предмета причинных связей, внутренняя конституирующая причина сохраняет свое собственное существо: совершенно свободным и незатронутым. Онтологическая сущность низобщения Бога, или сама возможность этого низобщения, остается, таким образом, непостижимой, скрытой в своей исключительности. Возможность такого низобщения есть абсолютная прерогатива Бога, ибо лишь Его абсолютное Бытие может не только полагать нечто от себя отличное, оставаясь одновременно выше возникшего различия, но и сообщать этому инобытию самого себя, не теряя себя в этом приобщении.

Выразить онтологическую сущность этого низобщения на понятийном уровне можно поэтому лишь путем диалектической модификации каких-либо уже известных нам понятий, путем использования этих понятий по аналогии. Для суждений по аналогии о низобщении Бога удобнее всего, если уж мы вообще решились применять оптические категории в «аналогическом смысле», воспользоваться именно понятием внутренней формальной причинности, а не причинности внешней, действенной. Используя понятие формальной причинности, мы можем сказать, что Бог, низобщаясь нам в Своем абсолютном бытии, относится к тварному сущему как его формальная причина, т. е. не производит, не создает в творении что-либо от Себя Самого отличное, но сообщает твари Свою Собственную Божественную реальность, саму эту реальность делая конститутивным началом тварного совершенства.

Свое внутреннее разъяснение и онтологическое оправдание это понятие о низобщении получает в трансцендентальном опыте обращенности каждого конечного субъекта к абсолютному бытию и Божественной тайне. Уже в трансценденции как таковой абсолютное бытие является внутренним, конституирующим само трансцендентальное движение и влекущим его к себе началом, а не только внешним «во что», внешней целью этого движения. И как раз поэтому «во что» трансценденции не является моментом трансцендентального движения, существующим только в нем и ради него, но, будучи последней глубиной трансценденции, пребывает на абсолютно недоступной для него высоте.

*Низобщение Бога как приобщение
к непосредственному познанию и любви*

Сущность и смысл подобным образом понятого низобщения Бога духовному субъекту состоят в том, что Бог становится в непосредственное отношение к субъекту как существу духовному, то есть раскрывается ему в непосредственном, изначальном единстве познания и любви. Сущностное низобщение должно с самого начала пониматься как условие возможности личного непосредственного познания Бога и любовного к нему устремления. Но эту непосредственно познающую и любящую близость к Богу как пребывающей в себе абсолютной тайне не следует считать за некий редкостный феномен, который имеет лишь внешнее отношение ко всей остальной реальности, мыслимой исключительно в предметных категориях, ибо близость эта, напротив, составляет подлинную сущность онтологического соотношения Бога и твари.

В связи с развиваемой в последующих главах христологией мы должны указать здесь, что творение как причинность действующая, т. е. свободное полагание Богом чего-то иного, является предпосылкой возможности свободного низобщения и должна рассматриваться как ущербный, хотя и самостоятельный, модус этого последнего. В христологии еще яснее может быть показано, что низобщение Бога вне-Божественному имплицитно предполагает полагающую это вне-Божественное действующую причину. В дальнейшем станет видно, что действие Бога как творческой действующей причины следует,

в сущности, мыслить как модальность, или ущербный модус, абсолютной и непостижимой возможности Бога, состоящей в том, что Он может низобщаться другому, и может именно потому, что Он есть Сама Любовь (Агаре) — абсолютный субъект, обладающий в Себе Самом полнотой блаженства и совершенства.

Если бытие есть у-себя-бытие, если сущность сущего, поскольку оно имеет бытие, есть внутренняя просветленность и личностное обладание собой искомая степень бытийности может быть понята лишь как ущербный, ограниченный и ослабленный модус данности бытия, то низобщение Божественного бытия твари есть, по определению, приобщение ее к непосредственному познанию и любви. Верно, разумеется, и обратное: подлинное, непосредственное познание и любовь Бога с необходимостью указывают на реальность Его низобщения.

Абсолютная произвольность низобщения Бога

Из сказанного следует и то, что низобщение Бога твари необходимо понимать как акт Его высшей личной свободы, как акт абсолютно интимного Его самораскрытия в свободной любви. Поэтому христианское богословие мыслит это низобщение как абсолютно благодатное, т. е. «произвольное», и притом как низобщение каждому конечному существу, предвещающее возможное для конченного субъекта греховное отпадение от Бога. Низобщение, таким образом, есть не только благодать прощения, преодолевающая греховную самоизоляцию твари, но произвольное чудо свободной Божественной любви, которую Бог изначально сделал внутренним принципом человеческого существования и тем, «что» в этом существовании реализуется.

Божественное низобщение в благодати и даруемом через непосредственное созерцание Бога совершенстве католическое богословие называет «сверхъестественным». В этом наименовании выражено то, что низобщение Бога есть акт Его абсолютно свободной любви, причем любви к уже положенному им в акте творения конечному духовному существу. Божественное низобщение по отношению к пред-положенному уже в акте творческого полагания тварному субъекту являет собой новое чудо свободной любви — самоочевидное и все же не вынужденное, не вытекающее из какого-либо иного предшествующего ему разделения.

Произвольное не значит внешнее

Из рассмотренного здесь учения о сверхъестественности благодати и даруемого в непосредственном созерцании совершенства вовсе не следует, что сверхъестественное «возвышение» духовной твари представляет собой по отношению к ее сущности и структуре нечто внешнее и случайное, нечто «добавляемое» к ней безграничной трансценденцией. В конкретном порядке тварного мира, познаваемом нами в трансцендентальном опыте — использованном, разумеется, в свете христианского откровения — духовные тварные существа с самого начала положены как возможные адресаты Божественного низобщения. Именно потому, что Бог пожелал низобщить себя, создана им в акте творения человеческая духовность; именно потому, что Он пожелал любовно принести Самого Себя в дар, стал Он творцом мира, его действующей причиной. В конкретном порядке бытия трансценденция человека заранее призвана быть пространством Божественного низобщения, в котором одним и обретает она свое безусловное завершение. Пустота трансцендентальной твари введена в этот единственно-реальный порядок бытия для того, чтобы полнота Бога, эту пустоту творящая, наполняла ее своим низобщением. Это низобщение нельзя, следовательно, понимать пантеистически или гностически: это не естественный процесс взаимопроникновения Бога и твари, а абсолютно свободная любовь, даруемая твари для того, чтобы она смогла сохраниться в своей отдельности и в своем собственном бытии обрести блаженство. Эта свободная любовь и творит по своему свободному и милостивому произволению ту пустоту, которую она благоволит заполнить Собой. И низобщение Бога духовно твари можно и должно поэтому рассматривать как сверхъестественное, вольное, предшествующее всякому греху, вовсе не вводя тем самым в представление о человеке никакого дуализма, не «надстраивая» некий «второй этаж» над человеческой природой. В едином и единственном существующем порядке человеческого бытия глубочайшее ядро человеческой личности образуется именно низобщением Бога, которое, пусть даже отвергнутое человеком, обязательно предшествует человеческой свободе как условие ее высшего и вменяемого ей в долг совершенства. А значит самое внутреннее и единственное самоочевидное в человеке — это Бог, тайна, свободная любовь, являемая в Божественном низобщении. Одним словом, это начало сверхприродное, ибо в конкретном порядке бытия

человек может быть собой лишь через то, что он не есть; ибо то, что он имеет с самого начала и утратить не может, дано ему как предпосылка и условие его способности усвоить тот дар, который, не требуя у него позволения, приносит ему абсолютная и свободная любовь — Самого Бога в Его низобщении.

К разъяснению смысла церковного учения о низобщении

Все, что было сказано здесь о низобщении Бога, засвидетельствовано Писанием и церковным учением в словах о том, что человек оправданный есть воистину Сын Божий; что в нем, как в храме, пребывает Дух Божий — Его подлинно Божественный дар; что человек этот имеет участие в Божественной природе; что он увидит Бога лицом к лицу, как Он есть, без посредства зерцал, притч и гаданий; что все, чем он однажды станет и что получит, вполне реально, хотя и сокрыто, имеет он уже сейчас, ибо все это как бы в задатке и в живом семени уже дано ему оправдывающей благодатью.

Все эти и им подобные высказывания не следует принимать за гиперболизирующие описания некоего состояния спасенности и блаженства. Главным, решающим в новозаветном благовести является то, что действием единого и живого Бога — Бога, а не какой-либо иной, сверхъестественной силы — весь круг внутримировых сил и господств разрывается, открывая путь к подлинно непосредственному общению с Богом. Мы не имеем больше дело с силами и господствами, Божествами и ангелами, с необозримым множеством наших собственных начал — мы имеем дело с живым и бесконечно превышающим все иное Богом, Тем, кто один может называться «Богом», этим именем, превышающим всякое имя. В отличие от остальных сил и господств, Он вступает в непосредственное общение с нами в Духе Святом, и в том, кого мы именуем просто «Сыном», ибо Он был с самого начала у Бога и Сам был Бог.

Христианство как религия непосредственного общения с Богом в Его низобщении

Христианство лишь в том случае может считать себя религией, отличной от всех других религий и от них отличимой, лишь в том случае знаменует собой особенное отношение к Богу, бесконечно превосходящее любое иное

к нему отношение, если исповедует то непосредственное общение с Богом, в котором силой Божественного низобщения Бог реально участвует как Бог, принося человеку не какие-то таинственные и сверхъестественные дары «от себя», а Себя Самого.

Свидетельство о том, что мы находимся в абсолютном непосредственном общении с Самим Богом как Богом, обязывает нас безусловно отдаться на волю неизреченного, на волю неприступного света, который должен показаться нам мраком, на волю священной тайны, которая по мере приближения к ней становится и пребывает все большей тайной. Это свидетельство обязывает нас проследить ход всех путей в неисследимое, обосновывать всякое основание безосновным, понимать всякое доказательство как указание на непостижимость, не питать иллюзий, что есть такая точка, из которой можно было бы построить абсолютную, все упорядочивающую систему координат. Оно обязывает нас допустить и свободно принять свою вверенность неизреченной священной тайне, сознание непостижимости которой растет по мере ее низобщения нам и по мере того, как мы с верой, надеждой и любовью навстречу этому низобщению раскрываемся. Но о Божественном низобщении, в котором Сам Бог является и Подателем, и Даром, и основой принятия этого Дара, нам засвидетельствовано и другое. Нам истинно засвидетельствовано, что тот, кто порывает с миром, поглощается близостью бесконечной любви; что тот, кто пускается в бесконечный путь, приходит к цели, более того, уже пришел к ней; что те, кто идут навстречу бедности, смерти и всем сопровождающим их ужасам, находят в них начало бесконечной жизни.

Из сказанного следует, что благодать и непосредственное созерцание Бога не могут более рассматриваться как некоторые конкретные, наряду с другими, категориальные определенности. Речь о них будет свидетельством о неименуемом Боге как о Боге нам данном, а значит свидетельством, которое, оставаясь трансцендентальным, по-прежнему именуется Богом путем безмолвного указания на наш трансцендентальный опыт. Разница, однако, в том, что теперь, в свете этого свидетельства, мы знаем: высшая возможность и цель этого опыта не вечно будет преследоваться им, ибо она достижима; движение же его к этой цели совершается силой низобщающегося ему будущего, к которому, как к абсолютно сбывшемуся, и устремлен он в этом своем движении. Учение о благодати и плодах ее следует поэтому понимать как призыв с верой, надеждой и любовью открыться навстречу уготованному

нам Богом будущему, которое, будучи Его — Бога — абсолютным пришествием, остается для нас непостижимым, неизреченным и неизменным. И еще призывает это учение не замыкаться в себе, ибо не от чего более скрываться: вне нас уже нет ничего, ибо мы целиком пребываем в Боге, и Бог целиком в нас пребывает.

3. ПРЕДЛОЖЕНИЕ НИЗОБЩЕНИЯ КАК «СВЕРХПРИРОДНЫЙ ЭКЗИСТЕНЦИАЛ»

До сих пор мы все время исходили в наших рассуждениях из положений христианского вероучения. Даже у того, кто отдает себе отчет — об этом пойдет речь в следующей главе, — что окончательную и четко сформулированную истину о своем бытии человек находит в ясно сформулированном церковном учении об откровении, т. е. «слышит» ее, получает ее извне через слово, и что объяснение его бытия не строится, таким образом, лишь на основе его собственного истолкования своего личного опыта — даже у него может, все-таки, создаться мнение, что положение о человеке как событии абсолютного Божественного низобщения как бы навязано этому человеку извне, в чисто понятийной сфере, и не способно, пользуясь понятийным аппаратом рефлексии, выразить подлинную сущность человека — то, что он есть, и каким он познает себя в глубине собственного бытия. Дело, однако, обстоит иначе.

Положение о низобщении Бога как положение онтологическое

Положение «Человек есть событие абсолютного низобщения Бога» не относится к чему-либо фактически-наличному в человеке, объективному. Это не категориальное, не онтическое, но онтологическое положение; оно говорит нам о субъекте как таковом, т. е. о субъекте в глубине его субъективности. Христианское учение, пользуясь рефлексивным аппаратом человеческой речи, придает церковному исповеданию веры отвлеченно-понятийную форму, но высказанное в этой форме не воспринимается человеком исключительно внешне, через эти понятия. Оно является, скорее, напоминанием о той действительности, которая не высказывается только, но дается и подлинно переживается в трансцендентальном опыте. Христианское учение

обнаруживает поэтому для человека его собственное, пусть еще безотчетно реализуемое, самосознание.

Чтобы прийти к пониманию высказанного нами тезиса, следует уяснить себе, что тезис этот выражает самое основу нашего бытия в ее глубочайшем внутреннем своеобразии и справедлив не только по отношению к какой-то определенной группе людей, — скажем, крещенных, или праведных, в отличие от грешников и язычников. Утверждение, что человек как субъект есть событие низобщения Бога, относится ко всякому человеку вообще, имеет в виду присущий каждому человеку экзистенциал. Это вовсе не противоречит тому, что речь в нем идет о благодати свободной и произвольной, о чуде свободной любви Бога к духовной твари. То, что экзистенциал этот дан всем людям как определяющее их бытие и предшествующий их свободе, самосознанию и опыту, еще не делает его «обязательным» и, в этом смысле, «природным». К вопросу о благодатности той или иной реальности не имеет никакого отношения то, дана ли эта реальность всем или лишь немногим избранным. Сверхприродность и произвольность Божественного низобщения не затрагиваются и не ставятся под вопрос тем, что это низобщение дано (по меньшей мере, в модусе предложения) каждому человеку без исключения. То, что любовь Божия сообщает себя, или по меньшей мере предлагает себя всем людям, ничуть не умаляет ее как чудо. Более того, именно в том, что дается без исключения всем, и реализуется в полной мере сущность благодати. Ведь то, что произвольно дано одному человеку и отказано другому, принадлежит, по существу своему к сфере возможностей каждого, принадлежит уже потому, что тот, которому отказано, тоже, в принципе, мог бы обладать тем, что дано другому, не будь ему произвольно в этом отказано. Подобному пониманию благодати соответствует понятие о произвольности по отношению к чему-то частному, а не понятие о произвольности, не связанной естеством, сверхприродной.

Сверхприродное, сообщаясь каждому, чья сущность состоит в безграничной трансценденции, как сверхсущностное ее исполнение (хотя бы в модусе предложения, обращенного к человеческой свободе), не теряет, таким образом, своего сверхприродного характера. В этом смысле каждый, воистину каждый человек должен быть понят как событие сверхприродного Божественного низобщения, хотя и не в том смысле, что каждый человек обязательно, по собственной воле, это низобщение Бога людям принимает. Так же

как сущность человека, его духовная личность, будучи для каждого свободно-го субъекта неотъемлемой и пребывавшей данностью, ставится все же в зависимость от его свободы, позволяющей ему обладать собой либо в модусе «да», либо в модусе «нет», то есть либо в модусе спокойного и смиренного принятия усвоенной ему сущности, либо в модусе протеста, отречения от нее; точно так же и экзистенциал абсолютно непосредственного общения человека с Богом посредством Божественного ему низобщения может, будучи пребывающим обращением к человеческой свободе, существовать как в модусе чистой данности, в модусе принятия, так и в модусе неприятия, отказа.

Соотнесенность того способа, которым совершается Божественное низобщение, с человеческой свободой, вовсе не снимает реального наличия этого низобщения в качестве нам предложенного, ибо предложение просто данное или свободно отвергнутое должно мыслить не как возможное, но неосуществившееся низобщение, а как низобщение реально произошедшее и остающееся реально противопоставленным человеческой свободы в ее трансцендентальности.

Низобщение как условие возможности принятия его

Низобщение Бога дано не только как дар, но и как необходимое условие возможности принять этот дар так, чтобы Бог мог остаться в нем Богом, а не был подменен даром конечным и тварным — даром, представляющим Бога, но не являющимся Им реально. Чтобы принять Бога таким, как Он есть, не низводя Его на уровень нашей конечности, мы должны совершать это принятие силой самого Бога, а это значит, что предложенное нам низобщение Бога является необходимым условием возможности его принятия нами.

Если мы утверждаем таким образом, что человек имеет дело с самим Богом, как Он есть и должен, пользуясь своей свободой, либо открыться Его низобщению, либо замкнуться в самом себе, не низводя в любом случае Бога на свой человеческий уровень, то, рассматривая человека как субъекта, способного, а потому и обязанного, принять это низобщение, мы обязаны утверждать также, что низобщение Бога всегда дано человеку в качестве предварительного условия возможности принятия им этого низобщения. И наоборот: низобщение Бога, будучи условием возможности личностного

его принятия, есть, несмотря на свою произвольность низобщение каждому человеку. Это верно, конечно, лишь при том условии, что мы в принципе признаем за человеком возможность личностного принятия Бога, ибо состоящее в совершенном принятии Божественного низобщения совершенство предложено и предназначено универсальным спасительным промыслом Божиим не для немногих избранных, но для всех людей.

*Сверхприродное восполнение
человеческой трансцендентальности*

Из сказанного, однако, следует, что Бог, принося себя всем людям без исключения, сообщает тем самым трансценденции и трансцендентальности человека совершенно особенный характер; но в силу этого предложенное человеку и предпосланное его свободе как ее высшая возможность и условие реализации этой возможности Божественное низобщение и само приобретает специфику, свойственную всем моментам трансцендентального устройства человека вообще.

Сверхприродный момент трансцендентального устройства человека не является особым предметом категориального и апостериорного опыта, стоящим в одном ряду с другими предметами такого опыта. Изначальная определенность его этим моментом не есть определенность предметная. Сверхприродная определенность трансцендентальности человека посредством предлагаемого ему Божественного низобщения есть модальность его inicialной и безотчетной субъектности. Эта модальность может быть, в лучшем случае, задним числом тематизирована в рефлексии и объективирована в носящих уже вторичный характер понятиях. Такого рода сверхприродная трансцендентальность носит, как и все трансцендентально-духовное в человеке, скрытый, утаенный характер: она не бросается в глаза, ее легко не заметить, вытеснить на задний план, оспорить, неверно интерпретировать. Суть этого предваряющего человеческую свободу Божественного низобщения состоит в том, что трансцендентальное движение познающего и свободного духа к абсолютной тайне совершается силой Бога, себя низобщающего, и потому «во что» и «откуда» этого движения являются не вечно отдаленной, лишь асимптотически достижимой целью, но самим Богом в Его абсолютной непосредственности и близости.

Сокрытость опыта благодати

Итак, низобщение Бога есть модификация трансценденции, посредством которой внутренне раскрывающая и движущая эту трансценденцию священная тайна предстает как тайна абсолютно близкая и себя низобщающая. А это значит, что ни простая индивидуальная рефлексия, ни метод психологической интроспекции не позволят нам отделить это низобщение от тех глубинных структур человеческой трансценденции, которые мы попытались обрисовать во второй главе этой работы. Абсолютная и неограниченная трансценденция природного духа к неизреченному «во что» своего познания и своей свободы — к священной тайне — уже сама по себе свидетельствует о настолько радикальной раскрытости субъекта, что даже обладание Богом в Его абсолютном низобщении не лежит, несмотря на совершенную произвольность этого низобщения, вне бесконечной сферы возможностей человеческой трансценденции. Поэтому обычная индивидуальная интроспекция не позволяет достоверно и однозначно различать трансцендентальный опыт абстрактной возможности обладания Богом, с одной стороны, и трансцендентальный опыт реализуемой в Божественном низобщении полноты такого обладания, с другой. И верно это, во всяком случае, до тех пор, пока низобщение Бога, действующее в неоконченной еще история отвергающей или принимающей Бога человеческой свободы, не приведет человека в ту окончательную меру совершенной полноты обладания Богом, которую мы называем непосредственным его созерцанием.

Между трансцендентальным опытом — в том числе в благодатной его модальности, — с одной стороны, и отражением его в рефлексии, с другой, существует не меньшая разница, чем между самосознанием и той опредмеченной, рассудочно-языковой формой, которую обретает в сознании им осознанное. В данном же конкретном случае, утверждая, что благодатное низобщение Бога, будучи модификацией нашей трансцендентальности, не познается и принципиально не может быть познано в рефлексии, мы имеем на то два особых, дополнительных основания: во-первых, адресатом низобщения является субъективный дух, неограниченный уже по самой своей природе, и, во-вторых, низобщение Бога не получило еще должного своего завершения в возможности непосредственного Его созерцания.

Трансцендентальный опыт благодатного низобщения Бога, или — другими словами — динамику познающего и свободного духа в той непосредственной «нацеленности» его на Бога, где цель (данная как таковая через Божественное низобщение) сама является движущей силой (называемой нами благодатью), а равно и сущность этой духовной динамики можно адекватно выразить лишь в следующей формуле: облагодетельствованный дух, нацеленный через Божественное низобщение, движется к блаженному видению (*visio beatifica*) как своей цели. Поэтому невозможность прямого и достоверного осознания Божественного низобщения в индивидуальной рефлексии еще не означает, что низобщение это находится всецело «по ту сторону» субъекта и его сознания и преподносится этому субъекту лишь в качестве постулата «извне» ему навязываемой догматической теории. На самом деле он есть род трансцендентального опыта, и в качестве такового сказывается в человеческом бытии и активно на него воздействует.

Здесь можно, прежде всего, апеллировать к тому индивидуальному опыту Божественного низобщения, который дан и доступен каждому человеку, но, за редкими исключениями, не может быть с однозначной достоверностью обнаружен рефлексией в индивидуальной сфере, хотя нельзя, с другой стороны, сказать, что для рефлексии его вовсе не существует.

Путем простой интроспекции или индивидуальной тематизации своего изначального трансцендентального опыта человек не может обнаружить, открыть в себе трансцендентальный опыт благодатного Божественного низобщения и засвидетельствовать о нем с однозначной достоверностью. Но зато он может узнать свой собственный опыт в той богословской и догматической интерпретации, которую получит его трансцендентальный опыт в историческом откровении христианства. И это узнание дает ему мужество и доверие, необходимые для того, чтобы истолковать свой личный опыт в соответствии с христианским откровением, чтобы без колебаний и оговорок признать бесконечность этого смутного еще опыта. Он может теперь чувствовать себя оправданным в своих экзистенциальных решениях, смело полагаясь в них на этот неразложимый адекватно рефлексией и изначально осуществленный синтез непосредственного трансцендентального опыта и полученной им в христианстве апостериорной богословской интерпретации.

В этом смысле мы можем спокойно утверждать: человек,веряющий себя трансцендентальному опыту священной тайны, опытно познает, что

тайна эта есть не только бесконечно отдаленный горизонт, не только отстраняющий нас от себя, издали вершащий свой суд над миром, людьми и совестью судия, не только ужас, загоняющий человека в привычную тесноту повседневности, но что она, эта тайна, есть также милующая близость, всепрощающая интимность, подлинная родина, дарящая себя любовь, то сокровенное и родное, к чему прибегает человек, уstraшенный пустотой и недолговечностью своей жизни. И тот, кто, погрязнув в грехах, все же с доверием обращается к безмолвно правящей его бытием тайне, кто абсолютно предает себя ей, не желая более почитать себя властным в себе и даже в грехе своем, тот в опыте познает, что не он прощает себе грехи, но что они ему прощаются, что это посылаемое ему прощение есть сама милующая, разрешающая и прощающая любовь Божия, которая дает нам прощение, отдавая самое себя, ибо только в этой самоотдаче и может заключаться подлинное, все преодолевающее прощение.

Трансцендентальный опыт абсолютной близости Бога в Его радикальном низобщении может носить различный характер. Он может быть ярким, локализоваться в определенном пространственно-временном пункте жизненного пути человека, но может быть и бесцветным, растворенным в повседневном душевном настрое. Иной переживает его индивидуально, независимо от опыта других, иной же осознает его лишь благодаря встрече с людьми большей силы и святости и участию в их религиозном опыте. Но для нас сейчас это вопросы второстепенные. Важно же для нас следующее: индивидуальный опыт отдельного человека и коллективный религиозный опыт человечества, разъясняя друг друга и будучи, в этом смысле, едины, дают нам право утверждать, что там, где человек тем или иным образом опытно обнаруживает в себе субъекта безграничной трансценденции, происходит событие абсолютного, радикального низобщения Бога.

Опыт, к которому мы здесь апеллируем, — это вовсе не обязательно опыт добровольного и ответственного обращения к специфически религиозной деятельности: молитве, культовым действиям или же посвященным религиозной тематике теоретическим изысканиям. Скорее, это тот опыт, который приходит к человеку до его сознательного обращения к религии, причем приходит в формах и понятиях на вид совершенно не связанных с религией. Ведь само низобщение Бога есть окончательная, радикальная форма делающей нас субъектами трансцендентальности, и если мы, являясь

трансцендентально неограниченными субъектами, пребываем в условиях самой тривиальной повседневности и имеем в ней дело с отдельными «мирскими» категориальными реальностями, то отсюда, в принципе, уже следует, что изначальное опытное незнание даже низобщающегося нам Бога может носить столь же всеобщий, столь безотчетный, столь «нерелигиозный» характер, что происходит может — неприметно, но вполне реально — во всякий момент человеческого бытия. Если теоретическое или практическое познание, или же субъективное свободное решение приводят человека к той безосновной бездне его бытия, которая одна и служит всему основой, если он осмеливается заглянуть в нее, чтобы обрести в ее глубине окончательную о себе истину, то он опытно убеждается, что бездна эта милует, спасает и сохраняет его, он обретает мужество и основание верить, что истолкование, которое получит его личный опыт в истории откровения и спасения (т. е. истолкование его как события радикального низобщения Бога) раскрывает нам глубину и подлинную сущность этого, по видимости, столь тривиального опыта. Бывают, конечно, моменты, когда этот опыт приобретает особенную яркость. Это моменты переживания смерти, переживания абсолютной ценности любви и т. д. В такие минуты человек отчетливее, чем когда-либо, обнаруживает, что он уже вышел за пределы всего единичного, отдельного, и предстоит лишь самому себе и Богу. Христианское же благовестие о низобщении Бога, указывая на этот опыт и интерпретируя его, разъясняет, что предстоим мы не перед отстраняющей нас бесконечной и недостижимой далью, но — перед тайной, которая нам себя низобщает.

Поскольку человек находится в ситуации еще становящейся свободы, поскольку ситуация эта всегда остается обусловленной тем, что мы называем «первородным грехом», поскольку рефлексия наша всегда оказывается лишь перед лицом свободы уже реализованной до или в самом акте рефлексии и никогда — перед свободой как чистой и совершенно еще нейтральной возможностью, поскольку, следовательно, рефлексия не позволяет человеку судить о своей собственной, всегда уже принадлежащей прошлому, свободе, то трансцендентальный опыт человека всегда остается многозначным и неподвластным рефлексии. В этом опыте человек предстает себе как субъект, который сам не знает, каким образом, пользуясь своей свободой, понял и использовал он данные ему в сфере этой свободы обусловленные грехом объективации: сделал ли он их проявлением своего собственного изначального

самоопределения ко злу, или же крестным путем преодоления зла. В трансцендентальном опыте человек осознает, что в нем совершается событие Божественного низобщения, и что как субъект он уже ответил на это событие или своим свободным «да» или своим свободным «нет», но каков же конкретно его подлинный ответ, он сам не знает и при помощи рефлексии достоверно узнать не может. А это значит, что основной вопрос его бытия, который субъектно всегда-уже-разрешен для него, в плоскости рефлексии так и остается без определенного ответа, ибо он, субъект восполненной благодатью трансценденции, реализует себя в апостериорной, исторической, никогда всецело от него не зависящей встрече с миром и окружением, во встрече с человеческим «ты», в котором история и трансценденция, а с ними и встреча с Богом как абсолютным «Ты», находят, пребывая в единстве, свое единое осуществление.

4. К ПОНИМАНИЮ УЧЕНИЯ О ТРОИЦЕ

Троичный догмат можно было бы, конечно, рассмотреть и позже, придя к нему через истолкование догмата о воплощении, но мы попытаемся дать некоторое предварительное представление о нем уже сейчас, опираясь при этом на все ранее здесь сказанное.

Терминологическая проблематика

При всем нашем уважении к классическим церковным формулировкам учения о Троице и при всей безусловной вере нашей в то, что в этих формулировках содержится, мы должны все же признать, что все высказывания о Троице в их катехизисной форме современному человеку почти ничего не говорят и, более того, почти неизбежно ведут к неправильному пониманию догмата. Так, если мы, следуя катехизису, скажем, что в едином Боге различается, в единстве и единственности Его природы, три «лица», то человек, не получивший дальнейших богословских разъяснений, неизбежно станет мыслить в понятии «лицо», «личность», то содержание, которое связывается с этим словом в иных его контекстах.

Те слова, которыми церковь когда-то воспользовалась для создания исключительно мощной богословской системы, в своей последующей истории

вышли из-под ее контроля. История этих слов не определяется исключительно богословским их употреблением: они в равной степени принадлежат и другим областям духа, мышления и языка. Поэтому вполне естественно, что в ходе истории то или иное из них подвергается такому переосмыслению, что употребление этого слова в старых, в принципе верных формулировках, наделяет эти формулировки нереальным, фальшивым, мифическим смыслом.

В этой ситуации нет ничего удивительного, так как Церковь, беря для выражения своего учения о триединстве Бога такие слова как «ипостась», «сущность», «природа», «лицо», взяла их вовсе не в качестве ясных и отчетливых терминов, которые она могла употребить в их прямом значении. Напротив, долгие и мучительные усилия потребовались Церкви для того, чтобы приспособляя эти слова к новому их содержанию, разграничить сферы их употребления в церковном языке и закрепить за каждым из них определенный смысл, причем история закрепления этих слов в их нынешнем терминологическом значении показывает, что существовали и другие возможности асимптотического выражения того же самого содержания. Говоря на нашем сегодняшнем, обмирщенном языке о конкретных «лицах» и их различии, мы невольно исходим из того, что каждое из них обладает собственным свободным и автономным центром познавательной и деятельной активности, который и конституирует данное «лицо» в его тождестве себе и реальном отличии от других лиц. Но именно это представление о лице и исключается догматическим учением о единой и единственной Божественной сущности. Единственность сущности означает и предполагает единственность сознания и единственность свободы — хотя в Божественной Троице и сама эта единственность обладающего свободой и познанием у-себя-бытия пребывает отмеченной той таинственной троичностью, которую исповедуем мы в Боге, беспомощно говоря о трояственности лиц в Его единой природе.

Проблематика «психологического» учения о Троице

Мало что дают нам для постижения троичности и те смелые спекуляции, с помощью которых христианское богословие уже давно, со времен Августина, пытается сделать своим предметом внутреннюю жизнь Бога в Его самосознании и любви, чтобы прийти в результате к некоторым умозрительным и «гадательным» представлениям о Его природе, в которых внутренняя

жизнь Божества рисуется нам совершенно безотносительно к нам самим и нашему христианскому экзистенциальному опыту. «Психологическое» учение о Троице, несмотря на гениальную разработку, которое оно получило в трудах Августина и многочисленных, вплоть до наших дней, его последователей, не смогло, в конечном счете, объяснить то самое, что оно, собственно, и было призвано объяснить: почему Отец высказывает себя в Слове и вместе с этим Словом-Логосом производит Духа — лицо, от Логоса отличное. Ведь всякое подобное объяснение должно уже заранее предполагать Отца познающим и любящим, и потому не позволяет показать, что только в высказывании Логоса и изведении Пневмы Отец конституируется как познающий и любящий.

Но даже если мы забудем пока об этих трудностях, останется одно, главное возражение: недостаток любой «психологической» спекуляции о Боге состоит в том, что ею недооценивается единственный предоставляемый нам историей откровения и историей догматики реальный исходный пункт для догматического учения о триединстве. Этим пунктом является то опытное познание Сына и Духа, которое дано нам в священной истории, дано как реальное Божественное низобщение. Именно из этого опыта и следовало бы исходить, чтобы понять подлинный смысл троичного догмата. Психологическое учение о Троице как бы «перешагивает» через откровение Троицы в домостроительстве спасения, предпочитая ему самонадеянные, почти гностические спекуляции о том, что происходит «в недрах» Божества. При этом забывается, что если Божественное низобщение в благодати и славе есть подлинное низобщение нам в Себе Сущего Бога, то триединство обращенного к нам в этом низобщении лика Божия и есть его «внутрибожественное» имманентное триединство.

*«Домостроительная», священноисторическая троичность
и есть троичность имманентная*

Если же мы последовательно будем придерживаться той предпосылки, что раскрывающееся нам в истории откровения и спасения триединства есть триединство «имманентное», поскольку в своем совершаемом через благодать и воплощение низобщении людям Бог подлинно отдает Себя и являет Себя таким, как он есть «в Себе», то домостроительство спасения, обнаруживающее себя в истории Ветхо- и Новозаветного Самооткровения Бога,

мы получаем право охарактеризовать следующим образом: в истории индивидуального и всеобщего спасения мы вступаем в непосредственное общение не с какими-нибудь представляющими Бога потусторонними силами, но с самим единым и истинным Богом, который в абсолютной, ничем не подменимой единственности своей нисходит туда, где находимся и мы сами, и где мы Его, самого Бога, воспринимаем именно таким, какой Он есть в Себе.

Поскольку Он входит в самое средоточие индивидуального человеческого бытия как его спасение, мы истинно именуем Его «Духом Святым». Поскольку в конкретной историчности нашего бытия тот же самый единый Бог — именно Он Сам, а не какой-либо двойник Его — дан нам как Иисус Христос, мы именуем Его «Логосом» или просто Сыном. Поскольку тот же самый Бог, который нисходит к нам как Сын и Дух, одновременно пребывает неизреченной священной тайной — основой и источником Своего нисхождения в Сыне и Духе — мы называем Его единым Богом, Отцом. Поскольку в Отце, Сыне и Духе Бог сообщает нам именно Самого Себя, а не что-либо от Себя отличное, то об Отце, Логосе-Сыне и Святом Духе следует говорить как о едином и себе равном Боге в неограниченной полноте Его Божества, в обладании единой и себе равной Божественной сущностью. Поскольку же в Отце, Сыне и Духе Бог дан нам различным образом, и поскольку в образах низобщения нам даны подлинные и истинные различия в Боге, то эти три способа, которыми дан нам Бог, нам следует строго различать между собой. «Для нас» Отец, Сын и Дух Святой суть не одно и то же. Но поскольку эти три способа данности нам единого и Себе равного Бога не должны снимать реальности низобщения Его нам именно в качестве единого, истинного и Себе равного, то все они должны мыслиться нами как принадлежащие Ему, Единому и Себе равному, в Нем Самом и для Него Самого.

Таким образом, высказывания, что единый и равный Себе Бог дан нам как Отец, Сын-Логос и Святой Дух, и, соответственно, что Отец отдает Себя в абсолютном низобщении через Сына в Духе Святом, следует считать свидетельствами о Боге как Он есть в Себе Самом. В противном случае они не были бы высказываниями о низобщении Богом Себя Самого. Эти три способа, или образа, данности Бога не следует удваивать, постулируя в Боге какие-либо отличные от них предпосылки и развивая, независимо от них, психологическое учение о триединстве. В триединстве, раскрывающемся нам в истории домостроительства нашего спасения, мы опытно познаем само имманентное

триединство, как оно есть в себе. Триединство, явленное нам в Отце, Сыне и Духе Святом, есть имманентное триединство самой священной тайны, ибо в свободном, благодатном и сверхприродном своем даре оно являет нам «внутренние своя», ибо ее абсолютное тождество себе не означает мертвой и пустой неразличенности, но заключает в себе как полноту Божественной жизни то самое, что обнаруживается для нас в триединстве Божественного дара.

То, что было сейчас сказано, есть лишь первый шаг к пониманию христианского учения о Троице. Наш подход позволяет нам, несмотря на связанные с ним собственные проблемы, избежать многих порождаемых этим учением недоразумений и одновременно показать, что оно является не плодом изощренной богословской софистики, но прямой и неизбежной необходимостью. Только на основе этого учения можно всерьез принимать и бескомпромиссно отстаивать ту простую самоочевидную и в то же время непостижимую истину, что Сам Бог, как пребывающая священная тайна, как неисследимая основа трансцендирующего человеческого бытия, есть не только Бог бесконечно далекий, но Бог, который пожелал стать в Своем низобщении абсолютно нам близким, и потому реально дан нам как в духовной глубине нашей экзистенции, так и в конкретной нашей внешней, земной истории. В этом положении и заключен, по сути дела, смысл тринитарного учения.