

КАРЛ РАНЕР

ИСТОРИЯ СПАСЕНИЯ И ОТКРОВЕНИЯ*

1. ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ

Человек осуществляет себя в истории, и только в истории может он осуществить себя свободно. Поэтому обожженная трансцендентальность человека обретает в каждом индивидуальном человеке и в человеческой общности свою собственную историю. Эта движимая, наполняемая и облакаемая низобщением Бога трансценденция не просто есть — она становится, и становится в истории. Поэтому мы и определили человека как событие — событие свободного, произвольного и милующего низобщения Бога, приводящего нас в абсолютно непосредственное и близкое общение с Ним. И в этом событии заключены основа и тема, начало и конец всей человеческой истории.

Христианство — это не учение о каких-то неизменных истинах, отношениях и реальностях, а продолжающееся священно-историческое свидетельство о тех действиях, которыми Бог открывает себя человеку и спасает его, а также о нашем человеческом содействии Богу. Одновременно (поскольку действие Бога направлено на человека как на субъект свободы) христианство есть свидетельство об истории спасения и гибели, откровения и его истолкования — истории, творимой самим человеком. В этом свидетельстве история откровения и история спасения предстают как единая история, движимая сотрудничеством Божественной и человеческой свободы.

* Текст представляет собой перевод пятой 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. Fünfter Gang: «Heils- und Offenbarungsgeschichte»*. Herder Verlag: Freiburg, Basel, Wien, 1976. S. 143–179.

Христианство принципиально считает себя религией абсолютного значения — религией, несущей каждому человеку подлинное откровение и спасение. Это спасение и откровение предназначено не для каких-то определенных групп людей, не для отдельных прошедших или будущих исторических эпох, но для всех людей всех времен вплоть до скончания века. Абсолютность подобных претензий не так-то просто совместить со свидетельством христианства о себе самом как религии исторической. Ведь историческое уже по определению своему не имеет, казалось бы, прав на какие бы то ни было абсолютные претензии. И тогда возникает вопрос: каким же образом историчность христианства, в котором само оно видит существеннейшее свое свойство, можно совместить с его абсолютными и универсальными претензиями, с его миссией вселенской проповеди? Если же учесть, что какие бы то ни было высказывания о Боге могут приниматься всерьез и вообще иметь какой-то смысл лишь постольку, поскольку наше отношение к Нему мыслится как отношение строго трансцендентальное, то встает еще более острый вопрос: как же вообще возможна история откровения и спасения, предполагающая, что Бог — во всяком случае, в тех Его действиях, в которых Он открывает Себя человеку и спасает его — занимает некоторое совершенно определенное место внутри сферы нашего опыта? Ведь на первый взгляд кажется очевидным: где история — там не может быть Бога, и наоборот, где Бог — там уже нет места истории. Ибо историческим может быть лишь нечто конкретное, единичное, частное, внешним образом обусловленное, в то время как Бог есть пра-основа и глубина всякой реальности, незримо присутствующая во всем, что доступно нашему познанию.

Но если Бог в своем абсолютно реальном низобщении изначально соделал себя внутреннейшей сердцевинкой всего того, что может быть историей, то в чем же, в каких конкретных событиях может выражаться история спасения и откровения? Если вся история ведет нас к одной-единственной цели — раскрытию Бога в «блаженном видении», то что же в ней, помимо самой этой цели, можем мы считать проявлением особой истории — истории Божественного откровения и спасения? Пользуясь библейскими терминами, можно задать этот вопрос так: если Бог в Духе Святом изначально соделывает Себя Самым центром всякой индивидуальной человеческой экзистенции (и при этом независимо от того, знает ли это сам человек, хочет ли этого, согласен ли

на это), если внутренней пружиной всей тварной истории является проявившееся уже в самом акте творения Божественное низобщение, то что же еще можно, казалось бы, ждать от Бога? И действительно, с этой точки зрения вся известная нам история спасения и откровения — то есть категориальная, протекающая во времени и пространстве, состоящая из отдельных конкретных событий история, — представляется ничем иным, как ограничением, мифологизацией, проекцией на наш человеческий уровень того, что уже заранее было дано нам в своей абсолютной полноте. Вопрос о том, в каком смысле можно говорить об особой истории спасения и откровения, является, таким образом, одной из труднейших и фундаментальных проблем христианского учения. (Здесь мы считаем долгом отметить, что мысли, которые читатель найдет в данной главе, в значительной мере — заметнее, возможно, чем другие разделы настоящей книги, — сближаются с формулировками, содержащимися в первой главе работы А. Дарлапа (A. Darlap) *Mysterium Salutis. Band I. Einsiedeln, 1965*, — главе, специально посвященной фундаментальной теологии священной истории. Это совпадение совершенно естественно ввиду нашего тесного сотрудничества в разработке определенных богословских проблем).

2. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОСТЬ И ТРАНСЦЕНДЕНЦИЯ В ИХ ИСТОРИЧЕСКОМ ОПОСРЕДОВАНИИ

История как событие трансценденции

В решении связанных с историей откровения и спасения проблем мы исходим из того положения метафизической антропологии, что человек как личность и субъект является существом историческим, более того, что историчен он именно как субъект трансценденции, ибо присущую ему как субъекту неограниченную трансцендентальность человек познает и свободно осуществляет именно в историческом опосредовании. Он не способен ни реализовать свою трансцендентальную субъектность во внеисторическом переживании всегда себе равной субъективности, ни постичь эту трансцендентальную субъективность посредством необусловленного исторически акта рефлексии

и интроспекции, который может с равным успехом осуществиться в любой момент времени. Но если, с одной стороны, основой и условием возможности подлинной истории (не сводимой ни к исследуемым физикой пространственно-временным соотношениям, ни к временной последовательности физических и биологических феноменов, ни к ряду независимых друг от друга свободных поступков) является сама человеческая трансценденция как таковая, то во избежание противоречия остается лишь предположить, что вся история есть, в конечном счете, история самой трансцендентальности, и наоборот, что трансцендентальность человека нельзя понимать как способность, которая дана ему, переживается им и постигается им в опыте и рефлексии совершенно независимо от истории.

Мы исходим, таким образом, из того, что трансценденция имеет историю, и что сама история есть событие трансценденции. И действительно, с одной стороны, мы вынуждены констатировать, что сознание нового времени с его абсолютно серьезным отношением к истории в обоих ее аспектах — прошлого и будущего — совершенно неспособно «вместить» идею человеческой трансцендентальности, которая была бы совершенно независима от истории. С другой стороны, мы должны в соответствии с давней и ныне еще живой традицией всей европейской мысли признать, что как только история утрачивает сознание той своей трансцендентальной глубины, которая одна является условием возможности подлинной историчности, она, эта история, неизбежно поражается слепотой и не различает более ни собственного будущего, ни прошлого. Следует целиком согласиться с тем, что трансценденция дана нам лишь посредством связей с прошлым и будущим, то есть посредством истории. Но нельзя при этом забывать и о том, что эта история осознается нами как подлинная история, и эти связи осознаются нами как собственно исторические лишь тогда, когда мы памятуем о трансцендентальных условиях возможности такой истории. Мы вправе даже сказать, что по окончательной сути своей история есть именно история человеческой трансцендентальности. Это означает, в частности, что человеческая трансцендентальность с ее «во что» и «откуда» не достигается помимо истории, так что эта последняя не сводится к спектаклю, в котором человек поневоле вынужден участвовать, хотя свою подлинную и вечную реальность он обретает вне истории и независимо от нее. Сама трансценденция имеет свою историю, и в последней и глубочайшей своей основе история есть не что иное, как

событие трансценденции. Если это справедливо как для истории каждого отдельного человека, так и для истории различных социальных общностей, народов, для истории всего человечества в целом, то мы должны предположить, что люди с самого начала истории и вплоть до конца ее образуют некое единство. Но и само единство это не является чем-то застывшим, неизменным, непричастным времени, а имеет, в свою очередь, собственную историю. «Сверхприродный экзистенциал» сам оказывается причастным истории. Если человек является, таким образом, существом трансцендирующим, свободным и обращенным, как к своему партнеру, к той священной тайне, которую мы называем Богом; если человек есть событие извечного, неотвратимого и абсолютно реального низобщения Бога; если именно в качестве субъекта обóженной трансценденции он оказывается одновременно субъектом индивидуальной и коллективной истории, то вечный и сверхприродный экзистенциал обращенности к священной тайне и свободно избираемой абсолютной приобщенности к Богу также должен иметь собственную историю. И вот эта как индивидуально, так и коллективно реализуемая человеком история и есть единая история откровения и спасения.

Итак, история спасения есть история, совершающаяся по воле Божией. Трансцендентальные структуры истории спасения каждого отдельного человека и человечества как единого целого историчны уже потому, что сами неизменность и постоянство их основаны на свободном личностном низобщении Бога. В этой истории воля Божия действует свободно, поскольку в соответствии с общим характером отношения между Творцом и тварью исход истории, даже если рассматривать его как обусловленный человеческой свободой, остается все же событием дарующей себя или в себе отказывающей свободы Божественной. История откровения и спасения является, в сущности, историей как Божественной, так и человеческой свободы, и конкретная диалектика этой истории — и индивидуальной и коллективной — определяется тем, что Бог одновременно и присутствует в ней как Своим абсолютным низобщением Себя дарующий, и в то же время отсутствует, будучи вечно в себе пребывающей священной тайной. Эта историчность вершимой не человеком только, но Богом священной истории — истории, воистину являющейся подлинной историей Самого Бога, в которой неизменность и неприступность Его как раз и проявляются в Его власти Самому вступить в Им же Самим, вечным Богом, обоснованное время — эта историчность наиболее очевидно

обнаруживается в главном догмате христианства — догмате о воплощении вечного Логоса в Иисусе Христе.

Но история спасения вершится также и свободной человеческой волей, ибо лежащее в основе этой истории личное низобщение Бога обращено именно к личности, которая сотворена свободной. Нам не дано, однако, адекватно познать, что же конкретно в истории спасения (т. е. на пути, ведущем к спасению, а не к гибели) определяется Богом, а что — человеком. Нет ни одного совершенного во спасение людей дела Божия, которое не было бы одновременно и человеческим делом. Никакое откровение невозможно помимо веры ему внимающего человека. Ясно поэтому, что история спасения и откровения всегда дана нам как синтез исторических деяний Бога и человека, ибо Божественную и человеческую историю нельзя мыслить как два отдельных процесса, находящихся в чисто синергетическом единстве. Бог Сам является основой свободного человеческого деяния, и именно действие Бога сообщает человеку благодать и возлагает на него ответственность за его собственное, человеческое дело, от которого он уже не может уклониться. Поэтому как откровение всегда является лишь в вере (и наоборот), так и Божественная история всегда является лишь в человеческой истории, то есть в том, чем человек непосредственно обладает как ему присущим, и что он именно в качестве собственного своего смиренно принимает как дар далекого и одновременно близкого Бога своей трансценденции. Человеку, являющемуся субъектом истории, эта трансценденция с необходимостью дана исторически, и именно эта конституируемая в конкретности своей Божественным низобщением трансценденция и имеет для нас значение как истории спасения, так и истории откровения.

3. КОЭКСТЕНСИВНОСТЬ ИСТОРИИ СПАСЕНИЯ И ОТКРОВЕНИЯ СО ВСЕМИРНОЙ ИСТОРИЕЙ В ЦЕЛОМ

История спасения и всемирная история

В том, что история спасения коэкзистентна с историей человечества вообще, современная христианская философия не видит больше никакой особенной проблемы. (Оговоримся: коэкзистентна — не значит идентична, ибо

в этой единой истории есть и грех, гибель, отречение от Бога.) Тот, кто своим свободным и окончательным жизненным самоопределением не замыкается от Бога в ему, как субъекту, реально вменяемом и ни на кого не переложимом личном грехе, тот обретает в этой истории свое спасение.

Итак, мировая история есть история спасения. То самоприношение Бога, в котором Он абсолютно низобщает Себя всей человеческой общности и есть по определению человеческое спасение, ибо самоприношение это есть полное осуществление человеческой трансценденции, в которой человек трансцендирует к Самому Богу и Его абсолютности. История этого свободно предлагаемого Богом и свободно принимаемого или отвергаемого людьми Божественного самоприношения является поэтому историей спасения или гибели человека. Всякая же другая эмпирически познанная или познаваемая история является в строгом смысле слова «историей», а не просто «естественной историей» лишь постольку, поскольку она представляет собой подлинный момент этой истории спасения или гибели, конкретную историческую реализацию принятия или отвержения Божественного низобщения, подлежащую лишь неисповедимому для нас Божьему суду.

Человек по природе своей принадлежит одновременно трансценденции и истории. Эти же два взаимно друг друга обуславливающих момента присутствия в равной мере и истории человеческого спасения. В самом деле, ведь история эта есть событие низобщения Бога, отвергаемого или принимаемого человеком через данную ему для этого свободу. Низобщение же это, постоянно пребывая с нами, представляется нам трансцендентным и как бы надисторическим, хотя, с другой стороны, оно принадлежит истории и в ней, этой истории, совершается. Божественное низобщение есть момент именно священной истории, ибо именно в этой истории обнаруживают себя и само низобщение и реально воплощенная в живых конкретных людях и истории человечества как целого свобода принятия или отвержения этого низобщения. В этом своем обнаружении они осознаются — поначалу смутно — человеческой мыслью, дающей, — правда, лишь в образах и притчах — словесное о них свидетельство. Поэтому к истории спасения принадлежит не только слово — пусть даже Богом вдохновленное — о Самом Боге и священной истории, не только сакраментальные (в самом смысле этого слова) знаки Божией благодати во всем изменчивом историческом многообразии этих символов,

ритуалов, образов и знаков, не только религиозные учреждения со свойствами им как социальным структурам историческими изменениями, но, в первую очередь, само событие Божественного низобщения как таковое. Событие это, правда, трансцендентально, но именно в качестве трансцендентального оно имеет вполне реальную историю. Как сообщенный нам Дух Святой принадлежит к сущности церкви, как сообщаемая благодать принадлежит в сущности таинства, как дарованный человеку Богом внутренний акт веры принадлежит к сущности слова божественного откровения и эту сущность восполняет, так трансцендентальное событие низобщения Бога человеку и непосредственный, мыслью адекватно не постигаемый и в истории однозначно не указуемый свободный акт отвержения или принятия этого низобщения, с одной стороны, и конкретность человеческой истории, в которой это принятие или отвержение реализуется, с другой, принадлежат, согласно христианскому учению, к самой сущности истории откровения как таковой. Об этой истории нельзя сказать ни того, что она разыгрывается во внеисторичном, лишь иллюзорно проецируемом в историю внутреннем мире человека, ни того, что она «чисто исторична», то есть оставалась бы священной историей и без непрерывного самотрансцендирования в себя нам низобщающую священную тайну.

Поскольку в человеческом бытии нет — по крайней мере, в принципе — такого момента, который не мог бы стать материальным и конкретным воплощением трансцендентального познания и свободы, то священная история как таковая по необходимости коэкзистентна с историей в целом. Везде, где борется или смиряется человеческая свобода, совершается тем самым и событие истории спасения или гибели человека. А это значит, что история спасения реализуется не только в специфически религиозной деятельности, не только в рамках определенного религиозного учения, культа или общины. Нельзя, правда, представить себе трансценденцию, которая не сопровождалась бы какой-либо — пусть очень смутной — рефлексией, ибо всякий трансцендентальный опыт обязательно должен быть предметно опосредован. Но опосредованность этого трансцендентального опыта вовсе не обязательно должна быть эксплицитно-религиозной, и потому история спасения и гибели не сводится к истории религиозности и нерелигиозности, а включает в себя и чисто, на первый взгляд, «мирскую» историю каждого отдельного

человека и всего человечества в целом, при условии лишь, что в этой истории реализуется и исторически опосредуется трансцендентальный опыт.

*Универсальная история спасения
есть одновременно и история откровения*

Универсальная история спасения, которая сопутствует всемирной истории в качестве категориального опосредования сверхприродной человеческой трансцендентальности, есть одновременно и история откровения. Эта последняя оказывается, таким образом, коэкстенсивной со всей мировой историей и историей спасения. Для христианства, привыкшего считать, что история откровения начинается с Авраама и Моисея, т. е. истории ветхозаветного союза, и допускающего помимо этого разве что некое еще в раю полученное первооткровение — для такого христианина это наше утверждение прозвучит неожиданно. Вульгарное истолкование христианства как правило непредусмотрительно отождествляет эксплицитную новозаветную и ветхозаветную историю откровения и ее изложение в книгах Ветхого и Нового заветов с историей откровения вообще. Позже, правда, мы специально скажем о том, что выделяет историю этого специфически христианского откровения из истории общего сверхприродного откровения, об особом значении и достоинстве этого христианского откровения. Сейчас, однако, нам важно подчеркнуть, что не только история спасения, но и история откровения (в самом тесном смысле этого слова) совершается во всяком без исключения событии коллективной и индивидуальной человеческой истории. Мы подчеркиваем: во всяком событии индивидуальной истории. Разумеется, будучи субъектами истории и принадлежа человеческой общности, мы и в спасении нашем и нашем индивидуальном существовании соотнесены с другими людьми, с их историей и опытом. Поэтому даже со строго богословской точки зрения история индивидуальной человеческой веры предстает как момент и событие подлинной истории откровения, и отрицая это мы пришли бы к упрощенному и в конечном счете ложному представлению об индивидуальной истории. Но прежде всего дело здесь, конечно же, в том, что история откровения как таковая коэкстенсивна с историей человеческой свободы вообще.

Итак, нам следует в первую очередь оценить и показать правильность того положения, что история спасения и откровения совершается в каждом событии индивидуальной и, прежде всего, коллективной человеческой истории, причем не в том только смысле, что существует история так называемого «естественного» откровения Бога — откровения, происходящего внутри мира и посредством мира. «Естественное откровение» также имеет собственную историю, входящую в историю как индивидуального, так и коллективного религиозно-философского богопознания. Однако эту последнюю не следует просто отождествлять с историей «естественного откровения», поскольку в конкретной истории человеческого богопознания действуют и силы благодатные, принадлежащие к сфере откровения в собственном смысле этого слова и данные нам именно в качестве моментов этой истории. И, следовательно, говоря, что существует общая история откровения, коэкстенсивная с историей спасения и историей человечества вообще, мы не имеем при этом в виду историю «естественного» откровения Бога.

В свободном нисхождении Бога, в Его абсолютно сверхприродном благодатном даре, который был назван здесь Божественным низобщением, мы видим прежде всего действие Самого Бога, сверхъестественно и благодатно нас спасающего, так что ни начать какое-либо дело, ни самостоятельно обратиться к Богу человек не способен без предварительного содействия Его благодати. Человек может, конечно, проявить греховное непослушание Богу, может ложно, извращенно или слишком наивно понимать свою с Ним соотнесенность. История знает поэтому немало самых мерзких извращений религии. Но история религии не является все же историей чисто человеческих установлений и деяний, связанных с Богом лишь постольку, поскольку в определенный, фиксированный момент этой истории Он должен явиться в ней как Судия, от которого она получит свое осуждение и оправдание.

Силой данного человеку как его экзистенциал Божественного низобщения история становится либо подлинным (пусть даже не реализованным до конца), либо же извращенным проявлением сверхприродной, благодатной, существующей в модусах принятия или отказа, Самим Богом ведомой, установленной и вдохновленной человеческой «religio». Но тогда история человечества, история человеческого духа и человеческой свободы, история — осознаем мы это или нет — человеческого спасения становится и подлинно

сверхприродной историей откровения, которая оказывается тем самым коэкстенсивная всей мировой истории. Это откровение опирается на сверхприродное благодатное низобщение Бога человеку и этому низобщению служит, а потому раскрывает нам в слове то, что лежит вне сферы естественных способностей познания. Но это вовсе не означает, что сообщаемое нам в этом откровении принципиально недоступно трансцендентальному и благодатно восполненному человеческому опыту и может быть сообщено нам Богом лишь в виде чисто внешним образом нам навязанных формулировок.

*Обоснование нашего тезиса
на материалах католической догматики*

Высказанный нами постулат о коэкстенсивности истории откровения всей мировой истории вполне подтверждается некоторыми положениями, которые в католической догматике рассматриваются как самоочевидные. Эти положения мы и привлекаем здесь с целью показать, что само христианство — вопреки поверхностному о нем представлению — осознает себя, как в более глубокой своей самоинтерпретации, как конкретное и успешное рефлексивное осмысление истории откровения, как возвращение-к-себе этой истории, коэкстенсивной со всей мировой историей в целом.

Согласно христианскому вероучению любой человек, находящийся в ситуации выбора между спасением и погибелью, сохраняет, несмотря на predeterminedность этой ситуации первородным грехом — реальную и лишь по вине самого человека не всегда реализуемую им возможность встречи с Богом — встречи, состоящей в принятии Его благодатно-сверхприродного низобщения. Существует неложное, действенное, всеобъемлющее произволение Божие ко спасению мира — спасению в христианском смысле этого слова. Вопреки пессимистическим воззрениям Августина или Кальвина католическая догматика считает это произволение всеобъемлющим, то есть распространяющимся на каждого человека независимо от места и времени его земной жизни. Оно несет в себе не просто некую гарантию нашей сохранности, но именно спасение, которое мы, христиане, понимаем как абсолютное низобщение Бога в Его абсолютной близости, то есть то самое, что

именуется «блаженным видением» (*visio beatifica*). Несмотря на отпечаток, наложенный на нашу ситуацию первородным грехом, это спасение остается возможным для каждого, и лишиться его человек может лишь вследствие своего личного греха.

Но спасение это совершается как спасение свободной личности, как полнота ее, этой свободной личности, совершенства; и достигается оно, следовательно, только тогда, когда личность фактически реализует себя в свободе, то есть устремляется к собственному спасению. Никогда не может спасение совершиться «помимо» личности, без участия ее свободы. Свободно осуществляющая себя личность, и спасение, понятое как чисто объективно, внешним действием Бога сообщаемое личности состояние, суть понятия несовместимые, взаимно друг друга отрицающие. Спасение, которое не достигается свободно, тем самым уже не есть спасение. Но в силу всеобъемлющего и неложного Божественного произволения спасение совершается и вне собственно ветхо- и новозаветной истории, так что историей спасения становится вся мировая история. А это значит, что вся история мира и его спасения приемлется человеком свободно. Но чтобы быть принятой свободно, она должна быть принята осознанно. Не следует, однако, полагать, что единственным реальным и полноценным способом осознания чего бы то ни было является категориальное, словесное, фактически-понятийное объективированное знание — т. е. то, что мы обыкновенно подразумеваем, говоря о «знании». Человек знает о себе бесконечно больше и знает себя бесконечно лучше, чем это позволяет ему объективированное, вербализованное, «книжное» знание. Отождествление знания в смысле самосознания с фактически-понятийным и объективированным знанием есть не что иное, как недоразумение. То, что мы имеем здесь в виду, можно лучше уяснить, обратившись к другим догматическим положениям католического богословия.

В силу всеобщности произволения Божия ко спасению христиан не вправе ограничивать фактическое событие спасения лишь собственно ветхо- и новозаветной историей — и это вопреки той утверждаемой богословием отцов Церкви вплоть до наших дней аксиоме, что вне Церкви нет и спасения. Уже Ветхий Завет, свидетельствуя нам о спасительных делах Божиих, знает, что не все они укладываются в рамки союза Бога с Израилем; знает

об ином, подлинном союзе Бога со всем человечеством; знает, что собственно ветхозаветный союз является лишь порожденной особым историческим сознанием Израиля формой этого нового, истинного союза; знает об угодивших Богу благочестивых язычниках. Что касается Нового Завета, то и он знает о действиях Божественной благодати и Духа, не совпадающих с теми эксплицитно, исторически преподанными Христом заповедями, на которых зиждется и которые ныне несет людям Церковь Христова. Однако для Нового Завета, как и для позднейшего церковного учения, самоочевидной аксиомой представляется то, что нет и не может быть спасения без веры в Слово открывающего Себя Бога. Что же касается распространенного представления, согласно которому основой такой веры, а значит и оправдания человека, может стать чисто философское познание, то есть чисто «естественное», природное откровение, то мнение это Церковью хотя и не осуждается прямо, но все же вполне недвусмысленно отклоняется.

Но если, таким образом, во всей мировой истории должна быть открыта для человека возможность спасения, а значит и веры, то действие сверхприродного откровения Бога в истории человечества должно захватывать каждого отдельного человека и каждому через веру его даровать спасение — каждому, кто по собственной вине своей не лишил себя этой веры, а с ней и света Божественного откровения.

Расширенное спекулятивно-богословское обоснование

Наше рассуждение, исходившее покуда из непосредственных положений церковной веры, мы попытаемся теперь подтвердить и углубить рядом спекулятивно-богословских соображений. В то же время эти последние помогут нам лучше уяснить, что предназначенное всем, но при этом все же сверхприродное, откровение и саму историю этого откровения вполне можно мыслить так, что существование их не только не будет противоречить фактическому содержанию религиозной, духовной и чисто «мирской» истории человечества, но и окажется полностью согласованным с той ветхо- и новозаветной историей откровения и спасения, которую мы обыкновенно и имеем в виду, когда говорим об откровении и спасении.

Мы уже указывали, что согласно догматическому свидетельству христианства предложенное человеческой свободе Божественное низобщение благодатно «восполняет» его трансценденцию, в результате чего человек в своем трансцендентальном познании и свободе духовно устремляется к непосредственному общению с Богом, к абсолютной близости с Ним, к тому непосредственному обладанию Им, полнота которого заключается в блаженном созерцании Бога лицом к лицу. Мы говорили также, что реальность всего этого засвидетельствована трансцендентальным опытом человека; что положение о низобщении Бога не есть онтическое положение, указывающее лишь на «фактическую» сторону вещей безотносительно к личности, сознанию, субъектности, трансцендентальности человека. Но то, что реальность эта дана онтологически (а низобщение Бога человеку всегда носит характер именно онтологической реальности), еще не позволяет нам, опираясь на чисто индивидуальное самонаблюдение, адекватно и достоверно описать эту реальность в терминах рефлексии. Трансцендентальное знание человека ни логически, ни фактически не сводится к его в мышлении осознаваемому содержанию, к тому, что может быть с достоверностью найдено и познано рефлексией на фоне всех прочих моментов человеческой трансцендентальности. Можно показать на целом ряде примеров, что проводимое нами здесь различие отнюдь не является софистической уловкой, но принадлежит к самым первым определениям трансцендентальной человеческой субъективности.

Сверхприродно восполненный, недоступный рефлексии, но все же реально данный человеку трансцендентальный опыт устремленности и обращенности к непосредственной близости Бога должен уже сам по себе рассматриваться как подлинное откровение — первичное по отношению к своей исторической тематизации в истории религии и истории человеческого духа вообще, но ни в коем случае не тождественное так называемому «естественному откровению». Это трансцендентальное, безотчетное, но в любой познавательной и свободно-деятельной активности человеческого духа присутствующее знание не совпадает с прямым откровением Бога в слове, но является моментом его и потому вполне может само именоваться Божественным откровением. Этот трансцендентальный момент откровения есть некое благодатное видоизменение, непрерывно сообщаемое нашему трансцендентальному сознанию Самим Богом. Но видоизменение это есть изначальный

и постоянный момент нашего сознания как изначальной высветленности нашего бытия, и в качестве такого конституируемого Богом момента нашей трансцендентальности оно уже есть откровение в полном и подлинном смысле этого слова.

Школьное богословие томистского толка выражает ту же мысль приблизительно в следующей формулировке: везде, где наши интенциональные акты бытийно восполнены сверхприродной благодатью, Духом Божиим, с необходимостью дан и априорный сверхприродный формальный объект этого акта, причем объект этот таков, что он не может быть объектом ни одного акта чисто естественного, природного, хотя и способен при известных условиях стать содержанием последнего.

Божественное воздействие на априорный горизонт нашего познания и свободы должно рассматриваться как совершенно особая, изначальная форма откровения, лежащая в основе любой другой из возможных его форм. И справедливости данного утверждения вовсе не противоречит тот факт, что горизонт этот, внутри которого пребывает и к которому устремлено наше предметное бытие, не может быть тематизирован нами в плоскости понятийного мышления.

Согласно общепринятому христианскому учению об «Откровении» с прописной буквы, т. е. об откровении ветхо- и новозаветном, это последнее может быть реально услышано и понято только будучи услышано с верой, т. е. силой благодати Божией; или, иначе говоря, силой Божественного низобщения, совершающегося «в свете благодатной веры», так что объективной сверхприродности открываемого положения соответствует в конгениальном ему субъекте Божественно-субъективный принцип слышания. Бог может высказать Себя только тогда, когда Он Сам является субъективным принципом как словесного откровения, так и слышания его в вере. В противном случае всякое высказывание Бога, оказываясь «по эту сторону» отделяющей Творца от твари границы, подчинялось бы законам человеческой конечной природы и чисто человеческой субъективности. Ведь любое новое положение не укладывается в нашем сознании независимо от всех других, как бы записанное на некоей *tabula rasa*, а определяется трансцендентальностью человека, априорным горизонтом его понимания, его общей речевой сферой. Стоило бы, таким образом, объективному положению, даже исходящему от Бога, оказаться в сфере

не видоизмененной Божественным низобщением человеческой субъективности, как оно, это пресловутое слово Божие, обратилось бы в обыкновенное человеческое слово. Апостериорные и носящие исторический характер истины словесного откровения могут быть услышаны только в сфере обоживающей и обóженной априорной субъективности; иначе говоря, они могут быть должным образом услышаны лишь тогда, когда человек всерьез готов признать их «Словом Божиим».

Априорная просветленность субъекта в его трансцендентальности может и должна называться знанием, несмотря на то, что реализуется это априорное знание лишь в апостериорном материале встречаемых нами в опыте конкретных реальностей. Точно так же и априорная, сверхприродная и обóженная трансцендентальность может и должна называться откровением уже сама по себе, то есть до того, как в свете этой трансцендентальности отдельные апостериорные объекты опыта предстают перед нами как собственно историческое откровение.

Категориальное опосредование сверхприродно восполненной трансцендентальности

Поднимая эту тему, следует, прежде всего, спросить, происходит ли конкретное опытное познание сверхприродного горизонта нашего бытия исключительно на том специфически религиозном материале, который представляется нам историческим, ограниченным откровением, т. е. откровением в обычном смысле этого слова. Христиане, как правило, склонны отвечать на этот вопрос утвердительно, открыто или же молчаливо подразумевая тем самым, что сверхприродная трансцендентальность дана самой себе лишь постольку, поскольку достигается некий синтез между нашим сверхприродным априорным знанием и определенным специфически религиозным материалом, т. е. тогда, например, когда мы произносим слово «Бог», когда говорим о Законе Божиим, когда мы открыто намерены исполнять волю Божию, — одним словом, тогда, когда мы находимся и действуем в сакральной, религиозной сфере. Но сколь бы правдоподобным ни казался такой ответ, он, в сущности, неверен. Ибо если трансцендентальность человека в ее отношении

к самой себе действительно опосредована *всем* категориальным материалом апостериорного опыта личности, то необходимо признать и то, что трансцендентальность, сверхприродно восполненная, также получает свое опосредование в любой категориальной действительности, в которой и посредством которой свободный субъект этой трансцендентальности приходит к самому себе. Встреча с Богом происходит не тогда, когда мы мыслим Его в наших понятиях, — напротив, первичный опыт богопознания осуществляется в нас безымянно и безотчетно, и осуществляется лишь постольку, поскольку оказывается реализованной наша субъективность и трансцендентальность. А это значит, что опосредование безотчетной трансцендентальности человека — пусть безотчетное и необъективированное — происходит уже тогда, когда человек сознательно и свободно утверждает себя в качестве свободного субъекта трансценденции.

Мы предполагаем, таким образом, что это категориальное и, по необходимости, историческое опосредование трансцендентального опыта категориальным историческим материалом осуществляется не только в специфически и тематически религиозном содержании нашей мотивации, мыслей и опыта, но всегда и везде. В этом смысле мы можем утверждать, что низобщающего Себя в благодати Бога опосредует для нас весь мир, и, следовательно, что христианин не должен искать Бога лишь в какой-то особой, изолированной сакральной сфере. Даже откровенно «мирская» категориальная предметность может послужить опосредованию сверхприродно восполненного опыта, по праву называемого откровением. Иначе трудно было бы объяснить, почему обычный нравственный акт, непосредственный и тематический объект которого лежит целиком в сфере естественной нравственности, становится в получившем крещение человеке актом сверхприродно восполненным. Отрицать же это последнее невозможно, ибо для христианского самосознания практически самоочевидным представляется то, что вся нравственная жизнь человека принадлежит — при условии, конечно, сверхприродного и благодатного ее восполнения — к сфере сверхприродного совершения нашего спасения, так что следование нравственным законам спасительно для человека именно само по себе, а не в качестве только условия или внешнего следствия чего-либо иного. Следует далее заметить, что без высказанного нами предположения осталось бы непонятным, в каком смысле возможность спасения

дана всем людям без исключения, — а о возможности этой, между тем, неоднократно и абсолютно недвусмысленно было сказано в документах Второго Ватиканского Собора (ср. напр., *Lumen gentium* 16; *Gaudium et Spes* 22; *Ad gentes* 7; *Nostra aetate* 1b). Сейчас, когда пространственные и в особенности временные границы истории необыкновенно расширились, мы не можем больше всерьез, не прибегая к чисто произвольным постулатам, утверждать, что для обретения веры и стяжания своего спасения все люди необходимо должны быть так или иначе связаны с конкретным историческим откровением, т. е. либо с определенно традицией полученного в раю первооткровения, либо с библейским откровением Ветхого и Нового заветов. Однако совершить спасение без веры невозможно, вера же без встречи с Себя открывающим личным Богом есть просто бессмыслица.

Остается, следовательно, лишь одно: понимать саму веру как смиренное принятие человеком своей сверхприродной самотрансценденции, как смиренное принятие той трансцендентальной обращенности к живому Богу, которая, будучи априорной модальностью человеческого сознания, несет на себе печать божественного происхождения. Этот сверхприродный трансцендентальный опыт, уже в себе одном реализующий определенным, ему свойственным, образом Божественное откровение, и конституирующий тем самым свою историю как историю этого откровения, нуждается, конечно, в исторически-категориальном опосредовании. Последнее, однако, совершенно не обязательно должно эксплицитно тематизировать трансцендентальный опыт, раскрывая его как следствие сверхприродного откровения Божества.

4. СООТНОШЕНИЕ МЕЖДУ ОБЩЕЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ И ЧАСТНО-КАТЕГОРИАЛЬНОЙ ИСТОРИЕЙ ОТКРОВЕНИЯ

Итак, вся мировая история, история человеческого духа, история религии, наконец, оказываются коэкзистентными и коэкстенсивными с историей откровения и спасения, понятой как воистину благодатное низобщение Бога. Посредством этого онтологического бытийного низобщения совершается самотрансценденция человека в Божественное откровение. И поэтому история откровения совпадает с историей этой самотрансценденции, т. е. трансцендентального опыта; а это и значит, что она совпадает со всей мировой историей.

Здесь перед нами встают два вопроса. Во-первых, где и как конкретно совершается в истории человечества эта покуда лишь бездоказательно постулированная нами история откровения и спасения? И, во-вторых, каким образом эта общая сверхприродная история откровения допускает наряду с собой (или, вернее, в себе) существование и необходимость конкретной библейской истории откровения? Нам представляется, что на оба эти вопроса можно ответить одновременно, и именно это мы и попытаемся сделать в настоящей главе.

*Необходимо присущая сверхприродно-трансцендентальному
опыту историческая самоинтерпретация*

Сверхприродно-трансцендентальный опыт не только снова и снова проявляется в истории как ее постоянная составляющая, но и сам является величиной исторической. Объясняется это тем, что трансцендентальный опыт в целом имеет собственную историю, которая не проявляется в отдельных только событиях мировой истории, а полностью идентична этой последней.

Чтобы исходя из этого положения прийти к усмотрению взаимосвязи и различия между трансцендентальной историей откровения и спасения, с одной стороны, и категориальной, частной, «официальной» историей спасения, с другой, а равно осознать необходимость их обеих, нужно, прежде всего, обратить внимание на следующее. Категориальная история человека как духовного субъекта всегда есть не что иное, как та необходимая историческая объективирующая самоинтерпретация трансцендентального опыта, в которой и состоит сущность человеческого бытия. Эта реализация человеческой сущности происходит не где-то рядом с событиями человеческой жизни, но в самой этой жизни, Категориальная историческая самоинтерпретация человека совершается в первую очередь не в антропологической науке с ее постулатами, а во всей человеческой истории; в выпадающих на долю человека страданиях и совершенных им поступках; в том, что мы называем историей культуры, общественных отношений, государства, искусства, религии, внешних технических и экономических средств господства над природой. Именно в этом, — а не в занятиях философской антропологией — заключается историческая самоинтерпретация человека. Называемые же обычно самоистолкованием или самоинтерпретацией человека теоретические положения

метафизической или богословской антропологии являются необходимым, правда, но уже относительно вторичным моментом человеческой истории. Самоинтерпретацию следует мыслить как процесс чисто исторический, а не как биологически детерминированную эволюцию. Но если самоинтерпретация есть история, то в ней есть свобода, риск, надежда, поиски будущего, возможность поражения. Только на этом пути трансцендентальный опыт становится для человека событием, только здесь обретает он собственную сущность, которая не может быть субъектно реализована им помимо истории. И потому самоинтерпретация трансцендентального опыта присуща ему необходимо, принадлежит к самой структуре его, хотя, конечно, вовсе не дана нам заранее как полностью с ним тождественная.

Если есть, таким образом, история, являющаяся необходимой объективирующей самоинтерпретацией трансцендентального опыта, то должна существовать и богооткровенная история трансцендентального откровения, являющаяся необходимой исторической самоинтерпретацией того изначального трансцендентального опыта, который конституируется в нас Божественным низобщением. Это историческое низобщение Бога и следует рассматривать как историю откровения. Ведь история эта является следствием и объективацией изначального, Самого Бога для нас открывающего Божественного низобщения; она является, следовательно, его раскрытием и интерпретацией и, тем самым, его историей. Поэтому историю той эксплицитной интерпретации, которую трансцендентальный сверхприродный опыт получает в жизни отдельных людей и всего человечества и во вторичной по отношению к этой жизни теоретической богословской антропологии, мы называем не иначе как историей откровения.

Отношение категориальной истории откровения к историческому откровению в собственном смысле слова

К категориальной истории откровения можно отнести все то, что в любых событиях человеческой истории служит опосредованию — хотя и безотчетному — того трансцендентального сверхприродного опытного богопознания, которое мы называем сверхприродным откровением. Но ход истории трансцендентального Богооткровения ведет к высшей и универсальной форме

человеческой самоинтерпретации, и тем самым история эта становится все более глубоким и эксплицитно-религиозным самоистолкованием сверхприродного трансцендентального познания Бога в Его откровении.

Теперь, опираясь на эти определения, мы можем утверждать, что там, где подобная эксплицитно-религиозная категориальная история совершаемо-го силой Божественного низобщения трансцендентального откровения положительно знает о своем соответствии воле Божией и Его промыслу и получает фактическое удостоверение этого знания — там данная нам история откровения в том тесном смысле, который мы привыкли связывать с этим словом. Но этот вид истории откровения является, как бы то ни было, лишь наиболее «удачным» случаем самоистолкования трансцендентального опыта, или — точнее говоря — полным осуществлением истории обоих откровений — трансцендентального и категориального — в единстве и чистоте их сущности.

Но «узкое» понятие истории откровения, к которому мы сейчас пришли, не покрывается вполне и однозначно историей откровения ветхо- и новозаветного. Ведь то, что как бы «по определению» названо нами категориальной историей откровения в тесном смысле слова и что полностью включает в себя Ветхий и Новый заветы, вовсе не обязательно должно Ветхим и Новым заветом исчерпываться. И если, скажем, в возвещаемом ветхозаветным пророком слове Божиим мы видим событие истории откровения в «прямом» смысле этого слова (т. е. если мы предполагаем, что в этом событии эксплицитно осознается принадлежность его к определяющейся волей Бога священной истории), то этим еще вовсе не решается вопрос о том, имели ли подобные события место и вне рамок ветхо- и новозаветной истории откровения.

Итак, трансцендентальное сверхприродное опытное богопознание с необходимостью получает историческое истолкование и образует тем самым категориальную историю откровения, которая становится неотъемлемой стороной этого богопознания. Это значит, однако, что история эта никогда не приходит к концу, вечно начинается заново, вечно находится в поиске себя самой, всегда омрачена или перечеркнута виной находящегося в предопределенной грехом ситуации человека, всегда двусмысленна.

Поэтому в обычном — и полном — смысле слова история откровения дана только там, где самоистолкование трансцендентального низобщения Бога в истории пребывает незамутненным и достоверным, где оно по праву

осознает в себе руководство и волю Божию и, огражденное Им от всякого ожесточения, поспешности и нечестия, становится, наконец, самим собой.

*Возможность подлинной истории откровения
вне Ветхого и Нового заветов*

Нельзя сказать, что откровение в его чистоте дано нам только в Ветхом и Новом заветах. У нас нет, во всяком случае, никаких оснований отрицать и, напротив, есть все основания утверждать, что в истории индивидуального спасения человека бывают такие моменты, в которые он получает абсолютную уверенность в боговдохновенности и чистой истинности самоистолкования своего трансцендентального религиозного опыта.

Но и в коллективной истории человечества, в истории тех религий, которые лежат вне сферы ветхо- и новозаветного домостроительства, также могут существовать краткие периоды категориальной истории откровения, в течение которых элемент самосознания и сознательного для-себя-бытия всеобщего откровения и его истории дан нам в неискаженном виде. По большей части, правда, периоды эти кажутся нам лишенными видимой внутренней связи. В истории человеческого греха и ложной религиозности они всегда уступают место ошибочным, греховным и «только человеческим» истолкованиям этого изначального трансцендентального опыта, присутствующего — будь то сознательно или безотчетно — в каждом моменте истории.

Но как бы ни обстояло дело с реализацией этой возможности на практике, нам нет, в принципе, необходимости ее отрицать, при условии, конечно, что категориальная история откровения понимается (точнее, может быть понята нами) как самоистолкование «откровенного» трансцендентального опыта, которое — там, где оно является истинным, — должно мыслиться как отвечающее воле Божией и ведомое, по благословению Божию, Его промыслом, выступающим при этом не как внешняя власть, но как имманентная человеку сила Божественного низобщения. Обращаясь к конкретным историческим людям, это свободно даруемое им низобщение само обретает черты подлинной истории, ход событий которой не выводится из какого бы то ни было абстрактного принципа, а должен быть испытан, выстрадан и принят точно так

же, как происходит это в истории обычного, не обусловленного откровением человеческого самоистолкования.

Христианскому богослову нет нужды представлять себе историю внехристианских и внебиблейских религий как историю чисто человеческой религиозной деятельности или, тем более, как извращенное применение человеческой способности к созданию религии. Феномены внехристианской религиозной жизни он может наблюдать, описывать, исследовать и интерпретировать вполне беспристрастно. И если при всей зачастую свойственной этим феноменам примитивности и извращенности он все же усматривает в них действие Бога Ветхого и Нового заветов, то тем самым он ни в коей мере еще не отрицает за христианством его абсолютного характера. Он, разумеется, осторожен в суждениях, поскольку в истории религиозных феноменов и истории человечества вообще видит не только историю спасения, но и историю гибели (антиоткровения). Но там и тогда, где он открывает реальную, подлинную историю сверхприродного откровения — историю, конечно, не завершённую, ибо завершение свое она находит лишь в распятом и воскресшем Христе Иисусе — он вовсе не вступает тем самым а priori в догматическое противоречие с претензией христианства на абсолютность. Напротив, это открытие должно послужить для него призывом к изучению фактов истории религии и подходу к людям как к существам, всегда и повсюду призванным к благодатному общению с Богом — существам грешным, которые получают в своей истории благодать Божию, но вновь и вновь греховно извращают ее. И перед богословием встает, таким образом, вопрос о конкретных критериях различия откровения подлинного и извращенного.

Иисус Христос как критерий различия

В полноте и непреложности совершившегося в Иисусе Христе божественного низобщения миру было дано событие, которое в силу эсхатологичности своей в принципе недоступно никакому историческому искажению и возникающим в истории категориального откровения и ложной религиозности фальшивым истолкованиям. (Богословское обоснование данного положения нам придется дать позже, в 6-й главе настоящей работы.) Поэтому в конкретной

религиозной истории именно Иисус Христос распятый и воскресший дает нам критерий различия между ложным, чисто человеческим пониманием трансцендентального опыта, и его адекватным истолкованием. Только Иисусом Христом и становится возможным «различение духов» в самом глубоком смысле этого слова.

Даже о ветхозаветной священной истории, как она фактически нам известна, мы, христиане, можем судить лишь исходя из нашей веры в Иисуса Христа, ибо лишь Христос позволяет нам радикально отделить категориальное откровение в чистоте и полноте его смысла от привнесенных людьми ложных уподоблений и ошибочных толкований. Попытавшись же вникнуть в тексты Ветхого Завета и исторически засвидетельствованные в нем религиозные феномены чисто исторически, т. е. предприняв свободное историко-литературное исследование, никак с нашей личной верой в Иисуса Христа не связанное, мы лишились бы всякого критерия различия между тем, что является в этих текстах неподдельной и самой сутью трансцендентального Божественного низобщения оправданной манифестацией и исторической объективацией этого низобщения, и тем, что несет на себе печать человеческого несовершенства. При этом в последнем следовало бы, — что без отнесения к Иисусу Христу тем более невозможно — в свою очередь провести различие между объективацией трансцендентального богопознания для своего времени и своей эпохи оправданной (оправданной хотя бы потому, что внутренняя динамика такой объективации ведет к принятию полноты откровения в Иисусе Христе и ее, эту полноту, предваряет), и тем, что уже тогда, в ветхозаветную эпоху, было недвусмысленным искажением Божественной истины.

Функция носителей откровения

Не допуская сомнений в возможности и действительности истории спасения за рамками «видимого» христианства, можно все же, наряду с той как бы «общей» категориальной историей откровения и спасения, которая является самоистолкованием трансцендентального опыта сверхприродного богопознания, говорить также об особой, «официальной» истории откровения, которая как раз и совпадает с событиями, изложенными в Ветхом и Новом

Заветах. Эта ветхо- и новозаветная история откровения может и должна быть понята как действенное самоистолкование трансцендентального низобщения Бога человеку и как тематизация «общей» категориальной истории этого низобщения — истории, которая далеко, впрочем, не обязательно должна целиком подвергнуться такой «тематической», осознанной сакрализации. Людей, являющихся непосредственными носителями от Бога исходящего откровения, мы в соответствии с традиционным словоупотреблением называем «пророками». В этих людях совершается словесное и действенное самоистолкование сверхприродного трансцендентального опыта и его истории. Благодаря им, таким образом, обретает словесную форму то, что в принципе дано всем людям, — в том числе и нам, не претендующих на звание «пророков». Самоистолкование и историческая объективация сверхприродного трансцендентального опыта и его истории не могут и не должны отождествляться с чисто человеческим, естественным для нас процессом рефлексии и объективации. Ведь речь идет о самоистолковании той действительности, которая конституируется личным низобщением Бога, т. е. Самим Богом. Если это самоистолкование совершается в истории, то это значит, что Сам Бог раскрывает Себя в истории, так что конкретные носители этого самораскрытия и самоистолкования действуют в полном смысле слова по Божественному произволению. Это самоистолкование является не каким-нибудь вторичным процессом, а существенным историческим моментом той трансцендентальности, которая конституируется в нас Божественным низобщением. Относительно Бога и человека это самоистолкование не статично, ибо история человечества есть и его история. Поэтому историческая объективация и самоистолкование трансцендентального Божественного низобщения подчинено тому же абсолютному и сверхприродному спасительному промыслу и провидению Божию, которым совершается и само это низобщение, конституирующее человека в его конкретной сущности и делающей его участником самой подлинной истории, — истории трансцендентального низобщения Бога, истории откровения и спасения.

С богословской точки зрения, данный всякому человеку «свет веры» и тот свет, в котором «пророки» получают и возвещают данное им в средоточии их человеческого существования Божественное откровение, суть один и тот же свет. Более того, пророческое слово может быть услышано

и воспринято как таковое лишь в свете веры, который, в свою очередь, есть не что иное, как та Божественная субъективность человека, которая конституируется в нем Божественным низобщением. Впрочем, под пророческим светом мы имплицитно понимаем такую исторически-конкретную конфигурацию своей веры, в которой конкретная история и ее смысл *правильно* опосредуют трансцендентальный опыт нашего богопознания. Для богословия пророк есть не кто иной как верующий, способный правильно высказать свой трансцендентальный опыт богопознания. Пророки, в отличие от других верующих, свидетельствуют о своем опыте так, что эти свидетельства их становятся адекватной и точной объективацией трансцендентального опыта других людей и тем самым позволяют им познать этот опыт в его чистоте и подлинности.

Говоря об «особом» категориальном откровении и видимо для других совершающемся в пророках событии откровения, мы предполагаем, разумеется, что вовсе не каждый человек является пророком, т. е. вовсе не в каждом происходит категориальное и историческое самоистолкование раскрытости Бога в его низобщении, но что большинство людей получают и должны получать это истолкование от немногих избранных — и это не потому, что люди не имеют трансцендентального опыта богопознания, а потому, что в силу самой сущности человека самопознание его — как природного, так и благодатного характера — совершается лишь в истории общения людей друг с другом.

По-настоящему достигшее своей цели, нашедшее себе живую форму самоистолкование делает людей, в которых оно совершается, их опыт и их самосознание продуктивным прообразом, животворящей силой и нормой для других. Но пророческий дар не становится тем самым чисто относительным. Ибо совершающееся путем чистой самообъективации самоистолкование есть история трансцендентального низобщения самого Бога, а значит — не история чисто теоретического познания, но сама историческая действительность. Человек всегда принадлежит определенному окружению, и самоистолкование человека, от него самого, разумеется, исходящее и на него самого направленное, конкретно определяется, тем не менее, только самоистолкованием его окружения, участием и преемством этого человека в традиции исторического самоистолкования тех людей, которые

формируют для него образ окружающего «человеческого» мира в его исторической динамике — от прошлого через настоящее к будущему. Свое собственное, уже чисто мирское о себе представление складывается у человека лишь в общении с людьми, в переживании истории (в которой он никогда не бывает единственным участником), в диалоге, в опыте репродуктивного усвоения продуктивного самоистолкования других людей. Поэтому даже религиозный опыт, обретаемый человеком в последней глубине его субъективности, всегда остается опытом человеческого со-участия. Историческое самоистолкование личного религиозного опыта не происходит на почве чистого солипсизма, а определяется историческим опытом религиозного самоистолкования окружающих людей, т. е. «религиозной общности». Отдельным творческим индивидуальностям этой общности — «пророкам» — удается силой Божественного низобщения исторически объективировать это трансцендентальное низобщение в предоставляемом историей материале и тем самым привести и других членов своей исторически сложившейся общности к историческому обнаружению их собственного трансцендентального религиозного опыта.

Границы между «пророками» и «простыми верующими» оказываются в таком понимании несколько размытыми, но это не приводит нас ни к каким серьезным затруднениям. Там, где нужно найти точный масштаб и подтверждение адекватности совершающегося в действии и слове пророка исторического самоистолкования трансцендентального религиозного опыта, там снова может явиться критерий «абсолютного» различия между пророком и «простым верующим». Но такой критерий и такое подтверждение не даны в каждом самоистолковании каждого отдельного верующего, и уж во всяком случае не могут быть продемонстрированы им для других, ибо «чуда», о смысле и функции которого как подтверждения и критерия, нам еще придется говорить, удостоивается далеко не каждое самоистолкование. Там, где имеет место таким образом подтвержденное и для всех предназначенное самоистолкование сверхприродного трансцендентального религиозного опыта, совершается тем самым событие, принадлежащее священной истории в полном и обычном для нас смысле этого слова. Такие события совершаются в некоторой достаточно определенной последовательности и связаны друг с другом некоторой причинно-следственной

соотнесенностью, внутри которой эти отдельные события, имеющие сами по себе ограниченную глубину и значение, обретают единство друг с другом и получают некоторую «сквозную», объединяющую все индивидуальные истолкования, форму.

*Присущая «удавшейся» частной истории откровения
тенденция к универсальности*

Сказанное выше позволяет вполне уяснить своеобразие, отличительные особенности и взаимосвязь общей, трансцендентальной и категориальной, истории откровения и истории откровения частной, региональной. Они не только не исключают друг друга, но, напротив, взаимно друг друга обуславливают. Именно в частной, региональной истории откровения общая история откровения трансцендентального и категориального характера реализует свою сущность и получает свою окончательную историческую объективацию, отнюдь не лишаясь при этом своего собственного значения. Частная категориальная история откровения, в которой откровение сообщается некоторому во времени или в пространстве ограниченному кругу людей, мыслима прежде всего просто-напросто в силу того, что в других культурах и в другие эпохи существовали и существуют и иные самоинтерпретации человека, заключенные в свои собственные временные, пространственные и культурные границы. И потому каждая верная историческая самоинтерпретация являющейся основополагающим моментом структуры человеческого здесь-бытия сверхприродной трансцендентальности человека обладает определенной значимостью для всех людей. Каждая верная историческая самоинтерпретация сверхприродной соотнесенности человека с Богом обладает, таким образом, несмотря на свою временную и пространственную ограниченность, некоей внутренней, от него самого, возможно, скрытой динамикой: стремлением к универсальности, к сообщению всем людям возможно более адекватного их опыту религиозного самосознания.

Насколько широко может фактически реализоваться универсальное, в принципе, предназначение отдельного, ограниченного в пространстве и времени категориального исторического откровения, скажется ли его влияние

в каких-то явных исторических событиях или останется анонимным — это зависит от Божественного провидения и может быть познано лишь из самой истории, а не выведено априорно. Если выдвинутые такой «частной» священной историей «пророки» и созданные под их влиянием религиозные учреждения становятся для отдельных людей «авторитетными» истолкователями их собственного религиозного опыта, то мы можем и должны говорить здесь об «официальной» частной категориальной истории откровения.

5. К СТРУКТУРЕ ФАКТИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ ОТКРОВЕНИЯ

Дабы пояснить все вышесказанное и перейти от абстрактных понятий к наглядным историческим фактам, мы зададимся теперь вопросом о том, пригодны ли выработанные нами понятия для описания, хотя бы в самых общих чертах, структуры фактической истории откровения. Обратимся для этого к «официальной» истории откровения и спасения, именно к Ветхому Завету, являющемуся окончательным подготовительным этапом к событию абсолютного откровения в Иисусе Христе.

«Первооткровение»

Человек конституируется, с одной стороны, актом творения и, с другой стороны, низобщением Бога; то есть полагаемым в акте творения абсолютным отличием от Бога и удаленностью от Него как абсолютной священной тайны, и одновременно абсолютной благодатной близостью к этой тайне. Поскольку это трансцендентальное устройство бытия, его начало, есть одновременно погружение его в заранее определяющую начало и горизонт человеческой свободы конкретную историю; поскольку устройство это и логически, и фактически предшествует его свободной и все же обусловленной грехом самоинтерпретации (хотя по времени порядок этот далеко не всегда для нас очевиден), то мы можем говорить о трансцендентальном и категориальном откровении Бога еще в раю, т. е. о трансцендентальном и категориальном «первооткровении». Однако вводя понятие «первооткровения», мы вовсе не предрешаем тем самым вопрос о том, в какой степени и каким образом

может это «первооткровение» от его первых носителей в этом мире, т. е. от «Адама и Евы», передаваться последующим поколениям их потомков. Факт первооткровения означает для нас лишь то, что везде, где человек является воистину человеком, т. е. субъектом, наделенным ответственностью и свободой, эта свобода силою низобщения Божия изначально ориентирована на Бога абсолютно близкого, который выступает, таким образом, как «целевая причина», лежащая в начале всего процесса индивидуальной и коллективной человеческой историк. Насколько эта сверхприродная трансцендентальность человека была осмыслена им, и стала ли она предметом его религиозного сознания — это уже совершенно другой вопрос, и какое бы то ни было решение его не может поставить под сомнение суть и смысл нашего предположения о «первооткровении».

Поскольку выражающее произволение Божие к нашему спасению предложение Его низобщения остается, несмотря на изначальный греховный отказ от него, в силе; и поскольку свою человеческую природу, призываемую низобщающим Себя Богом, каждый человек получает от человечества как единого исторического целого, то мы смело можем говорить о передаче трансцендентального первооткровения. В первую же очередь эта передача возможна благодаря тому, что уже само происхождение человека связывает его существование с другими людьми и человеческой историей в целом, и что свою благодатную трансцендентальность он получает именно у истории и внутри нее. Но о передаче трансцендентального откровения в этом смысле мы можем говорить не потому, что оно получено «от Адама» (хотя передача его, безусловно, происходит исторически), но потому, что вина человека с самого начала охвачена и преодолена абсолютной волей Бога к низобщению Себя людям в Иисусе Христе. В какой степени историческая традиция донесла до нас категориальное первооткровение в эксплицитно-словесной его форме, нас здесь интересовать не будет, ибо подобная традиция сказывается, в первую очередь, не в легендах о конкретном историческом происхождении человека, а в хранении трансцендентального религиозного опыта и опыта греховной обусловленности человеческой ситуации. Сохраняться этот опыт может в самых различных, в том числе извращенных, пантеистических, никак эксплицитно на передачу опыта как таковую не направленных формах. Однако реализация и передача этого откровения все же происходит, и выражается

оно в исторически непрерывной объективации трансцендентального откровения, а также греха, возможного лишь перед лицом этого откровения.

Повествование первой главы Бытия о начале человеческой истории нужно рассматривать не как из поколения в поколение передаваемый «репортаж» о «предысторических» событиях, исходящий в определенном смысле от Бога как этих событий «соучастника», но как этиологию, которая из данного в настоящем сверхприродного трансцендентального опыта заключает о том, какова должна была быть первоначальная историческая основа этого опыта. Описание этого «из последствий» познаваемого начала происходит, несмотря на историческую реальность описываемых событий, теми средствами и в том материале, которыми люди и народы, прямо или косвенно участвовавшие в слагании и оформлении повествовании книги Бытия, располагали в современной им действительности. Поскольку в той или иной степени и в той или иной форме подобная этиология всегда строится человеком на основе своего рода исторического анамнезиса и потому всегда и неизбежно оказывается в зависимости от предшествующих и современных ему этиологических построений (причем неважно при этом, согласует ли она себя с ними или себя им противопоставляет), то утверждение, что человек постигает свое начало этиологически, вовсе не противоречит утверждению, что он знает о своем происхождении из переданного ему первооткровения. Следует лишь понимать, что передача первооткровения может и должна совершаться в самых различных формах, вовсе не превращаясь тем самым в чисто фантастическое мифологизирование в самом худшем смысле этого слова и оставаясь — даже в маске самых причудливых мифологических представлений — более или менее «удачной» объективацией опыта трансцендентального откровения. Такое переданное человеку из начала и возвращающее его к своему началу знание многими воспринимается как чисто мифологическое. Но следует помнить о том, что нет понятий без наглядных представлений и что даже самое абстрактное метафизическое мышление работает с образами притчами, представлениями — с тем, одним словом, что Фома Аквинский назвал бы *conversio ad phantasma*.

Проблема структуры истории откровения как целого

Как показывает история религий (во всяком случае, на первый и, возможно, поверхностный взгляд), подлежащее человеческому истолкованию трансцендентальное сверхприродное откровение интерпретируется людьми так, что в результате в различные времена и в различных географических регионах возникают самые разнообразные религии, рассматривать которые как единую историю откровения и спасения с какой-то единой определенно обозначающейся смысловой направленностью нам покуда не удастся. Но для Бога такая единая история и единая смысловая направленность, конечно же, есть, и христианские богословы хотят видеть ее в Иисусе Христе. Направленность эту могут постулировать для себя во всяком случае и те философы и историки, которые считают, что в плюрализме исторической действительности они обязаны признавать некий окончательный и уже здесь явленный смысл, который может быть угадан нами или выведен из исторических фактов.

Однако обнаружить в многочисленных историях отдельных религий какую-то единую глубинную структуру и найти законы, определяющие динамику этой единой истории спасения и откровения, оказывается затруднительным. Предпринимавшиеся историками религий многочисленные попытки классификации и систематизации религий по их существенным признакам и историческим особенностям дают очень мало для понимания истории откровения, предшествовавшего откровению ветхозаветному и христианскому.

Даже Священное Писание, в частности — Ветхий Завет, не дает никакого определенного ключа к проблеме обнаружения в истории религий структуры некоей общей истории откровения. И в Ветхом, и в Новом Заветах история рассматривается, конечно, как руководимая волей Бога к союзу с людьми и их спасению и одновременно обусловленная грехом; Новому Завету не чуждо также представление об истории человечества и религии как истории отступничества людей от Бога. Таким образом, понятая история есть история Богооставленности, история гнева Божия, история Его терпения и милости, история человеческого греха и Божия суда над ним; время постепенного удаления от чистоты первоначального откровения, но также и время непреложного пребывания этого откровения; время греховного мрака, но и время приготовления к Христу. Все это, безусловно, дано в Священном Писании, но из него

остаётся, собственно, непонятным, было ли это приготовление чем-то большим, нежели опытное познание людьми своей нужды в спасении. Ещё более затрудняет вопрос о смысле этого приготовления то, что поколения людей сменяют друг друга, и каждое должно в известном смысле начинать такое приготовление сначала.

Таким образом, какими бы обширными ни были наши познания о внебиблейских религиях во всем, что касается многообразия ритуалов, социальных институтов, теорий, реформаторских и обновленческих движений, взаимных столкновений и влияний, вся добиблейская история откровения по-прежнему остаётся погруженной в смутное, лишенное определенных очертаний прошлое. Несмотря на все, что мы знаем об истории религии, эта история представляется нам совершенно бесструктурной, если мы рассматриваем ее как историю откровения. Если смысл «светской» истории видеть в теоретическом и практическом овладении человека самим собой и окружающим миром, а значит в расширении сферы человеческой свободы, т. е. самостоятельности человека, его способности к риску, любви, надежде, то подобное философское истолкование истории также не поможет нам обнаружить в ней какие-либо четкие структуры и внутренние границы. Даже отучившись от наивной привычки искать в мировой истории определенные внутренние моменты и границы, исходя при этом лишь из индивидуального опыта нашей краткой земной жизни, даже отдавая себе отчет, что самая маленькая эпоха — историческое мгновение — может длиться тысячу лет, мы все же бессильны обнаружить структуры добиблейской истории откровения и спасения и найти в различных фазах ее течения какой-то смысл. Одно между тем для нас ясно: вся библейская эпоха от Авраама до Христа фокусируется в одном коротком историческом событии жизни Христовой, и мы, христиане, вправе и даже обязаны, исходя из Ветхого и Нового Заветов, рассматривать всю эту эпоху как отдельный момент коэктенсивной со всей историей человеческого общей истории откровения — момент, предшествующий в ней явлению Христа и это явление в себя включающий.

Можно, конечно, предположить, что все время существования человечества, начиная от его биологического возникновения и вплоть до нескольких последних тысячелетий, т. е. до появления эксплицитного исторического сознания, определенной традиции и т. д., было вовсе не историей человечества,

а его лишенной всякой исторической определенности предысторией, т. е. временем, когда оно жило и множилось, но не имело еще исторически ясного сознания своей свободы и не обратило еще собственное здесь-бытие в предмет своего целенаправленного и ответственного действия. Для светского историка такое предположение только естественно.

Но для богослова подобные соображения оказываются в конечном счете совершенно несостоятельными — какими бы важными в различных отношениях они ни казались и какой бы интерес для самого богословия ни представляли. Как богословы, мы обязаны утверждать (вовсе не вступая при этом в противоречие со светскими науками), что существо, способное к абсолютной трансценденции, т. е. способное задаваться вопросом о всей биологической и межчеловеческой сфере как едином целом, есть уже тем самым полноценный человек — свободный, самостоятельный, непосредственно касающийся границ абсолютной тайны. Там же, где трансценденции нет, там нет и человека в том философском, христианском и богословском смысле, который мы в это слово вкладываем — ходя в других отношениях внешнее сходство с человеком может оказать сколь угодно значительным. Для богословия человек как существо, способное к трансценденции, с необходимостью является участником истории свободы, спасения и откровения, даже если история эта не осознается им тематически как религиозная. Так или иначе объективируясь, обретая свою плоть в языке, ритуалах и жизненном укладе людей, история свободы, откровения и спасения уже в те времена, которые во многих отношениях кажутся доисторическими, была подлинной историей в том самом смысле, который вкладывает в это слово богословская терминология.

Остается поэтому признать, что более точное богословское структурирование очень долгого добиблейского, но «уже исторического» периода истории откровения и спасения для нас невозможно, и что вся библейская история откровения, а с ней и «официальная» категориальная история откровения — та единственная, которая нам известна, — сводится поэтому к краткому историческому моменту приготовления к близившемуся событию Христова пришествия. Время так называемых библейских патриархов есть время, представители которого — фигуры, еще лишенные для нас подлинной исторической осязаемости, — говорят нам лишь об одном: что ветхозаветная

история союза с Богом происходит от общей истории спасения и откровения и сохраняет с этой историей связь, и что унаследованные ей в этой истории благодать и грех она должна целиком принять в себя и принести их, в конце концов, к Христу. Поскольку, однако, в библейском повествовании о патриархах содержится ядро подлинного исторического предания, можно считать, что время от патриархов до Моисея само уже принадлежит началу «официальной» истории спасения как время глубоких исторических предчувствий народа Израиля. Что же касается эпохи Моисея и пророков, то все эти полтора тысячелетия собственно ветхозаветной истории при всем многообразии и драматической смене происходящих в ней событий являются лишь кратким моментом окончательного исторического приготовления к пришествию Христу. Ветхозаветная история уже потому является для нас лишь ближайшей непосредственной предысторией самого Христа, что лишь исходя из события пришествия Христова можем мы дать этой истории актуальное для нас богословское истолкование.

Свидетельством сказанному служит то, что взятое независимо от своего христианского истолкования писание Ветхого Завета не содержит никакого однозначного объяснения относительно собственного состава и содержания. Рассматриваемое независимо от Христа, это Писание, с длительным процессом его возникновения и многослойностью заложенных в нем тенденций и богословских концепций, с трудом укладывается в рамки какого-то единого истолкования. Ясно лишь, что в течение всей своей долгой истории народ сознавал себя партнером единого, живого, судящего и милующего Бога, признавал в этом Боге непостижимого, но всегда близкого ему Господа и понимал поэтому, что история эта принципиально открыта навстречу неведомому и спасительному будущему и уготована для грядущего пришествия Бога и Его царствия.

Однако вовсе не конкретное содержание ветхозаветной истории делает ее историей откровения, ибо с категориальной точки зрения ее события ничем, собственно, не отличаются от событий истории любого другого народа. Историей откровения она становится, лишь будучи интерпретирована как событие диалогического сотрудничества с Богом и как движение к открывающемуся в ее перспективе будущему. Притом оба момента интерпретации являются для этой истории не извне привходящими толкованиями, но историческими

моментами в самой подлежащей толкованию действительности. Такое истолкование как раз и конституирует историю как историю откровения.

Отсюда следует, что подобная же история откровения могла иметь место и действительно имела место и в истории других народов. Более того, в конкретной истории самого Израиля невозможно в конечном счете отделить историю откровения от истории греха, отпадения от Бога, законнического окостенения изначального религиозного сознания. Если не скажут, что только в истории религии маленького переднеазиатского народа позволяет нам Писание видеть непрерывную и обладающую определенной временной структурой историю откровения, и что в истории других религий мы не можем наблюдать этого же явления с такой же ясностью и достоверностью, то с этим мы вполне можем согласиться. Но истолкование ветхозаветной священной истории и отделение ее от других частных историй спасения было и для самого ветхозаветного человека задачей не менее трудной, чем для нас самих. Ведь Ягве по справедливости представлялся ему вершителем исторической судьбы и спасения не только израильского, но и всех остальных народов.

Если истолкование ветхозаветной истории возможно, таким образом, лишь в свете христианского благовестия (уже потому, что лишь в этом свете она, как частная история, вообще нас касается), то иметь для нас религиозное значение и стать частью нашей собственной традиции она может лишь в качестве непосредственной и ближайшей предыстории самого Христа. Поэтому в нашей собственной категориальной истории откровения и спасения у нас имеется, в сущности, лишь два четких периода и одна решающая и отчетливая внутренняя граница: начало истории и полнота ее, достигнутая в Иисусе Христе.

Позже, исходя из положений христологии и сотериологии, мы покажем, что за этим решающим переломом в истории спасения и откровения, т. е. после Христа, других, столь же радикальных переломов последовать не может, если не считать таковым окончательное упразднение исторического времени вообще.

В заключение нужно указать еще на следующее. При всей огромной продолжительности «светской» истории человечества мы различаем в ней лишь очень немного ближайших к нам «переломных» моментов, и каждый такой момент исторического переворота длится, в наших календарных масштабах,

иногда и по несколько тысячелетий. Если в этой длившейся два миллиона лет истории мы попытаемся выделить один наиболее важный переломный момент ее, то окажется, что момент этот приходится на те несколько тысячелетий, в течение которых человек, когда-то целиком погруженный в природу и всецело от нее зависевший, стал существом, которое не пассивно принимает, но и само активно творит окружающий его мир, которое сумело в этом мире сделать себя самого предметом собственного сознательного воздействия, которое превратило бывший для него ранее священным космос в рационально планируемую демифологизированную строительную площадку для приведения в жизнь своих собственных планов. Вполне возможно, что сегодня мы находимся в конце этого нового начала, т. е. стоим в конце так называемого Нового времени, которое, однако, по отношению к всеобщей истории является лишь завершением всей предшествовавшей истории культуры. Мы входим сейчас в тот исторический период, который человек сам раскрыл для себя. Трудно теперь сказать, как долго продлится этот второй, только еще начинающийся период человеческого бытия, последовавший за первым, «природным» его периодом. Он может с равным успехом оказаться как коротким моментом перед самым же человечеством вызванной катастрофой, так и почти уже выходящим за рамки истории временем, в котором окончательно подчинивший себе природу человек усвоит себе иной, конкретно пока непредставимый способ человеческого бытия. И если указанную границу этих периодов мы будем рассматривать как единое, хотя и длившееся пару тысячелетий историческое событие, то окажется, что в него включено и событие пришествия Христова. И только исходя из обоих этих событий, можно дать подлинно богословское объяснение причин и следствий рассматриваемого исторического перелома.

Если весь период так называемого «исторического времени» мы будем рассматривать как относительно очень короткий переход от одной эпохи к другой, то место Христа в «светской» истории мира и, тем более, естественно, в коэкстенсивной с ней сфере религиозной истории может быть понято как коррелятив продлившемуся два тысячелетия историческому рубежу. На этом рубеже человечество после необозримо долгого прозябания в состоянии почти природного бытия приходит, наконец, к самому себе, и приходит не только путем интровертированного творчества, философии и рефлексии,

но и путем рефлексии экстравертированной, направленной на окружающий мир. Одновременно на этом же самом рубеже человечество приходит к Богочеловеку — к абсолютной исторической объективации своего трансцендентального религиозного сознания. В этой объективации низобщающий себя Бог и принимающий Божественное низобщение человек становятся в Иисусе Христе непреложно едины, а история откровения и спасения всего человечества приходит — независимо от вопроса об индивидуальном спасении каждого человека — к своей цели. Теперь история человечества, доселе лишь трансцендентально обращенного к своей цели, оказалась причастна ей категориальной и активно устремляется к этой цели уже в категориальной сфере. Ибо внутри самой нашей истории, на решающем ее рубеже, уже явлено нам то, к чему, собственно, и идет человечество: Богочеловечество в лице единого Богочеловека Иисуса Христа. Последний и единственный решающий исторический рубеж «светской» истории и последний рубеж истории спасения и откровения совпадают тем самым в одном историческом переходном моменте, хотя и продолжающемся около двух тысяч лет. Как с мирской, так и с богословской точки зрения, человек к себе самому, т. е. к тайне собственного бытия, уже пришел, и пришел не только в трансцендентальности своих начал, но и в своей истории. Поэтому история эта воистину может быть названа «полнотой времен», хотя полнота эта — подойти ли к ней со светско-исторической или с богословско-исторической точки зрения — дана нам еще в самом своем зачатке.

6. ОБЩИЙ ОБЗОР ИЗЛОЖЕННОГО ВЫШЕ ХРИСТИАНСКОГО УЧЕНИЯ ОБ ОТКРОВЕНИИ

«Естественное» откровение и непосредственное самооткровение Бога

Если Бог творит мир как иное, внеположное Себе, и притом как конечное иное, если Бог творит дух, познающий это иное путем трансценденции к его основе и одновременно постигающий эту основу как нечто совершенно отличное от всего конечного, как неизреченную священную тайну, то тем самым миру как раз и сообщено то знание о Боге как бесконечной тайне, которое

обыкновенно — не очень удачно — называют «естественным откровением Бога». Это последнее, однако, оставляет Бога непознанным, поскольку Бог осознается в нем не прямо и непосредственно в Себе Самом, но лишь по аналогии, путем опосредованных указаний на Него, путем отрицания за Ним всех конечных атрибутов как бесконечно Им превышаемых. Поэтому в рамках «естественного» откровения невозможно определить и окончательный характер отношения Его к духовной твари, ибо на пути естественного трансцендентального богопознания без ответа остается вопрос: желает ли Бог пребывать скрытой в Себе, безмолвной и замыкающей нас в границы нашего конечного мира бесконечностью, или же дарует нам абсолютную близость Своего низобщения? Осуждено или прощено будет нам наше греховное отречение от Него, совершенное в глубинах нашей совести и категориально объективированное в человеческой истории?

Сверх этого «природного» откровения, в котором Бог дан, собственно говоря, как вопрос (без ответа на него) существует и непосредственное откровение Бога. Это последнее уже не дано человеку вместе с присущим ему как трансценденция духовным бытием, а имеет характер события и по своей природе диалогично. В нем Бог Сам говорит с человеком и возвещает ему при этом то, что не может быть непосредственно выведено им из необходимо раскрывающейся в человеческой трансценденции обращенности всего мирового сущего к Богу, т. е. не сводится лишь к вопрошанию об обращенной к людям как вопрос тайне. Непосредственное откровение, предполагая существование мира и трансцендирующего духа, раскрывает человеку то, что самостоятельно не может быть им познано: внутреннюю реальность Бога и Его свободную личностную связь с духовной тварью.

Здесь излишне поднимать вопрос о том, можем ли мы самостоятельно с достоверностью доказать, что Бог способен — или, наоборот, не способен — дать нам подобное непосредственное о Себе свидетельство. Позволяет ли наше знание о человеке и его трансценденции сделать вывод о возможности благодатного низобщения Бога человеку; может ли человек интерпретировать свою трансценденцию как пространство возможного низобщения ему Самого Бога в Его собственном бытии, или же должен признать, что это данное ему как условие возможности его обращения к абсолютной тайне пространство вместить Божественное низобщение по своей природе

не способно — на эти вопросы мы также не должны сейчас искать ответа. Бог фактически уже дал нам такое откровение. И уже благодаря этому мы знаем, что откровение Бога посредством Его низобщения нам возможно.

Откровение это имеет две различные стороны — трансцендентальную и историческую — которые взаимно определяют друг друга и без которых откровение просто не может существовать. Соотношение этих сторон способно, однако, в определенных пределах изменяться.

Трансцендентальный аспект откровения

Историческое личностное откровение в слове обращено прежде всего к внутренней неповторимой духовной индивидуальности человека. Бог низобщает ей Себя Самого в духовном свете Своей собственной реальности и дает человеку как субъекту трансценденции возможность встретить это личностное низобщение и самораскрытие Бога, услышать его, и в вере, надежде и любви принять его так, что оно не окажется при этом сведено на уровень тварного и конечного, но сможет «прийти» к человеку как подлинное самораскрытие Бога в Себе Самом. Ибо в процессе обожения человека Сам Бог участвует в акте слушания и принятия человеком Его самораскрытия и низобщения.

Это откровение есть личностная самоотдача Бога в абсолютной и милующей близости, так что Бог, способный быть абсолютной, не допускающей приближения далью, способный быть судьей человека, не становится, однако, ни тем, ни другим, но отдает Себя людям в милующей близости, наполняя Собой безграничное пространство человеческой трансценденции. Абсолютно безграничное человеческое вопрошание удовлетворяется, таким образом, Самим Богом, который становится абсолютным на него ответом.

То, о чем мы здесь говорим, христиане называют освящающей и оправдывающей благодатью, понимая под этим то ведущее к обожению человека благодатное восполнение его природы, в котором Бог передает ей не только нечто отличное от Себя, но именно Себя Самого, соучаствуя при этом и в самом акте принятия благодати, поскольку, во-первых, в абсолютной воле к воплощению в лице Богочеловека Иисуса Христа благодать эта предложена всем людям и во все времена, будучи предложена тем самым уже действена,

и — на что мы, наверняка не зная, можем лишь уповать — уже принята большим числом людей в итожащем деяния их жизни свободном решении; поскольку, во-вторых, благодать эта изменяет сознание человека и дает ему — пользуясь языком схоластики — новый, высший, благодатный, однако не осознаваемый им в рефлексии формальный объект, т. е. делает «успешной» его трансценденцию к абсолютному бытию Бога; поскольку, в-третьих, в силу этого неизреченного низобщения Божия горизонт безграничного вопрошания человеческого духа освещается верой в то, что бесконечный вопрос этот получит в лице Самого Бога бесконечный ответ, то из всего этого следует, что силою благодати Божией человек во все времена являлся и является восприемником этой благодати и явленного ему в конкретных событиях Божественного самооткровения. Это совершаемое в духовном средоточии личности самораскрытие Бога предназначено для всего человека, во всех его измерениях, ибо все они подлежат соединению в едином событии спасения всего человека как целого. Поэтому всякая трансцендентальная субъектность дана себе не помимо истории, а в ней самой, являющейся не чем иным, как именно историей человеческой трансценденции.

Категориальная, историческая сторона откровения

Самооткровение Бога в глубине духовной личности есть не какое-либо само по себе уже опредмеченное фактическое свидетельство, а коренящаяся в благодати Божией и не имеющая природы рефлексии априорная определенность; одним словом, оно есть осознание, но не познание. Но это совсем не означает, что подобная априорная определенность существует сама по себе и в этом заранее заданном виде может стать предметом рефлексии по отношению к ней вторичной и с этой благодатной заданностью как таковой ничего общего не имеющей. Все трансцендентальное в человеке имеет свою историю, и потому эта данность Бога Себе Самому, это благодатно-преображенное состояние человека, это трансцендентальное откровение само категориально опосредовано внутримировой действительностью и происходит в историческом материале человеческой жизни (вовсе, однако, с ней не отождествляясь). Если поэтому это сверхприродное состояние человека

должно явиться конкретно, и если, прежде всего, эта благодатная раскрытость Бога должна стать принципом конкретной деятельности предметного и рефлектирующего человеческого сознания и тем самым получить некоторое социальное измерение, то благодатное, непредметное и не имеющее природы рефлексии самораскрытие неизбежно должно для этого стать объектом фактично-предметного человеческого познания, хотя познание это не обязательно должно носить откровенно религиозный характер.

Это «опосредование» далее также имеет свою историю и руководится в этой истории Божественным промыслом. Но это означает, что динамика трансцендентального низобщения Бога направлена к опосредованию и исторической реализации этого низобщения и что само это опосредование носит, в свою очередь, характер откровения. История опосредования трансцендентальной открытости Бога является внутренним моментом исторического самораскрытия Бога в благодати, ибо это последнее, будучи принципом обожения твари во всех ее аспектах, обладает собственной динамикой к самообъективации, а не следует в этом лишь требованиям нашей человеческой природы.

В каждой религии делается (по крайней мере — со стороны человека) попытка опосредовать, осознать и вразумительно изложить непосредственное, непредметное и предшествующее рефлексии откровение. Отдельные моменты «успешного» опосредования, создаваемого Божественным низобщением сверхприродного трансцендентального отношения человека к Богу (а такое «успешное» опосредование возможно лишь по благодати Божией), обнаруживается во всех религиях. Посредством этих моментов Бог и в измерении предметности, конкретной историчности человека творит для него возможность спасения. Но Бог допустил в человеке грех, который во всех проявлениях общественной и исторической жизни человека действует как омрачающее и извращающее эту жизнь начало. Именно так действует он и в истории совершающегося в человеке и объективирующегося в нем самоистолкования трансцендентального благодатного откровения. Это самоистолкование удаётся лишь частично, всегда страдает исторической незавершенностью, всегда смешано с заблуждением и тем греховным ослеплением, объективированные проявления которого воздействуют, в свою очередь, на религиозную ситуацию других людей.

Если данная конкретная объективация откровения значима не для индивидуальной экзистенции единичного лица, а для целого сообщества людей,

если совершаемый через «пророков», т. е. в полном смысле слова «носителей» откровения «перевод» этого откровения руководится самим низобщающим Себя Богом и потому оказывается неискаженным, хотя и передающим, возможно, лишь какие-то отдельные аспекты трансцендентального откровения; если чистота этого объективированного через пророков откровения и тот факт, что именно нам оно предназначено, подтверждаются для нас тем, что мы называем чудом, то данная объективация есть не что иное, как исторический момент того частного публичного, официального, исходящего от церкви откровения, которое обычно и именуется просто «откровением». Откровение этого рода событийно и исторично — не только потому, что оно определяется свободным решением Бога и требует от каждого человека свободного и исторически конкретного ответа, но и в том смысле, что в подобной «официально гарантированной» для нашего сознания чистоте оно не дается нам всюду, но обладает внутри всеобщей «светской» и религиозной истории своей собственной, особой историей. Поскольку, однако, всеобщая история является и сама по себе историей откровения, и поскольку события особой, официальной, гарантированно-непогрешимой и достоверной истории откровения всегда имеют то или иное большее или меньшее значение и для истории всеобщей, то эта особая история является лишь отдельным — хотя и важнейшим — моментом всеобщей истории откровения и спасения. Учитывая подлинную историчность общественной ситуации человека, этому приходится удивляться столь же мало, как мало мы удивляемся тому, что в истории человечества вообще могут время от времени происходить какие-либо особые, необычные, из ряда вон выходящие события.

Вершина всякого возможного откровения

История всегда есть история однократного и неповторимого, и потому всеобщая история всегда включает в себя частные истории, а эти последние всегда остаются моментами целого всеобщей истории. Поскольку, как мы уже указывали, рефлексивное осознание благодатной самоотдачи Бога человеку само по себе исторично, то данное в этом рефлексивном осознании частное откровение имеет свою историю, и притом историю, занимающую во всеобщей истории определенное конкретными границами место. Высшим пунктом

этой истории будет тот, в котором посредством вочеловечения Бога, т. е. ипостасного единения Его с конкретной тварной одухотворенной реальностью Иисуса, Божественное низобщение достигает в отношении этой реальности, а с ней и в отношении нас всех, своего абсолютного и непревосходимого предела. Совершается же это событие в вочеловечивании Логоса, ибо здесь высказываемое и сообщаемое, Сам Бог, модус высказывания, т. е. конкретная человеческая реальность Иисуса в его жизни и окончательной судьбе, и восприемник Иисус, облагодатствованный Богом и Его созерцающий, стали абсолютно едины друг с другом. И благодатное низобщение Бога человеку, и категориальное самоистолкование этого низобщения в его конкретно-вещественном и общественном аспектах одновременно пришли в Иисусе к своей высшей точке, к Откровению как таковому. Поэтому явление Христа становится для нас единственным подлинно осязаемым рубежом всеобщей истории откровения и спасения, а вместе и единственным критерием, позволяющим нам во всеобщей дохристианской истории откровения выделить особую, «официальную» его историю.