

## **Серия «Современное богословие»**

### **ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ**

*Епископ Диоклийский Каллист (Уэр). 2-е издание*

### **ПРАВОСЛАВИЕ**

*Павел Евдокимов*

### **ПРАВОСЛАВНАЯ ЛИТУРГИЯ. Развитие евхаристического богослужения византийского обряда**

*Хью Уайбру. 2-е издание*

### **ВОПЛОЩЕННАЯ ЛЮБОВЬ. Очерки православной этики**

*Виген Гуроян*

### **ОТБЛЕСКИ СВЕТА. Православное богословие красоты**

*Оливье Клеман*

### **ВВЕДЕНИЕ В ОСНОВНОЕ БОГОСЛОВИЕ**

*Архиепископ Михаил (Мудьюгин)*

### **ПОСЛАНИЕ К РИМЛЯНАМ**

*Карл Барт*

### **ОПРАВДАНИЕ И ПРАВО**

*Карл Барт*

### **МГНОВЕНИЯ**

*Карл Барт*

### **ВОЛЬФГАНГ АМАДЕЙ МОЦАРТ**

*Карл Барт*

### **ОСНОВАНИЕ ВЕРЫ**

*Карл Ранер*

### **ИИСУС ХРИСТОС**

*Вальтер Каспер*

### **БОГ ИИСУСА ХРИСТА**

*Вальтер Каспер*

### **О ХРИСТИАНСКОМ БОГОСЛОВИИ**

*Роуэн Уильямс*

### **СЛУЖЕНИЕ ЖЕНЩИНЫ В ЦЕРКВИ**

*Элизабет Бер-Сижель*

### **КАТОЛИЧЕСТВО В ТРЕТЬЕМ ТЫСЯЧЕЛЕТИИ**

*Томас Рауш*

Karl Rahner

# Grundkurs des Glaubens

Einführung in den Begriff des Christentums

H E R D E R

F R E I B U R G • B A S E L • W I E N

---

СОВРЕМЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ

---

*Карл Ранер*

Основание веры  
Введение в христианское богословие



БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКИЙ ИНСТИТУТ  
СВ. АПОСТОЛА АНДРЕЯ

М О С К В А

ББК 86.37

УДК 234.2

*Перевод:* Вадим Витковский  
*Редактор:* Александр Горелов

*Корректор:* Марина Федорова, *верстка:* Оксана Дубакина, *обложка:* Дмитрий Купреев



Перевод книги осуществлен при финансовой поддержке Института имени Гете – Die Übersetzung des Buches wurde vom Goethe-Institut gefördert



Издание осуществлено при поддержке организации *Renovabis*

Данный перевод немецкого издания книги Карла Ранера *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums* публикуется с согласия издательства *Herder*

Ранер К.

**Основание веры.** Введение в христианское богословие / Пер. с нем. (Серия «Современное богословие»). – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. – 662 с.

ISBN 5-89647-117-3

---

Книга представляет собой фундаментальный курс основного богословия, написанный одним из наиболее интересных и авторитетных богословов XX века, во многом определившим тенденции современной религиозной мысли. Классический труд Карла Ранера необходим богословам, философам, студентам богословия и всем, кто интересуется вопросами веры на академическом уровне.

---

*Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме, включая размещение в сети интернет, без письменного разрешения владельцев авторских прав.*

© Verlag Herder Freiburg im Breisgau, 22. Auflage 2004

© Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006  
ул. Иерусалимская, д. 3, Москва, 109316, Россия  
standrews@standrews.ru, www.standrews.ru

## Содержание

Карл Ранер о Боге и человеке .....	xv
Предисловие .....	xxii

### **ВВОДНАЯ ЧАСТЬ**

1. Общие предварительные размышления .....	1
2. Предварительные замечания эпистемологического характера .....	3
Вводный курс как требование Второго Ватиканского собора 3	
«Богословская энциклопедия» XIX века 5	
Адресат сегодняшнего богословия 6	
Плюрализм в современном богословии и философии 8	
Оправдание веры на «первой ступени рефлексии» 11	
К содержательной концепции введения 14	
3. К некоторым основным гносеологическим проблемам .....	20
О взаимоотношении вещи и понятия, исходного обладания самим собой	
и рефлексии 20	
Самоданность субъекта в познании 23	
Априорность и принципиальная открытость 26	
Трансцендентальный опыт 28	
Нетематическое знание о Боге 29	

### **Часть первая СЛУШАТЕЛЬ ВЕСТИ**

1. Снятие границ между философией и богословием .....	32
2. Человек как личность и субъект .....	34
Личность как предпосылка христианской вести 34	
Скрытость и уязвимость личностного опыта 35	
Своеобразие личностного опыта 38	
3. Человек как трансцендентное существо .....	43
Предвосхищающая структура познания 43	
Возможное уклонение от опыта трансценденции 44	
Предвосхищение бытия 45	
Предвосхищение созидает личность 46	
4. Человек как ответственное и свободное существо .....	48
Свобода – не частный факт 48	
Конкретная опосредованность свободы 50	
Ответственность и свобода как реальность трансцендентального опыта 51	
5. Вопрос о личностном бытии как вопрос о спасении .....	54
Богословский и антропологический подход к пониманию «спасения» 54	
Спасение в истории 55	

6. Человек как находящийся в распоряжении ..... 57  
 Поддерживаемый благодаря тайне 57 Обусловленность миром и историей 58

### **Часть вторая**

#### **ЧЕЛОВЕК ПЕРЕД АБСОЛЮТНОЙ ТАЙНОЙ**

1. Размышление о слове «Бог» ..... 61  
 Это слово существует 61 Что говорит слово «Бог»? 62 Есть ли будущее у этого слова? 64 Действительность без этого слова 64 Слово «Бог» останется 67 Заданное нам исходное слово 68
2. Познание Бога ..... 70  
 Трансцендентальное и апостериорное познание Бога 70 Различные способы познания Бога и их внутреннее единство 75 Трансцендентальное познание Бога как опыт тайны 79 «Куда» трансценденции как бесконечное, неограничимое и неназываемое 84 Трансцендентное «Куда» как «священная Тайна» 89 Трансцендентальный опыт и действительность 91 Некоторые замечания относительно доказательств бытия Божьего 93
3. Бог как Личность ..... 97  
 Речь о Боге по аналогии 97 О том, что Бог есть Личность 100
4. Отношение человека к своей трансцендентной основе:  
 тварность ..... 103  
 Не частный случай причинного отношения 104 Тварность как коренное отличие и коренная зависимость от Бога 105 Коренная зависимость от Бога и подлинная самостоятельность 107 Трансцендентальный опыт как исконное место опыта тварности 109 Опыт тварности как денуминизация мира 110
5. Встреча с Богом в мире ..... 111  
 Напряжение между трансцендентальным стремлением и исторической религией 111 Непосредственная связь с Богом как опосредованная непосредственность 113 Альтернатива: «благоговение перед миром» или истинное самообщение Бога 116 Действие Бога через вторичные причины 118

### **Часть третья**

#### **КОРЕННАЯ УГРОЗА ВИНЫ КАК СВОЙСТВО ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СУЩЕСТВА**

1. Тема и ее связанные с ней проблемы ..... 124  
 Сокрытость этого вопроса от современного человека 125 Круг между опытом вины и опытом прощения 128
2. Свобода и ответственность человека ..... 129  
 Свобода относится ко всей целостности человеческого бытия 130 Свобода

как способность к окончательному 131 Трансцендентальная свобода и ее категориальные объективации 132

3. Возможность принятия решения против Бога ..... 134  
Нетематическое утверждение или отрицание Бога в каждом свободном поступке 135 Горизонт свободы как ее «предмет» 136 Возможность абсолютного противоречия 137 Свобода сказать Богу «да» или «нет» 138 Сокрытость решения 140 Неравноправие «да» и «нет» 140 К истолкованию эсхатологических высказываний 141 Возможность греха как постоянная экзистенциальная характеристика 143 Постоянный суверенитет Бога 145
4. «Первородный грех» ..... 147  
Мир, вместе с которым мы существуем, как пространство осуществления свободы 147 Существуют объективации чужой вины 149 Изначальная и постоянная частичная определенность чужой виной 150 Христианская речь о «первородном грехе» 152 «Первородный грех» и личная вина 153 «Первородный грех» в свете самосообщения Бога 155 К герменевтике высказываний Писания 157 «Последствия первородного греха» 158

#### **Часть четвертая** **ЧЕЛОВЕК КАК СОБЫТИЕ СВОБОДНОГО, ПРОЩАЮЩЕГО** **САМОСОБЩЕНИЯ БОГА**

1. Предварительные замечания ..... 161  
К понятию «самосообщение» 161 Исходный пункт – христианская весть 162
2. Что означает «самосообщение Бога»? ..... 163  
Оправдание благодатью и *visio beatifica* 163 Двойная модальность самосообщения Бога 164 Самосообщение Бога и постоянно пребывающая таинственность 165 Дарующий сам есть дар 167 Модель формальной причинности 167 Самосообщение Бога к непосредственному познанию и любви 169 Абсолютная необязательность самосообщения Бога 170 Необязательность не означает несущественности 171 Замечания относительно церковного учения 172 Христианство как религия непосредственного отношения к Богу в Его самосообщении 173
3. Предложение самосообщения как «сверхъестественная экзистенциальная характеристика» ..... 175  
Положение о самосообщении Бога как онтологическое положение 175 Сверхъестественно возвышенная трансцендентальность человека 178 Самосообщение как условие возможности его принятия 179 Опыт благодати и его сокрытость 179
4. К пониманию учения о Троице ..... 185  
Проблематичность понятия 185 Проблематичность «психологического учения о Троице» 187 «Домостроительная» Троица в истории спасения – имманентная 188

**Часть пятая**  
**ИСТОРИЯ СПАСЕНИЯ И ОТКРОВЕНИЯ**

1. Предварительные размышления над проблемой ..... 191
2. Историческая опосредованность трансцендентальности и трансценденции ..... 193  
История как событие трансценденции 193
3. Коэкстенсивность истории спасения и откровения с общей мировой историей ..... 197  
История спасения и мировая история 197 Универсальная история спасения есть одновременно и история откровения 200 Обоснование тезиса данными католической догматики 202 Дополнительное спекулятивно-богословское обоснование 205 О категориальной опосредованности сверхъестественно возвышенной трансцендентальности 208
4. Об отношении всеобщей трансцендентальной истории откровения к категориально-специфической ..... 211  
Сущностно необходимая историческая самоинтерпретация (сверхъестественно-) трансцендентального опыта 212 О понятии категориальной и специфической истории откровения 213 Возможность настоящей истории откровения вне Ветхого и Нового Завета 215 Иисус Христос как критерий различения 217 Функция носителей откровения 218 Тенденция к универсальности в удачной частной истории откровения 222
5. О структуре фактической истории откровения ..... 223  
«Первоначальное откровение» 224 Возможно ли структурирование всей истории откровения? 226
6. Понятие откровения: краткий итог ..... 235  
«Естественное» откровение и подлинное самооткровение Бога 235 Трансцендентальный аспект откровения 236 Категориальная, историческая сторона откровения 238 Предельная высшая точка всего откровения 240

**Часть шестая**  
**ИИСУС ХРИСТОС**

1. Христология внутри эволюционного мировоззрения ..... 244  
Обоснование и уточнение выбора темы 244 Единство всего сотворенного 249 Понятие «активного самотрансцендирования» 252 Целе-направленность естественной истории и истории духа 257 Положение человека в космосе 258 Положение Христа в эволюционной картине мира 264 К понятию абсолютного Спасителя 266 Замечания относительно смысла высказывания об ипостасном единстве 268 О взаимоотношении человеческой трансценденции и ипостасного единства 271

2. К феноменологии нашего отношения к Иисусу Христу .....	278
Фактическое отношение веры как отправная точка	279
Отношение к Иисусу Христу как к абсолютному Спасителю	281
Отношение к Иисусу Христу легитимирует себя из себя самого	282
3. Трансцендентальная христология .....	283
Некоторые возражения	283
Значение трансцендентальной христологии для нашей эпохи	285
Предпосылки трансцендентальной христологии	285
Об осуществлении трансцендентальной христологии	286
4. Что означает «вочеловечение Бога»? .....	291
Вопрос о «вочеловечении Бога»	292
«Слово» Бога	293
Стало «человеком»	295
Может ли Неизменный чем-либо «стать»?	300
«Слово» стало человеком	306
Человек как шифр Бога	307
О значении и границах догматических формул	311
5. Истории жизни и смерти допасхального Иисуса (понятая богословски) .....	313
А. <i>Подготовительные замечания</i>	313
Об отношении предварительной трансцендентальной постановки вопроса к историческому событию	313
Вопрос о возможности отвечать за нашу веру в Иисуса Христа	315
Круговая структура познания верой	316
Историческое измерение христианской веры	319
Проблема универсального значения частных исторических событий	319
Неизбежное несоответствие между относительной исторической достоверностью и абсолютной задействованностью	321
Б. <i>Герменевтические и фундаментально-богословские замечания по проблеме исторического знания о допасхальном Иисусе</i>	323
Два тезиса	323
Христианская вера направлена на конкретную историю Иисуса	325
Об отношении между предметом веры и ее основанием	327
О понятийной паре «история спасения – история»	330
Вера первых свидетелей и наша вера	331
Познание спасения возможно лишь в задействованности веры	333
О различии высказываний о предмете веры и высказываний, обосновывающих ее	334
Минимальные исторические предпосылки ортодоксальной христологии, достижимые с позиций фундаментального богословия	338
В. <i>Эмпирически конкретная картина жизни Иисуса</i>	339
Своеобразие нашего подхода	339
Тезисное изложение	340
Г. <i>Об основополагающем самопонимании допасхального Иисуса</i>	343
Подлинно человеческое самосознание Иисуса	343
Проблема «ожидания близящегося»	344
Весть Иисуса о Царстве Божьем как окончательное воззрение спасения	345
Связь вестей Иисуса и Его личности	346
Д. <i>Отношение допасхального Иисуса к своей смертной участи</i>	350
Е. <i>Чудеса в жизни Иисуса и их фундаментально-богословская значимость</i>	351
Вопросы о значении чудес Иисуса для нашей веры в Него	351
Официальное церковное учение и ситуация современного понимания	352

- К общему понятию чуда 354 Чудеса и законы природы 355 Чудо с точки зрения отношения «Бог – мир» 358 Чудо как призыв 360 Различные чудеса Иисуса и уникальное чудо Его воскресения 363
- 6. Богословие смерти и воскресения Иисуса..... 364**
- А. *Предварительное замечание* 364
- Б. *Предпосылки понимания речи о воскресении* 365
- Единство смерти и воскресения Иисуса 365 Смысл «воскресения» 366
- В. *Трансцендентальная надежда на воскресение как эмпирический горизонт воскресения Иисуса* 369
- Обобщающий тезис 369 Знание о собственной смерти 370
- Антропологические размышления о смерти и окончательности экзистенции 371 Что означает «продолжение жизни» и «вечность»? 373
- Опыт бессмертия: «естественный» или «благодатный»? 375
- Г. *К пониманию воскресения Иисуса* 377
- Вера в воскресение Иисуса как уникальный факт 377 Единство апостольского и нашего собственного опыта воскресения 378
- Д. *Опыт воскресения у первых учеников* 380
- Е. *О первоначальном богословии воскресения Иисуса как основе христологии вообще* 384
- Подтверждение и принятие притязания Иисуса на роль абсолютного Спасителя 384 Основа для «поздней» новозаветной христологии 386
- Ж. *О богословии смерти Иисуса, исходящем из Его воскресения* 388
- Интерпретация смерти Иисуса как причины спасения 388 Основа сотериологической интерпретации смерти Иисуса 390
- 7. Содержание, постоянная действенность и границы классической христологии и сотериологии..... 392**
- А. *Содержание классической христологии и сотериологии* 392
- Предварительное замечание 392 Официальная церковная христология 394
- Классическая сотериология 396
- Б. *Обоснованность классического учения о воплощении* 397
- В. *Границы классической христологии и сотериологии* 398
- Проблемы горизонта понимания 398 Проблемы формул, содержащих связку «есть» 399 Неопределенность точки единства ипостаси 401
- Недостаточная выраженность сотериологического значения события Христа 403
- 8. К вопросу о новых основаниях ортодоксальной христологии ..... 403**
- А. *Необходимость большего единства фундаментально-богословской и догматической христологии* 404
- Приоритет проживаемого осуществления бытия перед рефлексией над таковым 404 Апелляции к «ищущей христологии» 406 Апелляция к абсолютной любви к ближнему 407 Апелляция к готовности перед лицом смерти 408 Апелляция к надежде на будущее 409
- Б. *Задача «христологии снизу»* 410
- Человек как существо, направленное на непосредственное отношение с

- Богом 410 Единство эсхатологического спасительного события и абсолютного Спасителя 411 Опосредованность этого рассуждения церковным учением о воплощении 412 Об отношении восходящей христологии к вопросу о вечном Богосыновстве 414  
*В. Частные догматические проблемы* 416  
 Возможность ортодоксальной «христологии сознания» 416 Проблема предсуществования 418 Речь о смерти Бога 419
9. Личное отношение христианина к Иисусу Христу ..... 420  
 Необходимость «экзистенциальной» христологии 420 Индивидуальное, конкретное отношение к Иисусу Христу 423 Бого-словское рассуждение 424 Единство конкретной любви к ближнему и к Богу 425 Отважиться на встречу 427
10. Иисус Христос в нехристианских религиях ..... 428  
 Ограничение рассуждения догматической стороной 429 Две предпосылки 430 Постановка вопроса 434 Присутствие Христа в Святом Духе 435 Ищущая «память» всякой веры направлена на абсолютного Спасителя 438 Вопрос о конкретной истории религий 441

## **Часть седьмая**

### **ХРИСТИАНСТВО КАК ЦЕРКОВЬ**

1. Введение ..... 443  
 Необходимая институциональная опосредованность религии и ее особенность в христианстве 443 Учение о церкви не есть центральное высказывание христианства 445 Трудный вопрос об истинной церкви 446
2. Церковь как установление Иисуса Христа ..... 448  
 К постановке вопроса 448 Предпосылки деятельности Христа по «учреждению церкви» 450 Тезис и связанные с ним проблемы 452 Попытка ответа: принципиальные рассуждения 453 Преемственность между Иисусом и церковью в применении к поставленной проблеме 455 Деяния Иисуса, направленные на создание церкви 457
3. Церковь в Новом Завете ..... 462  
 К вопросу о самопонимании первоначальной общины 462 О богословии церкви у Матфея и Луки 463 О богословии церкви у Павла 464 Богословие церкви в других книгах Нового Завета 467 Многообразие и единство в новозаветном образе церкви 468
4. Принципиальные моменты церковности христианства ..... 470  
 Необходимость церковности христианства 470 Автономный характер обращения вести Иисуса Христа к человеку 472 Историчность и социальность должны служить посредниками спасения 474
5. О косвенном методе легитимации Католической церкви в качестве церкви Христовой ..... 476  
 Еще раз о необходимости церкви 477 Церковь Иисуса Христа должна быть

одна	479	Оправданное доверие к собственной церковной общине	481
Критерии и предпосылки	484	Критерий преемственности с истоками и возражение против экклезиологического релятивизма	485
Критерий сохранения основной сущности христианства	488	Критерий объективного авторитета	489
Особенности применения этих критериев к нашей ситуации	490	Историческая преемственность Католической церкви	492
Критерий сохранения основной сущности с полемической позиции реформаторов	494	<i>Sola gratia</i> – только по благодати	494
<i>Sola fide</i> – только верою	496	<i>Sola scriptura</i> – только Писание	497
Три реформаторских <i>sola</i> и католичество. Выводы	503	Позитивное значение евангелического христианства в том числе для Католической церкви	504
Фундаментальное единство христианства и вопрос о «смысле» раскола	506		
<b>6. Писание как книга церкви</b>			<b>509</b>
Некоторые ссылки на сказанное выше	509	Книга церкви	511
Апостольский век	512	Формирование канона	513
Богодуховенность Писания	515	Безошибочность Писания	516
Писание и церковное учительство	519	Писание и предание	520
<b>7. О церковном учительстве</b>			<b>521</b>
Проблема уникальности «церковного учительства»	521	Христологическое основание учительства	522
О пребывании церкви в истине	523	Учительный авторитет согласно католическому церковному пониманию	525
«Иерархия истин» и ее субъективное подтверждение	526	К вопросу о послетриденском развитии догматов	529
Примат римского епископа и его учительный авторитет	529	«Новые» догматы о Марии	533
<b>8. Христианин в жизни церкви</b>			<b>535</b>
О церковности христианина	535	О церковном праве и порядке	538
Ступенчатая относительность права	541	Церковь как место любви к Богу и ближнему	549
Уникальность христианского предложения смысла в общественном плюрализме	552		

## Часть восьмая

### ЗАМЕЧАНИЯ О ХРИСТИАНСКОЙ ЖИЗНИ

<b>1. Всеобщие характеристики христианской жизни</b>			<b>555</b>
Свобода христианина	555	Реализм христианина	556
Надежда христианина	559	Христианин перед плюрализмом человеческой экзистенции	560
Ответственность христианина	562		
<b>2. Жизнь в таинствах</b>			<b>568</b>
Церковь как основное таинство – и семь таинств	568	Учреждение таинств Иисусом Христом	570
<i>Opus operatum</i> – <i>opus operantis</i>	571	Таинства посвящения	573
Таинства состояния	576	Покаяние и елеосвящение	581
Евхаристия	586	Общие аспекты таинств	590
Официально-церковное и экзистенциальное спасительное дело	592	<i>Reductio in mysterium</i>	594

## Часть девятая ЭСХАТОЛОГИЯ

1. Некоторые предпосылки для понимания эсхатологии ..... 595  
К вопросу о герменевтике эсхатологических высказываний 596  
Предпосылка единой антропологии 599 Скрытость «эсхатонов» 600
2. Единая эсхатология в качестве индивидуальной ..... 600  
Окончателность человеческого свободного деяния 600 Смерть и вечность  
602 К учению о «чистилище» 610 О необходимом плюрализме  
высказываний относительно завершенности 611 Возможность  
окончательной гибели 612
3. Единая эсхатология в качестве коллективной ..... 613  
Антропологическая необходимость коллективных высказываний 613  
Завершение истории человечества в завершенном самосообщении Бога  
614 Внутримировая утопия и христианская эсхатология 616

## Небольшой эпилог КРАТКИЕ ФОРМУЛЫ ВЕРЫ

Требование кратких формул христианской веры 618 Множественность  
возможных формул 620 Требования к краткой формуле 624 **Краткая  
богословская формула** 626 Пояснительные замечания 626 **Краткая  
антропологическая формула** 629 Пояснительные замечания 629 **Краткая  
футурологическая формула** 631 Пояснительные замечания 631  
Отражения веры в Троицу 632

## Сокращения

DV	<i>Dei Verbum</i>	Догматическая конституция «О Божественном откровении»
GS	<i>Gaudium et spes</i>	Пастырская конституция «Радость и надежда» о Церкви в современном мире
LG	<i>Lumen gentium</i>	Догматическая конституция «Свет народам» о Церкви
NA	<i>Nostra aetate</i>	Декларация об отношении Церкви к нехристианским религиям
OT	<i>Optatam totius</i>	Декрет о подготовке к священству
UR	<i>Unitatis redintegratio</i>	Об экуменизме

## Карл Ранер о Боге и человеке

Перед Вами – первая книга Карла Ранера, переведенная на русский язык\*. Ее автор – один из самых влиятельных католических богословов XX в., чьи труды во многом стали ключевыми для современного этапа истории католического богословия.

Карл Ранер родился в 1904 г. во Фрайбурге-им-Брайсгау в семье преподавателя гимназии; в 18 лет вступил в орден иезуитов вслед за своим старшим братом Гуго Ранером (1900–1968), который впоследствии также стал известным богословом. В соответствии с обычаем Общества Иисуса К. Ранер прошел длительный период обучения философии, богословию и другим дисциплинам в различных коллегиях и университетах в Австрии, Германии и Нидерландах. Ранние богословские исследования Ранера посвящены древним и средневековым богословам и мистикам (Оригену, Евагрию Понтийскому, Бонавентуре). В 1937–1939 гг. Ранер преподавал богословие в Инсбруке, пока нацисты не закрыли в этом городе богословский факультет университета и иезуитскую коллегию. После этого Ранер работал в Пастырском институте в Вене, продолжая заниматься антинацистской деятельностью. В 1944–1945 гг. Ранер служил приходским священником в Нижней Баварии, а после войны возобновил преподавание. Он занимал кафедру догматического богословия в Инсбруке (1949–1964), Мюнхене (1964–1967) и Мюнстере (1967–1970). В качестве эксперта Ранер

---

\* В прошлом на русском языке были опубликованы некоторые тексты Ранера, главным образом духовно-медитативного характера, в т.ч. «Размышление в день св. Иосифа» («Логос», № 3-4 за 1974) и «К теологии праздника Рождества» («Свет Евангелия», № 11-12 за 1994).

участвовал в работе Второго Ватиканского собора (1962–1965), определившего жизнь Католической церкви в современную эпоху. Ранеру принадлежит большое количество трудов на многообразные богословские темы (некоторые из этих сочинений написаны в соавторстве с другими богословами, в том числе с Й. Ратцингером – нынешним папой римским Бенедиктом XVI). Кроме того, Ранер выступил в качестве редактора таких авторитетных богословских энциклопедий, как второе издание *Lexikon für Theologie und Kirche* (10 т., 1957–1965) и *Sacramentum Mundi* (6 т., 1968–1970); это обстоятельство также способствовало распространению теоретических идей Ранера. Он скончался в 1984 г. в Инсбруке.

Основная цель деятельности Ранера как богослова состояла в том, чтобы открыть путь к подлинному, глубокому опыту встречи с Богом для возможно большего числа людей. Будучи глубоко укорененным в предшествующей традиции католической мысли, Ранер в то же время сумел взглянуть на нее по-новому, в соответствии с духовными запросами современности. Как известно, длительное время в католичестве доминировала «неосхоластическая» традиция, восходящая к Фоме Аквинскому (томизм). Богословие Ранера, с одной стороны, характеризуется преемственностью по отношению к этой традиции, а с другой стороны, существенной новизной в ее интерпретации.

Пытаясь примирить христианское откровение с учениями дохристианских античных философов, в первую очередь Аристотеля, Фома Аквинский выделил в человеке естественную (природную) сторону – и сторону сверхъестественную (благодатную). Природа человека, даже после грехопадения, рассматривается как благая, но несовершенная без благодати. По природе, с помощью «естественного разума», человек может постичь существование Бога и бессмертие души (уже языческие философы это постигли), но, допустим, такие истины, как воплощение Божье и воскресение мертвых постижимы лишь по благодати, которую Бог дарует верующим в Него. По природе человек может достичь «кардинальных добродетелей» справедливости, благоразумия, мужества и

сдержанности (учение о которых также уже содержится в трудах языческих философов), но «сверхъестественные добродетели» веры, надежды, любви он может получить лишь по благодати. Такое понимание благодати как надстройки над ранее существующей природой было развито последующими томистскими богословами, в частности, Фомой Де Вио (Каэтаном, 1468–1533), который считал, что человеческое существование имеет двойную цель – естественную и сверхъестественную: в естественном порядке человек стремится к счастью в земной жизни, а в сверхъестественном, благодатном порядке – к созерцанию Бога. Со временем томизм стал рассматриваться в качестве системы, наиболее подходящей для выражения католического вероучения. Этому способствовала и энциклика *Aeterni Patris* Папы Льва XIII (1879), объявившая философию Фомы Аквинского «вечной философией», и иные документы римских пап конца XIX и первой половины XX в., осудившие ряд других направлений в католической мысли.

Тем не менее от внимания католических исследователей XX в. не укрылась разнородность «томизма»: одно дело – подлинная мысль Фомы Аквинского, не всегда достаточно проясненная им, другое – томизм (или даже «томизмы») комментаторов и учебников. Продумывание томистской аксиомы «благодать предполагает природу» привело к выводу, что и природа содержит в себе способность к приобретению благодати и несовершенна без нее, а значит, устремлена к своему восполнению в благодати. Было переоткрыто присутствующее в католической мысли от Августина до Фомы Аквинского включительно положение о имеющемся у человека «естественном желании», направленном на лицезрение Бога и объединение с Ним как на цель собственного существования. Таким образом, вопреки каэтановской интерпретации томизма, человеческое существование имеет не две цели, а лишь одну: оно по своей структуре целиком и полностью ориентировано на Бога. В этом смысле не существует такой вещи, как «чистая природа», безотносительная к благодати: человеческое суще-

ствование – это уже существование по благодати. Весь мир – через человека – ориентирован к славе Божьей. Вся человеческая история есть история спасения, устремленная к полноте Царства Божьего. Вариации этой темы (отраженной, в частности, в документах Второго Ватиканского собора) присутствуют у таких богословов, как Анри де Любак, Бернард Лонерган, Эдвард Схиллебекс, но одно из ее наиболее последовательных философско-богословских обоснований принадлежит Карлу Ранеру.

Ранер – один из самых крупных представителей так называемого *антропологического поворота* в современном католическом богословии. До XX в. в богословии господствовал подход, при котором темы «Бог» и «человек» излагались как пространственно разнесенные: вначале рассматривалось учение о Боге, а затем – о человеке. Согласно новому, антропологическому, подходу к богословию, который утвердился в значительной мере благодаря Ранеру, невозможно всерьез говорить о Боге, не говоря при этом о человеке, и наоборот. Все положения христианской веры явно или неявно подразумевают определенное видение человека. По мнению Ранера, Бог не открыл человеку никакой истины ни о Себе самом, ни о сотворенном Им мире, которая не имела бы отношения к человеку. Поэтому богословский подход Ранера начинает не с «абстрактных» догматических истин, а с рассмотрения человека каков он есть, в полноте его исторического существования.

Характерной чертой подхода Ранера к рассмотрению человека является *трансцендентальный метод*. Слово «трансцендентальный» в используемом Ранером значении восходит к философии И. Канта, который называл трансцендентальным все, что относится к априорным (предшествующим опыту) условиям возможности человеческого познания. При этом трансцендентальное у Канта имеет «горизонтальную» структуру: оно не выводит человека за пределы человеческого мира – мира чувственного опыта; на этой принципиальной ограниченности «трансцендентального субъекта» основано

отрицание Кантом метафизических доказательств бытия Бога. Ранер же, вслед за бельгийским философом-иезуитом, основателем «трансцендентального томизма» Жозефом Марешалем (1878–1944), считал, что трансцендентальная структура человека имеет прежде всего «вертикальное» измерение. Человек по своей природе открыт тому, что превосходит его, – трансцендентному, тайне, Абсолюту. Трансцендентальность человека относится к тому, «откуда» происходит и «куда» обращена сама человеческая жизнь, к тому, что делает эту жизнь возможной. Фактически эта трансцендентальность человека есть другое имя Самого Бога.

Центральным понятием для антропологического и трансцендентального богословия Ранера является *сверхъестественный экзистенциал*. Слово «экзистенциал» взято Ранером из философии М. Хайдеггера (периода «Бытия и времени»), антропологический анализ которого оказал глубокое влияние на немецкого богослова, посещавшего лекции Хайдеггера во Фрайбурге в 1933–1936 гг. Хайдеггер называл экзистенциалами фундаментальные характеристики человеческого существования как такового. Ранеровский же сверхъестественный экзистенциал состоит в том, что любой человек, даже не знающий об историческом откровении Бога в Иисусе Христе, даже явно отвергающий это откровение, тем не менее, находится в центре внимания Бога, является объектом Его спасительной воли. Воля Бога, направленная на спасение человека, заранее, априори определяет собой глубочайшее ядро бытия человека как существа, обращенного к Богу, направленного на воссоединение с Ним. Благодаря сверхъестественному экзистенциалу человек воспринимает самого себя и окружающий мир в свете благодати Божьей. Тем не менее сверхъестественный экзистенциал представляет собой лишь предложение человеку спасения со стороны Бога – предложение, которое может быть принято человеком или отвергнуто. Но даже если оно отвергается, даже если человек находится в состоянии греха, сверхъестественный экзистенциал все равно является важной, конститутивной чертой трансцендентальной структуры человеческого

бытия. Тем самым перед грешником всегда остается открытой возможность обращения к Богу и прощения Им.

Итак, человек, будучи конечным существом, в то же время наделен от Бога способностью превосходить свои пределы, – он по своей структуре открыт, обращен к бытию и к Абсолюту. Человек ставит вопрос о смысле бытия и ждет ответа на этот вопрос; этот ответ может дать лишь само бытие, открываясь человеку. Понимание человека как вопрошающего о бытии или как вопрошающего бытие, также восходит к Хайдеггеру, но, в отличие от последнего и в соответствии с томистской традицией, Ранер рассматривает бытие, к которому обращен человек, как Бога (*ens ipsum subsistens* – «само бытие, самостоятельно существующее»). Согласно христианской вере, Бог, Которого вопрошает человек, – это Бог не молчащий, а говорящий. Он отвечает человеку – дает ему Свое слово, Свое откровение – и таким образом заполняет ту имеющуюся в человеке нехватку бытия, которая принимала форму абсолютного вопроса (одна из первых книг, в которых Ранер представил свою концепцию человека, называется *Hörer des Wortes* – «Слушатель слова», 1941). Этот ответ Бога, по Ранеру, дан не только христианам, а каждому человеку, «вписан» в его структуру.

Откровение, явившееся в исторической личности Иисуса Христа из Назарета, – это завершение, полнота всеобщего откровения, пункт, в котором это откровение Бога стало необратимым: в Иисусе окончательно достигла своей цели – приняла Бога – человеческая природа как таковая (поэтому антропология Ранера неотъемлемо связана с христологией). В Иисусе явилась полнота присутствия Божьего в человеке и человеческой устремленности к Богу. Вера во Христа – это принятие слова Божьего, обращенного к человеку. В Церкви люди осознают свое глубочайшее внутреннее отношение с Богом, направленность к Нему. Существуют, однако, *анонимные христиане* – те, кто, не принадлежа к церковным институтам, своей жизнью, на практике, говорят «да» полученной благодати, быть может, того не осознавая. Идея анонимного

христианства стала, пожалуй, самой известной идеей Ранера и вместе с тем одной из самых дискутируемых. Несомненно, эта идея служит духу открытости, способности к диалогу и взаимопониманию христиан с представителями нехристианских религий и с неверующими.

Труды Ранера получили отклик не только в Католической церкви. Например, такой крупный православный богослов, как протоиерей Иоанн Мейендорф, считал концепцию Ранера в сущности, соответствующей учению восточных Отцов Церкви о том, что обожение человека, его причастность жизни Бога не разрушает человеческую природу, а составляет ее цель.

Предлагаемая книга относится к числу поздних сочинений Ранера (ее немецкое издание вышло в 1976 г.); в ней автор стремится дать систематическое обоснование своим основным богословским концепциям. Несмотря на декларируемый «вводный» характер этого сочинения, книга не представляет собой легкого чтения. Используемый арсенал понятийных средств, в общем-то, далекий от «обычного человеческого языка» (в особенности в первой части книги), показывает автора как подлинного наследника немецкой философской мысли от Канта до Хайдеггера. Перевод этого терминологического богатства на русский язык представил определенную проблему. Результат этой работы, который переводчик и редактор стремились сделать, по возможности, наиболее близким исходному смыслу текста, мало сохраняет присущее оригиналу изящество немецкого философского языка. Тем не менее, надеемся, что книга будет полезной для ознакомления российских интеллектуалов, независимо от вероисповедания, с важным этапом в недавней истории западной богословской мысли, влияние которого по сей день остается весьма актуальным.

*Александр Горелов  
Москва, январь 2006 г.*

## Предисловие

К кому обращена эта книга? На этот вопрос нелегко ответить самому автору. Тайна, с которой мы встречаемся в христианстве, настолько глубока и непонятна, а многообразие людей, к которым обращается христианство, настолько необозримо, что невозможно, конечно, сказать что-либо о понятии «христианство» всем людям *одновременно*. Любое введение в понятие христианства, вероятно, покажется одним чрезмерно «возвышенным», слишком сложным и абстрактным, а другим – слишком примитивным. Автор, желающий говорить с имеющими некоторую подготовку и не боящимися «трудного понятия», должен лишь надеяться, что найдутся такие читатели, которым его книга не покажется ни чересчур сложной, ни чересчур примитивной.

Поэтому последующие рассуждения будут находиться на «первой ступени рефлексии». В настоящем предисловии не будет изощренных гносеологических рассуждений, в которых бы объяснялось, что под этим подразумевается. Речь идет просто о соблюдении следующих двух условий. *С одной стороны*, не должно быть обычных катехизисных повторов того, что провозглашает христианство, со всеми традиционными формулировками; но эта весть должна быть (насколько это возможно сделать в таких сжатых рамках) заново понята и сведена к некоему «понятию»; нужно постараться привести это христианство (не умаляя его уникальности и несравнимости ни с чем другим) в соответствие с умственным горизонтом современного человека. Не следует при этом думать, будто христианин уже *прежде* таких размышлений не знает, что такое христианство. Но нельзя и пересказывать то, что написано в любом христианском ка-

техизисе, основываясь на вере, полностью успокоившейся в себе самой. Невозможно осуществить такое намерение без относительно трудных размышлений и без работы над понятиями. *С другой стороны*, такое первое введение не может включать в себя всех тех раздумий, вопросов и апорий, какие существуют в «самих по себе» эпистемологии, философии языка, социологии религии, истории религии, феноменологии религии, философии религии, фундаментальном богословии, экзегетике, библейском богословии и, наконец, в систематическом богословии. Это невозможно и для такой книги, и для любого современного богослова, и, самое главное, для читателя, к которому обращается эта книга. Если бы в этом была необходимость, то для христианина, которого хотелось бы видеть читателем, стал бы невозможен «отчет в нашем уповании», интеллектуально честная ответственность за его христианскую веру. Пришлось бы в таком случае адресовать такого читателя к церковному катехизису и призвать его просто верить в то, чему этот катехизис учит, и тем спасти свою душу.

Потому эта книга исходит из убеждения и стремится укрепить это убеждение самую собой, что существует интеллектуально честное оправдание христианской веры, которое находится между верой в катехизис и изучением всех названных (и некоторых других) наук. Такая возможность *должна* существовать, поскольку и профессиональный ученый-богослов в лучшем случае компетентен в какой-либо одной из дисциплин, но не во всех них, тогда как они были бы необходимы «сами по себе» для более высоких, второй и последующих, ступеней рефлексии, если бы этот ученый в своем богословии был вынужден эксплицитно и с научной точки зрения адекватно рассматривать все вопросы и задачи, стоящие перед этими дисциплинами. Ведь и вообще человек живет в целостности своего существования и в различных частных его измерениях не тем, что занимается всеми современными науками, изучающими человека, но в то же время он может и должен некоторым косвенным и

суммарным образом нести ответственность перед своей интеллектуальной совестью за всю полноту своего существования. Из такого понимания исходила эта книга в ее намерении выразить христианство в его целостности на «первой ступени рефлексии» и честно принять за него ответственность. Читателю предоставляется решить, была ли достигнута эта цель, но если он сочтет, что не была, он должен задаться самокритичным вопросом, не в нем ли самом причина этой неудачи, ведь заранее такую вероятность исключить, конечно, нельзя. Разумеется, можно назвать «донаучной» такую попытку, ограничить себя рамками первой ступени рефлексии, а потом, не выходя за эти рамки, приблизительно тематизировать и узаконить христианство в его целостности. Однако тому, кто даст такое определение, можно задать вопросы: в состоянии ли кто-нибудь сегодня осмыслить свое существование иначе, нежели таким «донаучным» способом? Действительно ли имеет большой смысл – учитывая современное разнообразие наук, владение которым недоступно уже ни одному человеку в отдельности – вставить в таком деле на «научные» позиции? Не требует ли уже и такое «донаучное» размышление столько точности и трудности понятия, что его можно спокойно поставить на один уровень с наукой многих частных дисциплин? Эти дисциплины «сами по себе» также были бы уместны в таком размышлении, но отдельный богослов и христианин не может уже использовать их непосредственно, если он в нашу эпоху желает определить свою позицию по отношению к христианству в целом; ведь все эти частные науки должны, конечно, интенсивно развиваться, но ввиду своей сложности, а также трудности и разнообразия своих методов они как таковые уже вышли за пределы *той* сферы, в которой каждый отдельный христианин – и каждый отдельный богослов – может первоначально принять ответственность за свое христианство. У каждой теологической дисциплины есть свой «профессиональный идиотизм», сам по себе вполне оправданный, но здесь этого следует избегать.

Тема курса об «основах веры» занимала автора книги много лет. Работая в высших учебных заведениях Мюнхена и Мюнстера, он дважды выступал с лекциями, которые были посвящены этой теме и назывались «Введение в понятие христианства». Такая история возникновения наложила на книгу свой отпечаток, и некоторые из таких особенностей литературная обработка устранить не смогла: отдельные части книги, возможно, не всегда имеют тот количественный объем, который соответствовал бы большей или меньшей важности той или иной темы, а также не всегда пропорциональны друг другу по этому объему, поскольку в лекции такого «идеала» достичь трудно. К тому же, если исходить из общего и абстрактного вопроса, какие, в принципе, темы можно было или следовало рассмотреть в таком «введении в понятие христианства», то фактически сделанный тематический отбор (а без такового обойтись невозможно) кому-то может показаться несколько произвольным. Прежде всего, в книге слабо затронуты многие вопросы, касающиеся эпистемологической и гносеологической возможности религиозных и богословских высказываний вообще. Может сложиться впечатление, что обойдены должным вниманием важные догматические темы – например, богословие Троицы, богословие Креста, учение о христианской жизни, эсхатология. Кто-то обнаружит, что остались неразобранными социально-политический и социально-критический аспекты христианского самосознания. Прежде всего, вероятно, будет высказано мнение, что восьмая и девятая части дают разве что набросок заявленной в них тематики. По поводу этих и подобных констатаций ограниченности книги автор может сказать в свое оправдание лишь то, что каждый пишущий имеет право отбора. Допустимо задать и встречный вопрос: как избежать такого или подобного отбора тому, кто пытается дать первое введение в понятие христианства в целом, притом что книга занимает всего лишь, – если соотнести с масштабом темы, весьма немного – шестьсот тридцать страниц? Если не признать неизбежности таких ограниче-

ний, то такую попытку придется заранее признать напрасной и нереализуемой. Конечно, с выбранной темой можно справиться лучше, чем это удалось сделать здесь. Но и тот, кому удалось бы достичь лучшего результата, столкнулся бы, вероятно, с теми ограничениями, на которые, конечно, обратит внимание читатель этой книги – как это случилось и с ее автором.

Учитывая, какова была история возникновения книги, а также ввиду ее вводного характера автор счел излишним снабжать ее пояснительными примечаниями и списком литературы. Ему кажется, что в рамках такой работы это было бы похоже на ученое важничанье, которого он хотел бы избежать. По той же причине он отказался от ссылок на собственные работы, имеющие отношение к теме книги, хотя нередко ему представлялось, что он в других местах изложил ту или иную частную тему более обстоятельно и точно. Поэтому в книгу вошли включенные в общий контекст и в разной степени обработанные тексты, публиковавшиеся ранее. Это первый параграф второй части (ср. К. Ранер *Благодать как свобода*<sup>1</sup>) и особенно большие фрагменты текста в шестой части, посвященной христологии, взятые отчасти из *Богословских трудов*<sup>2</sup>, отчасти из (уже распроданной) книги *Христология*, опубликованной совместно с Вильгельмом Тюзингом<sup>3</sup>. Кроме того, в заключительной части книги помещено в переработанном виде сочинение, опубликованное ранее<sup>4</sup>.

Возможно, что читатель, только перелистав книгу, прежде всего обратит внимание на то, что почти нигде в ней нет ссылок на отдельные места Библии, которыми подтверждались бы высказанные мысли. У этого обстоятельства несколь-

<sup>1</sup> K.Rahner *Gnade als Freiheit*, Freiburg i. Br., 1968 (= Herderbucherei 322), S. 11-18.

<sup>2</sup> К пар. 1, 4 и 10: K.Rahner *Schriften zur Theologie*, Bd. V, Einsiedeln, 1962, S. 183-221, Bd. IV, Einsiedeln 1960, S. 137-155, Bd. XII, Zurich, 1975, S. 370-383.

<sup>3</sup> K.Rahner / W.Thusing *Christologie – systematisch und exegetisch*, Freiburg i. Br., 1972 (= Quaestiones disputatae 55), особ. S. 18-71.

<sup>4</sup> K.Rahner *Schriften zur Theologie*, Bd. IX, Einsiedeln, 1970, S. 242-256.

ко причин, и их необходимо рассматривать в совокупности. Прежде всего автор ни в коем случае не хочет, чтобы у читателей сложилось впечатление, будто он экзегет и выполняет эту функцию профессионально. Тем не менее он надеется, что в целом им в достаточной степени учтены проблемы, поставленные и решаемые современной экзегетикой и библейским богословием, о которых необходимо было говорить в связи с целью и своеобразием этой книги. К тому же читатель может найти в легкодоступной литературе (как специальной, так и популярной) тот экзегетический материал, знание которого мы были вынуждены и имели право предполагать, если хотели избежать безбрежности изложения и утраты книгой своей специфики введения в понятие христианства. Разумеется, христианство – религия, основанная на вполне определенных исторических событиях, и объем шестой части, занимающей почти треть книги, свидетельствует о том, что автор знает об историчности христианства. Эти исторические события следует выяснять, основываясь на «источниках». Однако, давая первое введение в понятие христианства, можно и должно предполагать известным это первичное критическое исследование источников. Можно и должно ограничиться кратким (хотя, по возможности, добросовестным) изложением того необходимого для систематических размышлений материала, который был получен в результате этой исходной работы с источниками. Если бы мы претендовали на большее, то вместо основательной экзегетической работы получились бы лишь псевдонаучные и бесполезные рассуждения. В конце концов, систематическое, работающее с понятиями богословие не есть некий перечень проблем, выполняющий функцию приложения к экзегетике и библейскому богословию. Если уж невозможно объединить в одной книге то и другое, то будет лучше и честнее избежать и впечатления, будто к такому объединению стремились.

Поскольку эта книга является введением, читатель не должен ожидать, что она будет содержать свод всей бого-

словской работы, до сих пор проделанной ее автором. Таковым сводом она не является и на это не претендует, хотя сама тема придает этому основному курсу несколько более объемный и систематический характер, нежели это обычно бывало с прочими богословскими публикациями автора.

За долгие годы работы над этим трудом, начатым в 1964 г., автор пользовался помощью многих людей. Он не может перечислить здесь поименно всех тех, кто помогал ему в этой работе в Мюнхене и Мюнстере. Необходимо, однако, помимо моих постоянных сотрудников Карла Нейфельда и Гаральда Шёндорфа, назвать два имени. Элизабет фон дер Лит в Гамбурге и Альберт Раффельт во Фрайбурге взяли на себя окончательную редактуру текста при переработке и сокращении первоначального текста лекций. Приношу им свою искреннюю и сердечную благодарность.

*Карл Ранер*  
*Мюнхен, июнь 1976 г.*

## ВВОДНАЯ ЧАСТЬ

### **1. Общие предварительные размышления**

В этой книге будет сделана попытка дать *введение в понятие христианства*. Таким образом, во-первых, речь пойдет о *введении* – и не более того. Само собой понятно, что такая попытка ближе к личному решению принять веру, нежели прочие научные и богословские публикации или академические мероприятия. Тем не менее это введение должно оставаться в рамках интеллектуального размышления, а не становиться прямо и непосредственно религиозным назиданием, хотя ясно, что отношение богословия духа и интеллекта к богословию сердца, решения и религиозной жизни также является очень сложной проблемой. Во-вторых, это введение должно быть введением в понятие *христианства*. Мы берем, прежде всего, экзистенцию нашего собственного личного христианства в его нормальном церковном облике, а затем пытаемся – и это в-третьих – привести его к *понятию*. Это слово «понятие» добавлено для того, чтобы стало ясно, что речь идет здесь – по выражению Гегеля – о «напряжении понятия». По этой причине не следует заниматься таким исследованием тому, кто ищет изначально лишь религиозного импульса и боится этого напряжения терпеливого, трудоемкого, скучного обдумывания.

Это введение по самой своей природе экспериментально. Удастся ли эксперимент хоть в какой-то мере и может ли он удасться, заранее знать нельзя, так как это зависит, в частности, и от читателя этих страниц. В этой теме для того, кто является христианином и хочет им быть, речь идет не о каких

попало частных вопросах богословия, а о собственном существовании в целом. Конечно, нам придется показать – и это пройдет как мотив через всю книгу, – что можно быть христианином, не отрефлектировав научно *адекватным* образом эту целостность христианства и будучи при этом не интеллектуально нечестным человеком, а просто неспособным к такой рефлексии, а потому и не нуждающимся в ней.

«Быть христианином», в конечном счете, означает для христианина всю его экзистенциальную целостность. И эта целостность ведет в темные бездны той пустыни, которая именуется Богом. Великие мыслители, святые и, наконец, Иисус Христос показываются перед лицом того, кто вступает на эту дорогу; перед ним открываются тогда бездны бытия, и он осознает, что недостаточно мыслил, недостаточно любил, недостаточно страдал.

Такие попытки представить себе (хотя бы путем чисто теоретической рефлексии) образ христианства, христианской веры и жизни как *целого* предпринимались во все эпохи. Всякое исповедание веры – от «Апостольского символа» до «Кredo народа Божьего» папы Павла VI – есть такая попытка краткого изложения христианской веры и христианского понимания бытия, и это есть также (пусть и весьма небольшое по объему) введение в христианство или в понятие христианства. В сущности, такими попытками относительно краткого обзора целостности и сущности христианства были и *Enchiridion de fide, spe et caritate*<sup>5</sup> св. Августина, *Breviloquium*<sup>6</sup> св. Бонавентуры или *Compendium theologiae ad fratrem Reginaldum*<sup>7</sup> св. Фомы Аквинского.

Но попытки такой рефлексии о христианстве как едином целом должны делаться вновь и вновь. Такая рефлексия всегда остается условной, поскольку само собой разумеется, что рефлексия в общем и целом, а тем более научно-бого-

---

<sup>5</sup> Наставление в вере, надежде и любви (*лат.*)

<sup>6</sup> Краткое изложение (*лат.*)

<sup>7</sup> Краткое богословское руководство к брату Регинальду (*лат.*)

словесная рефлексия, не может объять всей реальности, осуществляемой нами в вере, любви, надежде, молитве. И как раз это постоянное, неустраняемое различие между исконным христианским осуществлением своего бытия и рефлексией над ним будет все время занимать нас. Понимание этого различия является ключевым, составляя необходимую предпосылку для введения в понятие христианства.

В конечном итоге мы хотим всего лишь обдумать один простой вопрос: «Что есть христианин и почему в наши дни можно быть христианином, не теряя при этом интеллектуальной честности?» Этот вопрос исходит из того факта, что христиане существуют, хотя у каждого конкретного христианина это выглядит чрезвычайно различно, и различия обусловлены степенью личной зрелости, очень большими различиями в нашей социальной, а тем самым и религиозной ситуации, психологическими особенностями и т.д. Но и этот факт нашего христианства должен быть подвергнут здесь рефлексии и должен сам оправдать себя перед лицом нашей совести, которая требует истины и «отчета в нашем уповании» (ср 1 Петр 3:15).

## **2. Предварительные замечания эпистемологического характера**

Вводный курс как требование Второго Ватиканского собора

Внешним поводом для постановки вопроса о сущности и смысле «введения в понятие христианства» в качестве основного курса в рамках нашего богословия стал для нас декрет о получении образования священством, принятый Вторым Ватиканским собором. Там сказано:

«При пересмотре преподавания церковных дисциплин нужно прежде всего заботиться о том, чтобы философские и богословские дисциплины успешнее сочетались друг с другом

и согласно стремились все яснее и яснее открывать умам воспитанников Тайну Христа, которая затрагивает всю историю рода человеческого, непрестанно влияет на Церковь и действует прежде всего через священническое служение. Чтобы с самого начала подготовки дать воспитанникам понятие об этом, изучение церковных наук должно начинаться со вводного курса, длящегося в течение подобающего срока. В этом введении в изучение наук Тайну спасения следует излагать так, чтобы воспитанники усвоили значение церковных дисциплин, их порядок и пасторскую цель. Вместе с тем нужно помочь им основать на вере и пропитать ею всю свою жизнь а также укрепить их в призвании, которое надлежит принимать самоотверженно и радостно» (*Optatam totius* 14).

Декрет требует внутреннего единства философии и богословия. Всеобъемлющая тематическая задача такого богословия состоит в его всецелой концентрации на Тайне Христа. Богословие в его целостности должно преподаваться богословам в рамках рассчитанного на достаточно длительное время *вводного курса*, причем Тайна Христа должна быть показана в нем так, чтобы студент-богослов уже в начале своих богословских занятий имел ясное представление об их смысле, построении и пастырской цели. Курс должен помочь ему укорениться в вере и наполнить верой свою жизнь – как личности и как священника. Этим определяется значение такого введения для его христианского, а также богословского и священнического существования.

Вопрос состоит в следующем: существует ли эпистемологическое обоснование для такого вводного курса в качестве особой, самостоятельной, ответственной богословской дисциплины, то есть не только как благочестивого введения в богословие в целом? Если такое обоснование существует, то отсюда должны выясниться настоящий путь и конкретная форма такого основного курса, который имел бы значение не только для образования священнослужителей.

«Богословская энциклопедия» XIX века

Концепция богословской энциклопедии, относящаяся к XIX в., также представляет интерес для нашей темы. Она задумывалась не только как собрание материалов, которое бы включало все до сих пор известное богословское знание, но как реконструкция этого знания от самых его истоков и в его единстве. Следует вспомнить тут о тюрингенском богослове Франце Антоне Штауденмайере. Согласно его сочинению «Энциклопедия» 1834 г., эта дисциплина дает «систематический обзор всего богословия», «сжатый набросок ее конкретной идеи по всем существенным направлениям». Он пишет: «Ибо, поскольку человеческий дух по своей природе ограничен и составляет систему жизненных сил, постольку и в науке он желает увидеть организм, систему, и он сам не успокаивается, пока не достигнет своей организующей деятельностью систематической взаимосвязи существенных частей, образующих содержание». По Штауденмайеру, энциклопедия выявляет необходимую и органическую взаимосвязь всех частей богословия и таким образом представляет его в виде настоящей науки, охватывая его как единство и целостность разветвлений. Она является подлинным организмом и имеет собственный жизненный принцип.

Итак, было желание понять различные богословские дисциплины исходя из первоначального единства богословия, сделать понятными богословие и философию, разум и откровение в их различии, исходя из их тесной взаимосвязи, также мыслившейся как первоначальная (причем эта целостность, в сущности, мыслилась как философия откровения). Так предполагалось определить истинное дело богословия и, тем самым, дать адекватное введение в него.

Подобные попытки можно найти также, к примеру, у Иоганна Себастьяна Дрея и даже уже в «Лекциях о методе академического образования» Шеллинга (1802 г.).

Однако практическая реализация такого энциклопедического введения в богословие предала эту замечательную основную концепцию. Дело в том, что, по мере того как предметно выяснялись задачи богословия и тем самым к составляющим его материальным (частным) дисциплинам относилось содержание откровения, а на долю формальной (общей) основы оставался только метод получения материала, его научной организации и субъективного толкования, эта энциклопедия, утратив подлинный контакт со своим настоящим содержанием, сводилась к абсурду. Она становилась в сущности лишь своего рода введением в фактическую богословскую деятельность, обзором и введением для начинающих. Но такая энциклопедия по сути и не нужна, ведь она, во-первых, высказывает слишком общие и ни к чему не обязывающие сентенции, а во-вторых, не дает ничего такого, чего не пришлось бы потом повторять вновь в начале курсов отдельных предметов.

Поэтому при обосновании вводного курса правомерно ссылаться на первоначальный замысел богословской энциклопедии XIX в., но невозможно основываться на его фактическом претворении в жизнь. Вопрос об эпистемологическом обосновании необходимо поставить заново, исходя из сегодняшней ситуации, в которой находятся богословие и его адресат.

### Адресат сегодняшнего богословия

Как правило, те, кто приходит сегодня к занятиям богословием – при этом речь идет не только о готовящихся стать священниками, – не укоренены в такой вере, которая была бы чем-то само собой разумеющимся и опиралось бы на однородную, общую для всех религиозную среду. Даже у молодого богослова вера нетвердая, совсем не такая естественная, ее приходится сегодня все время завоевывать и отстраивать заново. Стыдиться этого не приходится. Современный богослов вполне может признать эту заданную ему ситуацию,

потому что он живет сегодня или даже родился в такой духовной обстановке, где христианство не является уже естественным, не подлежащим обсуждению.

Еще тридцать – сорок лет тому назад (когда я сам изучал богословие) богослов был человеком, для которого христианство, вера, его религиозная экзистенция, молитва, твердая воля совершать абсолютно нормальное священническое служение были сами собой разумеющимися явлениями. Во время обучения у него возникали, вероятно, какие-то проблемы с богословскими вопросами; возможно, что он очень основательно, точно и дотошно обдумывал все детали богословия, но это все же происходило на базе его естественного христианства, основанного, в свою очередь, на естественном религиозном воспитании в естественной христианской среде. Наша вера была в значительной части обусловлена вполне определенной социологической ситуацией, которая в те времена нас поддерживала, а сегодня более не существует.

В отношении обучения студентов-богословов это означает, что академическое преподавание должно считаться со сложившейся сейчас ситуацией, что это просто безобразно, когда профессора богословия считают своим высшим идеалом сразу продемонстрировать юным богословам свою научность и проблематику своих ученых дисциплин. Если богослов живет сегодня в ситуации, критической для его веры, то начало богословских занятий должно помочь ему преодолеть, насколько возможно, эту критическую ситуацию его веры, при том, чтобы он оставался честным перед самим собой. Если мы подумаем о двух названных аспектах личной ситуации сегодняшнего молодого богослова, если мы убеждены в том, что на эту ситуацию должно реагировать именно само богословие (причем реагировать с самого начала), то будем вынуждены сказать, что конкретные предметы в том виде, в каком они сейчас преподаются, этой задачи сами по себе не решают. В них слишком много науки для науки, они слишком разрозненны и раздробленны, чтобы удовлетворительно

отвечать личной ситуации современного студента-богослова. К этому обоснованию «основного курса», связанному с внешней ситуацией, добавляется другое, еще более важное для осуществления того, что должен дать такой курс, на первой ступени рефлексии. Такая первая ступень рефлексии (суть которой будет еще уточнена в дальнейшем) необходима в связи с множественностью богословских наук, которую уже невозможно адекватно свести к какому-либо единству. Но тут перед нами встает дилемма. Задача этой первой ступени рефлексии состоит в том, чтобы при помощи некоего узаконенного обходного маневра избежать практически нереализуемого прохождения через всю точную и адекватную с научной точки зрения проблематику всех богословских дисциплин и при этом все же прийти к интеллектуально честному «да» христианской веры. Но интеллектуальное и научное напряжение, которого требует даже эта первая ступень рефлексии, не становится от этого ниже, чем то, которого требует отдельная богословская дисциплина от тех, кто ее изучает. Ввиду этого нелегко примирить научно-теоретические претензии основного курса и его практическое оформление, связанное с фактической ситуацией начинающего богослова. Из заголовка «основной курс» или «основы» легко сделать вывод, что речь идет о введении, которое снимет с плеч начинающего богослов груз «напряжения понятия». С другой стороны, однако, такой курс должен, просто обязан быть направлен на то, чтобы помочь *новичку* войти в богословие как целое. И конечно, очень трудно выполнить оба эти требования одновременно. Но в любом случае решающим для основного курса будет эпистемологическое, а не педагогическое или дидактическое обоснование.

### Плюрализм в современном богословии и философии

Фактически богословие распадается на большое число частных дисциплин, причем в каждой из них изучается

огромный материал и изучается он при помощи весьма дифференцированной, трудной методологии, при чрезвычайно скудных контактах с другими родственными или смежными богословскими дисциплинами. Нужно трезво смотреть на эту ситуацию, сложившуюся в современном богословии, и не питать надежд на то, что богословские дисциплины сами смогут изменить ее. Правда, внутри богословия предпринимаются попытки заново и лучше связать друг с другом, например, догматику и экзегетику или же внести в церковное право больше богословия, чем это было принято двадцать лет тому назад. Разумеется, такое стремление к контактам полезно, но преодолеть плюрализм богословия эти попытки сегодня уже не могут.

Нельзя преодолеть этот плюрализм и при помощи прославляемой на все лады «командной работы». Конечно, необходимой и осмысленной совместной работы ведется слишком мало. Но всякая совместная работа в гуманитарных науках имеет весьма однозначное ограничение: в естественных науках одна дисциплина можно брать точно доказанные результаты из других, один исследователь – у другого, в некотором приближении понимать их и в любом случае использовать, не имея необходимости в том, чтобы оценивать саму методику, ее основания и надежность ее результатов. Но в науках гуманитарных настоящее понимание высказывания и оценка его действительности зависит от личного участия в открытии этого высказывания. И именно это в богословии для представителя дисциплины, отличной от данной, невозможно.

Второй аспект общей ситуации складывается из сходного плюрализма в современной философии. Та неосхоластическая школьная философия, какую мы, богословы старшего поколения, так или иначе изучали сорок лет тому назад, больше не существует. Философия сегодня распалась на множество философий. И этот неустранимый, непреодолимый плюрализм также и в философской сфере есть ныне факт, который мы не можем обойти. При этом, конечно, и

всякое богословие всегда есть богословие светских антропологий и самоистолкований человека, которые входят, пусть и не полностью, но хотя бы частично, также и в эти эксплицитные философии. Этим опять-таки определяется огромный плюрализм богословий.

Далее, мы должны ясно осознать, что философия или философии сегодня уже не представляют собой единственный, достаточный сам по себе перевалочный пункт, в котором богословие встречается со светским знанием и самопониманием человека. Богословие есть истинно возвещаемое богословие лишь в той мере, в какой ему удастся найти контакт с общим первым светским самопониманием человека, имеющимся у него в определенную конкретную эпоху, заговорить с этим самопониманием, принять его и еще больше сделать его плодотворным для себя в языковом, а главное, в практическом аспекте. Сегодня мы имеем, таким образом, не только междисциплинарный распад богословия и не только плюрализм философий, который никто уже не в состоянии устранить, но к этому добавляется еще и то, что философии дают уже вовсе не единственные богословски значимые самоинтерпретации человека, а мы, богословы, необходимым образом должны вести диалог с множественными науками исторического, социологического и естественнонаучного типа, в котором философия в качестве посредника больше не выступает. Эти науки вовсе не желают теперь уступать претензиям философии на то, чтобы она выступала их посредником, объясняла их или хотя бы могла их объяснять.

Отсюда становится ясна трудность научного богословия. Оно само превратилось в необозримое множество частных наук; оно должно контактировать с многочисленными философиями для того, чтобы быть научным в данном непосредственном смысле; оно при этом должно иметь связь с науками, которые больше не желают поддаваться философской интерпретации. К этому приходится добавить, наконец, все разнообразие внеаучной духовной жизни – в искус-

стве, в поэзии, в обществе – разнообразие, слишком большое для того, чтобы все, что там появляется, могло быть опосредовано как философиями, так и самими плюралистическими науками, но при этом здесь проявляется некая форма духа, человеческого самопонимания, на которое богословию следовало бы обратить некоторое внимание.

### Оправдание веры на «первой ступени рефлексии»

В догматике, а именно в догматическом трактате *De fide* («О вере как таковой») есть раздел, именуемый *analysis fidei*<sup>8</sup>. В нем говорится о внутренней взаимосвязи между аргументами правдоподобия, которыми пользуется основное богословие, и значением, которые они имеют для веры и осуществления этой веры. Сказано, что хотя, с католической точки зрения, эти доказательства или аргументы правдоподобия внутренне, в своем своеобразии не создают веры в качестве *assensus super omnia firmus propter auctoritatem Dei revelantis* (самого твердого согласия, основанного на авторитете самого Бога, подающего откровение), но все же имеют отношение к вере и выполняют некоторую функцию для веры как целого. Но с этим связано предположение, что для тех, кто не имеет богословского образования (*rudes*<sup>9</sup>), все рефлексивное фундаментальное богословие, в том числе его краткая версия, может не быть при определенных условиях предпосылкой их веры. Это не лишает таких людей способности верить, их вера может основываться на чем-то другом. Старое богословие веры всегда отдавало себе отчет в том, что для *rudes* невозможно и ненужно прохождение их веры через адекватно осуществленную рефлекссию над интеллектуальными основами правдоподобия.

И я хотел бы высказать следующий тезис: все мы в сегодняшней ситуации в определенном смысле, как бы ни были

---

<sup>8</sup> Анализ веры (*лат.*)

<sup>9</sup> Необразованные (*лат.*)

мы теологически образованны, неминуемо вынуждены быть и оставаться такими *guides* и должны спокойно и мужественно признаваться в том себе самим, а также и миру.

Это положение не оправдывает лениности, интеллектуальной неповоротливости, интеллектуального равнодушия в отношении рефлексии о положениях веры и об их обоснованиях, даваемых фундаментальным богословием. Оно не оправдывает лениности и равнодушия в отношении той ответственности за наше упование и нашу веру, которая конкретно, в каждой определенной индивидуальной ситуации необходима и возможна для определенного человека, будучи также и его заданием. Но по поводу множества богословских рефлексий я могу сказать: «Я *не могу* их осуществить, а потому мне и *не нужно* этого делать». Несмотря на это я, конечно, могу быть христианином, обладающим интеллектуально честным отношением к своей вере, которая требуется от каждого человека. Из этой констатации следует эпистемологическая возможность обоснования веры, которое легло бы в основу задачи и метода современной богословской и светской научной деятельности. Это обоснование веры содержит в себе, таким образом, единство фундаментального богословия и догматики, оно осуществляется на первой ступени рефлексии той веры, которая дает себе отчет о себе же самой. Эту ступень следует отличать от второй степени рефлексии этой веры, на которой плюралистические богословские науки дают о себе отчет каждая в своей сфере такими методами, какие присущи каждой из них, и этот отчет в его отношении ко всей вере в целом сегодня недоступен для нас, тем более для начинающих богословов.

Эта первая научная ступень рефлексии над верой и ее интеллектуально честная ответственность означает уже присутствие научности. Отдельные богословские дисциплины, в том виде, в котором они понимают себя сегодня, со своим содержанием, с широтой и объемом своей проблематики, с дифференцированностью и сложностью изучения их методов, устроены так, что уже не могут предложить

конкретному человеку того основного понимания веры и того обоснования веры, в котором он, с одной стороны, нуждается и которого, обладая интеллектом, требует, но которого он, с другой стороны, не может получить от этих наук как таковых. Должна быть эпистемологическая возможность обоснования веры, которая бы предшествовала выполнению и освоению этих оправданных задач и методик современных дисциплин.

Такое иное обоснование веры, не принимающее на себя всех задач, стоящих перед богословскими дисциплинами, и не рассматривающее всех метафизических предпосылок для обоснования веры, для вводной науки, для экзегетики, для богословия Нового Завета и т.д., – это обоснование не должно оттого делаться ненаучным. Ненаучность такой по-иному направленной дисциплины состоит в предмете, а не в субъекте и его методе. Я сознаю, что не могу в наше время охватить все богословие, существующее среди плюрализма философий и прочих наук и ввиду этого раздробленное на множество частей. Но как христианин я знаю также и то, что для интеллектуальной рефлексии над оправданием своей христианской веры я и не нуждаюсь в том, чтобы пройти весь этот путь. Со всей «акривией» – а значит, вполне научно – рефлексирую я над тем путем обоснования веры и, конечно, над содержательным опосредованием веры, которые позволяют мне не проходить другой путь – через все богословские и светские науки для первого интеллектуального оправдания моей веры – по меньшей мере, временно, для начальной стадии обучения, а в большей части богословских проблем – навсегда.

Существует, по выражению кардинала Ньюмена, некий *illative sense*, в том числе и прежде всего в таких вещах, которые подразумевают решения общего, тотального характера; некая конвергенция вероятностей, уверенность, честное ответственное решение – осознание и свободное деяние одно-временно; она делает возможной для нас в принятии таких жизненно важных решений – выражаясь парадоксально – научность узаконенной ненаучности. Первая ступень рефлексии

сии, которую следует отличать от ступени рефлексии современных наук, существует потому, что ее требует жизнь, существование как таковое. Эту первую ступень рефлексии и имеет в виду основной курс, служащий первым шагом в богословском образовании.

### К содержательной концепции введения

В такой первой рефлексии над собственным христианским бытием и его оправданием, какую дает нам вводный курс, мы несомненно имеем еще некое *единство философии и богословия*. Ведь здесь происходит обдумывание того, как человек реализует самого себя как христианина в его конкретной целостности, а это, собственно, уже и есть «философия». Здесь происходит обдумывание того, что такое бытие христианина и каково интеллектуальное оправдание христианской самореализации, а это, в сущности, уже и есть «богословие». Теоретически, практически и дидактически здесь оправданно философствование внутри самого богословия, и эта «философия» не должна испытывать неудобств от того, что она постоянно вторгается в области, принадлежащие богословию.

Такое исконное единство уже задано ведь в конкретной жизни христианина. Он является верующим христианином и одновременно – причем в этом состоит требование его собственной веры – мыслящим человеком, подвергающим рефлексии всю целостность своего бытия. Здесь дано и то, и другое – философская и богословская предметность – и обе реальности в его собственной жизни изначально стремятся, по крайней мере в принципе, к единству. Такое единство предполагает, что в соответствующем месте может быть определенно указано на богословские факты, которые, вероятно, не может достичь светская философия как таковая.

Если еще раз, несколько иначе сформулировать, в чем состоит в этом основном курсе единство философии и богословия, то можно сказать, что в этом курсе, *во-первых*,

должна осуществляться рефлексия над человеком как универсальным вопросом, заданным самому себе, что и есть философия в самом точном смысле слова. Этот вопрос – который человек не только *имеет*, но которым он *является* – должен рассматриваться как условие самой возможности услышать христианский ответ. *Во-вторых*, трансцендентальные и исторические условия возможности откровения должны подвергаться рефлексии таким образом и в таких границах, которые соответствуют уровню первой ступени рефлексии, так чтобы была видна точка, где встречаются вопрос и ответ, философия и богословие. Наконец, *в-третьих*, основное высказывание христианства должно рассматриваться как ответ на вопрос, которым является человек, а значит, это высказывание необходимо рассматривать как богословие. Эти три момента взаимообусловлены и потому образуют единство – разумеется, внутренне дифференцированное. Вопрос создает условия для настоящего слушания, и только ответ приводит вопрос к его рефлексивной самозаданности. Это круг сущностно важен, и основной курс пытается не разорвать его, но принципиально осмыслить.

Основной курс необходимо, по своей сути должен быть совершенно своеобразным *единством фундаментального богословия и догматики*. Обычное фундаментальное богословие – в собственном самопонимании непонятое самим собою – обладает такой особенностью, которой не должно быть места в этом курсе как основном. Эта особенность традиционного фундаментального богословия с XIX в. до наших дней состоит в том, что реальность божественного откровения подвергается некой совершенно формальной рефлексии и должна – по меньшей мере, до некоторой степени – доказываться. То, как обычно продолжает себя фактически понимать фундаментальное богословие, не позволяет ему – во всяком случае, до тех пор, пока оно не превращается в догматическую экклезиологию – рассматривать отдельные данные богословия и отдельные догмы. Но в результате оно сталкивается – по крайней мере, с точки зрения целей этого основного курса –

со странной проблемой. В нашем основном богословском курсе важно как раз пробудить в человеке доверие к тому, что он может верить, оставаясь интеллектуально честным, также и исходя из *содержательной стороны* христианского догмата. Ведь практически дело обстоит так, что фундаментальное богословие традиционного типа, несмотря на свою формальную ясность, точность и строгость, очень часто остается бесплодным для жизни в вере, потому что у конкретного человека создается – причем гносеологически в известной мере оправданное – впечатление, что формальная явленность откровения все же не так уж недвусмысленна и надежна.

Иными словами, если этот вводный курс действует так, как он должен действовать, в нем необходимо стремиться к большему единству фундаментального богословия и догматики, фундаментального обоснования веры и рефлексии над содержанием веры, нежели это имело место в наших прежних богословских дисциплинах и при их разграничении.

Несостоятельным будет в данном случае и то возражение, что центральные истины веры, в строгом смысле слова, суть тайны. Конечно, это так. Но тайна ведь не то же самое, что положение *quoad nos*<sup>10</sup> бессмысленное и не подлежащее осознанию. И если горизонт человеческой экзистенции, основывающий и объемлющий все человеческое познание, есть изначально тайна (а это так), то при этом человек все же обладает вполне позитивной – во всяком случае, данной ему по благодати – близостью к христианским тайнам, составляющим основное содержание веры. Кроме того, эти тайны ведь не состоят из некоторого числа положений, которые, к сожалению, непонятны. Действительно абсолютные таинства присутствуют, в сущности, лишь в самосообщении Бога в глубинах экзистенции (когда это самосообщение называется благодатью) и в истории (когда оно именуется Иисусом Христом) – и этим определяется также и тайна спасительномостроительной и имманентной Троицы. Однако и это

---

<sup>10</sup> В отношении нас (*лат.*)

таинство может стать чрезвычайно близким человеку, если он осознает свою обращенность к тайне, называемой нами Богом.

Таким образом, остается, собственно, только вопрос, желает ли этот Бог быть только вечно далеким, или же Он, сверх того, желает стать в своей свободной благодати и самосообщении самым центром нашего бытия. Но когда мы утверждаем вторую возможность как фактически реализованную, то все наше существо, пронизанное вопрошанием, вопиет о тайне, которая пребывает, но от которой мы не так отделены, чтобы она оставалась лишь *sacrificium intellectus*<sup>11</sup>.

Итак, внутреннее единство фундаментального богословия и догматики вполне возможно, и в особенности тогда, когда исходят из доброго томистского положения, что фундаментальное богословие осуществляется уже при *lumen fidei*<sup>12</sup>, что оно есть оправдание веры через веру, прежде всего для нее и прежде нее самой. Но как же это возможно, если рефлексии подвергается не сама реальность, которая составляет предмет веры, а только формальный вид откровения?<sup>1</sup>

Третий момент, представляющийся важным в отношении содержательной стороны основного курса, – это некоторые более конкретные требования и предостережения от того, чего *не* должно быть в таком основном курсе. Прежде всего надлежит серьезно *остерегаться христологического сужения*. Конечно, вышеупомянутый декрет Второго Ватиканского собора говорит, в частности, о том, что нужно с самого начала вводить богослова в таинство Христа. Но если при этом здесь же утверждается, что это таинство Христа проходит – причем для всякого времени и пространства – через всю историю человечества, то слишком узкая концентрация основного курса на Иисусе Христе как ключе к решению всей совокупности экзистенциальных проблем и как всеобщем обосновании веры была бы упрощенной концепцией. Неверно, что

---

<sup>11</sup> Принесение разума в жертву (*лат.*)

<sup>12</sup> Свете веры (*лат.*)

нужно только проповедовать Иисуса Христа, и тем будут решены все проблемы. Иисус Христос сам сегодня проблема (достаточно вспомнить о демифологизированном богословии в постбульмановскую эпоху). Стоит вопрос, каким образом и в каком смысле можно связать свою жизнь с этим конкретным Иисусом из Назарета, веря в Него как в распятого и воскресшего Богочеловека. Это само по себе нуждается в обосновании. Поэтому нельзя начинать с Иисуса Христа как с некоей конечной инстанции, нужно к Нему подводить. Мы имеем ряд источников опыта и познания, множественность которых должны истолковать и опосредовать. Существует познание Бога, которое не опосредуется адекватно через встречу с Иисусом Христом. Начинать в таком основном курсе просто с учения об Иисусе Христе не есть необходимость и не оправдано практически, хотя этот курс и характеризуется в декрете собора «Optatam totius» как *introductio in mysterium Christi*<sup>13</sup>.

То же самое относится и другому сужению: *исключительно формально осуществляемой герменевтике*. Определенно существует некое формальное и фундаментальное по своему характеру богословие (не в том смысле, в каком мы обычно говорим о фундаментальном богословии), и оно должно быть подлежащим образом и в подлежащем аспекте включено в этот основной курс. Но было бы вне всякого сомнения неправильно полагать, будто в ситуации постбульмановского богословия речь идет только о формальной герменевтике богословских рассуждений или о доказательстве легитимности богословия вообще на основе размышлений в области эпистемологии, философии языка и т.д. Это было бы неправильно по той простой причине, что при созидании человека божественного откровения конкретный апостериорный опыт спасения и исторических фактов спасения не может быть превращен в чисто трансцендентальную формальную

---

<sup>13</sup> Введение в Тайну Христа (*лат.*)

структуру – в противном случае христианство перестанет быть христианством.

С этим связано и *предостережение от голого библицизма*. Евангелическое богословие, исходя из принятого в нем способа обучения, создало такую структуру богословия, которая в значительной степени определяется экзегетикой (наряду с вводными дисциплинами) и библейским богословием. Философия и систематическое богословие часто превращались в нечто весьма второстепенное, в дополнительную надстройку, кратким изложением того, что содержится в Библии. Если бы мы стали подражать этому (что было бы, в сущности, старомодно), то отняли бы у основного курса самое его существо. Основной курс – не введение в Священное Писание. Разумеется, нам придется в соответствующих местах и надлежащим образом заниматься той же экзегетикой или библейским богословием и в этом основном курсе. Но приводить данные Писания следует лишь в той мере, в какой они при честной экзегезе на сегодняшний день достаточно надежны, к примеру, для рефлексии об исторической достоверности воскресения и о самопонимании Иисуса в соответствии с догматикой. Исходя из природы основного курса допустимо вводить в него – в отличие от библейского богословия, фундаментального богословия, эkkлезиологии и догматики, которые *потребуются впоследствии* – лишь безусловно необходимый объем экзегетики и библейского богословия. Идущие следом экзегетика и библейское богословие смогут затем дополнить, разработать и передать учащимся тот материал библейского характера, который нельзя упускать и в церковном богословии.

### **3. К некоторым основным гносеологическим проблемам**

О взаимоотношении вещи и понятия, исходного обладания самим собой и рефлексии

Мы называем эту попытку введением в *понятие* христианства, в том числе и с целью указать, что речь тут может идти не о мистагогическом посвящении в христианство, но о стремлении при помощи понятийного мышления освоить богословие и религиозную философию на первой ступени рефлексии. Мы говорим о понятии, а не о самом предмете непосредственно, одновременно, потому что здесь, как нигде, понятие и сам предмет далеки друг от друга и в то же время понятие, для того чтобы быть понятым, нигде не требует такого обращения к самому предмету, как здесь. Такая попытка должна быть принципиально возможной именно потому, что само христианство на это претендует – пусть даже наша попытка потерпит крах. Ведь с одной стороны, христианство представлено лишь в отдельном человеке при всей его конкретной, исторически обусловленной конечности, если он принимает христианство хотя бы с некоторым минимумом лично обретенного и охваченного верой знания, а с другой стороны, христианство – это то, что понимает под христианством каждый, если оно его волнует и захватывает.

Не каждый человек может быть профессиональным богословом в строгом смысле этого слова. Но если христианство, тем не менее, должно лично волновать его, то это значит, что в принципе должно существовать введение в христианство, базирующееся на первой ступени рефлексии. В других науках дело может обстоять так, что чем профессиональнее в них разбираешься, тем недоступнее этот уровень знания для неспециалиста, но тем важнее этот уровень для самой науки, и он-то, собственно говоря, и составляет ее подлинную истину. В богословии так быть не может, потому что оно не только профессионально обдумывает знание о спасении задним умом за всех людей, но оно

хочет, кроме того, само быть этим рассчитанным на всех людей знанием. Ведь рефлексия над заданным пониманием бытия сама относится в какой-то форме и в какой-то мере к этому пониманию, а не есть только некая необязательная роскошь для специалистов.

В человеке неизбежно заложено *единство в различии* между *исходным обладанием самим собой и рефлексией*. Этот факт разнообразными способами оспаривается, с одной стороны, в богословском рационализме, с другой же стороны, в религиозной философии так называемого классического «модернизма». Ибо всякий рационализм, по сути дела, основан на убеждении, что для человека, духовно и свободно владеющего собой, действительность задана лишь через опредмеченное понятие, обретающее, с этой точки зрения, свою подлинную и полную реальность в науке. Напротив, то, что в классическом понимании именуется «модернизмом», живет убеждением, что понятие, рефлексия есть *безусловно* нечто второстепенное по отношению к этому первоначальному владению собой самосознающего и свободного бытия, а потому такой рефлексией можно и пренебречь.

Но существует не только чисто объективное «в-себе» некоей действительности, с одной стороны, и ясное и «отчетливое» понятие о такой вещи, с другой, существует также их исходное единство действительности и ее «у-себя-самого-бытия» – конечно, не во всем вообще, а именно в реализации человеческого бытия. Это единство больше и первоначальнее, нежели единство этой действительности и ее объективирующего понятия. Если я люблю, если меня мучают вопросы, если я печален, если я верен, если я в тоске, то эта человечески-экзистенциальная действительность есть единство, исходное единство действительности и ее собственного «у-себя-бытия», единство, которое не опосредуется *адекватно* ее научным объективирующим понятием. Это единство действительности и исходного «у-себя-бытия» этой действительности в личности уже задано в свободной самореализации человека. Это одна сторона вопроса.

Однако можно сказать, что как раз с самым таким исходным знанием связан момент рефлексии, а значит, всеобщности и духовной коммуникации, даже если этот момент рефлексии не охватывает всего единства и не превращает его адекватно в объективирующую понятийность. В человеке искомое исходное единство действительности и ее знания о самой себе присутствует всегда лишь с тем, в том и через то, что мы можем назвать языком, а значит, и рефлексией, а значит, опять-таки и коммуникацией. В тот самый миг, в который исчез бы этот момент рефлексии как таковой, прекратилось бы и само исходное владение собой.

Напряжение, существующее между исходным знанием и его понятием – эти моменты связаны друг с другом, но не тождественны – не есть некая статичная величина. У него есть история, направленная в две стороны. Исходное «у-себя-бытие» субъекта в осуществлении его собственного бытия стремится в как можно большей степени перевести себя в понятие, объективацию, язык, сообщение, обращенное к другим; каждый стремится рассказать другим, а особенно любимому человеку, о своем страдании. Таким образом, в этом напряженном отношении между исходным знанием и постоянно сопровождающим его понятием присутствует тенденция к усилению понятийности, языка, коммуникации, даже к теоретическому знанию о себе самом.

Но в этом напряженном отношении присутствует и обратное направление движения. Может быть, то, о чем уже давно говорилось (сформированное благодаря общему языку, преподанное и выраженное в виде исходящего извне учения), отчетливо познается лишь постепенно. Именно мы, богословы, используя в речи почти необозримый арсенал религиозных и богословских понятий о небе и земле, о Боге и человеке, постоянно рискуем: мы можем, занимаясь богословием, развить у себя чрезвычайно большую ловкость таких речей и при этом, пожалуй, вовсе не осознать еще из глубины нашей экзистенции, о чем же мы, собственно, говорим. И потому рефлексия, понятийность, язык необходимо должны

быть направлены на то исходное знание, на тот исходный опыт, в котором подразумеваемое и опыт подразумеваемого еще составляют единство.

Поскольку в религиозном знании также проявляется это напряжение между, с одной стороны, исходно осуществленным и выстраданным знанием о себе самом, а с другой стороны, понятием о себе самом, постольку и внутри богословия существует – причем в неустрашимом единстве и различии – это двойное движение, текучее отношение напряжения, не являющееся просто статичной величиной. Мы должны – пусть даже приближаясь к нашей цели лишь асимптотически, не достигая ее в полной мере – все лучше познавать с помощью понятий то, что мы уже знаем и испытываем прежде такой понятийности, хотя и не совсем без нее. И наоборот, мы должны каждый раз заново показывать, что все эти богословские понятия не несут человеку сам предмет извне, но что они являются высказыванием об уже исходно испытанном и пережитом в глубинах бытия. Мы в состоянии определенным образом прийти к самим себе с помощью понятий, и мы можем вновь и вновь пытаться направлять свою богословскую понятийность назад, на ее исходный опыт. Потому наша попытка вполне оправданна и необходима. Если же она не удастся, то христианин может понять эту неудачу лишь как задачу и веление предпринять новые и лучшие попытки в этом направлении.

### Самоданность субъекта в познании

Мы часто наглядно представляем себе познание в образе таблички, на которой предмет отпечатывается, каким-то образом падая на эту табличку извне. Мы наглядно представляем себе познание также в образе зеркала, в котором отражается любой предмет. Только такими познавательными моделями объясняется существование известной проблемы, как же некое «в-себе» может войти в познание, как может предмет проникнуть в познание, словно внутрь какого-то

помещения. В теории познания – особенно при защите идей так называемого реализма, теории отражения в познании или учения об истине как соответствии высказывания предмету – постоянно как само собой разумеющиеся задействуются эти познавательные модели, верность которых считается не подлежащей сомнению. Во всех таких моделях познанное есть приходящее извне, иное, которое по собственным законом является извне и запечатлевается в воспринимающей его познавательной способности.

Но познание в действительности обладает гораздо более сложной структурой. Во всяком случае духовное познание личностного субъекта устроено иначе, чем если бы предмет являлся в него извне и «имелся» там, будучи познан таким образом. Оно есть познание, в котором знающий субъект овладевает с помощью знания самим собой и своим познанием. Это происходит не только в том случае, когда субъект в дополнительном, втором акте рефлексии размышляет над этой данностью-самому-себе, которая присуща субъекту в его познании, то есть о том, что в первом акте было нечто познано, а теперь это первое познание само становится предметом познания. Знающее обладание познанием как таковым, в отличие от его объективированного понятия, и знающее владение собой суть особенности всякого познания. В нем субъект не только знает нечто, но одновременно знает и свое знание.

В простом и первоначальном акте знания, который имеет дело с каким-либо встречающимся предметом, это знание, о котором одновременно знают, и этот субъект знания, который также присутствует в знании, не являются *предметом* знания. Напротив, эта осознанность знания о чем-либо и осознанность субъектом самого себя, его данность-самому-себе словно помещены на другом полюсе отношения познающего субъекта с познаваемым предметом. Последнее в известном смысле подобно освещенной комнате: внутри нее может показаться отдельный предмет, с которым имеет дело определенное первичное познание. Эта субъектная осознан-

ность познающего при первичном познании приходящего извне предмета всегда остается нетематической; она представляет собой нечто происходящее как бы за спиной у познающего, смотрящего из себя на свой предмет. И даже если этот познающий в акте рефлексии делает предметом нового познавательного акта одновременно осознаваемую им самоданность субъекта и его знания, ситуация все равно не меняется. Этот новый акт, делающий на новом этапе, при помощи понятий своим предметом субъектное знание о познании, также будет иметь такую же исходную самоданность субъекта и знания об этом втором рефлексивном акте в качестве условия его возможности, в качестве своего субъективного полюса.

Этот рефлексивный акт не делает ненужной исходную самоданность знающего о себе и своем знании; его предмет подразумевает, в сущности, только эту исходную, освещенную самоданность субъекта. Однако представленная, тематизированная самоданность субъекта и его знания сама по себе никогда не бывает идентичной и содержательно адекватной той исходной самоданности. Точно так же, как обстоит дело в отношении между непосредственно переживаемой радостью, страхом, любовью, болью и т.д., с одной стороны, и содержанием рефлексивного представления о радости, страхе, любви, боли и т.д., с другой, – такое же отношение, даже гораздо более изначальное – существует между необходимой, но находящейся на субъективном полюсе оси познания самоданностью субъекта и его знания о том, что он предметно знает, с одной стороны, и рефлексивным опредмечиванием этой самоданности, с другой. Отрефлектированная самоданность всегда указывает на эту исходную самоданность субъекта, в том числе и прежде всего в акте, имеющем дело с совершенно иным, и никогда не бывает адекватна этой исходной субъектной самоданности. Напряжение между обоими полюсами – «субъектом» и «предметом» – не устраняется и в том случае, если субъект делает своим предметом себя самого. Предметом становится тогда опредмеченный,

понятийно объективированный субъект, и познание этого понятия вновь будет иметь на своем субъективном полюсе в качестве исходного условия исходное нетематическое знание субъекта о самом себе.

### Априорность и принципиальная открытость

Но было бы неправильно видеть в этой одновременно сознаваемой, нетематической самоданности субъекта и его знания всего лишь некое сопутствующее явление при акте познания, постигающем какой-то предмет; неверно, что познание этого предмета совершенно не зависит в своей структуре и своем содержании от структуры субъектной самоданности. Напротив, структура субъекта сама априорна, то есть она образует существующий раньше познания закон того, что и как может явить себя познающему субъекту. Например, уши означают априорный закон, своего рода модель, определяющую, что ушам могут передаваться только звуки. Подобным же образом обстоит дело с глазами и всеми остальными органами чувственного восприятия. Они выбирают по собственному закону из массы возможностей, которые предоставляет подступающий со всех сторон мир, и дают по собственному закону возможность этим реальностям подойти и представиться либо отключают их. Это ни в коем случае не означает, что заявляющие о себе реальности не могут показать себя такими, каковы они сами по себе. Замочная скважина тоже создает априорный закон, гласящий, какой ключ к ней подходит, и как раз это и дает некоторое представление о самом ключе. Априорная структура познавательной способности простейшим образом дает о себе знать в том, что она проявляется в каждом единичном акте познания данного ей предмета, в том числе и тогда, когда этот акт в своем предмете как таковом является или скорее хочет быть устранением или оспариванием этих априорных структур. Для краткости мы не будем иллюстрировать это рассуждение примерами чувственного восприятия многооб-

разия пространственно-временных фактов; посмотрим сразу на целостность духовного познания человека, в которой ведь как раз и дано то знающее, субъектное обладание самим собой, *reditio completa*, полное возвращение субъекта к самому себе, как говорит Фома Аквинский.

Если мы спросим, каковы же априорные структуры этого обладания собой, то нужно будет ответить, что несмотря на всю опосредованность такого обладания пространственно-временным опытом чувственно данных предметов, этот субъект принципиально, по своей сути есть чистая открытость для абсолютно всего, для бытия вообще. Это проявляется в том, что даже оспаривание такой неограниченной открытости духа абсолютно всему опять-таки имплицитно предполагает и утверждает такую открытость. Ибо субъект, который познает себя самого в качестве конечного, а не просто в своем познании пребывает в неведении относительно ограниченности возможностей своих предметов, уже преодолел свою конечность, показал, что он конечен в рамках субъектного, но нетематического необъятного горизонта возможных предметов. Тот, кто предметно-тематически утверждает, что истины нет, выставляет это утверждение как истинное – в противном случае оно лишается всякого смысла. Когда субъект в таком акте необходимым образом, пусть и зная это лишь нетематически, ставит на субъективный полюс существование истины, он всегда воспринимает себя как уже обладающего таким знанием. Так же обстоит дело и с опытом субъектной, неограниченной открытости субъекта. Постольку, поскольку он испытывает свою – весьма сильную – обусловленность и ограниченность чувственным опытом, он, тем не менее, уже вырвался за рамки этого чувственного опыта и утвердил себя в качестве субъекта предвосхищающего, у которого нет внутренних границ, ибо само подозрение о такой внутренней ограниченности субъекта уже ставит это предвосхищение выше такого подозрения.

## Трансцендентальный опыт

Субъектное, нетематическое и данное в каждом духовном познавательном акте, необходимое и неизбежное дополнительное сознание познающего субъекта и его раскрытость бесконечным далям всей возможной действительности мы называем *трансцендентальным опытом*. Это есть *опыт*, ибо это знание нетематического, но неизбежного типа составляет момент и условие возможности каждого конкретного опыта какого угодно предмета. Этот опыт именуется *трансцендентальным*, потому что он принадлежит к необходимым и неустраняемым структурам самого познающего субъекта и потому что он состоит в преодолении определенной группы возможных предметов или категорий. Трансцендентальный опыт – это опыт *трансценденции*, и в этом опыте задана структура субъекта, а тем самым и последняя структура всех возможных предметов познания в единстве и в идентичности. Конечно, трансцендентальный опыт не есть только опыт чистого познания, но также опыт воли и свободы, которым присущ тот же самый характер трансцендентальности, так что в принципе всегда можно задавать вопрос о том, к чему направляется и из чего исходит субъект в качестве знающего и одновременно в качестве свободного.

Если уяснить себе своеобразие этого трансцендентального опыта, который никогда нельзя представить себе в его собственной сущности, но только при помощи абстрактного понятия о нем; если понять то обстоятельство, что этот опыт не может основываться на разговорах о нем; если уяснить себе также то, что о нем приходится говорить, ибо он постоянно присутствует рядом, но оттого-то на него постоянно можно не обращать внимания; если станет ясным, что он никогда не может привлечь нас той новизной, которой привлекает неожиданно встреченный предмет, – тогда станет понятной и трудность предприятия, к которому обращаемся: мы можем лишь косвенным образом говорить о том, куда направлен этот трансцендентальный опыт.

## Нетематическое знание о Боге

Впоследствии пойдет речь о том, чтобы показать, что с этим трансцендентальным опытом дано словно бы некое анонимное и нетематическое знание о Боге, что, следовательно, исходное познание Бога – это познание не такого типа, как освоение предмета, который случайно, прямо или косвенно, заявляет о себе извне, но что оно носит характер трансцендентального опыта. Поскольку эта субъектная, непредметная освещенность субъекта всегда направлена в трансценденции на священную тайну, постольку нетематическое и безымянное познание Бога присутствует всегда – а не только когда мы начинаем о нем говорить. Все разговоры о нем, обойтись без которых невозможно, представляют собой всегда лишь указания на этот трансцендентальный опыт как таковой, в котором тот, кого мы называем «Богом», молчаливо открывается человеку как Абсолютное, Неохватное, как не вписывающееся по-настоящему в систему координат «Куда» этой трансценденции, которая как трансценденция *любви* познает также и это «Куда» как *священную* тайну.

Если человек – как нам позже придется излагать подробнее, хотя упомянуть об этом мы хотим уже здесь, чтобы прояснить, что имеется в виду под трансцендентальностью – есть трансцендентное существо, и его трансценденция направлена на священную, абсолютно действительную тайну; если «Куда» и «Откуда» трансценденции, через которую существует человек как таковой, которая составляет его исходное существо как субъект и личность и является этой абсолютно существующей священной тайной, – тогда, странным образом, можно и нужно вновь говорить: тайна в ее неохватности есть то, *что само собой разумеется*. Если трансценденция не есть некая метафизическая роскошь нашего интеллектуального бытия, если эта трансценденция есть самое простое, естественное и необходимое условие возможности всякого духовного понимания и осознания, тогда священная тайна и есть как раз единственное само собой

понятное, единственное, что составляет само по себе основу для нас. Ведь всякое иное понимание, каким бы ясным оно ни казалось сначала, основано ведь на этой трансценденции, всякое светлое постижение основано на Божественном Мраке.

Таким образом, это «Куда», при тщательном рассмотрении, не есть в своей таинственности просто противоположность само собой разумеющемуся. Ведь само собой разумеется для нас в нашем познании только то, что само по себе таково. Но все понятое становится понятным, но все же не само собой разумеющимся, только в результате того, что оно возводится к чему-то иному и растворяется в нем: с одной стороны, в аксиомах, с другой, в элементарных данных чувственных ощущений. Но при этом оно объясняется через возведение либо к немоте чисто чувственного, либо к светотье онтологии, то есть к абсолютной священной тайне.

Сделанное понятным основывается на тайне, на том единственном, что само собой разумеется. Поэтому мы всегда доверяем этой тайне и всегда любим ее, в том числе и тогда, когда, напуганные или даже рассерженные ею, не хотим думать о ней. Что может быть тематически или нетематически более достойно доверия и само собой разумеющимся для духа, пришедшего к себе, чем молчаливые вопросы поверх всего уже завоеванного и покоренного, чем смиренно принятое в любви бытие поверх вопросов, которое одно делает мудрым? Ничто не известно человеку в своей последней глубине так хорошо, как то, что его знание (то есть то, что называют так в обыденной жизни) есть лишь маленький остров в бесконечном океане неизъезженного, плавучий остров, который нам, быть может, знаком лучше этого океана, но который плывет по океану и только потому на нем самом можно плыть. И экзистенциальный вопрос к познающему состоит в том, любит ли он больше маленький остров так называемого знания или же море бесконечной тайны; должен ли быть для него тот слабый свет, которым он освещает этот остров – свет, именуемый наукой, – тем вечным светом, который (это был бы настоящий ад) светит ему вечно.

Конечно, человек может, если он хочет, желать и принимать в своем конкретном жизненном решении бесконечный вопрос всегда лишь как жало его постигающего, завоевывающего знания и отказаться иметь дело с абсолютным вопросом как таковым, сверх того, что этот вопрос влечет его все дальше к новым единичным вопросам и единичным ответам. И только там человек начинает становиться *homo religiosus*, где он обращается к вопросу о вопрошании, к мысли о мышлении, к пространству познания, а не только к предметам познания; к трансценденции, а не только к тому, что охвачено в этой трансценденции при помощи пространственно-временных категорий. Отсюда легче понять, что многие таковыми не являются, что они, вероятно, не способны к этому, что они словно чувствуют от этого переутомление. Но тот, перед кем однажды встал вопрос о его трансценденции, о его «Куда», уже не сможет просто оставить его без ответа. Ведь если бы даже он сказал, что это вопрос, на который нет ответа, который чересчур тяжел для человека и потому должен остаться вопросом, уже дал бы тем самым некоторый ответ на этот вопрос (верный или неверный, это для нас здесь пока безразлично).