

*Т. П. Лифинцева*

**«МУЖЕСТВО БЫТЬ» П. ТИЛЛИХА:  
ОНТОЛОГИЯ И ЭТИКА<sup>1</sup>**

Пауль Тиллих (1886–1965) — выдающийся немецко-американский философ и богослов, представитель неоортодоксальной теологии, философ культуры. В 1905–1913 гг. он изучал философию и богословие в университетах Берлина, Тюбингена, Галле. В 1912 г. Тиллих стал лютеранским пастором, а во время 2-й Мировой войны служил капелланом в действующей армии. В 1929–1933 гг. преподавал в Дрездене, Берлине, Марбурге и Франкфурте. За выступления против нацизма был отстранен от должности профессора, эмигрировал в США. Работал в Гарвардском и Чикагском университетах, а также в Объединенной Теологической Семинарии в Нью-Йорке. Умер и похоронен в Чикаго.

Тиллих создал всеобъемлющую теологическую систему, воплощенную в трехтомном труде «Систематическая теология» (этому труду он посвятил сорок лет своей жизни). На фоне других произведений Тиллиха «Систематическая теология» уникальна: идеи всех его произведений присутствуют в ней. Центральная, осевая тема «Систематической теологии» — тема, в которой пересекаются все другие темы его творчества: этика, антропология, философия истории и культуры, христология, апологетика и др. — это онтология.

Категорию «мужество быть» Тиллих рассматривает в 1-м томе «Систематической теологии» (закончен в 1950 г.) и в книге «Мужество быть» (1952 г.). Следует сказать, что мужество чаще всего определяют как этическую добродетель, характеризующую «нравственную меру в преодолении стра-

---

<sup>1</sup> Работа выполнена при поддержке РГНФ (грант № 01–03–00380а).

ха». Но предикат «быть» предполагает сохранение чего-либо на онтологическом уровне: категория «мужество быть» подразумевает этический и онтологический аспекты. Тиллих пишет: «Мужество относится к сфере этики, но оно коренится во всем многообразии человеческого существования и в конечном счете в структуре бытия. Мужество как совершаемый человеком акт, подлежащий оценке, есть этическое понятие; но как универсальное и сущностное самоутверждение человеческого бытия оно есть онтологическое понятие. Мужество быть — это этический акт, в котором человек утверждает свое бытие вопреки тем элементам своего существования, которые противостоят его сущностному самоутверждению»<sup>1</sup>.

Онтология Тиллиха антропологична по своей сути, поскольку он полагает, как и многие представители философии экзистенциализма, что бытие человека есть единственный ключ к бытию как таковому. «Человек вдруг обнаружил, — пишет Тиллих, — что ключ к постижению глубочайших уровней реальности — в нем самом и что только его собственное существование дает ему возможность постичь существование вообще»<sup>2</sup>. В 1925–1927 гг. Тиллих преподавал теологию в Марбургском университете, где работал в это же время и Хайдеггер, заканчивавший книгу «Бытие и время». Хайдеггер писал: «Сущее, анализ которого всегда стоит как задача, это всегда *мы сами*. Бытие этого сущего *всегда мое*. В бытии этого сущего последнее само относится к своему бытию. Бытие есть то, о чем для самого этого сущего всегда есть дело»<sup>3</sup>. Общение с Хайдеггером оказало значительное влияние и на творчество Тиллиха. Он по сути принимает феноменологический метод Хайдеггера, а именно, что понятием «Dasein» Хайдеггер на-

<sup>1</sup> Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М., 1995. С. 7–8.

<sup>2</sup> Тиллих П. Систематическая теология. Т. I–II. Пер. с англ. Лифинцевой Т. П. М.-СПб., 2000. С. 65.

<sup>3</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997.

зывает, образно говоря, то место, где обнаруживает себя структура бытия, где бытие «разомкнуто» для человека, — то есть это сам человек. «Быть человеком, — говорит Тиллих, — значит задавать вопрос о собственном бытии и жить под влиянием тех ответов, которые на этот вопрос даются»<sup>1</sup>.

Вопрос о бытии, как полагает Тиллих, порожден «шоком небытия». Только человек может задаваться онтологическим вопросом, поскольку лишь он один способен заглянуть за пределы как своего собственного, так и всякого другого бытия. Бытие — это тайна, если взглянуть на него с точки зрения возможного небытия. Человек способен принять эту точку зрения потому, что он способен трансцендировать всякую данную реальность.

Бытие, ограниченное небытием, — это конечность. Небытие являет себя как «еще нет» бытия и «больше не будет» бытия. Однако небытие не имеет смысла, кроме как в соотношении с бытием. Бытие предшествует небытию и в онтологической действительности, как на это указывает само слово «небытие». Бытие — это начало без конца и конец без начала. И тем не менее все, что причастно бытию, «перемешано» с небытием. Это — бытие в процессе выхода из небытия и ухода в небытие. Оно конечно. Все сущее включает в себя множественность, определенность, дифференциацию и ограничение. «Быть чем-то» означает «не быть чем-то еще». «Быть здесь и сейчас» означает «не быть там и тогда». Все категории мышления выражают эту ситуацию: «быть чем-то» означает «быть конечным».

Осознание человеком конечности собственного бытия, по Тиллиху, есть онтологическая тревога. Тревога как онтологическое качество столь же вездесуща, как и конечность. Тревога не зависит от какого бы то ни было особого объекта, который мог бы ее вызвать; она зависит только от

---

<sup>1</sup> Тиллих П. Систематическая теология. С. 120.

той угрозы небытия, которая тождественна конечности. В этом смысле можно справедливо сказать, что «объект» тревоги — «ничто», а ничто — это не объект. Объектов бояться. Можно бояться опасности, боли, врага, но эту боязнь в конечном счете можно преодолеть действием или рассуждением. А вот тревогу преодолеть нельзя, поскольку ни одно конечное сущее не может преодолеть собственной конечности. Тревога присутствует всегда, хотя зачастую и латентно. Тиллих указывает, что английское слово «anxiety» (тревога) и немецкое слово «Angst» (страх) происходят от латинского «angustiae», что означает «узость», «стесненность», «зажатость». Тревога ощущается именно как стесненность угрозой небытия. «Новое обретение смысла тревоги, — пишет Тиллих, — который удалось открыть совместными усилиями философии экзистенциализма, глубинной психологии, неврологии и искусства, является одним из достижений XX в. Стало очевидным, что боязнь (страх) как нечто соотносимое с определенным объектом и тревога как осознание конечности являются двумя радикально различающимися понятиями. Тревога онтологична, боязнь психологична. Тревога — это самосознание конечного Я как конечного»<sup>1</sup>. Хочу отметить, что задолго до психоанализа римские стоики разработали глубокое учение о страхе («тревоге» в данном контексте — Т. Л.). Именно они обнаружили, что настоящий объект страха — это сам страх. Сенека писал, что нет ничего страшного, кроме самого страха...

Тревога, как полагает Тиллих, есть *экзистенциальное* осознание небытия. Определение «экзистенциальный» указывает на то, что тревогу порождает вовсе не абстрактное знание о небытии, но осознание того, что небытие составляет часть собственного бытия человека. Тревогу порождает не мысль о том, что все имеет преходящий характер и

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 190–191.

даже не переживание смерти близких, а *воздействие* всего этого на постоянное, но скрытое осознание неизбежности нашей смерти. Страх смерти вносит элемент онтологической тревоги в любой другой вид страха (боязни). Именно тревога неспособности сохранить собственное бытие лежит в основе всякого конкретного страха. Тревога стремится превратиться в страх, так как мужество способно его встретить. Конечное существо не способно терпеть голую тревогу более одного мгновения. Тиллих прав: те, кто пережил подобные моменты, — например, мистики, прозревшие «ночь души», или Лютер, охваченный отчаянием из-за «приступов демонического», или Заратустра Ницше, испытывавший «великое отвращение», — поведали о невообразимом ужасе голой тревоги. Избавиться от этого невыносимого ужаса обычно помогает превращение тревоги в страх (боязнь) чего-либо — дьявола, темноты, призраков, какого-либо животного, нечистоты, колющих и режущих предметов, открытого или замкнутого пространства — неважно чего. Боязнь нужна, чтобы скрыться от тревоги. Тревога — это конечность, переживаемая человеком как *его собственная* конечность. Такова врожденная тревога, свойственная человеку как человеку и — некоторым образом — всем живым существам. Эта тревога отличается от патологической (невротической и психотической). Патологическая тревога, по мнению Тиллиха, есть следствие неудачной попытки Я принять тревогу на себя. Устранить основополагающую тревогу конечного бытия, вызванную угрозой небытия, невозможно, поскольку эта тревога присуща самому существованию. Единственно возможный подход к ней — это принятие ее на себя. Здесь мы и переходим к категории мужества, определение которой привели вначале.

Тиллих предлагает довольно основательный **исторический** обзор категории «мужество». Задача этого обзора такова: «Он должен показать, что на протяжении всей истории западной философии от «Лакхета» Платона до «Заратустры»

Ницше мужество как онтологическая проблема привлекало творческую мысль, отчасти потому, что нравственная сторона мужества непостижима без рассмотрения его онтологической стороны, отчасти потому, что наблюдение за проявлениями мужества в жизни оказалось прекрасным средством для онтологического анализа реальности. Исторический обзор должен предоставить нам понятийный материал для систематического исследования проблемы мужества»<sup>1</sup>. Мы выделим лишь наиболее важные моменты данного обзора.

Тиллих анализирует понятие мужества у Платона, Аристотеля и Фомы Аквинского и приходит к выводу, что они имеют в виду мужество лишь как добродетель среди других добродетелей. Более глубоким (т. е. содержащим онтологическую компоненту) представляется ему стоическое учение о мужестве. «Стоицизм, — пишет Тиллих, — не просто философская школа. Это позиция, которая помогла некоторым выдающимся людям поздней античности и их последователям в Новое время ответить на вопрос о человеческом существовании. В этом смысле стоицизм — основополагающая *религиозная* позиция, независимо от того, существует ли она в теистической или атеистической формах. Именно поэтому стоицизм оказался единственной реальной духовной альтернативой христианству в западном мире. Стоик обладал личным и социальным мужеством, которое и составляло реальную альтернативу христианскому мужеству. Разрыв разделял космический фатализм стоиков и христианскую веру в космическое спасение»<sup>2</sup>. Стоическое мужество предполагает подчинение личности универсальному Логосу бытия: оно есть соучастие в божественной силе разума, преодолевающей мир страстей и тревог. Стоическое мужество — это мужество утверждать

<sup>1</sup> Тиллих П. Избранное. Теология культуры. С. 27.

<sup>2</sup> Там же. С. 13.

нашу собственную разумную природу вопреки всему тому в нас, что противостоит нашему единению с разумной природой Космоса. Мудрец-стойк, утверждая свою причастность к универсальному разуму, оказывается выше царства богов: его онтологическое мужество трансцендирует политеистическое могущество судьбы... Но учение стойков, в отличие от христианского, аристократично: реально получалось, что соучаствовать в Логосе могут только избранные.

Гуманизм Нового времени («ренессансный» гуманизм) Тиллих определяет как «неостойческий». Духовное содержание ренессансного гуманизма было христианским, а духовное содержание античного стоического гуманизма было языческим, хотя греческий гуманизм критиковал языческие религии, а гуманизм Нового времени — христианство. «Принципиальное различие этих двух типов гуманизма, — пишет Тиллих, — проявляется в ответе на вопрос о том, есть ли бытие по своей сути благо или нет. Символ Творения подразумевает классическое христианское представление о том, что «бытие в своем качестве бытия есть благо» («esse qua esse bonum est»), а учение греческой философии о «сопротивляющейся материи» выражает языческое ощущение бытия как неизбежно двойственного, поскольку оно причастно как творящей форме, так и косной материи»<sup>1</sup>.

Наиболее яркий представитель такого «ренессансного неостойцизма», по мнению Тиллиха, — Спиноза. «Именно в его философии, — пишет Тиллих, — как ни в какой другой, разработана онтология мужества. Спиноза назвал свою главную работу по онтологии «Этика», и это название указывает на его намерение дать онтологическое обоснование этическому существованию человека. Для Спинозы, как и для стойков, мужество — не просто одно из качеств в ряду других. Это выражение сущностного акта всего, что участву-

<sup>1</sup> Тиллих П. Избранное. Теология культуры. С. 19.

ет в бытии, т. е. это *самоутверждение*. Учение о самоутверждении всего сущего — центр системы Спинозы»<sup>1</sup>. Действительно, при внимательном прочтении «Этики» Спинозы можно обнаружить такие высказывания: «Стремление к самосохранению заставляет вещь быть тем, что она есть. Именно это стремление есть сущность вещи»<sup>2</sup>. И далее: «Под мужеством я разумею то желание, в силу которого кто-либо стремится сохранить свое бытие по одному только предписанию разума»<sup>3</sup>. «Способность, в силу которой отдельные вещи, а следовательно, и человек сохраняют свое бытие, есть само могущество Бога»<sup>4</sup>. Спиноза разделяет понятие мужества на всеобъемлющее и ограниченное, на универсальное — онтологическое и частное — нравственное. В свете этого довольно поверхностной представляется позиция некоторых наших исследователей, утверждающих, что «Мужество становится второстепенной темой в философской этике Нового времени. <...> У Б. Спинозы оно находится почти в самом конце обширного каталога аффектов»<sup>5</sup>.

Тиллих предлагает различать три типа тревоги в соответствии с тремя областями, в которых небытие угрожает бытию. Небытие угрожает онтическому (т. е. на уровне существования, термин «онтическое» Тиллих заимствует у Хайдеггера) самоутверждению человека относительно — в виде судьбы и абсолютно — в виде смерти. Оно угрожает духовному самоутверждению человека относительно — в виде пустоты и абсолютно — в виде отсутствия смысла. Оно угрожает нравственному самоутверждению человека относительно — в виде вины и абсолютно — в виде осуждения. Так возникают три формы тревоги: тревога судьбы и смер-

<sup>1</sup> Тиллих П. Избранное. Теология культуры. С. 20.

<sup>2</sup> Спиноза Б. Этика. М.-Л., 1932. С. 119. (Ч. III. Теорема 54).

<sup>3</sup> Там же. С. 125. (Теорема 59).

<sup>4</sup> Там же. С. 145. (Ч. IV. Теорема 4).

<sup>5</sup> Этика. Энциклопедический словарь. М., 2001. С. 286.



ти, вины и осуждения, пустоты и бессмысленности. Тревога есть осознание этой тройной угрозы. Тревога во всех этих трех формах экзистенциальна потому, что она присуща существованию как таковому, а не представляет собой аномальное состояние души, как, например, невротическая или психотическая тревога. Различие типов тревоги вовсе не означает, что они существуют отдельно друг от друга. Три формы тревоги имманентно присущи друг другу, но, как правило, в тот или иной период западной цивилизации одна из них доминирует. Так, на закате античной цивилизации преобладала тревога судьбы и смерти, на закате средневековья — тревога вины и осуждения, а на закате Нового времени (т. е. в современную эпоху) — тревога пустоты и бессмысленности.

Тревога судьбы и смерти, с точки зрения Тиллиха, — наиболее основополагающая, наиболее универсальная и неотвратимая. Любые попытки доказать ее несостоятельность бесполезны. Тревога смерти — это то, что постоянно стоит за тревогой превратностей судьбы. Ведь угроза онтическому самоутверждению человека — это не только абсолютная угроза смерти, но и относительная угроза судьбы. Тревога смерти накладывает отпечаток на всякую конкретную тревогу и придает ей предельную глубину.

Небытие подрывает также нравственное самоутверждение человека. Эта тревога в относительном смысле есть тревога вины, а в абсолютном смысле — тревога отвержения себя и осуждения. Бытие человека — как онтическое, так и духовное — не просто дано ему, но и *предъявлено* ему как требование. Человек несет ответственность за свое бытие. Всяким актом нравственного самоутверждения человек способствует исполнению своего предназначения, то есть актуализации того, что он есть потенциально. Описывать природу этого свершения на языке философии и теологии, по мнению Тиллиха, есть задача этики. Но, какой бы ни была нравственная норма, человек обладает способностью действовать

ей вопреки, противоречить своему сущностному бытию, не исполнять свое предназначение. В условиях отчуждения человека от самого себя так и происходит. Небытие присутствует даже в том, что человек считает своими лучшими поступками, оно не дает человеку достичь совершенства. Двусмысленное единство добра и зла свойственно всему, что человек делает, потому что оно свойственно человеческому бытию как таковому. Осознание этой двусмысленности есть чувство вины. Тот судья, который тождественен и противостоит себе, который «совместно ведает» (со-весть) все, что мы делаем и что мы представляем собой, выносит осуждающий приговор, который мы испытываем как вину. Тревога вины присутствует в каждом моменте нравственного опыта, и это может привести нас к полному отвержению себя, к переживанию того, что мы осуждены и приговорены, — но это не внешнее наказание, а отчаяние по поводу утраты собственного предназначения.

Термин «отсутствие смысла», «бессмысленность» Тиллих употребляет для обозначения абсолютной угрозы небытия *духовному* самоутверждению человека, а термин «пустота» — для обозначения относительной угрозы этого типа. За пустотой скрывается бессмысленность, как смерть скрывается за превратностями судьбы. Тревога бессмысленности — это тревога по поводу утраты *предельного* интереса, утраты того смысла, что придает смысл всем смыслам.

Центральная категория конечного бытия человека, как полагает Тиллих, — это время (здесь вновь очевидно влияние Хайдеггера). Время движется от прошлого, которого уже нет, к будущему, которого еще нет, через настоящее, являющееся не более чем движущейся границей между прошлым и будущим. «Быть» означает быть в настоящем. Но если настоящее иллюзорно, то бытие побеждается небытием. Невозможно сбросить со счетов тот факт, по мнению Тиллиха, что время «проглатывает» все, что оно создало, что новое становится старым и исчезает и что творчес-

кая эволюция в каждый миг сопровождается разрушением и распадом. Смысл времени невыводим из анализа времени. Время, воспринимаемое в непосредственном опыте самосознания, соединяет в себе тревогу по поводу бренности с мужеством самоутверждения настоящего. Меланхолическое осознание движения небытия к бытию (а этой темой пронизана литература всех народов) более актуально тогда, когда мы переживаем предошущение собственной смерти. Здесь имеет значение не сам страх смерти, то есть не миг умирания. Значима именно тревога по поводу того, что *придется* умереть: она-то и выявляет онтологический характер времени.

Но сама тревога по поводу временности существования возможна лишь потому, что она уравновешена тем мужеством, которое *утверждает* временность. Если бы не это мужество, человек покорился бы уничтожающему характеру времени и смирился бы с тем, что ему не овладеть настоящим. Однако человек утверждает миг настоящего (хотя аналитически это и кажется нереальным) и защищает его от той тревоги, которую порождает в нем бренность. Он утверждает настоящее посредством того онтологического мужества, которое столь же подлинно, как и его тревога по поводу временного процесса. Это мужество присутствует во всех сущих, но радикально и осознанно действенно оно только в человеке, который способен предвидеть собственный конец. Следовательно, человеку требуется самое большое мужество для того, чтобы взять на себя свою тревогу. Человек — самое мужественное из всех сущих, потому что ему предстоит преодолеть самую глубокую тревогу. Ему труднее удержать настоящее, потому что он способен и вообразить себе то будущее, которое ему еще не принадлежит, и то прошлое, которое ему уже не принадлежит: он исключен как из того, так и из другого. И человек не может избежать вопроса о *предельном* основании этого мужества.

«Быть» означает также иметь пространство. Каждое сущее стремится обеспечить себя пространством (географическим, духовным, социальным и т. д.) и сохранить его для себя. Но быть пространственным — значит еще и быть подчиненным небытию. Ни одно конечное сущее не обладает тем пространством, которое со всей определенностью было бы его собственным. И не только потому, что ему придется потерять то или иное пространство (в силу того, что человек — «странник на земле»), но и в конечном счете потому, что ему придется потерять всякое место, которое он мог бы иметь. Эта мысль выражена в мощном символе, использованном Иовом и псалмопевцем: *Место его не будет уже знать его* (Иов 7, 10). Быть конечным — значит не иметь определенного места; значит в конце концов неизбежно потерять всякое место, а вместе с ним — и себя. Не иметь определенного и окончательного пространства означает предельную незащищенность. Но тревога человека перед лицом утраты своего пространства уравновешена тем мужеством, с которым он утверждает и миг настоящего, и вместе с ним — пространство. Всякое сущее утверждает то пространство, которым оно обладает во вселенной: в течение всей жизни оно упорно сопротивляется тревоге «не иметь места». Оно *принимает* свою онтологическую незащищенность и обретает защиту в этом приятии. Но каким же образом можно «прочитать» Тиллиха, что человек — такое сущее, которое не может существовать без пространства, принимает как предваряющую, так и окончательную беспространственность?..

Вопрос о причине сущего или события предполагает, что ни сущее, ни событие не обладают собственной силой для того, чтобы войти в бытие. Конечные сущие не являются причинами самих себя; они были «брошены» в бытие. Категория причинности имплицитно выражает неспособность чего бы то ни было остановиться на себе самом. Всякое сущее влекомо за свои пределы к собственной при-

чине, а эта причина, в свою очередь, влекома к своей причине — и так до бесконечности. Причинность служит мощным выражением бездны небытия во всем. Человек — это творение. Его бытие случайно: само по себе необходимости оно не имеет, и потому человек осознает себя жертвой небытия. Та же самая случайность, которая бросила человека в существование, может его оттуда и вытолкнуть. В этом аспекте причинное и случайное суть одно и то же. Тот факт, что человек детерминирован причинно, делает его бытие случайным по отношению к себе самому. Тревога, в которой он осознает эту ситуацию, является тревогой по поводу необходимости его бытия. Его могло бы и не быть! Но тогда почему он есть? И почему он должен быть и дальше? Разумного ответа на эти вопросы нет. Но мужество, как полагает Тиллих, приемлет производность, случайность. Мужество игнорирует причинную зависимость всего конечного. Без этого мужества никакая жизнь не была бы возможной, но остается вопрос, как *возможно* такое мужество. Как может сущее, которое зависит от цепи причин и ее случайностей, принимать эту зависимость и в то же время приписывать себе необходимость и самоуверенность, которые этой зависимости противоречат?..

Вопрос о неизменном и постоянном в нашем бытии является выражением тревоги по поводу утраты субстанции и самотождественности. Эта тревога относится как к постоянным изменениям, так и к окончательной утрате субстанции. Каждое изменение обнаруживает относительное небытие того, что изменяется. Изменяющейся реальности недостает субстанциальности, силы бытия, силы сопротивления небытию. Именно эта тревога, как полагает Тиллих, и вынуждала греков настойчиво и неустанно вопрошать о неизменном. Самой радикальной формой этой тревоги является предощущение окончательной утраты как субстанции, так и акциденций. Опытное переживание человеком неизбежности смерти предвещает полную утрату самотож-

дественности. Вопрос о бессмертной субстанции души выражает глубинную тревогу в связи с этим предошущением. Мужество приемлет угрозу утраты как индивидуальной субстанции, так и субстанции вообще. Но как может конечное сущее, осознающее неизбежность утраты своей субстанции, эту утрату принять?..

Тиллиховский анализ бытия человека в отношении к категориям времени, пространства, причинности и субстанции — блестящая экспликация экзистенциалистской категории «бытие-к-смерти». Здесь Тиллих вновь очень близок к Хайдеггеру, говорившему о тревоге человека в связи с его осознанием своего «движения» к смерти. «Смерть, — писал Хайдеггер, — это способ быть, который присутствие (Dasein) берет на себя, едва оно есть. Едва человек приходит в жизнь, он сразу же достаточно стар, чтобы умереть»<sup>1</sup>. И далее: «Смерть есть возможность бытия, которую присутствие всякий раз должно взять на себя само. Со смертью присутствие стоит перед собой в его *самой своей* способности быть. В этой возможности для присутствия речь идет напрямую о его бытии в мире. Таким образом, смерть открывается как *наиболее своя*, безотносительная, необходимая возможность»<sup>2</sup>. Но в чем Тиллих радикально отличается от Хайдеггера — это его тезис о том, что человеческая тревога смерти уравнивается или даже побеждается мужеством, будь то мужество веры во всемогущего Бога или то «мужество быть» во всяком человеке, которое может и не иметь ярко выраженного религиозного характера. Для Хайдеггера экзистенциальное осознание человеком собственного «бытия-к-смерти» создает лишь возможность аутентичного индивидуального существования, которое противопоставляется безымянному и фальшивому существованию толпы, «всемству» среднего человека. В твердом

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 245.

<sup>2</sup> Там же. С. 250–251.

принятии собственного движения к смерти, однако, согласно Хайдеггеру, тревога никоим образом не уменьшается.

Несомненно, повторим еще раз, творчество Тиллиха следует понимать как следование философии экзистенциализма в его принятии тревоги в качестве непосредственного восприятия индивидом конечности собственного бытия и, кроме того, его онтологию следует понимать именно как построенную на экзистенциалистской основе. Ясно, что космологические воззрения Тиллиха окрашены именно его восприятием тревоги как основополагающего психического опыта человека. Осознание человеком собственной смертности, его страх падения в состояние бессмысленности и моральной вины определяет, согласно Тиллиху, все истолкование мироздания, которое он воспринимает как «падшее» и отчужденное от Божественного основания.

Бытие, как считает Тиллих, несет небытие «внутри» себя в качестве того, что вечно присутствует и вечно преодолевается в ходе божественной жизни. Небытие присуще бытию, его невозможно отделить от бытия. Невозможно даже помыслить о бытии, не прибегая к двойному отрицанию: о небытии следует думать как об отрицании отрицания бытия. Основа всего сущего — не мертвая тождественность без движения и становления, а живое творчество. Эта основа творчески утверждает себя, вечно побеждая свое собственное небытие. Как таковая она есть образец самоутверждения любого конечного существа и источник мужества быть. Самоутверждение бытия, лишённого небытия, превратилось бы из самоутверждения в статичное самоотождествление. При таком самоутверждении ничего бы не проявлялось, не открывалось, не выражалось. Но небытие выводит бытие из его уединения и заставляет утверждать себя динамически. Философы обращались к динамическому утверждению бытия всякий раз, как полагает Тиллих, когда переходили на язык диалектики (неоплатонизм, философия Гегеля, «философия жизни»). Теология делала то же самое

всякий раз, когда принимала всерьез идею Живого Бога (прежде всего в тринитарной символике).

«Онтологическое самоутверждение, — пишет Тиллих, — предшествует всем метафизическим, этическим и религиозным определениям Я. Онтологическое самоутверждение нельзя считать ни природным, ни духовным, ни добрым, ни злым, ни имманентным, ни трансцендентным. Сами эти различия возможны лишь потому, что в их основе лежит онтологическое самоутверждение Я»<sup>1</sup>. Мужество, как уже было сказано, — это самоутверждение бытия вопреки факту небытия. После **исторического** анализа категории мужества Тиллих переходит к непосредственно **теоретическому**. Небытие, по его мнению, угрожает человеку двояко: потерей Я и потерей мира. Поэтому самоутверждение двусторонне; его стороны различимы, но неразделимы. Одна из них — это самоутверждение себя в качестве Я, то есть утверждение обособленного, индивидуализированного, единственного в своем роде, свободного, самодостаточного Я (индивидуализация). Именно это человек защищает от небытия и мужественно утверждает, принимая небытие на себя. Но человеческое Я становится Я лишь потому, что у него есть мир, структурированный универсум, которому оно принадлежит и от которого оно в то же время обособлено: Я и мир коррелятивны. У индивидуализации есть коррелят — соучастие. Ведь соучастие означает в точности следующее: быть частью того, от чего человек в то же время обособлен. Утверждение себя в качестве части требует мужества в той же мере, что и самоутверждение себя в качестве самого себя. Мужество быть по своей сущности всегда есть мужество быть частью и мужество быть собой в их взаимозависимости. Но в условиях конечного и отчужденного существования человека то, что едино в сущности, расколото. Мужество быть частью обособляется от

<sup>1</sup> Тиллих П. Избранное. Теология культуры. С. 64.



мужества быть собой, и наоборот; в изоляции каждое из них переживает распад. А тревога, которую эти формы мужества приняли на себя, выходит из-под контроля и становится разрушительной. Тиллих классифицирует и подробно анализирует различные формы мужества быть собой и мужества быть частью (индивидуализации и соучастия). Мы лишь перечислим их. Тиллих выделяет в истории следующие формы коллективизма: 1) первобытный коллективизм, 2) средневековый феодальный «полукolleктивизм», 3) современный тоталитарный коллективизм (фашизм, сталинский большевизм). Отдавая себя целиком социальной жизни, человек с необходимостью растворяется в обществе, а это уже не «соучастие», не «мужество быть частью», а слабость, граничащая с полной неспособностью личности противостоять небытию, угрожающему в лице общества полным поглощением Я. В роли тоталитарной структуры, по мнению Тиллиха, может выступать и церковь. В современную эпоху (конец 40-х годов XX столетия) наиболее совершенной формой соучастия Тиллиху представляется коллективизм в обществе «демократического конформизма» (США). Индивидуализм же, с его точки зрения, имеет следующие исторические формы: 1) рационалистическая (индивидуализм Просвещения), 2) романтическая (романтизм конца XVIII в., философия жизни), 3) натуралистическая (прагматизм, позитивизм, вульгарный материализм) и 4) экзистенциалистская.

Экзистенциализм как тип мышления Тиллих противопоставляет эссенциализму. В основу всего развития европейской философии, по его мнению, легло платоновское различие мира сущностей и существования. Платон, следуя за орфиками, учил, что человеческая душа отделена от своего «дома» — царства чистых сущностей. Человек отчужден от того, чем он по своей сущности является. Его существование в преходящем мире противоречит его сущностному соучастию в вечном мире идей. Это противоречие выража-

ется на языке мифологии, потому что существование сопротивляется понятийности. Дальнейшее развитие платоновской точки зрения, как полагает Тиллих, — это классическое христианское учение о грехопадении и спасении. Оно аналогично платоновскому различению сущности и существования. Как и у Платона, сущностная природа человека и его мира — благо. Согласно христианскому пониманию, она такова потому, что человек и его мир — Божественные творения. Но человек утратил свою сотворенную сущность, которая есть благо. «Однако ни платонизм, ни классическая христианская теология, — пишет Тиллих, — не являются собой экзистенциальную позицию в собственном смысле слова. Экзистенциальная точка зрения здесь составляет компонент эссенциалистской онтологии»<sup>1</sup>. Не имея возможности реконструировать тиллиховский анализ европейской истории философии в данном аспекте, мы перейдем сразу к ключевой, с его точки зрения, фигуре — Шеллингу. «На склоне лет, — пишет Тиллих, — Шеллинг предложил так называемую «позитивную философию», многие положения которой были позже позаимствованы революционными экзистенциалистами XX столетия. Он назвал философию сущностей «негативной философией», потому что она отстраняется от реальности существования, а позитивной философией он считал мысль индивида, который переживает, думает и принимает решения внутри своей исторической ситуации. Именно он первым, полемизируя с философией сущностей, употребил термин «существование». Философская позиция Шеллинга не была принята из-за того, что он истолковал христианский миф в философских, экзистенциалистских понятиях»<sup>2</sup>.

Философия экзистенциализма XX века, с точки зрения Тиллиха, — это средство выражения тревоги пустоты и бессмысленности и попытка принять эту тревогу в мужестве

<sup>1</sup> Тиллих П. Избранное. Теология культуры. С. 91.

<sup>2</sup> Там же. С. 96–97.

быть собой. В отличие от предшествующих форм индивидуализма (рационалистического, романтического, натуралистического) экзистенциализм прошел через тотальный крах смысла. Человек не знает, где выход, но старается спасти в себе человека, изображая ситуацию как «безвыходную». Такое состояние Тиллих описывает как отчаяние. «Отчаяние, — пишет он, — это предельная или пограничная ситуация. Человек не способен продвинуться по ту сторону отчаяния. На природу отчаяния указывает внутренняя форма этого слова: от-чаяние — это отсутствие надежды»<sup>1</sup>. Одну из самых глубоких своих пьес Сартр назвал «Нет выхода». По Тиллиху, это и есть «формула отчаяния». Но выход как раз в том, что человек может сказать: «Нет выхода», принимая на себя ситуацию отсутствия смысла. Приятие отчаяния, как полагает Тиллих, само по себе есть вера, и оно граничит с мужеством быть. В такой ситуации смысл жизни сводится к отчаянию по поводу отсутствия смысла жизни. Но подобное отчаяние, до тех пор пока оно есть акт жизни, положительно в своем отрицании. Вера, делающая возможным мужество отчаяния, есть приятие бытия даже в тисках небытия. Даже в состоянии отчаяния по поводу смысла бытие утверждает себя в нас. Акт приятия отсутствия смысла уже сам по себе — осмысленный акт. Это акт веры.

«В книге “Мужество быть”, — писал историк философии и социолог Маккензи Браун, — Тиллих для раскрытия своей философской концепции обращается к истории философии, литературы и искусства, к психологии, к политическим и социологическим идеям. Разработанная им философская категория “мужество быть” соединяет этическую проблематику с онтологической, охватывая их и открывая путь к новому философскому синтезу. Этот синтез позволяет автору дать оригинальное толкование важнейших

<sup>1</sup> Тиллих П. Избранное. Теология культуры. С. 43.

явлений в истории западной цивилизации. Например, Тиллих рассматривает литературу, искусство и философию середины XX в. именно как проявления мужества быть»<sup>1</sup>.

Итак, мужество преодолевает отчаяние, принимая тревогу на себя. Но каким же образом, можем мы резюмировать вопрошание Тиллиха, возможно великое мужество, приемлющее брэнность, «бездомность», случайность, вину, безосновность, бессмысленность?.. Чтобы воспринять в опыте конечность собственного бытия, человек должен взглянуть на себя с точки зрения потенциальной бесконечности, то есть так или иначе быть *вне* своего конечного бытия. Человек конечен, и в то же время ему присуще стремление трансцендировать конечность собственного бытия. Тот факт, что человек никогда не удовлетворен какой-либо стадией своего конечного развития (хотя он не всегда это осознает); тот факт, что его не может удержать ничто конечное (хотя конечность — его судьба), — все это указывает на принадлежность человека тому, что превосходит небытие — Основанию Бытия, или Самому-Бытию.

Онтологический вопрос, с точки зрения Тиллиха, звучит так: «Что есть Само-Бытие (*Ipsum Esse*)? Что есть то, что не является ни особым сущим, ни совокупностью сущих, ни чем-то конкретным, ни чем-то абстрактным, но, скорее, чем-то таким, о чем мы думаем имплицитно (а иногда и эксплицитно), если говорим, что нечто *есть*?»<sup>2</sup> Тиллих использует здесь категорию «Само-Бытие», т. е. «бытие само по себе», «бытие как таковое», которая восходит к Аристотелю (τὸ ἴδιον εἶναι, VI книга «Метафизики»). Затем в средневековой философии можно проследить движение этой категории от Прокла к Боэцию и далее к Фоме Аквинскому. С позиции Тиллиха, продолжающей эту глубинную традицию, Само-Бытие есть бытие Бога. «Вопрос о

<sup>1</sup> Brown M. *Ultimate Concern: Tillich in Dialogue*. N. Y., Harper & Row, 1965. P. 220.

<sup>2</sup> Тиллих П. Систематическая теология. Т. I—II. С. 165.

Боге, — говорит Тиллих, — это тот вопрос, к которому ведет весь онтологический анализ. Бог есть ответ на вопрос, имплицитно заключенный в наличном бытии человека; этим именем названо то, что заботит нас предельно, то, что определяет наше бытие и небытие»<sup>1</sup>. Бытие Бога есть именно Само-Бытие, Бытие Само По Себе. Его нельзя понимать в качестве существования какого-либо сущего наряду с другими или над другими. Поэтому сам вопрос: «Есть ли Бог?» — бессмыслен. Тиллих полагал, что многих ошибок в учениях о Боге, которыми изобилует история теологии, путаницы и апологетических слабостей можно было бы избежать, если бы Бог понимался прежде всего как Само-Бытие или Основание Бытия. Мошь Бытия или Бездна Бытия (Ungrund) — еще один способ выражения того же самого с помощью метафоры (заимствованной на сей раз у Якоба Беме). В качестве Моши Бытия Бог трансцендирует и всякое отдельное сущее и совокупность сущих, то есть мир. И здесь нет ступеней градации между конечным и бесконечным. Здесь наличествует абсолютный разрыв, бесконечный «прыжок» (Кьеркегор). Но, с другой стороны, все конечное соучаствует в Самом-Бытии и в его бесконечности. В противном случае оно было бы или поглощено небытием, или никогда не «выбралось» бы из небытия. А сущность человека, по Тиллиху, в том, что он стремится выйти за пределы собственной ограниченности и конечности и соучаствовать в этой Божественной Бесконечности. Этот прорыв ввысь и одновременно в глубину бытия является разрешением дуализма сущности и существования, который неразрешим в горизонтальной плоскости. «Только те, — пишет Тиллих, — кто пережил шок от сознания своей брэнности, испытал тревогу от сознания своей конечности и ощутил угрозу небытия, — только они и могут понять, что зна-

<sup>1</sup> Тиллих П. Систематическая теология. С. 230.

чит Бог»<sup>1</sup>. Божественное самоутверждение — это сила, которая делает возможным самоутверждение конечного существа, его мужество быть. Мужество становится возможным лишь потому, что Самому-Бытию присуще самоутверждение вопреки небытию.

Мужество быть укоренено в Силе или Моши Бытия, большей, чем сила индивидуального Я или мира этого Я. Ни мужество соучастия, ни мужество быть собой не выводят человека за пределы многообразной тревоги небытия. Человеку необходимо трансцендировать и самого себя, и мир, в котором он соучаствует, дабы обрести мощь Самого-Бытия и такое мужество быть, которое находится по ту сторону угрозы небытия. Из этого правила нет исключения, а это значит, как говорит Тиллих, что всякое мужество быть имеет религиозные корни. Порой эти корни тщательно скрыты, порой их наличие страстно отрицается; они могут быть спрятаны глубоко или находиться на поверхности. Но полностью отсутствовать они не могут. Ведь все сущее соучаствует в Самом-Бытии, и каждый в какой-то мере осознает это соучастие, особенно в моменты, когда он испытывает угрозу небытия.

Мужество как обращение человека к трансцендентному также выступает, по Тиллиху, в различных формах (Тиллих, при всей поэтичности стиля, — неисправимый систематизатор и классификатор). Если в нем доминирует соучастие, то мужество имеет мистический характер, если же индивидуализация, то оно имеет персоналистический характер. Но даже в сфере религии, как считает Тиллих, человек не всегда может обрести подлинное онтологическое самоутверждение. Бог теизма нередко становится «идолом», а религия — обрядовой формальностью. Тиллих говорит о «безусловной вере», которая появляется, отделенная от всех утративших смысл религиозных содержаний, «когда Бог

<sup>1</sup> Тиллих П. Систематическая теология. С. 65.

исчезает в тревоге сомнения». В такой вере снимается различие между индивидуализацией и соучастием, и лишь мужество такой веры способно взять на себя тревогу перед судьбой и смертью, виной и осуждением, пустотой и бессмысленностью.

Религия ищет предельный источник той силы, что исцеляет, принимая неприемлемое; она ищет Бога. Приятие Богом, акт Его прощения и оправдания — вот единственный и предельный источник мужества быть, которое способно принять в себя тревогу судьбы и смерти, вины и осуждения, пустоты и бессмысленности. Ведь предельная сила самоутверждения может быть лишь силой Самого-Бытия. Ничто меньшее — ни конечная сила бытия самого человека, ни чья-либо еще сила — не могут преодолеть радикальную, бесконечную угрозу небытия, переживаемую в отчаянии самоотчуждения. Религиозная вера — это состояние захваченности силой Самого-Бытия. Мужество быть есть выражение веры, и только в свете мужества быть можно понять, что такое вера. Человек, ища смысла и значения, вопрошает о себе и о мире, и Бог «отвечает». Он прорывается в опыт человека парадоксальным, абсолютно непостижимым и чудесным путем. Парадокс в данном случае не обозначает логическое противоречие, а характеризует то, что противостоит обыденному, повседневному, внешнему мнению (doxa) о Боге. Парадокс — это новая реальность, а не логическая ошибка. Это Новое Бытие, возникающее в условиях «падшего» (отчужденного) существования, побеждающее и даже судящее эти условия. Новое Бытие выражается в Иисусе Христе; в Нем Логос стал плотью — принцип Божественного самопроявления выявился в исторической экзистенции так, что Бог участвует в том, что отчуждено от Него и не восприняло Его, что и выразилось в распятии Христа. В основе парадокса лежит именно трансформация реальности, не увязывающаяся с повседневным опытом человека и не поддающаяся рацио-

нализации. Иисус Христос — парадокс и символ для человека. Символ являет себя парадоксально, а парадокс реализует символ. Иисус Христос — центральный символ в явленном человеку мире, символ-картина, через которую реализуются все остальные символы.

Анализируя ситуацию трагической расколотости и отчуждения, в которой оказался человек XX столетия, Тиллих показал, что она *онтологична* в христианском смысле, несмотря на то, что на поверхности, как кажется, христианство почти «закрашено» повседневностью. Тиллих своим исследованием «стер» эти случайные черты и обнаружил христианство как основу и путь современной культуры. В опыте современного человека присутствует элемент Безусловного, который человек способен осознать даже в бездне отсутствия смысла.