

ПЕРЕВОДЫ

П. Тихон

ПРОТЕСТАНТСКАЯ СРА ^{х)}

^{х)} Главы из этой книги - 1У, У и У1 публиковались в "Ч" № 37

Предисловие автора

1

Эта книга не увидела бы света, если бы не инициатива и деятельные усилия Джеймса Лютер Адамса из Чикаго.

Он перевел с немецкого статьи, с которыми американский читатель познакомится впервые. Ему принадлежит организация, вошедшего в книгу материала и его отбор. Он не уставал ободрять и поддерживать меня во время подготовки материала к публикации. И потому, прежде чем приступить к дальнейшему изложению, я считаю своим долгом засвидетельствовать ему глубокую признательность, а также поблагодарить наших общих друзей за их советы. Наиболее сложной проблемой явился перевод нескольких чрезвычайно трудных немецких текстов. Во многих случаях невозможность адекватной передачи подлинника ставила меня перед необходимостью воспроизводить целые отрывки и даже статьи без сохранения текстуальной основы. В этих обстоятельствах я прибегал к параллаксе, используя переводы д-ра Адамса и ни разу подобные замены не изменили исказили ход мыслей, запечатленный в оригинале.

Это предисловие написано с целью оправдать выбор и организацию материала в соответствии с последовательным развитием моих представлений, которое нашло свое отражение в различных работах и привело к созданию концепции, явившейся причиной возникновения предлагаемой книги.

Эта концепция присутствует уже в самом заглавии – Протестантская Эра. Но поскольку заголовок тоже требует разъяснения, а связь некоторых статей с этим названием обнаруживается далеко не сразу, то необходимость каких-то предваряющих комментариев вряд ли может вызвать сомнения. Вот вторая, быть может более веская причина появления предисловия.

Собрание статей содержит материал, являющийся итогом почти двадцатилетней работы в области теологии и философии. В этот период произошли наиболее грандиозные события – победа национал-социализма в Германии и вторая Мировая Война. Ближайшим следствием первого из них явилась моя эмиграция из Германии и жизнь в Нью-Йорке.

Перемена страны и континента, катастрофа, постигшая мир, в котором я работал и мыслил сорок семь лет, утраты такого совершенного инструмента интеллектуально-духовной деятельности как родной язык, новый опыт существования в цивилизации, преимущественно для меня неизвестной, привели прежде всего к изменению формы, а затем, в известной степени и содержания моего мышления. Эти изменения были упрочены драматическими событиями в Германии под властью нацизма, особенно борьбой германской церкви, затем двумя продолжительными поездками по странам Западной Европы и моим активным участием во всемирной конференции церквей в Оксфорде, наконец, политическими и духовными событиями, предшествовавшими второй Мировой Войне и сопутствовавшими ей.

Приближение и начало войны, громадные проблемы послевоенной реконструкции принудили меня к гораздо большему участию в политической жизни, чем я намеревался это делать. И поскольку историческая активность является ключом к пониманию истории, ее интерпретации, то все восприятие мировой исторической ситуации существенно расширилось и, я надеюсь, стало более реалистичным.

Помимо этих драматических событий американская теология и философия повлияли на мое мышление еще в целом ряде аспектов. Дух английского языка потребовал четкого прояснения многих двусмысленных неопределенностей моей мысли, которой столь импонировала мистическая сущность классической германской философии. Взаимозависимость теории и практики в англосаксонской культуре как в сфере религиозных, так и в сфере чисто мирских интересов освободили меня от обольщений тем направлением абстрактного идеализма, которое способно наслаждаться системой ради самой системы; совместная деятельность с коллегами и студентами Объединенной Богословской семинарии Колумбийского университета, а также с коллегами из других университетов способствовала возникновению такого опыта в понимании и восприятии Протестантизма, который значительно отличается от того, что могла дать мне Континентальная Европа (европейский континент). Возможность пребывания в таком центре мирового Протестантизма как Объединенная Богословская семинария, равно как и жизнь в Нью-Йорке, представляющей

своебразный межконтинентальный мост, с неизбежностью повлекли за собой расширение моего видения, которое в свою очередь сильно повлияло на ход моих размышлений, связанных с общим положением церкви в наше время.

Все эти влияния — и, кроме того, естественное возрастание человеческого опыта и мысли в пределах двух десятилетий — отражены в различных статьях предлагаемой книги. Они изображают изменения в стиле, характере, выразительности, методах, формулировках, которые почувствует любой читатель.

Но гораздо большей очевидностью, чем все эти заметные для глаза изменения (от самых ранних до самых поздних статей), является преемственность основной линии мышления и постоянство господствующих принципов.

Когда я перечитываю некоторые из моих ранних сочинений меня иногда поражает (и это повидимому наиболее характерное переживание), как много из того, что на мой взгляд теперь осуществилось, явно или, по крайней мере, косвенно, уже в них предсказывалось. И это прежде всего истинность той проблемы, наличием которой обуславливается отбор статей — проблемы Протестантизма, его значения и его исторического бытия. От самых первых лет моего ученичества, когда я будучи студентом, занимался протестантской теологией, я пытался рассматривать протестантизм не только как объект (извне), но также изнутри.

"Взгляд извне" означал для меня в те годы необходимость восприятия протестантизма с точки зрения счастливо любимой, изучаемой мною философии; в более поздние годы он стал для меня означать возможность восприятия с позиций успешно развивающейся сравнительной истории религии; и, наконец, теперь он стал для меня взглядом, в основе которого лежит весь пережитый опыт, а также истолкование общей истории нашего периода. Этот взгляд извне глубоко повлиял на мое восприятие протестантизма изнутри. Если вы будете смотреть на протестантизм всего лишь как на специфическую вероисповедную разновидность христианства, с которой вы связаны традицией и верой, вы получите картину значительно отличающуюся от той, которая могла бы возникнуть, если бы вы восприняли это вероисповедание как фактор всемирно-исторического процесса, ис-

действующий влияние других факторов и сам воздействующий на них. Но и обратное утверждение также справедливо. Восприятие изнутри значения протестантизма и его влияния основанное на экзистенциальном опыте сильно действует на "взгляд извне". Ни одна из статей, содержащихся в этой книге, не рассматривает ситуацию протестантизма в отягощенной фактографией "статистической" данности, но каждая из них выявляет личную заинтересованность, с забоченностью автора, его так сказать, активную включенность в явление. И это отнюдь не обесценивает момент беспристрастности изложения, его научной объективности в деле решения (исследования) актуальной проблематики. Конечно, и в сфере религии должна иметь место так называемая объективность. Но в этом случае она затрагивает только поверхность исследуемого предмета. Ибо существуют объекты, для которых т.н. "объективный" подход вовсе таковым не является, потому что в нем отсутствует проникновение в природу объекта. В особенности это справедливо, когда мы вступаем в область религии. Корректное беспристрастие (если оно претендует на что-то большее, чем методологическое самоограничение) уже заключает в себе отказ, отвержение религиозного требования быть предельно заинтересованным. Оно (объективное беспристрастие) отвергает с самого начала тот объект, который подлежит "изучению".

Взаимозависимость двух точек зрения "изнутри" и "снаружи" в восприятии протестантизма породила такую интерпретацию его сущности, соприкосновение с которой (прямое или косвенное) можно почувствовать в каждом разделе этой книги. Здесь протестантизм понимается как особенное историческое воплощение принципа, имеющего универсальное значение. Этот принцип, выражаясь одну из сторон отношения Бога и человека, действенен на протяжении всей истории; указание на него содержится в великих религиях человечества; он властно прозвучал в проповеди ветхозаветных пророков; он обнаружился в явлении Иисуса как Христа; он неоднократно раскрывался в жизни церкви и стал единственным основанием церквей Реформации; и он всякий раз будет бросать вызов этим церквям, когда они сдвинутся с этого их основания.

В этой связи представляется совершенно неуместным обсуждать здесь проблему долговечности этого принципа. Ведь он.

содержит в себе ничего такого, что могло бы существовать на уровне специально религиозной или культурной идей; он не подвластен изменениям истории; он не зависит от возрастаия или падения религиозного опыта, равно как и духовных способностей. Он является предельным критерием для всех религиозных и духовных переживаний — он лежит в их сущности, независимо от того пробуждены они или же пребывают в скрытом, невыявленном состоянии. Путь, на котором этот принцип реализуется, утверждается, приспосабливается и связывается с другими аспектами отношения "Бог и человек", в разные времена бывает разный и зависит от того или иного места, общества, индивидуальных качеств.

Протестантизм как принцип является вечным и непрерывным критерием для всех времен. Протестантизм как характеристика исторического периода подвластен времени и сам подвержен суду вечного протестантского принципа. Да, он судится своим собственным принципом и этот суд может привести к осуждению. Протестантская эра может прийти к концу. Но даже если она закончится, протестантский принцип не будет отвергнут. Наоборот, именно конец протестантской эры может оказаться еще одним подтверждением истинности и могущества протестантского принципа.

Придет ли к концу протестантская эра?

Прозвучит ли над ней осуждающий голос протестантского принципа, как в свое время голос Пророков осудил свой народ, предсказал падение Израиля?

На этот вопрос, конечно, нельзя ответить, оставаясь в рамках исторических предположений, но лишь путем размышления о протестантизме, об опасностях, грозящих ему, перспективах, неудачах и творческих возможностях.

Все статьи, образующие содержание настоящего тома, пытаются содействовать ответу на этот вопрос. Только немногие из них имеют непосредственное отношение к самому протестантизму; большая часть посвящена исследованию его проблем. Автор исходит из предположения, что нет такой сферы жизни, которая могла бы оформиться и быть понятой вне связи с протестантским принципом, равно как и последний не мог бы появиться и стать понятным вне связи со всеми сферами жизни. Эта взаимозависимость, пропступающая в отдельных местах книги с наи-

содержит в себе ничего такого, что могло бы существовать на уровне специально религиозной или культурной идей; он не подвластен изменениям истории; он не зависит от возрастаия или падения религиозного опыта, равно как и духовных способностей. Он является предельным критерием для всех религиозных и духовных переживаний — он лежит в их сущности, независимо от того пробуждены они или же пребывают в скрытом, невыявленном состоянии. Путь, на котором этот принцип реализуется, утверждается, приспособливается и связывается с другими аспектами отношения "Бог и человек", в разные времена бывает разный и зависит от того или иного места, общества, индивидуальных качеств.

Протестантизм как принцип является вечным и непрерывным критерием для всех времен. Протестантизм как характеристика исторического периода подвластен времени и сам подвержен суду вечного протестантского принципа. Да, он судится своим собственным принципом и этот суд может привести к осуждению. Протестантская эра может прийти к концу. Но даже если она закончится, протестантский принцип не будет отвергнут. Наоборот, именно конец протестантской эры может оказаться еще одним подтверждением истинности и могущества протестантского принципа.

Придет ли к концу протестантская эра?

Прозвучит ли над ней осуждающий голос протестантского принципа, как в свое время голос Пророков осудил свой народ, предсказал падение Израиля?

На этот вопрос, конечно, нельзя ответить, оставаясь в рамках исторических предположений, но лишь путем размышления о протестантизме, об опасностях, грозящих ему, перспективах, неудачах и творческих возможностях.

Все статьи, образующие содержание настоящего тома, пытаются содействовать ответу на этот вопрос. Только немногие из них имеют непосредственное отношение к самому протестантизму; большая часть посвящена исследованию его проблем. Автор исходит из предположения, что нет такой сферы жизни, которая могла бы оформиться и быть понятой вне связи с протестантским принципом, равно как и последний не мог бы появиться и стать понятным вне связи со всеми сферами жизни. Эта взаимозависимость, пропступающая в отдельных местах книги с наи-

большой полнотой, была решающей для отбора и размещения статей, равно как и для целого ряда проблем, с которыми мне приходилось соприкасаться в процессе моего размышления и работы и которые обозначились в этом труде на уровне общей проблемы протестантской эры. Предлагаемое введение не является обобщением содержания ~~и~~ следующих статей. Его цель показать связь поставленных в каждой статье вопросов и попыток их разрешения с фактом существования самой протестантской проблемы. Это, однако, не может быть осуществлено без некоторых сведений автобиографического характера, поскольку особенности моего мышления, наложившие отпечаток и на эту книгу, основаны на сокрове опыта и мысли.

II

Сила и власть протестантского принципа впервые стали для меня очевидны в классах моего учителя теологии Мартина Касхлера, человека, который в своих личных проявлениях и богословии совмещал традиции ренессансного гуманизма и германского классицизма с глубоким пониманием Реформации, а также с важными элементами религиозного пробуждения середины девятнадцатого столетия. Историки теологии отводят ему обычно место среди - "теологов-посредников" - часто в обесценивающем их деятельность аспекте. Однако, задачей теологии является именно посредничество, посредничество между вечным критерием истины, как она выражлась в явлении Иисуса Христа, и изменяющимся опытом личностей и групп, разнообразием их вопросов и категорий восприятия реальностей. Если в теологии отвергнуть ее посредническую миссию, то вместе с ней придется отвергнуть и самое тео-логию; ибо наименование "тео-логия" уже заключает момент посредничества между таинством, которое есть теос и понятием, т.е. логосом. Если некоторые исследователи Библии, пietисты, евангелические и нецерковные христиане возражают против посреднической функции теологии, то они обманывают сами себя, т.к. на деле они живут теми самыми крохами, которые падают со стола теологической традиции, созданной великими посредниками. Один из методов посредничества называется в теологии "диалектическим". Диалектика - это

способ обретения правды путем сопоставления различных точек зрения в процессе их прохождения через многие "да" и "нет" до тех пор, покуда не выкристаллизируется последнее "да", заключенное в пламени неисчислимых "нет" и несущее в себе элементы правды, осевшие в ходе дискуссии. Поистине, самая большая беда заключается в том, что за последние годы название "диалектическая теология" применяется к тому богословию, которое противостоит какой бы то ни было диалектике, а также посредничеству и постоянно тверdit "да" самому себе и "нет" всем остальным. В настоящее время существует известная трудность в использовании термина "диалектический" применительно к богословскому мышлению, имеющему посреднический характер; в результате возникло малосодержательное и неуклюжее разделение всех теологических систем на натуралистические и супернатуралистические, или на либеральные и ортодоксальные. Как теолог, который подчас имел дело с этим наиболее "удобным" способом отправлять актуальные проблемы в "долгий ящик" (например, с помощью такого наименования как "неосупернатуралист"), я хочу недвусмысленно высказать здесь свой взгляд, что все эти разделения абсолютно обветшали и не могут приниматься в расчет теми богословами, чья деятельность имеет в своей основе серьезное отношение к посредничеству и диалектической задаче теологии. Поэтому я буду принимать как должное, если меня назовут "теолог-посредник", что по-моему означает просто напросто "тео-лог".

Разумеется, использование универсального посредничества церковью (т.е. не только в теологическом аспекте, но также во всех практических функциях) таит в себе определенную опасность. Церковь часто не сознает эту опасность и попадает в ловушку само-капитуляции, приспособливаясь к уровню окружающего ее мира. В таких ситуациях пророческий вызов, наподобие того, который был брошен теологией " neo-Реформации" (как можно было бы назвать ее вместо "диалектической") настоятельно необходим. Однако, несмотря на такую опасность, церковь, как живая реальность должна непрерывно быть посредником между своей вечной основой и требованиями исторической действительности.

Церковь, в силу ее необходимой диалектичности и наибольшей подверженности риску, вытекающему из ее положения в мире,

несет в себе "тео-логию" посредничества. Пример Мартина Касхлера, в связи с которым зашла речь о посреднической миссии моей теологии, ясно показывает, что посредничество не означает капитуляции. Центральной идеей Касхлера являлось "оправдание через веру" – представление, которое отделило протестантизм от католицизма и которое стало так называемым "материальным" принципом протестантских церквей (в основе бильской нормы бытия лежит "формальный" принцип). Он сумел не только выявить эту идею и ее оформить в русле своего классического образования, но и преподать ее величавую религиозную интерпретацию поколениям студентов гуманитариев. Под его влиянием группа наиболее способных студентов и молодых профессоров сумела (используя различные способы) выработать новое понимание протестантского принципа. Мой собственный успех в эти годы был связан с интуитивным открытием, что принцип оправдания верою относится не только к религиозно-этической, но и к религиозно-интеллектуальной жизни. Не только тот, кто в грехе, но и тот, кто в сомнении, оправдываются через веру. Ситуация сомнения, даже сомнения в бытии Бога, не отделяет нас от Него. В каждом серьезном сомнении присутствует вера, именно, вера в правду как таковую даже в том случае, если единственная правда, которую мы в состоянии выразить, представляет собой ее ущербный образ или попросту его отсутствие. Но если все это явилось следствием глубокого переживания и предельной тревоги – божественное начало присутствует и здесь. И тот, чьи сомнения развиваются на таком уровне, оправдан уже самим ходом своего мышления. Парадокс, уловленный мною, состоит в том, что тот, кто со всей серьезностью отрицает Бога, на деле утверждает Его Бытие. Без понимания этого обстоятельства я не смог бы остаться теологом.

На деле, как я вскоре убедился, в мире не существует какой-либо стены между началом божественным и нами, нет перегородки, отделяющей религиозное от нерелигиозного, нет оснований для атеизма. Святость объемлет как себя самое, так и секулярный мир. Бытие религиозное – есть бытие вполне безусловное и эта безусловность проявляется как в мирских, так и (в более узком смысле) религиозных формах.

Личные и теологические последствия этих идей имели для меня громадное значение.

В личном плане они принесли мне (в момент их открытия и с тех пор навсегда) ощущение необыкновенного облегчения. Обрести Бога или усилием мысли или умалением интеллекта, или повиновением чужим авторитетам (например, доктринам церкви и Библии) вы не сможете. Вы не сможете и даже не захотите сделать подобной попытки. Никакие усилия благочестия, морали, никакая интеллектуальная деятельность не помогут вам установить единения с Богом. Все это может явиться следствием единения, но отнюдь не созданием его. Больше того, всяческие усилия могут стать препятствием, если с их помощью вы попытаетесь достичь веры. Только после того, как вы будете оправданы в качестве грешника (будучи неправедным, вы все же окажетесь праведным) ваше пребывание в статусе сомнения будет равносильно пребыванию в статусе правды. И если все это падет на вас одновременно и вы отчаяетесь в смысле жизни, то глубина вашего отчаяния как раз и явится выражением смысла жизни. А безусловная серьезность явится доказательством присутствия божественного начала в опыте предельного от него отделения. Именно эта радикальная и универсальная интерпретация доктрины оправдания через веру и сделала меня сознательным протестантом. Сильные теологические аргументы в пользу этой идеи даны в моей ранней статье, которую я упоминаю главным образом из-за ее названия ("Оправдание и сомнение"). В этой статье (ее нет в настоящем томе) описывается опыт овладения ситуацией "бессмысленного" путем пробуждения (обретения) парадоксально-го присутствия "смысла в бессмысленном". Ссылки на эту идею даются везде, где есть упоминания о протестантском принципе, особенно в главе "Реализм и вера".

"Протестантская миссия и современный человек",
"Трансморальная совесть".

Радикальная и универсальная интерпретация идеи оправдания верой имела важные теологические последствия не только в сугубо персоналистическом испекте. Если исходить из признания подлинности этой идеи, то, окажется, что ни одна область

жизни не могла бы существовать без связи с чем-то безусловным, с предельным взглядом на мир. Религия, подобно Богу, вездесуща. О ее присутствии, также как и о присутствии Бога, можно забыть, можно пренебречь и ее можно отрицать. Но она всегда плодотворна, усвояя жизни неистощимую глубину и неистощимое по богатству значение любому культурному творчеству. Самое первое, до некоторой степени восторженное, выражение этой идеи появилось в моей лекции, напечатанной в "Кантовских чтениях" под заголовком "К идее теологии культуры". Через некоторое время та же идея, но с более высоким уровнем систематизации, была высказана на страницах того же журнала под парадоксальным заглавием "Преодоление понятия религии внутри философии религии". Обе статьи (в настоящем томе их нет) пытаются расширить понятие религии, бросая вызов недиалектическому использованию суженной религиозной концепции.

Естественно, что в свете таких препосылок, истории религии и Христианства нуждалась в новой интерпретации. Раннее и высокое средневековье получило такую оценку, которую оно никогда не имело в классическом протестантизме. Я назвал его "теономическим" периодом по контрасту к гетерономии позднего средневековья и самодовольной автономии нынешнего гуманизма.

"Теономия" определялась как культура, сквозь конечные формы проявления которой просвечивает предельное значение существования; культура делается прозрачной и ее создания — напоминают сосуды, наполненные духом. "Гетерономия" (с которой часто смешивают теономию) в противоположность последней представляет попытку религии навязать свое господство автономному культурному творчеству извне, в то время как благодушествующая автономия сбрыгивает связи цивилизации с предельными основами и целями, вследствие чего, по мере развития последней (т.е. цивилизации) она истощается и духовно опустошается.

Протестантский принцип как ответвление учения об оправдании через веру ствергает гетерономию (представленную доктриной папской непогрешимости) так же как и самодовольную автономию (представленную секулярным гуманизмом). Он требует от автономии самопреодоления, возвышения над своей собственной сущностью или же ее перехода в теономию. Эти представления

получили развитие в моей "Философии религии", которая явилась частью "Руководства по философии", изданной Максом Дессойром. Тезе идеи излагались в моих эссе "Философия и судьба", "Философия и Теология" и "Кайрос" представленные в настоящем томе.

III

Наиболее важным для моего мышления и для моей жизни явилось применение этих идей при интерпретации истории.

История стала центральной проблемой моей теологии и философии, этим я обязан той исторической реальности, которую я обнаружил после возвращения с поляй первой Мировой Войны: хаос в Германии и Европе; конец победоносной буржуазной эры и этого образа жизни, который был сопряжен с характером девятнадцатого столетия; трещина, возникшая между лютеранскими церквами и пролетариатом; разрыв между трансцендентной миссией традиционного христианства и упованиями, присущими революционным движениям. Ситуация, равно как и действия требовали обоснования и объяснения. Первые попытки в этом смысле были сделаны германским религиозно-социалистическим движением, которое было создано сразу же после войны, группой людей, в которую входил и я.

Первой проблемой, которую мы взялись решить, был анализ положения в мире, - текущие события рассматривались в свете фундаментальной критики буржуазной культуры девятнадцатого и начала двадцатого столетий с привлечением категорий, выводимых из протестантского принципа в его применении к религии и культуре.

В этом анализе центральное положение отводилось доказательству: религия - сущность культуры, культура - выражение религии. Большая часть моих опубликованных сочинений и неопубликованных лекций были посвящены именно такой "теономической" интерпретации культуры. Небольшая, получившая широкое признание книга "Религиозная ситуация современности" (переведена в 1932 под названием: "Религиозная ситуация") содержала попытку дать всеобъемлющий анализ минувших десятилетий нашего времени. Аналогичный, но более сжатый анализ представлен в

публикации первой части симпозиума "Христианский ответ". Среди статей, составляющих этот том, практически все работы, оказавшиеся в его пятой части: "Текущий кризис", "Протестантский принцип и пролетарская ситуация", а также "Идея и идеал личности" посвящены теономической интерпретации нашей эпохи. Я оказался готовым к анализу нашей ситуации только благодаря тому, что участвовал в религиозно-социалистическом движении. Говоря об этом, я прежде всего хочу устранить некоторые недоразумения, связанные с природой и целью этого движения. Это особенно необходимо, когда речь заходит о такой стране как Соединенные Штаты, где любая критика традиционного капитализма расценивается как "красная" и сознательно или по неведению смешивается с коммунизмом советского типа. Самым неблагоприятным следствием такой позиции является барьер, вырастающий перед фактом любого реалистического рассмотрения того, что происходит в мире, особенно в Европе и Азии, а также перед теми преобразованиями, которые наблюдаются во всех сферах жизни, — в религии точно так же, как в экономике, в науке равно как и в искусствах, в этике, как и в образовании, в человеческом существовании вообще. Религиозный социализм всегда проявлял интерес к человеческой жизни, как целостному процессу и никогда не обнаруживал исключительного внимания к ее экономическому аспекту. В этом он резко расходится с экономическим материализмом, так же как со всеми формами "экономизма". Он не рассматривает экономический фактор, как нечто самодавлиющее и не считает, что вся социальная реальность зависит от него. Он усматривает зависимость самой экономики от всех остальных общественных, интеллектуальных и духовных факторов и в итоге создает картину тотальной, взаимозависимой структуры нашего текущего существования. Мы понимаем социализм не как проблему цен и заработной платы, но как новую теономию, в которой проблема заработной платы, социальной безопасности рассматривается в сочетании с проблемой истины, духовной безопасности. С другой стороны, мы понимали даже гораздо лучше большинства христианских теологов, что существуют такие социальные структуры, которые неизбежно отвергают любой духовный призыв к людям, находящимся под их властью.

Мое участие в религиозно-социалистическом движении означало для меня определенный разрыв с философским идеализмом и богословским трансцендентализмом. Оно наглядно показало религиозное значение кальвинизма в политике и социального сектантства в противовес доминирующему сакраментальному характеру моей собственной лютеранской традиции. Религиозный социализм не есть политическая партия, но духовная сила, пытающаяся проявить свое влияние в как можно большем числе партий. Он имел и имеет доброжелателей и врагов как слева, так и справа. Тем не менее он недвусмысленно выступает против любой формы реакции будь то полуфеодальная реакция, как в Германии; или политика буржуазного статуса кво в этой же стране; или же клерикальная реакция, угрожающая распространиться в большей части послевоенной Европы.

Религиозный социализм не есть "марксизм", т.е. это ни политический марксизм в смысле коммунизма, ни "научный" марксизм в смысле экономической доктрины. Мы, однако, взяли от диалектического анализа буржуазного общества Маркса не сколько больше, чем от других исследований нашего времени. Мы обнаружили в нем такое понимание человеческой природы и истории, которое гораздо ближе к классической христианской доктрине человека с его эпирическим пессимизмом и его эсхатологической надеждой, чем в картине человека, нарисованного идеалистической теологией.

Самым важным теоретическим достижением религиозного социализма было создание религиозной интерпретации истории, которая, насколько это доступно моему пониманию, впервые отмечена духом протестантизма. Существовала христианская интерпретация истории в ранней и средневековой церквиах, экклезиастический или консервативный тип, представленный Августином и сектантским или революционным типом Моахима из Флор. Существовала и существует секулярная интерпретация истории, консервативно-пессимистическая или еще эволюционно-оптимистическая (см. главу "Историческая и неисторическая интерпретация истории").

Лютеранство имеет некоторое сходство с первым типом, кальвинизм со вторым и сектантство с третьим. Но подлинно протестантская интерпретация истории отсутствовала. Тем не менее сама историческая ситуация, пропасть между консервативным лютеранством и немецкой социалистической утопией пробуждали

потребность в протестантской интерпретации.

Возможность создания подобной интерпретации связана преимущественно с тремя главными понятиями: "тесномия", "кайрос" и "демонизм". Первое из этих понятий и его отношение к протестантскому принципу уже получили надлежащее истолкование. Что касается концепции "кайроса", то здесь я могу отослать читателя к главе "Кайрос" в этой книге.

Понятие демонизма полно освещено в моей книге "Интерпретация истории". Таким образом, на долю этого введения остается задача показать отношение понятий "кайрос" и "демонизм", к протестантскому принципу.

"Кайрос", "исполнение времени" в соответствии с толкованием этого слова в Новом Завете, описывает момент прорыва вечного в преходящее, временное, и это преходящее готово воспринять его. То, что произошло в уникальный кайрос - в момент явления миру Иисуса Христа, стало центром истории, и подобное может повториться в какой-либо производной форме опять и опять, создавая центры меньшего значения, с зависящей от них периодизацией исторического развития. Присутствие такой зависимости по отношению к кайросу было почувствовано после первой Мировой Войны многими. Именно это событие послужило исходным толчком к зарождению религиозно-социалистического движения, движущая сила которого была достаточно сильна для того, чтобы пережить свое разрушение в Германии и затем распространиться во многих странах, и в этом смысле деятельность и решения Оксфордской конференции явились поразительным подтверждением правоты всего дела. Она выразила основную тенденцию европейских масс сегодня, в чем согласны все наиболее проницательные наблюдатели. "Кайрос" является библейским понятием, которое не может быть усвоено католицизмом, вследствие консервативной, иерархической интерпретации им истории. Оно также не может быть усвоено сектами, вследствие их устремленности к последнему дню. Протестантский принцип требует метода интерпретации истории, при котором строго выражена критическая сторона трансцендентного, его высота, господствующая над консерватизмом и утопией, и в то же время конкретно зафиксировано вездесущее творчество Бога в потоке исторических действий. В обоих отношениях понятие "кайрос" наиболее адекватно. Оно утверждает протестантскую критику католического абсолютизма; оно предохраняет от любой разновидности утопической веры,

прогрессивной или революционной, в совершенное будущее, — оно преодолевает индивидуалистический трансцендентализм лютеран; оно формирует динамическое сознание истории раннего христианства и ранней Реформации; оно предоставляет теологическую основу для творчества нового в истории. Идея "кайрона" объединяет критику и творчество. И как раз именно это и является проблемой протестантизма (см. главу "Созидающая мощь протестантизма").

Третье понятие, ставшее решающим для моей интерпретации истории связано с началом "демонизма". Это одно из забытых понятий Нового Завета, которое, несмотря на его громадное значение для Иисуса Христа и апостолов стало устаревшим в современной теологии. В основе этого очевидного изъяна лежит реакция философов Просвещения на суеверие, отвратительное использование идеи демонического в Средние века и в ортодоксальном протестантизме. Но неправильное применение понятия не должно бросать тень на его сущность.

Идея демонического является мифическим осмыслением реальности, которое и лежало в основании спирта Лютера, как это было и у Павла, — структурная и, поэтому, неизбежная власть зла.

Просвещение, ознаменованное борьбой Эразма с Лютером и теологическим гуманизмом увидело только индивидуальные акты зла, подчиняющиеся свободному решению созидающей личности. Эта вера в возможность внушения подавляющему числу людей следовать требованиям целостного начала личной и общественной жизни путем сбразования, убеждения и тому подобных примеров. Но эта вера была сломлена не только "Бурями нашего времени" (см. главу под таким названием), но также и новым восприятием разрушительных механизмов, обусловленных бессознательными тенденциями личностей и групп. Теологии могли бы снова интерпретировать плохо обозначенную, но глубоко истинную доктрину "Первозданного греха" в свете позднейших научных открытий. Могущественный символ демонического всегда принимали так, как он определен здесь, именно как "структуре зла" вне моральной власти доброй воли, порождающей социальную и личную трагедию из-за невозможности избежать смешения добра и зла в каждом человеческом акте. Ни одно из понятий, употребляемых в нашем

толкованиями истории, не обрело так много откликов в религиозной и сектулярной литературе, как понятие демонического. Подобная реакция может быть осмысlena как симптом всеобщего ощущения структурного характера зла в наше время. Если зло имеет демонический или структурный характер, ограничивающий индивидуальную свободу, то победа над ним может быть одержана только противоположной, божественной структурой, т.е. тем, что мы называем структурой иди "образом" милосердия. Борьба Лютера с Эразмом характерна для протестантской интерпретации милосердия.

Мы оправданы одной лишь милостью, потому что в нашем отношении к Богу мы зависим от Него, от одного Бога, и для нас нет иного пути. Мы охвачены милостью, и это лишь другой образ выражения того, что мы имеем веру. Милость рождает веру, через которую она и воспринимается. Человек не обретает веру своей волей или интеллектом или эмоциональной самокапитуляцией. Вера приходит к нему; она "объективна", а он волен принять ее или отвергнуть. Интерес раннего протестантизма был, однако, так глубоко сосредоточен на личном спасении, что идея "Образа милосердия" в нашей исторической экзистенции не могла получить развития. Это развитие было также пристановлено тем обстоятельством, что католическая церковь рассматривала себя как тело объективного милосердия, дискредитируя таким образом в глазах протестантов идею "образа милосердия". Но разумеется, протестантский принцип не может допустить какую-либо идентификацию милосердия с видимой реальностью и даже с церковью, т.е. с той ее стороной, которая имеет материальный облик.

Однако отрицание видимого "образа милосердия" не предполагает понятия как такового. Церковь, в ее духовном качестве как объект веры, есть "образ милосердия" (см. главу "Соиздająшая мощь протестантизма"). И церковь как "образ милосердия" старше и значительнее, чем христианские церкви. Без подготовительного процесса во всей истории, без того, что я позже назвал "церковью в скрытом состоянии" (сокращенно "Латентная церковь"), "явленная" церковь никогда не смогла бы образоваться в надлежащее время. Поэтому милость господствует на протяжении всей истории и борьба между божественной и демони-

ческой структурами ведется непрерывно. Ощущение жизни в центре этой борьбы явилось основным импульсом религиозного социализма, выражающего себя в религии и, я думаю, в особенности в протестантской интерпретации истории.

1У

Во всех этих идеях — теономии, кайросе, демоническом образе милости, и латентной церкви — протестантский принцип проявляется в его открытой и критической силе. Но протестантский принцип не есть протестантская реальность; и следует спросить, каково их взаимоотношение, как протекает жизнь протестантских церквей, руководствуясь этим принципом, и каким образом культура, воспринимая к его влиянию, может быть преобразована протестантизмом. Эти вопросы так или иначе ставятся в каждой статье предлагаемой книги. И в каждом ответе указывается необходимость глубокой трансформации религии и культуры протестантизма. Нет ничего невозможного в том, что окончательный итог всех этих преобразований в будущем получит название конца протестантской эры. Но конец протестантской эры в соответствии с основным различием между протестантским ~~принципом~~ принципом и протестантской реальностью не означает конца протестантизма. Наоборот, он как раз может явиться путем, на котором протестантский-принцип утвердит себя в текущей ситуации. Конец протестантской эры не означает возврата к католицизму, ни даже (хотя это более правдоподобно) к раннему христианству; это и не шаг к новой форме иекуляризма. Он сам по себе пребывает вне всех этих обравований, являясь началом новой формы христианства, которая приуготовляется в наших ожиданиях, но еще не имеет названия. Отдельные элементы этой формы могут быть, пожалуй, описаны, но ее структура созревает и развивается втайне; конец христианства теряется в необозримом будущем, ибо его движение основано на критике и преобразовании каждого из его исторических проявлений; а как раз сила этих преобразований и является протестантским принципом. Если проблема, поднятая протестантизмом расценивается преимущественно как протест и творчество, то немедленно возникает целый ряд вопросов, на которые исторический протестантизм отвечал неудов-

лективительно, ибо сама эта проблема заключает в себе тенденцию к радикальным преобразованиям. Многие из этих вопросов обсуждаются в этой книге, некоторые – в других моих работах, часть вообще не поддается решению. Короткий обзор этих проблем может показать их характер и значение. Острое различие между принципом и действительностью протестантизма приводит к следующему вопросу: власть какой реальности позволяет протестантскому принципу проявлять свое критическое отношение? Другими словами: как может существовать какое-либо духовное начало, если его принцип восстает против самого существования этого начала? Как могут уживаться в одной реальности критика и положительная созидаельность? Ответ: в силе Нового Бытия, в котором произошло явление Иисуса как Христа. Здесь заложены основы на которых оно стоит и которые сами не подвластны его критике. Здесь сакраментальное основание протестантизма, протестантского принципа и протестантской реальности. Глава о сакраментальном мышлении не могла войти в эту книгу. Упадок богословского мышления и мистического переживания в церквях Реформации, а также в церквях Америки ужасающ. Природа утратила свое религиозное значение и не... участвует в деле спасения; таинства потеряли духовную власть и постепенно исчезают из сознательного творчества большинства протестантов; Христос воспринимается как религиозная личность, а не как основополагающая сакраментальная реальность "Новое Бытие". Протестантский вызов разрушил магические элементы католического сакраментализма, но ошибочно поставил под угрозу сакраментальную основу христианства, а с нею религиозный смысл своего вызова. Постоянной заботой христианской теологии, проповеди и церковного управления должно быть умение проводить разграничительную линию между духовным и магическим использованием сакраментального начала, так как это начало составляет сущность каждой религии, то есть присутствие Божие в основании каждого действия и стремления, – в "структуре милосердия" и в символах, выражающих его. Юнг назвал историю протестантизма историей продолжительного "иконоклизма" (разрушения икон, являющихся религиозными символами) и, следовательно, отделения нашего сознания от универсальных человеческих "архетипов", которые живут в подсознании.

знанием каждого. Он прав. Протестанты часто смешивают символику сущностей со случайными знаками. Они часто не сознают мистическую силу, присущую подлинным символам, словам, действиям, личностям, вещам. Они подменяют все богатство символов,обретенных в христианской традиции, рациональными понятиями, моральными узаконениями и субъективными эмоциями. Все это явилось следствием протеста против суеверного использования традиционных символов в римском католичестве и у язычников. Здесь, как и в остальном, протест обратился против собственной основы. Один из самых ранних опытов, который я получил, занимаясь проповедью протестантизма был связан с обнаружением его маралистического характера, или точнее, его тенденции преувеличивать личностное начало и ставить отношение к Богу в зависимость от систематических решений рассудка. Открытие сферы бессознательного в медицинской психологии, проникновение в мотивы и динамику "души" масс дали мне ключ к основной проблеме протестантских исповеданий. Утрата тайнств и символов соответствует исключительному акценту, делаемому на личностное начало в протестантизме; и оба эти факта имеют связь с возникновением буржуазного идеала личности, в котором равно повинны Реформация и Ренессанс. В то же время личный опыт, интимные наблюдения за многими людьми, знания, доставляемые психотерапией, интерес и устремленность более молодого поколения Европы к витальному, а также иррациональному началу личной и социальной жизни, настойчивое тяготение к жизни в группе и к проявлениям власти, к общезначимой и господствующей символике — все это как будто подтверждает, что протестантско-гуманистический идеал личности в значительной мере подорван и что протестантские исповедания, их личностная и общественная этика нуждаются в далеко идущих преобразованиях.

Это впечатление подкрепляется общим развитием Западной цивилизации по направлению к более коллективистским формам политического и экономического существования. Требование элементарной безопасности в социальном, равно как и в духовном аспектах уже вытеснило (хотя и не полностью) либеральные требования свободы. И это требование не может больше находиться под спудом, поскольку оно коренится в самых глубинных состояниях современных людей. Реакционные меры могут приос-

становить развитие, но не искоренить его. Организация безопасности (против опустошительных последствий ядерной войны или постоянной безработицы) невозможна без коллективных действий. Вопрос, может ли протестантизм как детерминирующий исторический фактор пережить эту ситуацию, в сущности равнозначен вопросу, сможет ли он приспособиться к ней; это вопрос, сможет ли протестантизм, определяемый собственным принципом, "расторвать" свой союз с буржуазной идеологией и реальностью и создать синтетическую целостность (при наличии критики и положительного приятия) с новыми силами, которые уже выявились в текущей стадии революционного преобразования человека и его мира.

Это — вызов общественной и личностной этике протестантизма. В разделе "Религия и Этика" была сделана попытка ответить на этот вызов наиболее исчерпывающим образом (см. главу "Идея и идеал личности"). Здесь, главным образом, рассматривается отношение личности, во-первых, к природе, во-вторых, к обществу и, в-третьих, к ее собственной иррациональной основе, а также утверждается идея преобразования этих отношений в наступающий исторический период. В главе "Трансморальная совесть" тщательно разработана попытка связать опыт "оправданной совести" Лютера с психотерапевтическим принципом "самоприятия" и с особенно подчеркиваемой инициативой творческого мышления и поступков в различных формах. "Философия жизни" и прогматизма. Что касается социальной этики, то наиболее представительной является глава "Протестантский принцип" и "Пролетарская ситуация", хотя все главы раздела "Современный кризис" касаются также этой темы. Протестантизм не сформировал собственную социальную этику, как это сделал римский католицизм, который кодифицировал ее в терминах томизма. Протестантский принцип не может допустить абсолютной формы социальной этики. Но с другой стороны он должен оградить ее от опасности слияния с пущдами чисто светского характера (государственности), как это произошло в лютеранстве, или с задачами общественного толка, как в кальвинизме. Протестантизм может и должен обладать социальной этикой, детерминированной опытом кайроса в свете протестантского принципа.

"Глава "Этика в изменяющемся мире" имеет своим предметом как раз эту проблему. И ответ должен быть дан следующий:

этика, сформированная в согласии с опытом кайроса – есть этика любви, поскольку любовь объединяет предельный критерий с приспособлением к конкретной ситуации. Недостаток протестантизма в том, что он никогда не делал попыток дать достаточно полное описание того места, которое занимает любовь в христианстве. Это обусловлено самим генезисом и историей протестантизма. Реформация должна была вступить в борьбу с частично магическим, частично моралистическим, частично религиозным разрушением идеи любви в позднем католицизме. Но эта борьба была лишь следствием выступления Лютера против католической доктрины веры. Таким образом, вера, а не любовь находилась в центре протестантской мысли. В то время как Цвингли и Кальвин, вследствие их гуманистически-бблейской увлеченности проблемой законности, вовсе пренебрегли разработкой учения о любви, лютерова доктрина любви и гнева (Бога и власти) заслонила от него связность любви с законом и справедливостью. В результате в государствах, где господствовал кальвинизм, возникло пуританство без любви, в лютеранских же странах появился романтизм без справедливости. Новая интерпретация любви необходима во всех сферах протестантизма, – такая интерпретация, которая выявляет, что любовь есть основа не эмоциональной, но онтологической силы, что она – сущность жизни, т.е. динамическое воссоединение того, что пребывает разделенным. Если любовь воспринимать таким образом, то это как раз и является принципом, на котором основывается вся социальная этика протестантизма, объединяющая вечное и динамическое начала, власть и справедливость, творчество и форму. В главе "Этика в изменяющемся мире" сделана попытка заложить основание протестантской доктрины любви. Созидающая сила протестантизма в теологии и философии показана в нескольких статьях, которые по техническим причинам не вошли в этот том. Надеюсь, что отдельные части теологической системы, над которой я работал многие годы, появятся в недалеком будущем. В настоящем труде предвосхищаются только некоторые результаты, особенно в главе "Философия и теология". Я проделал долгий путь перед тем как утвердиться в моей нынешней богословской позиции, путь, который начался с моей первой большой книги "Система знаний: ее содержание и методы". Во ино-

гих отношениях, идеи, развивающиеся в этой книге, определили направленность моего мышления вплоть до настоящего момента, особенно в области биологии, технических наук, истории и метафизики. Теология определилась как "теономическая метафизика". Это определение было первым и, пожалуй, далеко недостаточным шагом вперед, к тому, что теперь я склонен обозначать как "метод корреляции". Этот метод пытается преодолеть конфликт между натуралистическим и супернатуралистическим направлениями, конфликт, угрожающий не только реальному развитию в процессе созидания систематической теологии, но также возможному воздействию теологии на секуляризованный мир. Метод корреляции обнаруживает в каждом пункте христианского мышления взаимозависимость между предельными вопросами, к которым устремляется философия (также как и обыденное мышление), и ответами, данными в христианском посланичестве. Философия не может ответить на предельные или экзистенциальные вопросы, оставаясь философией. Если философ делает попытку ответить на них (а все творческие философы поступали именно так), то он становится теологом. И, наоборот, теология не сможет ответить на эти вопросы без их вовлеченности в философский сюжет. Вопрос и ответ, таким образом, обуславливают друг друга; если они пребывают в разделенных сферах, то традиционные ответы становятся неудовлетворительными, а животрепещущие вопросы безответными. Метод корреляции стремится преодолеть эту ситуацию. В главе "Философия и Теология" (так же, как во всех моих работах по систематической теологии) содержится объяснение этого метода, а также руководство по его применению. Подобный метод является истинно диалектическим и потому он противостоит супернатурализму позднего Бартенства, так же как любому другому типу ортодоксии и фундаментализма. Философия и теология не разделены, хотя и неидентичны. Тем не менее они коррелируют друг друга и эта взаимокорреляция как раз и составляет методологическую проблему протестантской теологии.

В этой связи я хочу сказать несколько слов о моем отношении к двум основным направлениям в современном богословии, одно из которых носит в Европе название "диалектическое", а в Америке "неортодоксальное"; другое же в Европе (и Америке)

имеют "либеральным"; но в Америке иногда и "гуманистическим". Моя теология может рассматриваться как попытка преодолеть конфликт между этими двумя типами теологии. Она стремится показать, что альтернатива, выражаемая этими наименованиями, не является реальной; что большая часть контрастирующих утверждений отражают устаревшую стадию теологического мышления; что, несмотря на течения, получившие законченное развитие и свою интерпретацию, протестантский принцип остается непреодолимым препятствием для старой и новой ортодоксии, старого и нового либерализма. Поскольку последний пункт особенно важен в контексте этой книги, я хочу на нем остановиться подробнее, выдвинув несколько положений, которые продемонстрируют вместе с тем особенности моей теологической позиции.

Именно протестантский принцип позволил либеральной теологии с чистой совестью подойти к постижению Священного писания путем методов исторического исследования и сохранить при рассмотрении мифических и легендарных элементов в обоих Заветах абсолютную научную честность. Это событие, не имеющее параллели в других религиях, явилось впечатляющим и славным подтверждением истинности протестантского принципа. Отсюда следует, что протестантская теология всегда будет либеральной.

Именно протестантский принцип дал возможность либеральной теологии понять, что христианство нельзя рассматривать в изоляции от общерелигиозного и культурного, психологического и социологического развития человечества; что христианство, так же как и каждый христианин в отдельности, включены в универсальные структуры и изменения жизни; и что, с другой стороны, в истории всегда существовало христианское предвидение. Предвидение умирает перед лицом эклезиастического и теологического высокомерия и получает для христианства особое значение в свете протестантского принципа. И в этом отношении протестантская теология также остается либеральной.

Именно протестантский принцип разрушил супернатурализм римской католической системы, дуализм природы и милости, который и предопределяет метафизическое обесценивание природы как таковой. И только протестантский принцип показал либеральной теологии путь объединения антидуалистического аспекта

Реформации с онтологическим универсализмом и гуманизмом Ренессанса, разрушив таким образом освященные предрассудки, sacramentalную магию и гетерономию. В этом наиважнейшем смысле протестантская ~~шапито~~ теология должна быть теологией либеральной и оставаться такой даже тогда, когда ей будет брошен вызов и она подвергнется давлению со стороны мира, предпочитающего безопасность правде. Но заслуга протестантского принципа еще и в том, что он заставил ортодоксальных теологов (старых и новых) увидеть в Библии Священную книгу, а именно, оригинальный документ, удостоверяющий событие, носящее имя "Иисус Христос", и которое является критерием всей Библии и, вместе с тем, всех проявлений протестантского принципа. И вот в этом смысле протестантский теолог должен быть всегда "ортодоксом" и сохранять основу, в которой укоренена критическая ~~шапка~~ мощь протестантского принципа.

Именно протестантский принцип указал ортодоксальным теологам (старым и новым), что история религии и культуры является историей непрерывных демонических извращений Откровения и идолопоклонного смешения Бога и человека. Поэтому они снова и снова подчеркивали значение первой заповеди о бесконечном расстоянии между Богом и человеком и о суде Креста над человечеством вообще. В этом отношении Протестантская теология так же должна быть всегда ортодоксальной, выступая против сознательного и бессознательного идолопоклонства и всяческих идеологии.

И наконец, тот самый протестантский принцип вооружил ортодоксальных теологов (старых и новых) знанием того, что человек в самой основе своей экзистенции отчужден от Бога, что ущербная человечность явилась нашим наследием, и что никакое человеческое усилие, никакой закон прогрессивного развития не спасут положения, если в дело не вступит парадоксальный и примирительный акт божественной самоотдачи. И в этом отношении прежде всего протестантская теология должна быть ортодоксальной во все времена.

Будет ли принятие всех этих положений либеральной или ортодоксальной теологией? Я думаю, это будет ни-то, и ни другое. По-моему, это можно определить как протестантизм и христианство, и если уж так необходимо применить какой-то определенный термин, то пусть это будет "нео-диалектическая тео-

логия".

Это введение написано в смутный период, после окончания Второй Мировой войны. Каковы шансы исторического протестантизма на данном этапе развития? Какую опору он может обрести в нынешнем времени? Может ли эта новая эра в каком-либо вообразимом смысле быть протестантской эрой, какой она была в промежуток между Реформацией и Первой Мировой войной? Несколько указаний, касающихся ближайшего будущего и его духовных потребностей, можно найти в последней главе. Гораздо большее можно извлечь из всей книги. Кое-что, во всяком случае теперь, уже стало очевидным. Войны и революции, которыми отмечена первая половина двадцатого столетия, явились симптомами измельчания жизни и мышления либеральной буржуазии и радикального преобразования западной цивилизации. И до тех пор, пока протестантизм будет оставаться элементом изменяющейся структуры Западного мира, — не заключая в себе ничего сверх этого, — он будет разделять с этим миром процессы распада и преобразования. Он не останется в безопасности, стремясь к более коллективистскому порядку жизни, как социальной, так и духовной. Угрозе опасностей, связанных с этой тенденцией, он подвергнется в равной степени со всеми. Пока мы еще не в состоянии увидеть картину этой новой, надвигающейся эры и то положение христианства и протестантизма, которое они займут в ней. Мы видим только отдельные элементы этой картины, но не видим целого. Нам неведома судьба и характер протестантизма в рамках наступающей эпохи. Мы не знаем, сохранит протестантизм свою привлекательность и, более того, — само название. Все это скрыто от нашего взора. Но зато нам известно другое. Мы знаем протестантский принцип, его вечное значение, и его постоянное проявление в предыдущие периоды истории. Мы знаем, хотя лишь фрагментарно о ближайших шагах, которые сделает или должен сделать протестантизм в свете его принципа и в связи с развертывающейся мировой перспективой, а также с тем положением, которое он занимает в настоящее время.

Мы знаем, что он будет делать эти шаги неохотно, раздираемый противоречивыми стремлениями, переживая рецидивы прошлого разочарования, но подкрепляясь той силой, которая на-

ходится вне его.

Позволено ли будет мне заключить это введение одним замечанием личного свойства? У меня есть "экстатический" опыт веры в кайрос, который после первой Мировой войны создал или по крайней мере положил начало большей части идей, представленных в этой книге. После второй Мировой войны подобный опыт не наблюдался, но зато возникло общее ощущение того, что впереди нас больше мрака, чем света. Сегодня господствует элемент циничного реализма, точно также как раньше предобладала утопическая надежда. Протестантский принцип осуждает то и другое. Он оправдывает надежду, но отвергает ее утопическую форму.

Он принимает реализм, но отвергает его форму цинизма.

С духом такого реализма протестантизм может войти в новую эру независимо от того будет ли она называться позднейшими историками постпротестантской или же протестантской; ибо не протестантская эра, а протестантский принцип отмечен печатью вечности.

РЕЛИГИЯ И ИСТОРИЯ

ГЛАВА ПЕРВАЯ Философия и судьба

Обретение философского понимания того, что связано с понятием судьбы, неразлучно с представлением о борьбе судьбы с философией. Именно это представление и является очевидным ответом на вопрос об отношениях между ними. Такой ответ имеет строгое обоснование. Со времен античности главная задача греческой философии сводилась к тому, чтобы дать своим приверженцам способность противостоять судьбе; быть философом значит впадать такой позицией, которая находится вне притязаний судьбы. Философское знание — это знание неподвластное судьбе, оно бессудебно; ибо это знание о вечной структуре реальности, которая, являясь условием всех исторических превращений сама пребывает в неизменности.

Возможно ли утверждаться в представлении, что знание — бессудебно, вследствие того, что его объект не подвластен судьбе? Можем ли мы примириться с идеей, что бытие, как предмет философии бессудебно? Что истина не знает судьбы? Согласимся ли мы с тем, что мышление и бытие не причастны судьбе или все-таки последняя господствует над ними? И если подвластны судьбе, то что под этим подразумевается? Во что обращается истина, оказываясь во власти судьбы, и что нам думать о природе знания, которая обусловлена неизбежной участью? И какие могущественные перемены должна была пережить философия, признав, что путь от идеи неприятия судьбы до примирения с ее доминирующей ролью как раз и явился ее судьбой? Вот вопросы, предстоящие теперь нашей мысли.

1. Концепция судьбы

Наша тема "Философия и судьба" позволяет избирать различные пути своего исследования. Мы могли бы сосредоточить внимание на философской концепции судьбы. Этот вопрос, однако, не связан непосредственно с интересующей нас областью. Тем не менее мы не сможем полностью им пренебречь. Судьба — это трансцендентальная необходимость, в которую вовлечена

свобода. Эта вовлеченность обуславливается тремя моментами: во-первых, имеется взаимосвязь между судьбой и свободой. Где нет свободы, там нет и судьбы; это простейшая необходимость. Элементарный физический объект, чьи проявления обусловлены во всех аспектах бытия, пребывает целиком вне судьбы, вследствие абсолютной сопряженности с необходимостью. С возрастанием свободы, т.е. с самоопределения (или увеличивающейся способности автономии) возрастает и восприимчивость к судьбе, как господствующей власти. Как раз вследствие того, что философия обретает себя в свободе, т.е. самоопределяется, ей присуща особая восприимчивость к судьбе. Философ, не только как человек, но также и как философ имеет свою судьбу, а это значит, что философия сама по себе подвластна судьбе. Если у философии отнять свободу и превратить ее в необходимую функцию чего-то иного — материальных, психологических, социологических законов — она утратит свою судьбу, участь, присущую ей.

Во-вторых, судьба означает, что свобода подчинена необходимости. Это обстоятельство вовлекает свободу в структуру всеохватывающей зависимости. Оно отвергает свободу философа, как философа; оно отвергает свободу философии. Только тот, чья свобода абсолютна, свободен также и от судьбы. Только бытие с безусловной способностью становиться выше самого себя, только бытие с безусловной свободой может не иметь судьбы. Философия часто пыталась обрести себя именно в такой ситуации; она поддавалась искушению и верила, что находится в положении неподвластности судьбе. Предполагалось, что подобный процесс мышления идентичен божественному самосознанию. Но здесь мы становимся свидетелями того, как гордость устремляется к ожидающей ее пропасти и крушение гегелевской абсолютной системы является наиболее поразительным примером этого.

В-третьих, понятие судьбы означает, что свобода и необходимость не пребывают разделенными, но что в каждый судьбоносный момент они взаимопроникают друг в друга. Человек чувствует, что эта сторона его существования, отмеченная печатью индивидуальной неповторимости, его "характером", несет наибольшую ответственность за то, что происходит с ним даже в сфере чисто случайных событий. И он чувствует в то же время,

что его характер, в свою очередь, обусловлен такими причинными событиями, которые уходят в толщу времени, к прошлым поколениям, к целому ряду более ранних проявлений жизненной структуры человечества. Он чувствует, что необходимость, заложенная в понятии судьбы, является универсальной необходимостью, которая довлеет над взаимосвязанной цепочкой событий. Если философия имеет судьбу, то она подчинена именно такой универсальной необходимости. Но в то же время следует признать, что философия, не обусловленная свободой, — беспомощна. Даже самые незначительные события, происходящие в структуре той или иной философской системы, определяются специфическим характером самой философии, печатью наложенной на ее проявления ее собственной индивидуальностью.

Мы проанализировали концепцию судьбы в соответствии с поставленной задачей и указали, какой смысл предпочтительно вкладывать в понятие "судьбы", определяемое в рамках философского познания: свобода философии связана со всеохватывающей универсальной необходимостью таким образом, что они обуславливают друг друга в нерасторжимой взаимопереходности. Теперь мы возвратимся к обсуждению связи между философией и судьбой, как мы находим ее в истории. Нам необходимо рассмотреть, как возникла сама проблема этой связи между философией и судьбой. Прежде всего мы должны спросить, какое именно свойство судьбы побудило философию признать свою зависимость от нее. Затем нам следует поставить вопрос, в состоянии ли философия дать понятийную формулу своей взаимосвязанности с судьбой и сможет ли она, оставаясь верной своей природе, интерпретировать факт своей подчиненности судьбе.

II

Философия и судьба в мышлении греков

Греческая философия подобно греческой трагедии, религии, тайному культу — это борьба против судьбы, попытка встать выше нее. Невозможно понять ни происхождение мистерий, если рассматривать их просто как культы, ни происхождение трагедии, если замкнуть ее в круг эстетических концепций, ни философии, если подходить к ней с меркой сугубой научности.

Разумеется, все эти аспекты духовно-творческого начала стали основой различных культов, эстетики, развития науки, но при своем возникновении они не были обособлены друг от друга. Их породил общий, более глубинный уроцень существования, борьба жизни и смерти, сопротивление владычеству судьбы.

Для грека борьба с судьбой была неизбежной, поскольку последняя в его глазах имела демонический характер. Это была священная и разрушительная сила. Она впутывала человека в ситуацию объективной вины, ведущую к гибели и при этом абсолютно игнорирующей его как личность, ибо отмщение постигало его за такой проступок, который не был следствием его свободы.

Культ мистерии вводит элемент очищения, совершаемый руками бога, тоже подвластного судьбе, но побеждающего ее.

Трагедия показывала героя, чья свобода заключалась в том, что он терпел бремя своей судьбы и затем побеждал ее.

Философия дает знание, благодаря которому человек соединяется с вечно Единым, пребывающим вне судьбы..

Эта позиция греческой философии, лишавшая все явления и все формы жизни их предельного значения, сосредоточившая могущество бытия в одной субстанции, в абстрагированном "числом Бытии", может быть понята только как следствие жестокой необходимости. Необходимости победить рабскую зависимость от судьбы и преодолеть трагедию жизни. Эта связь ясно выражена в словах Анаксимандра, первых словах греческой философии. "Твари страдают и погибают именно оттого, что они родились, поскольку они уплачивают друг другу взнос за свою неправедность в порядке времен". Этот мир объективной вины и трагического возмездия омрачал греческое сознание. Отзвуки глубокого пессимизма слышны в трепете лирических откровений и во многих афоризмах дофилософской мудрости. Но страстная воля к жизни, благодаря уникальной ясности греческого языка, вырвала ее из плена демонического заклятия. Недаром античные греки жили в дни, когда над миром светило солнце гомеровского Олимпа и почти не ведали демонического страха. Разумеется, верно и то, что это солнце почти погасло в эпоху религиозных потрясений, когда греки соприкоснулись с более глубинными уровнями мистических переживаний. Но и гомеровское солнце погасло не совсем. Греческий дух снова преодолел демонизм, но

уже без помощи олимпийских богов. В философии эти завоевания были обозначены как "чистое бытие", как субстанция, или как количество, как идея, логос, как чистая форма, как элемент и атом, как предельный Один. Смелая и отважная мысль бросала здесь вызов меланхолической зависимости от трагедии и рока. Каждый новый шаг в области знаний носил характер заклинания. Знание ограничивает власть фатума, отнимает у вещей их гнетущую ~~тайну~~ таинственность, сообщает им большую прозорливость и подчиняет власти разума. В титаническом написке, отмеченном великой отвагой и великолепной ясностью, греческая философия разоблачала тайну судьбы и в каждом своем шаге демонстрировала свою мощь. В этой борьбе ^{как} выковалася и определился целый ряд философских позиций. Одни — софисты и циники — пытались растворить старую власть рока в критической ясности исследования, другие, как пифагорейцы, стремились трансформировать эту власть в поддающиеся измерению величины, или, как Демокрит, в количественные соотношения и закономерность, третьи, как стоики хотели обрести устойчивость в сопротивлении силам судьбы, или, как Сократ, шли путем обретения внутренней свободы, были и такие, которые думали найти успокоение в искусной эксплуатации и утилизации этих сил, как эпикурейцы, или же в их подчинении порядку, как в республике Платона. Со своей стороны Гераклит искал выход в парадоксальном признании власти рока, а скептики — в бегстве от его власти; наконец, ряд мыслителей пытался превзойти поток существования, встать выше него, как например, Гарменид, Платон и Плотин. Во всем этом многообразии позиций есть, однако, то, что остается неизменным, а именно борьба философа против вовлеченности в ситуацию, где господствует фатум, в демонически контролируемое существование...

По этой причине высочайший идеал человеческой жизни рождался в неразрывной связности с царством мысли, с возможностью подняться над потоком собственного существования, но отнюдь не с деятельным началом, которое это существование переустраивает. Никогда, ни до, ни после, борьба философии против мрачной силы судьбы не увенчивалась столь быстрой и решительной победой, и никогда победоносная философия не тер-

пела вслед за тем столь сокрушительное поражение от этой же судьбы.

Подобно тому как боги Гомера изгнали демоническихущиши сильы, но были не в состоянии полностью устраниТЬ их влияние, так и греческая философия, подавлявшая власть рока, оказалась не в состоянии окончательно избавиться от нее.

И точно так же как боги Гомера свергали демонов в преисподнюю, философы отсылали неподатливые и сопротивляющиеся элементы экзистенции в царство небытия, в те оп, где отсутствует власть жизни. Но этот те оп в самой небытийности сохранял способность сопротивления форме и знанию, подобно тому как преисподня будучи нереальной, тем не менее реально угрожала и противостояла миру олимпийцев. Со временем это противостояние опять обнаружило свою власть. Фатум снова стал могущественным и ("случай" и "необходимость") омрачили небо поздней античности. Астрологические заигрывания с судьбой подчинили ей человека. Страх перед демонами подобно туче навис над его духом. Эпикурейцы превознесли своего учителя, как спасителя, своим материалистическим учением освободившим их от страха. Но это спасение оказалось призрачным. Признав случай как элемент абсолютного Эпикуру, тем самым оставил в своей системе место для страха. Неоплатоники не смогли избежать соглашения с демонической властью и вынуждены были пригласить ее в свою систему.

В этой ситуации философия осознала, наконец, власть давнейшей над нею судьбы. Она взмотрелась в свою историю и увидела, что борьба за обретение какой-то фундаментальной основы, на которой можно было бы организовать человеческую жизнь, оказалась тщетной. Битва между школами даже среди мыслителей платоновой академии привела к скептицизму, а попытки создать новые формы жизни утратили свою серьезность, когда Рим, подобно сверхчеловеческому орудию судьбы, один за другим бросал народы под гнет своей государственности. И тогда из безды скептицизма человек возвратился к откровению. Старые школы облекли своих учителей религиозной аурой. Но восточные учения имели более глубокую основу, чем обветшавшие философии. Перед угрозой ~~ущиши~~ демонической судьбы человек начал искаТЬ защиты у судьбы спасающей — милосердия.

III. Философия и судьба в западном мышлении.

Победа христианства — это победа идеи, в основе которой лежит вера в то, что мир — божественное творение, торжествующее над сопротивляющейся мощью вечной материи.

Это победа веры в совершенство сотворенного бытия на всех его уровнях, которая преодолела трагический страх перед бунтующей материей, враждебной божественному.

Это радикальное отрицание демонического характера существования, как такового.

Это признание того, что существование в своей основе положительно. И эта положительность, таким образом, распространяется и на весь временный аспект событий; показывает, что порядок времени в самом себе заключает не только, как у Анаксимандра, становление и умирание, но также возможность новой реальности, творческой, созидающей силы, конечной цели, освящающей весь процесс существования. В христианстве время торжествует над пространством.

Необратимый, неповторимый характер времени, его исполненная глубокого смысла линейность заменила циклическое, неизменно повторяющееся становление и умирание. "Милосердная" судьба, приносящая спасение во времени и в истории, подчиняет себе демоническую судьбу, отвергающую новое в истории. Таким образом, греческий взгляд на мир и на жизнь был преодолен, а с ним вместе устрем антальной философии и античной трагедии. С этого момента философия уже никогда не смогла стать тем, чем она была первоначально. Философия, стремившаяся прорваться сквозь судьбу, сама оказалась в ее власти и превратилась в нечто совершенно иное.

Кто не замечает этого, кто воображает, что философия обладает прямолинейным, поступательным развитием в сфере истории, тот упускает самую глубокую, существенную вещь в движении западных идей: он не видит их судьбы. Философия из безды своего отчаяния воззвала к откровению. Но откровение, завладев философией, заставило служить ее собственным целям. Оно изгнало все, что было в ней демонического, но в то же время воспользовалось ее логическими формами и ее эмпирическим содержимым. Метафизический элемент, сообщающий философии

ее уникальный смысл, был подавлен. Философия стала формалистичной; именно благодаря этому обстоятельству она превратилась в служанку сакрального. Если она теперь пожелала бы обрести одеяния собственной святости, то была бы повергнута и уничтожена. В этом и сказалась ее участь: быть простой рабыней. И характер этой участи не следует связывать с чисто внешними причинами. Философия вовсе не невинная жертва в руках религии. Постигшая ее судьба тесно сопряжена с внутренней логикой исторического развития философии. То, что философия стала служанкой теологии, как раз и составляло суть ее призываания, было подлинной ее судьбой. Воспоминание о том, что случилось с ней в скептический период существования, сделали это рабство легким. Воспоминание о катастрофе греческой культуры, разразившейся в последние века античной истории, отзывалось звоном во всем мышлении Средних Веков, как его господствующий обертона. Оно явилось негативным подтверждением экклезиастического авторитета Средних Веков. Но постепенно, с ослаблением звучания этого обертона и его исчезновения, катастрофа, определившая судьбу философии, была забыта, и блестательность ее первого триумфального марша к победе очаровали рассудок и дух Запада. Греция снова овладела воображением; однако, реальность античного мира не могла быть восстановлена, ибо жизнь утверждалась на совсем иной религиозной основе. К тому времени характер европейской духовности определялся уже не идеей становления и умирания, а, пожалуй, представлением о мире, как творении Богом, и верой в божественное пророчество, в божественную цель, совершенствованием во времени через историю спасения. То, что созидалось, на этой основе, уже не являлось алинизмом, но христианским гуманизмом. Эта концепция, чье руководящее значение для понимания сущности всей нашей эры, еще не было тогда адекватно осознано, проливала свет на проблемы, которые занимают нас в настоящее время и рассматриваются в этой книге. Христианский гуманизм даже в самом антирелигиозном и антихристианском обличии остается все же христианством по своей природе. В христианском гуманизме судьба христианства и судьба философии тесно переплетены.

Греческая философия разработала категории и методы, имеющие универсальное значение. Но религиозный характер греческой культуры не позволял использовать ее, подвергая трансформации остальному миру. Если ей и суждено было выходить за пределы национальной сферы, то лишь для прояснения эстетической интуиции, присущей также и другим культурам, или же для этического смирения перед миром, или же, наоборот, для мистического возвышения над ним.

В противоположность этому христианский гуманизм использовал греческие концепции для технического управления и революционного преобразования реальности.

Особенно полезной для этих целей оказалась математико-количественная интерпретация природы, развивавшаяся еще дедагорийцами и Платоном. То обстоятельство, что этот метод испытывал сильные противодействия со стороны биолого-качественной оценки, представителем которой был Аристотель, является не случайностью, а закономерностью, глубоко вкорененной в греческую духовность.

Современная философия идет другим путем. Она преодолевает экзистенциальный скептицизм посредством периода греческой философии за счет методологического скептицизма, являющегося основой математической науки и ее применения в технике. И нет лучшего и наиболее действенного подтверждения правильности этого типа научного подхода к природе, чем тот факт, что техническое творчество, на нем основанное, становится с каждым днем все более эффективным. Этические теории, защищавшие личность и нравовые учения для государственной надежности, приносявавшиеся к всемирно-преобразующей активности современной культуры, явились придатками господствующей философии науки. Тревожащее вмешательство трансцендентного устранилось. Эмпирическая или рационалистическая метафизика вытесняла божественное на периферию духовности или подчиняла его техническим и моральным целям. Философия в этот период своего развития уверовала не только в то, что она перестала быть "служанкой" теологии, но также и в свою совершенную автономность определяемую только законами разума и свободой от религиозного элемента.

Но это была иллюзия. Вся современная культура, которая

явилась выражением победоносной борьбы буржуазии, в своей философии удерживала веру в провидение. Она не употребляла слово "пророчество", заменив его выражением "предустановленная гармония" или "закон прогресса и способности к совершенствованию". Подобная вера не ставила развитие в зависимость от деятельности божества, но связывала его с политической и просветительской активностью человека. Подобно философии эта активность определялась требованиями разума. А разум в согласии с рационалистической верой не имеет судьбы. Его принципы неизменны. Они могут быть осуществлены с большей или меньшей степенью совершенства. Процесс познания может и должен продолжаться. В Средние Века разум влажил халкое существование, теперь для него время счастливых свершений. Но он никогда не имел и не мог иметь судьбу, зависимость от свободы и необходимости. Истина и судьба пребывают в разных сферах. Но претензия современной философии быть вне посягательств судьбы и трагедии была опровергнута ее собственной историей. Самоуверенный рационализм восемнадцатого столетия разлетелся вдребезги под ударами Юма, Канта, Комте и других. Даже в самые грандиозные периоды своей победоносной революционности рационализм не смог устраниć религиозных традиций и традиции классицизма. В нем начинало проявляться скрытое в самой его сущности бессмыслие, а некоторые из традиций снова обретали власть. Романтизм явился продолжателем Средних веков. Возрождалась эстетика классицизма. Воскресли переживания, связанные с кругом ортодоксального Протестантизма и пietического мистицизма. Но для будущего более решающее значение имело другое стремление, таиншееся под поверхностью рационализма в дни его слабости и уводившее в пределы иррационализма, а в некоторых случаях даже антирационализма. Старая, почти забытая традиция, возникшая в недрах творчества Дунса Скота и философии Ренессанса, пройдя через Лютера и Якова Беме-к-Этингеру и Шеллингу, внезапно выдвинулась на первый план. Под влиянием этой традиции новые мотивы стали привлекать всеобщее внимание: двусмысленный характер существования, иррациональная воля, разрушающая любую статическую концепцию в мире идей, конфликт бессознательной и сознательной воли, демоническая глубина в самой божественной природе. Картезианс-

кая философия стала объектом энергичного натиска. Решающее открытие философии в проблеме судьбы уже было сделано. Было обнаружено, так сказать, место, откуда судьба смогла опять детерминировать философию — иррациональный уровень экзистенции и мышления. В Средние века этот уровень обозначался как "глубины души". Именно здесь проявились божественная милость и демоническая одержимость. Этот уровень экзистенции возрождался теперь в различных формах, как темное побуждение, как "жизнь", как витальность, как бессознательное, как воля к власти, как стихийное желание, как коллективное подсознание, как классовая борьба. Дух начал осознавать связь между собой и дирациональными глубинами Психеи, — теми глубинами, через которые судьба детерминирует мысль. Путь, по которому пролагалась эта связь, можно было проследить на различных примерах, начиная с крушения возрожденной всеобъемлющей системы Разума Гегеля; но главным образом, он оказался в противодействии этой же системе. Этот путь обозначился в материалистическом анализе религии Фейербаха, в теории экономического детерминизма политического дешевилизма мышления Маркса, в pragmatической теории знания Ницше и Вильяма Джеймса. Он высказался в глубинной психологии Фрейда, Инга и их школ, чья деятельность получила подтверждение в творчестве великих французских и русских романристов и поэтов. Каждое из этих направлений — ставило философию перед проблемой ее исторического существования, ее зависимости от судьбы. Только академическая философия оставалась глухой к этим событиям. Она укрывалась в толкованиях эпистемологии и этики, что давало ей ощущение прочной защищенности от ударов судьбы. Но сегодня мы вплотную соприкоснулись с необходимостью развязки. Мы не можем уклоняться далее от решения проблемы. Теперь уже не осталось места, где можно было бы укрыться; нельзя спастись даже в сфере формальной логики, точно так же как буржуазному обществу уже не найти убежища, под защитой которого оно смогло бы оттянуть решение вопроса о своей собственной судьбе. Вопрос может быть поставлен так: что есть истина, если она обусловлена исторической участью?

Философия и судьба

Гегель дал первым глубокий ответ на вопрос, касающийся пути, следуя которому истина оказывается в царстве судьбы. Этот ответ дан в его философии истории: история является тем местом, где вечные идеи, божественный разум, обнаруживают в диалектической последовательности свое влияние внутри времени и конечных явлений. История — это также театр действий, где народы ведут борьбу друг с другом, одержимые волей к господству. Но в истории обнаруживаются не только идеи и логическая необходимость как их следствие. История детерминируется не только иррациональной волей к жизни. Здесь происходит объединение того и другого; ибо народы — носители идеи. Объединение сопровождается тем, что Гегель назвал "коварством" идеи. Ведь идея использует витальные силы отдельных людей и целых народов для того, чтобы реализовать самое себя. Теория коварства идеи отнюдь не миф; скорее это парадоксальное выражение веры в пророчество, но в идеалистической метаморфозе. Тот, кто верует в традиционную идею пророчества, знает, что пути пророчества темны, противоречивы и неисповедимы; тем не менее, его вера истекает из уверенности, что эти пути приводят к несомненной цели. Но Гегель делает еще один шаг. Он знает, на каких путях совершается развитие идеи; он осознает ее коварство и подлинный смысл извилистого, петляющего движения истории. Он занимает место в самом конце этого пути и ретроспективно обозревает все развитие в его целостности. Именно так он постигает это развитие, делает его плеником своей мысли и тем самым показывает, что философия обретает полноту самосознания и свою свободу от судьбы. Любая внешняя необходимость в этой "абсолютной" системе исчезает. Возникает возможность безусловной свободы от безусловного, угроза судьбы устраняется, история вовлекается в систему, свобода торжествует над необходимостью.

Но такой выход из ситуации потерпел крушение; он заключал противоречие в самой своей сути; ибо однажды допустив наличие судьбы, какое мы имеем право потом утверждать, что она расшаркалась перед мыслью Гегеля? И действительно, судьба не остановилась передней, а прорвалась к ее собственной противоположности. Для этого стоило только вывернуть наизнан-

ку символ коварства идеи. Стоило только спросить, уместна ли сама реальность этого "коварства" при наличии воли классов к господству или при инстинктивных побуждениях души? Не есть ли идея — простая иллюзия, которую витальные силы используют для достижения своих целей?

Такого рода предположения могут обсуждаться как в психологическом, так и в социологическом аспектах. Но там, где подобные обсуждения становятся возможны, истина как таковая — любая, не связанная с фактами истина — приносится в жертву: идеи становятся идеологиями, иллюзорным выражением воли к власти или либидо. Философия целиком подчиняется внешней необходимости. Она утрачивает способность следовать призывам своей собственной сущности, теряет право на подлинную судьбу. Ведь судьба, как уже говорилось выше, предполагает сочетание необходимости и свободы. Но это, конечно, немыслимо, при необходимости поддерживать генеральную доктрину идеологии. Если философия хочет быть истинной (а она претендует на это), она должна удерживать правду, хотя бы в одном пункте, и не прислуживать доктрине. В этом пункте необходимость объединяется с судьбой. Внешняя необходимость больше не довлеет над ним. Философ, ведущий подкоп под основы философии, должен показать, что он не рубит сук, на котором сидит. Он должен очертить место, занимаемое им. Все иррационалисты в философии пытались делать именно это. Как Гегель называл место в конце пути "местом истины", точно так же и Маркс думал, что именно пролетариат занимает эту привилегированную позицию; психоаналитик видел ее в безупречном анализе личности, философ виталист полагал, что это — интенсивный напор жизни, ведущий к созреванию элиты или расы. Это и есть те моменты, когда истина вспыхивает и разум сливаются с иррациональным; моменты (как я уже подчеркивал это по разным поводам), в которые "каиркос", праведное время, соединяется с "логосом", "вечной истиной", и когда решается судьба философии в пределах конкретного исторического периода.

Макс Шелер, представитель витализма, человек с громадным даром интуиции, пытался найти решение проблемы на другом пути. Он полагал, что некие господствующие веяния (экономические,

силы, витальные инстинкты) определяют характер мышления в каждый исторический период, но они ничего не говорят о смысле и обоснованности самого мышления. Эти иррациональные силы определяют, какого рода идеи могут быть реализованы, но они не определяют их истину. Что касается мировой реальности, то ее развитие строго детерминировано. Ни одна идея на него повлиять не властна. Шелер признает "бессилие идей" и зарывшую мощь витальных сил в процессе детерминирования истории. Имеется, так сказать, безграничный резервуар идей, из которых формируется та или иная концепция. Из этого резервуара исторический процесс извлекает то, что наиболее пригодно для конкретной ситуации. В этом смысле разъединенность идей и существования очевидна; философия и судьба соотносятся друг с другом только на поверхности. Но такое решение проблемы страдает двойной несостоятельностью в своей посылке: реальность исторического процесса целиком детерминирована необходимостью, которая сама по себе не связана со смыслом. Но если это голая случайность, то как может обнаружиться близость конкретной ситуации с конкретной идеей? Историческому процессу должна быть присуща внутренняя предрасположенность к идеям для того, чтобы быть в состоянии воспринять их.

С другой стороны идеи — это не статические возможности, но динамические силы, чья вечная природа вовсе не ограждает их от становления во времени, но, напротив, выявляет их сущность в рамках экзистенциального. В этом отношении Аристотель и Гегель доказали свою правоту в споре с Платоном и Декартом. Судьба не чужда истине, она соприкасается не только с внешними границами царства философии, оставляя неприкосновенными ее священные владения. Судьба вторгается даже за ограду храма философии, в обиталище истины и останавливается только перед святыми. Она останавливается здесь вследствие всей божественности, противостоящей демоническому природы, которая плодотворно-созидательна, а не бесмысленно-разрушительна. Без этой несомненной очевидности, которая является сутью христианства, мы были бы отброшены назад к грекам и должны были бы снова проделать весь путь философского восхождения под знаком фатума. Но это вечная истина, этот Логос, стоящие вне судьбы, недоступны человеку; они не подчинены, как думал Гегель, процессам человеческого

мышления. Они не могут быть описаны или показаны в качестве осмысленного мирового процесса. Но он (вечный Логос) пронизывает все наше мышление. Сам факт мышления был бы немыслим без тайной уверенности в его безусловной истине.

Но эта безусловная истина не в нашей власти. Она является скрытым критерием в оценке той правды, по отношению к которой у нас существует уверенность, что мы ее обладаем. Существует элемент некоторой авантюренности и риска всякий раз, когда приходится утверждать истинность чего-либо. Тем не менее мы идем на этот риск, сознавая, что это единственный путь, на котором истина может обнаружить себя в конечном историческом бытии. Но сама по себе истина не является той идеей, с чьей помощью возможно создать философию, свободную от власти судьбы. Она становится угрожающе незавершенной при каждой попытке реализовать ее, как это отчетливо установил подлинный протестантизм. Она является "оправданием" мысли, она есть то, в чем мышление сталкивается со своим конечным пределом и в то же время получает свое беспредельное право. Если философия удерживает связь с вечным Логосом, если она не боится демонической угрозы судьбы, тогда она без колебаний может приготовить в своем царстве место для судьбы. В этом случае она должна осознать, что с самого начала была подчинена судьбе и хотя всегда стремилась вырваться из-под ее опеки, но никогда не преуспевала в этом. Союз кайроса и логоса является философской проблемой и в качестве таковой - достоянием философии, а также всех областей мысли, причастных к философскому восприятию. Логос должен быть воспринимаем в кайросе - универсальном выражении исполнения времени, истине, раскрывающейся в подчиненной судьбе жизни. Отделение идей от существования пришло к концу. Сама сущность вошла в существование, во время и в судьбу. Она вошла не как что-то чуждое жизни; скорее это явилось выражением сути самого существования, его свободы. И для философии весьма важно то обстоятельство, что она развивается в пределах существования, проживаемого под знаком времени и судьбы. Было бы ошибкой, однако, характеризовать такое состояние, как знание, обусловленное необходимостью. Поскольку экзистенция находится во власти судьбы, то и философии внутренне при-

мышления. Они не могут быть описаны или показаны в качестве осмыслинного мирового процесса. Но он (вечный Логос) пронизывает все наше мышление. Сам факт мышления был бы немыслим без тайной уверенности в его безусловной истине.

Но эта безусловная истина не в нашей власти. Она является скрытым критерием в оценке той правды, по отношению к которой у нас существует уверенность, что мы ею обладаем. Существует элемент некоторой авантюренности и риска всякий раз, когда приходится утверждать истинность чего-либо. Тем не менее мы идем на этот риск, сознавая, что это единственный путь, на котором истина может обнаружить себя в конечном историческом бытии. Но сама по себе истина не является той идеей, с чьей помощью возможно создать философию, свободную от власти судьбы. Она становится угрожающе незавершенной при каждой попытке реализовать ее, как это отчетливо установил подлинный протестантизм. Она является "оправданием" мысли, она есть то, в чем мышление сталкивается со своим конечным пределом и в то же время получает свое беспредельное право. Если философия удерживает связь с вечным Логосом, если она не боится демонической угрозы судьбы, тогда она без колебаний может приготовить в своем царстве место для судьбы. В этом случае она должна осознать, что с самого начала была подчинена судьбе и хотя всегда стремилась вырваться из-под ее опеки, но никогда не преуспевала в этом. Союз кайроса и логоса является философской проблемой и в качестве таковой – достоянием философии, а также всех областей мысли, причастных к философскому восприятию. Логос должен быть воспринимаем в кайросе – универсальном выражении исполнения времени, истине, раскрывающейся в подчиненной судьбе жизни. Отделение идей от существования пришло к концу. Сама сущность вошла в существование, во время и в судьбу. Она вошла не как что-то чуждое жизни; скорее это явилось выражением сути самого существования, его свободы. И для философии весьма важно то обстоятельство, что она развивается в пределах существования, проживаемого под знаком времени и судьбы. Было бы ошибкой, однако, характеризовать такое состояние, как знание, обусловленное необходимостью. Поскольку экзистенция находится во власти судьбы, то и философии внутренне при-

суща- та же подчиненность. Существование и знание не могут избегнуть этой участи.

Незменное и вечное небо истины, о котором говорит Платон, доступно только знанию не от мира сего — божественному знанию. Но тому, кто сам существует в царстве судьбы, доступна только такая правда, которая также покорна судьбе, ибо человек — элемент этого царства, а мысль его — часть человеческого бытия. И следует говорить не только об отношении судьбы существования и мысли, но также и об отношении судьбы мысли к существованию, точно так же, как все мы являемся судьбой для чего-то иного. Мысль — это одна из сил бытия, сила — в пределах существования. Это подтверждается тем, что мысль в состоянии отделиться от породившей ее экзистенциальной ситуации и создать нечто новое! Она может перепрыгнуть через существование, точно так же, как существование способно перепрыгнуть через нее. В связи с такой интерпретацией природы мысли вполне естественно прийти к заключению, что мысль может обособиться от существования и в результате освободить человека из его ненавистных оков. Но сама история философии показывает, что такое мнение — ошибочно. Прыжок мысли отнюдь не разрывает пути, связывающие ее с существованием; даже в акте величайшей свободы мысль остается прикованной к судьбе. Таким образом, история философии приводит к пониманию, что все существование завязано в судьбе. Любая конечная вещь обладает определенной силой собственного бытия и, таким образом, обладает неким вместилищем для судьбы. Чем больше автономная сила бытия у какого-либо конечного существования, тем выше его восприимчивость к влиянию судьбы и тем глубже его знание о причастности к этому влиянию. Между физическими дисциплинами и нормативными культурными науками имеется постепенный переход; при этом Логос находится на одном конце этого перехода, а кайрос на другом. Но не существует такого положения, при котором Логос или Кайрос воспринимаются в отдельности. Вследствие этого даже наше знание о подвластности философии судьбе должно в то же время пребывать в сфере Логоса и кайроса. Если знание обретается только в кайросе, то у него нет законной основы; если оно только в Логосе — у него нет судьбы и потому оно не может являться элементом существования, поскольку само существование завязано в судьбе.

Ипполит И такова участь всего знания вообще и отдельной проблемы в частности, в которой мы соприкасаемся с этой всеобщностью.

Как Греки посвящали себя философии, покоряясь Логосу в пределах кайроса; как Средние Века подчиняли Логос величественному кайросу, на котором созидалось здание их культуры; как современная философия через свой кайрос приспособливает себя к Логосу всемирного господства науки и техники, так наша задача состоит в служении Логосу из глубин нашего нового кайроса, который проявляется в кризисе и катастрофе современного существования. Поэтому, чем глубже мы осознаем судьбу — нашу собственную и того общества, которое нас опровергает, — тем большую силу и правду будет иметь наша интеллектуальная деятельность.