

Светлана Коначёва Безрелигиозное христианство — новая реформация или возвращение к библейским истокам?*

Д искуссии о безрелигиозном христианстве, преодолении супранатурализма традиционного теизма и переосмыслении понятия Бога в перспективе имманентности были наиболее востребованы в 1960-х годах, когда в обществе позднего модерна секуляризационные процессы достигли своего пика. Последние десятилетия, на первый взгляд, демонстрируют нам серьезное изменение социального и богословского ландшафта — происходит возрождение самых разнообразных форм сакрального. В этом контексте возникает вопрос, остались ли идеи Бонхеффера, Робинсона, Тиллиха просто попыткой перевести образ Бога в план имманентности, которая на определенном этапе своего развития оказалась выстроенной вокруг секулярных дихотомий, или здесь представлена критическая работа над теологической онтологией, позволяющая при интерпретации постсекулярного понятия «пост-» в смысле «после прохождения через современность»¹, избегая тем самым как иррационального релятивизма, так и впадения в консервативную досовременность.

Если попытаться выделить ключевые моменты концепции «безрелигиозного христианства», то к ним можно отнести преодоление образа Бога как «Высшего сущего», потустороннего, пребывающего выше этого мира и за его пределами, существующего в себе и для себя, наряду со своим творением, как некоего вида бытия, а не самого бытия; акцентирование посюсторонности, при которой подлинной трансцендентностью оказывается ближний.

¹ J. Caputo, *On Religion*, L., N.Y.: Routledge, 2001, p. 60.

* Доклад на Международной конференции «Реформация в экуменической перспективе», организованной совместно ББИ и монастырем Боэе 25-28 октября 2017 г. в Боэе (Италия) (см. с. 633).

Определяющую роль в формировании концепции «безрелигиозного христианства» сыграли труды Дитриха Бонхеффера. Основные положения этой концепции — понятие «мира, достигшего совершеннoleтия», «нерелигиозная интерпретация библейских понятий», жизнь в мире, «как если бы Бога не было», многократно обсуждались. Центральная тема «Писем из тюрьмы» часто представляла под лозунгом: «Христос для мира, достигшего совершеннoleтия». Но этот тезис нуждается в корректном понимании, учитывающем контекст ранних работ Бонхеффера. В своем «Послесловии» к новому немецкому изданию «Сопротивления и покорности» Христиан Греммельс утверждал, что тема Бонхеффера — это не «совершеннoleтие», «посюсторонность» и «безрелигиозность» современного мира, что выдвигалось на первый план в интерпретациях 1960-х годов, где Бонхеффер представлял как «радикальный» или «секулярный» теолог. Он напоминает слова Бонхеффера «Что меня постоянно занимает, так это вопрос, чем для нас сегодня является христианство и кем — Христос?»². Бонхеффер обращается к «посюстороннему», «мирскому» и автономии, именно потому, что его настоящая тема — это «возвешение мира, достигшего совершеннoleтия Иисусом Христом». Взгляд Бонхеффера на современность, которой христианство призвано дать новый ответ, наиболее ясно выражен в его письме от 8 июня 1944 г., где он излагает свой взгляд на природу исторического развития:

Начавшееся примерно в XIII веке ... движение в сторону человеческой автономии (я подразумеваю под этим открытие законов, по которым мир живет и осознает себя в науке, в общественной и политической жизни, в искусстве, этике, религии) достигло в наше время известной завершенности. Человек во всех важных вопросах научился обходиться собственными силами без привлечения «рабочей гипотезы о существовании Бога». В вопросах науки, искусства и этики это стало самоочевидным, о чем едва ли кто отважится еще спорить; но вот уже около 100 лет это все в большей степени становится справедливым и для религиозных проблем; оказывается, что все идет своим путем и без «Бога», причем ничуть не хуже, чем прежде. Как в области науки, так и в общечеловеческой сфере «Бог» все больше вытесняется из жизни. Он теряет почву под собой³.

Сейчас это описание прогресса науки может показаться несколько односторонним, однако само ощущение человеческой автономии становится все более актуальным для религиозных вопросов. Как в научной сфере, так и в повседневности, Бог все больше и больше вытесняется из жизни. Можно считать это «вели-

² Д. Бонхеффер, *Сопротивление и покорность*, М., 1994, с. 199.

³ Там же, с. 237-238.

кое движение» антихристианским и пытаться ему противостоять, как это делает христианская апологетика, или рискнуть говорить о Боге в совершеннолетнем мире без религии, без темпорально обусловленных предпосылок метафизики, постараться понять совершеннолетний мир лучше, чем он сам понимает себя, — в свете Христа. Для Бонхеффера подобное понимание, предполагающее «не-религиозную интерпретацию» библейских понятий, означает отказ от метафизики и индивидуализма, трактующих Бога как запредельное сущее, возвышающееся над посюсторонним существованием, к которому человек обращается как к космологической гипотезе, объясняющей недостающие пробелы в познании универсума, или инстанции, отвечающей на наши «последние вопросы» и обеспечивающей нам в поисках индивидуального спасения удобную лазейку в вечность. Бонхеффер подчеркивает, что христианство не предлагает никакой «религиозной методики», «Иисус призывает не к новой религии, а к новой жизни»⁴. В контексте современной ситуации это означает для него не пытаться каким-то образом замаскировать обезбоженность мира, но принять его совершеннолетие, разделив боль и страдание Бога в этом мире. Именно такое понимание интеллектуального развития мира, который в своем совершеннолетии безбожнее совершеннолетнего, и поэтому, возможно, оказывается ближе к Богу, приводит Бонхеффера к его страстному призыву к христианской церкви, соответствовать новой ситуации:

И мы не можем быть честными, не сознавая, что мы должны жить в мире, “*etsi deus non daretur*”. А как раз это мы познаем — перед Богом! Сам Бог принуждает нас к такому выводу. Так наше совершеннолетие ведет нас к подлинному познанию нашей ситуации перед Богом. Бог дает нам понять, что мы должны жить, справляясь с жизнью без Бога. Бог, который с нами, есть Бог, который хочет, чтобы мы жили без рабочей гипотезы о Боге, есть Бог, перед которым мы постоянно пребываем. Перед Богом и с Богом мы живем без Бога. Бог позволяет вытеснить себя из мира на крест. Бог бессилен и слаб в мире, но именно в этом и только через это Он с нами и помогает нам⁵.

Этот отрывок заслуживает особого внимания, поскольку он ясно иллюстрирует, что Бонхеффер настаивает как на историческом развитии, ведущем к человеческой автономии, так и на евангельских импульсах автономии, вместе они требуют ситуации, когда *deus ex machina* заменяется Богом, который действительно является страдающим участником в жизни мира. Кроме того, этот фрагмент дает понять, насколько важно видеть контекст, из которого приходят самые провокативные фразы Бонхеффера. Расхожее

⁴ Там же, с. 268.

⁵ Там же, с. 264.

представление о Бонхеффере как теологе, призывающем к «жизни в мире, как будто Бога не существует», меняется, если учитывать отсылку к значению, которое имеет эта фраза у Гуго Гроция: «как если бы Бог не был дан», т. е. без «рабочей гипотезы о Боге». Это и позволяет Бонхефферу сказать, что именно Бог требует от нас идти таким путем, жить по-мирскому, вовлекаясь в мессианские страдания Бога в обезбоженном мире. Тем самым, уникальность бонхефферовского понимания христианства в совершеннолетнем мире заключается в том, что он осмелился увидеть в ситуации, когда эпоха «религии» проходит, с одной стороны, эмансипацию и историческое развитие, а с другой – осуществление Божьей цели, открытой во Христе; поэтому ученичество может быть настоящим мирским без приспособления к миру, может быть вовлечением в жизнь «перед Богом, без Бога, как того требует Бог»; Христос должен быть в центре, потому и несмотря на то, что Бог позволил вытеснить себя из мира на крест. Развитие мысли, называемое «совершеннолетием», можно рассматривать как часть восстановления всей судьбы человечества, часть христианского видения того, что может быть этой судьбой, именно потому, что Христос выражает это в своем постоянном присутствии в мире без отождествления с миром.

Поиск богословского языка, который сможет ответить на вопросы, поставленные перед ним современной ситуацией, становится важнейшей темой и в творчестве Пауля Тиллиха. Он также пытается найти соответствие между «ситуацией и проповедью, человеческим существованием и божественным обнаружением проявления»⁶. Откровение для него всегда конкретно, что означает: божественный Дух являет себя в конкретной ситуации, для конкретного человека, с конкретным содержанием и в конкретных символах. Учение Тиллиха о Боге и его так называемый «атеизм» серьезно критиковали как философы, так и богословы. Причиной этой критики был его тезис: «Бог не существует», «утверждать существование Бога – значит отрицать его». Чтобы прояснить этот тезис, мы должны понимать его предпосылки. Одно из основных положений Тиллиха заключалось в том, что теология должна быть апологетической. Теология должна как артикулировать вечное послание, явленное Богом, так и интерпретировать это послание в контексте текущей экзистенциальной ситуации. Его богословская стратегия предполагает посредничество между современной культурой и историческим христианством, чтобы показать, что вера может быть приемлемой для современной культуры, и что современная культура может быть приемлемой для веры. Систематическое видение Тиллиха включает радикальную

⁶ П. Тиллих, *Систематическое богословие*, т. 1-2, СПб., 1998, с. 14.

критику натурализма и супранатурализма. Супранатуралист определяет Бога как бытие, высшее бытие, отделенное от всех других сущих. Бытие Бога понимается как «экзистенция бытия-наряду-с-прочими или бытия-над-прочими»; если Бог есть некое бытие, даже высшее, наиболее совершенное существо, «то Он подчинен категориям конечности, особенно категориям пространства и субстанции»⁷. Позиция натуралиста в значительной степени является реакцией на супранатурализм. Отвергая представление о существовании высшего бытия, которое вмешивается в ход событий, натуралист отождествляет Бога со Вселенной, с ее сущностью или со особыми силами внутри нее. Другими словами, «Бог — это имя силы и смысла реальности». Подобному видению Тиллиха противопоставляет свое представление о «Боге вне Бога теизма» или о «Боге над Богом». В «Систематической теологии» Бог описывается как основание бытия, он является основой структуры бытия. Он не подчиняется этой структуре; структура основана на нем. Хотя Бог не подчинен этой структуре, познавать Его можно только через структурные элементы бытия-как-такового. Язык бытийной структуры позволяет нам использовать символы, которые «указывают на основание реальности»⁸. Только так для человека в условиях конечного существования становится доступной скрытая реальность. Именно структурные элементы бытия открывают нам живого Бога, Бога, который может быть конкретным человеком.

Парадоксальность символа Бог раскрывается Тиллихом также с помощью понятия «Бог-над-Богом» (*God above God*). Это понятие подробно исследовано в работе «Мужество быть» (1952 г.), но впервые встречается в текстах середины 1910-х годов, что свидетельствует о том, что именно оно является ключевым в стремлении Тиллиха обрести уверенность веры, когда «Бог теизма» вызывает все большие сомнения, превращается в гетерономный авторитет, против которого восстает человек. Человек воспринимает Бога как авторитет, препятствующий его самоутверждению, и стремится от него освободиться. В подобной ситуации «Бог-над-Богом» выступает как Бог против Бога. Против Бога теологического теизма («бытия-наряду-с-прочими», сущего, подчиненного категориям конечности), выступает Бог, которой не есть сущее, но основание всего сущего, а также творческое основание моего бытия, не противостоящее человеку. В моем самоутверждении Бог утверждает себя. Бог-над-Богом, будучи *над* неким высшим существом разрешает конфликт гетерономии и автономии, диалектически объединяя их таким образом, что в автономном

⁷ Там же, с. 250.

⁸ Там же, с. 254.

утверждении утверждает себя истинный Бог. Бог-над-Богом не является описанием конкретного Бога, это Бог не только религиозных людей, но и тех, кто от религии отказался; Бог *над* Богом теистов и Бог *над* не-богами атеистов. Для того, чтобы мыслить такого Бога необходимо забыть все традиционные представления о Нем, «может быть, даже и само это слово»⁹. Тиллих релятивирует все представления о Боге, но особенно личностный образ Бога. Он называет высказывания «Бог есть личность» глубоко фальшивыми и полагает, что современным теологам не следует так говорить о Боге, даже если Библия и классическая теология позволяет подобное. В классической богословии латинский термин «persona» использовался для обозначения лиц Троицы. Применение этого термина к Богу как таковому является сомнительным достижением теологии XIX века и популярных разговоров о религии. Тиллих не утверждает, что Бог вообще не есть личность, но настаивает на том, что «персонализм в отношении к Богу должен уравниваться сверхличным присутствием Божественного»¹⁰. Совершенно оправданно говорить, что Бог как творческий источник всего персонального в универсуме сам персонален. Бог не может быть меньше своего творения. Он — личность и одновременно, больше, чем личность, и наоборот, превосходя личность, Он остается личностью для нас. Тем самым мы получаем возможность обращаться к нему в нашей религиозной жизни, говорить с ним как одно Я с другим Я. Коммуникация с Богом всегда имеет парадоксальный характер, мы обращаемся к «Тому, с Кем говорить невозможно, ибо Он — не «кто-то»¹¹. Но Бог-над-Богом и Бог, которому мы можем молиться, — это один и тот же Бог.

Понятие «Бог-над-Богом» имеет несколько функций: в эпистемологически-критическом ключе указывает, что все представления и понятия Бога не достигают Его реальности; в метафизическом плане выводит религиозное сознание к подлинной реальности Бога, трансцендирующей все имена, включая имя «Бог»; и, наконец, становится ответом секуляризации, Богом безрелигиозного человека. Тиллиха неоднократно обвиняли в том, что такого рода ответы ведут к религии без Бога, христианство превращается в некую универсальную религию человечества, что термин «Бог-над-Богом» несет в себе только отрицание. Но речь идет скорее о соблюдении последней дистанции по отношению к Богу. Отрицание становится критикой человеческих символов, сохраняющей динамику веры. Бог-над-Богом — символ, который

⁹ P. Tillich, "The depth of existence", in: P. Tillich, *The shaking of foundations*, Harmondsworth, 1962, p. 63.

¹⁰ П. Тиллих, "Мужество быть", *Символ*, № 28, Париж, 1992, с. 118.

¹¹ Там же, с. 118.

только указывает на символизируемое, и он оказывается самым корректным, поскольку сам себя трансцендирует. В отрицании теизма всех типов можно увидеть попытку пройти между Сциллой и Харибдой, между догматическим отождествлением понятия и Абсолюта и мистическим молчанием, погруженным в невыразимое, сохранить в Боге безусловность и конкретность одновременно. Остается, правда, вопрос, не остается ли при этом переживание, названное «абсолютной верой», и определенное как «согласие быть принятым, при всем том, что того (существа или вещи), кто принимает, нет»¹², неопределенным переживанием Священного. Дихотомия субъекта и объекта, конечно, преодолевается, но сохраняется конкретность воплощения безусловного в конечном бытии?

Тиллих конкретизирует свою позицию, вводя еще один символ в описание Бога — «глубина существования». В сборнике проповедей «Потрясение оснований» он обращается к людям, для которых слово «Бог» уже мало что означает, и стремится показать, что для них потеряли смысл представления о Боге, полученные из традиционного религиозного символизма, представления о высшем, сверхъестественном духовном Существо. Предлагается продумать символ «глубины», гораздо точнее характеризующий нашу духовную жизнь, чем символ «высоты». Это символ встречается и в Библии, и в поэзии, и в философии, мы можем говорить о глубине мысли и о глубине жизни. Тиллих отмечает, что глубина в духовном смысле имеет два значения: «противоположность “мелкому” или противоположность “высокому”». Правда — глубока, а не мелка; страдание — глубоко, а не высоко. И свет истины, и темнота страдания глубоко. Есть глубина в Боге, и есть глубина, из которой псалмопевец взывает к Богу»¹³. Подлинная вера в Бога не имеет ничего общего с необходимостью признания потустороннего Существа, но возвращает нас к безусловному смыслу собственной жизни, тому, что мы принимаем безоговорочно всерьез в нашей моральной и политической жизни. «Имя этой бесконечной и неисчерпаемой основы истории — Бог. Вот что означает это слово и на что указывают выражения «Царство Божие» и «Божественное Провидение»¹⁴. Тиллих подчеркивает, что тот, кто знает о глубине, знает о Боге. Атеистом человек может быть назван только тогда, когда он отрицает глубину жизни, видит в бытии только поверхность. Мы не можем быть неверующими, если знаем о глубинных источниках нашей жизни, о том, что глубина страдания — это дверь, открывающая глубину истины. Мы

¹² Там же, с. 117.

¹³ P. Tillich, *The depth of existence*, p. 60.

¹⁴ Ibid., p. 65.

просто должны понимать, что основа всего бытия, исток нашей ультимативной заботы, надежда в основании истории, — все это и есть Бог. Тем самым, Тиллих отказывается сводить роль религии к вопрошанию об исторической легитимности сверхъестественных событий или потусторонних феноменов, но указывает более значимую цель религиозной рефлексии: дать ответы на наши самые глубокие экзистенциальные вопросы, вызывающие предельную озабоченность.

Сравнивая и противопоставляя позиции Бонхеффера и Тиллиха, Эберхард Бетге подчеркивал, что Тиллих пришел из церкви и открыл мир, Бонхеффер пришел из мира и открыл церковь; и «открыв Церковь, Бонхеффер воспринял ее более серьезно, чем она привыкла, чтобы ее воспринимали, никогда не переставая искать более подходящие формы жизни и свидетельства взамен искаженных»¹⁵.

Епископ Вулвичский Джон Робинсон в своей известной работе «Честно перед Богом», стремясь совершить «коперниковскую революцию», обосновать идею трансцендентности для современного человека, объединяет позиции Тиллиха и Бонхеффера. Прежде всего, он предлагает отказаться от концепции «Всевышнего» или потустороннего Бога, который существует над созданным им миром, где-то за пределами вселенной. Вера в Бога вовсе не означает и даже не может означать «убежденности в существовании некой сущности, пусть даже высшей сущности, которая где-то там то ли есть, то ли нет, вроде жизни на Марсе»¹⁶. Взамен Робинсон предлагает использовать символику Тиллиха, для которого Бог не потусторонняя проекция, не некто иной за небесами, но основа, глубина самого нашего бытия. Дело здесь идет не просто в перемене символики. Когда Тиллих говорит о Боге «в глубине», речь вообще не идет о каком-то существе. Он говорит о бесконечной глубине всякого бытия, о самом важном для нас, о том, что мы принимаем безоговорочно всерьез. Граница между теми, кто верит в Бога и теми, кто не верит, имеет мало общего с их отношением к существованию или несуществованию сверхъестественного существа. Гораздо важнее открытость к священному посреди нашей жизни, не на пределах человеческого, а в средоточии его. Тогда традиционная христианская концепция личного Бога, означает, что реальность на своем глубочайшем уровне личностна, что в личных отношениях мы как нигде более соприкасаемся с самым глубоким смыслом существования. Робинсон полагает, что тиллиховское представление о Боге как об основе, источнике и

¹⁵ W.W. Floyd, Ch. Marsh (ed.), *Theology and the Practice of Responsibility: Essays on Dietrich Bonhoeffer*. Trinity Press International, 1994, p. 65.

¹⁶ Д. Робинсон, *Честно перед Богом*, М., 1992, с. 42.

цели нашего бытия, о Том, Кто «и удален от мелкой, греховной поверхности нашей жизни на бесконечную дистанцию, на бездонную глубину, и все же более близок к нам, чем мы сами»¹⁷, тесно связано с тем, что Бонхеффер говорил о «нерелигиозном» понимании Бога. Можно предположить даже, что «систематическая теология» Тиллиха, преодолевая конфликт натурализма и супранатурализма, предоставляет «безрелигиозной интерпретации» недостающую онтологическую основу. Тем самым, суть антиметафизического пафоса концепции «безрелигиозного христианства» заключается в открытии возможности встретить Бога не посредством «религиозности», отказывающейся от мира, а посредством безусловного участия к другому, позволяющего нам увидеть его последнюю глубину.

Дискуссия вокруг концепции «безрелигиозного христианства» шла в разных направлениях: от радикальной критики как апологии секуляризации до восторженного принятия, которое было кристаллизовано в «теологии смерти Бога». Одним из интересных моментов в этом обсуждении был тезис о «новой реформации», который также имел негативный и позитивный смысл. Для критиков «новая реформация» означала акцент исключительно на временном и сфокусированность на посторонних реалиях, а не на трансцендентных измерениях. Более того, подчеркивалось, что критика супранатурализма и метафизических элементов традиционного теизма зачастую оказывается довольно поверхностной интерпретацией традиции. Так Клайв Льюис отмечает: «Мы давно перестали верить в Бога, который сидит на троне в локализованном небе ... Я никогда не встречал ни одного взрослого человека, который заменил бы «Бога над нами» на «потустороннего Бога» в смысле «пространственно внешнего по отношению к вселенной». Если я говорю, что Бог «вне» или «за пределами» пространства-времени, я имею в виду примерно тоже, что Шекспир находится за пределами «Бури», т. е. сцены и персонажи пьесы не исчерпывают его бытия»¹⁸. По мнению Льюиса, мы всегда думали о Боге не только как о бытии «в» и «выше», но и «ниже» нас: как о глубине земли. Мы можем творчески говорить об Отце «на небесах», а также о вечных глубинах, которые «ниже». Поэтому не стоит канонизировать один образ и запрещать другие. При этом, указывая на определенный ригоризм Робинсона, Льюис признает, что его сердце находится в правильном месте. В защиту позиции епископа Вулвичского он высказывает мысль о том, что символ глубины, «образ Земли-Матери» указывает на нечто существенное, что ускользает от традиционной концепции Небесного Отца: «ре-

¹⁷ Там же, с. 91.

¹⁸ D.L. Edwards (ed.), *Honest to God debate*, London, 1963, p. 91.

лигии Земли-Матери до сих пор духовно уступали тем, что были у Небесного Отца, но, возможно, настало время заново прочесть некоторые из их элементов»¹⁹.

Положительная оценка «новой реформации» предполагала акцентирование ее значения для верующего, стремящегося лучше понять свою веру, или для сомневающегося, которому грозит потерять веру из-за путаницы ума, и указание библейских и патристических источников этой концепции. Теологи были готовы признать, что библейское и традиционное теологическое видение Бога и его действий по отношению к людям и миру выражаются в понимании физического мира и места человека в нем, которое вызывает все больше сомнений. Однако указывалось, что одна из самых поразительных вещей в Библии — та независимость, которую она демонстрирует в отношении к мировоззрениям, которые она использует для выражения провозвестия. Ни один реформатор образов не мог быть более радикальным, чем Ветхий Завет в его отношении к человеческим «образам» Бога. Здесь Бог — это безымянный, которого никто не видел, на лице которого человек не может смотреть и остаться в живых. Поэтому, как отмечает Дэниэл Дженкинс, «историю теологии можно прочитать как серию попыток восстановить подлинное библейское господство Бога, раскрытое во Христе, в ситуации, когда оно находится под угрозой натурализации или рискует превратиться в ложно понятое сверхъестественное»²⁰. В православной мысли интересным примером подобной трактовки может служить статья епископа Василия Родзянко «“Честно перед Богом” перед судом Отцов»²¹. Родзянко, с одной стороны, отмечает значение идей Робинсона для поиска нового языка в диалоге между христианами и секуляризованными неверующими. Он вспоминает британского туриста, который после визита в Россию рассказал ему очень интересную историю. На встрече с одним российским священником он услышал, что после нескольких передач *BBC*, посвященных книге Робинсона, в России впервые после революции последовала настоящая богословская дискуссия между верующими и атеистами. До этого они не могли найти даже общей почвы, не было места для встречи; говоря совсем на разных языках, они оказывались в совершенно различных культурных пространствах и вообще не могли понять друг друга. Родзянко добавляет, что подобные ситуации зачастую характерны и для западной культуры, но, к сожалению, здесь эта

¹⁹ Ibid, p. 92.

²⁰ Ibid, p. 208.

²¹ W. Rodzyanko, “‘Honest to God’ under the Father’ judgement”, in: *Studia patristica*, Vol. VIII, Texte und Untersuchungen zur geschichte der altchristlichen Literatur, Bd. 93, Berlin, 1966, p. 578.

книга стала очень популярной и в то же время была неправильно понята. Для Родзянко проблемы, обозначенные Робинсоном, близки святоотеческому пониманию. Он приводит целый ряд цитат, иллюстрирующих близость святоотеческого видения Бога и мышления Робинсона.

Св. Григорий Нисский: Понятия, которые мы формируем в соответствии с пониманием и суждением, которые естественны для нас, основываются на интеллигибельном представлении, создают идолов Бога, а не являют нам Самого Бога²².

Робинсон: Да и для большинства нехристиан Он тоже был скорее небесным Дедушкой, добрым Старичком, которого всегда можно задвинуть в уголок, когда надо заниматься делами. Но какой у него *характер* — это в данном случае не главное. Важнее то, представляет ли подобное Существо хотя бы искаженный образ христианского Бога. Можно ли его подправить, или все представления о Боге такого рода — “всевышнем”, или “потустороннем”, или как его ни называй — это просто проекция и идол, которые можно и должно низвергнуть?²³

Св. Иоанн Дамаскин: Бог не принадлежит к классу существующих вещей: это не означает, что Он не имеет существования, но что Он выше всех существующих вещей, даже выше самого существования.

Робинсон: Согласно супранатурализму, на котором все мы воспитаны, Бог определяется как “Высшее Существо” — потустороннее, пребывающее выше этого мира и за его пределами, существующее само по себе, наряду со своим творением²⁴.

Св. Григорий Палама: Если то, что не является Богом, является природой, Бог не есть природа, и аналогичным образом Он не есть бытие, если то, что не является Богом, есть бытие.

Робинсон: Тот Бог, против Которого они [атеисты] борются, тот Бог, в Которого они искренне не могут верить, так часто оказывается не Богом, а лишь неким образом, неким представлением о Нем, которое стало идолом!.. Чтобы помочь людям прийти до убеждения в последней Реальности, которая, в конечном счете, одна только и имеет значение, мы должны быть готовы отбросить любой образ Бога — “Всевышнего”, “Потустороннего” или какого угодно другого²⁵.

Владимир Лосский: Бог отцов — ультимативная реальность, первая данность, которая не может быть выведена, объяснена или выявлена с помощью какой-либо иной истины.

²² Цит. по W. Rodzyanko, “Honest to God” under the Father’ judgement”, pp. 580-581.

²³ Д. Робинсон, *Честно перед Богом*, с. 71.

²⁴ Там же, с. 57.

²⁵ Там же, с. 172.

Робинсон: Вопрос о Боге – это вопрос о том, *реальна или иллюзорна глубина бытия*, а вовсе не о том, живет ли некое Существо там, за небом голубым или где-нибудь еще. Вера в Бога – это ответ на вопрос о том, “что вы принимаете безоговорочно всерьез”, о том, что есть для вас *последняя* реальность²⁶.

Родзянко приходит к выводу, что в своем отказе от супранатуралистического «небесного старца» Робинсон «похоже, предстает не только православным, но даже более патристичным, чем его противники»²⁷. Вся книга «Честно перед Богом» пронизана стремлением, быть честным с Тем, кто не является существом, высшим сущим или бытием. Восточные отцы ставили под сомнение не только «Дедушку на небесах», они ставили под сомнение имя самого Бога, они ставили под сомнение имя «Высшее Сущее», каждое имя, которое применялось бы к Нему абсолютным образом. Однако для Родзянко святоотеческий путь (как апофатическое мышление) остается во многом противоположным позиции епископа Робинсона (как окончательного момента утвердительного, катафатического богословия). Для отцов концептуальные различия в человеческом разуме прекращаются и исчезают, уступая место мистическому опыту духовного единения с Богом, в видении, которое становится бесконечным; для Робинсона «именно интеллектуальный поиск продолжает обуславливать все», ему отдается предпочтение перед литургической и мистической жизнью²⁸. Поэтому в целом этот проект рассматривается как последний приговор катафатическому мышлению Запада и еще один повод для призыва пока не поздно вернуться к восточным отцам и их апофатической теологии, «видению Непознаваемого».

Современная радикальная герменевтика акцентирует в безрелигиозном христианстве не апофатический момент радикальной инаковости Бога, парадоксальным образом соответствующий секуляризации современного мира, а возможность перехода к пост-критической религии, «религии без религии», подразумевая под ней веру без абсолютного или определенного знания, завет с невозможным, где имя Бога – это имя любви и надежды. Как отмечает Джон Капуто, в постмодерном мире монотеистическое имя Бога уже не имеет монополии: «Бог появляется здесь и там, часто под другими именами, не в переплетенных томах теологии, но в разрозненных документах, которые описывают более незащищенную веру, более беспокойную надежду, более глубокое, но невыполненное обещание или желание, желание вне желания,

²⁶ Там же, с. 87.

²⁷ W. Rodzyanko, “Honest to God” under the Father’ judgement, p. 581.

²⁸ Ibid, p. 583.

которое никогда не удовлетворено»²⁹. В своем стремлении к Богу, я не знаю, чего хочу, и это незнание не становится недостатком, но скорее рискованным предприятием человеческой экзистенции, выступает как обещание, сама структура надежды и ожидания. Имя Бога делает настоящее пространством, которое лишается покоя благодаря незабываемому прошлому и непредвиденному будущему. Поэтому Капуто отказывается говорить, что Бог существует, но, что Бог призывает, имя Бога — это имя призыва, а не причинности, провокации, а не присутствия или детерминированного сущего. В теологической герменевтике радикализируется также переосмысление божественной трансцендентности, характерное для «безрелигиозного христианства». Здесь выстраивается понимание Бога не как могущественной всевластной силы, способной обратиться в пепел своих врагов, но как слабой силы призыва. Бог «призывает», и не по ту сторону, а из глубин бытия, без бытия или суверенитета. В теологии события Бог не является трансцендентным сверх-сущностным сверх-бытием, возвышающимся над другими сущими, трансцендентность Бога выступает как зов, обращение, который, возникая из глубинных областей бытия, лишает нас покоя. Трансцендентность Бога — это «трансцендентность события, которое происходит во имя Бога»³⁰. Божественная трансцендентность не противоречит слабой силе Бога; это собственно и есть сама слабая сила. В противном случае это не было бы трансцендентностью Бога, но трансцендентностью мира, которая является сильной силой, с реальной армией и реальной властью для обеспечения соблюдения его правил. Тем самым, понимание трансцендентности Бога в теологии события противостоит как онто-тео-логическим интерпретациям, где Бог мыслится как *summum ens*, превосходящее все конечное сущее, так и онто-тео-политическим стратегиям, превращающим Бога в суверенного властителя, задающего парадигму для человеческого властвования над всем остальным. Напротив, здесь мыслят «о мире как призванном божественным зовом, а не произведенном причиной, о мире как адресате, а не эффекте, и о Боге как о призыве, а не причине, милости, а не суверенной власти»³¹. Акцентирование слабости Бога определяет обращение к теологии Креста. Постмодернистская теология Креста, осмысление события, которое совершается в смерти Иисуса, заключается в попытке определенным образом мыслить смерть Бога, смерть

²⁹ J.D. Caputo, *The insistence of God: a theology of perhaps*, Bloomington: Indiana University Press, 2013, p. IX.

³⁰ J.D. Caputo, *The Weakness of God: A Theology of the Event*, Bloomington: Indiana University Press, 2006, p. 38.

³¹ Ibid, p. 38.

ens supremum et deus omnipotens, смерть Бога власти, в надежде освободить исходящее из Креста событие безусловного требования, лишенное мирского суверенитета. Тем самым, перспективы, открываемые концепцией «безрелигиозного христианства» для богословского мышления «конца современности», ведут не к пониманию божественного как «абсолютно иного», а к принятию всерьез воплощения Христа, *кенозиса*, предполагающего растворение священного в мире как единственно возможный в нынешней духовной ситуации акт трансценденции Бога. Тогда, смерть метафизического Бога может оказаться местом позитивного утверждения божественного, воплощением идеи спасения, освобождение от ложных представлений о Боге может «расчистить для взора библейского Бога, своим бессилием завоевывающего власть и пространство в мире»³².

Ключевые слова: безрелигиозное христианство, реформация, бытие, событие;

Keywords: religionless Christianity, Reformation, being, event.

³² Д. Бонхеффер, *Спротивление и покорность*, с. 136.