

Наталія Бевзюк (Одесса)

ДИАЛЕКТИКА ТЕОЛОГИЧЕСКОГО И УМОЗРИТЕЛЬНОГО

В качестве методологической основы нашего исследования необходимо определить понятийные границы «теологического» и «умозрительного». Будучи формальным определением диалектической возможности интегрирования «теологического» и «умозрительного» в протестантскую теологию, они способны осуществлять себя как представленное человеческим разумом предметное знание о Боге и о догматически осмысленных формальных культовых ритуалах, составляющих основу позитивной религии. «Теологическое» и «умозрительное», или «сакральное» и «рациональное» осуществляются в рамках некоей идеи или посредством событий, описанных в Священном Писании. В контексте этого выявляется существенное методологическое отличие неизменяемой истины проповеди от изменяющихся требований ситуации, в которой идейный смысл проповеди должен реализовываться. Невзирая на множественность проявлений себя в качестве системы понятий, она всегда подчеркивает одну существенную принципиальную сторону – свою уникальность, сверхъестественность и особую ритуальность познания или, так сказать, опознание истины, т. е. ее позитивность. «Позитивность религии, – пишет Гегель, – это понятие, возникшее и приобретшее значительность лишь в более новое время; позитивная религия противопоставляется естественной, а тем самым заранее предполагается, что существует только *одна* – единственная естественная религия, поскольку есть *единое* человеческое естество, но что религий позитивных может быть много. Уже из этого противопоставления явствует, что позитивная религия противоестественна или сверхъестественна, содержит понятия, сведения, для рассудка и для разума недостижимые и чрезмерные, требует таких чувств и действий, которые никогда не были бы произведены человеком естественным, но которые, если взять чувства, насильственно вызываются особыми средствами, а если взять действия, то совершаются только по указке и из послушания, без личной заинтересованности» [Гегель, 1972: с. 89].

Позитивная теология есть обосновывающее раскрытие некоего наличного и уже как-то раскрытого сущего. Но что есть для теологии наличное?

© Н. Бевзюк, 2011

Можно было бы ответить: наличное для христианской теологии есть христианство в качестве исторического события, засвидетельствованное религиозной и духовной историей, также в качестве явления всеобщей мировой истории наблюдаемое в настоящее время в его учреждениях, культурах, союзах и группах. Христианство есть наличное представление о Христе, а теология – это наука о нем. Но рассуждать так, значит не совсем верно определять теологию, поскольку сама теология принадлежит христианству и есть порождение христианства, если говорить о христианской теологии. Теология есть нечто, в качестве феномена мировой истории внутренне связанное с целостным феноменом христианства. Очевидно, что теология не может быть наукой о христианстве как о каком-то событии мировой истории, но она сама есть наука, всецело принадлежащая этой истории христианства; она была рождена и определена им. Теология как наука сама принадлежит истории христианства, подобно тому, как, например, и всякая историческая дисциплина представляет собой явление в историческом процессе, но при этом она может выражать постоянно меняющееся самосознание истории. Так могла бы возникнуть возможность определения теологии как самосознания христианства в качестве явления мировой истории, т. е. теологическая философия истории.

Однако теология принадлежит не только христианству, но исторически находится в связи со всеобщими явлениями культуры; теология есть познание того, что, прежде всего, делает возможным существование в мировой истории некоего явления, называемого христианством. Теология есть понятийное знание того, что делает христианство изначально историческим событием, знанием, собственно, и называемым «идеей христианства». Это знание, определяемое как теологическое осмысление действительности, извечно пребывает в бытийной «ситуации». «Ситуация, – пишет Пауль Тиллих, – которую должно рассматривать богословие, является творческой интерпретацией жизни, интерпретацией, которая продолжается в каждый исторический период во всех психологических и социологических условиях [...] И все же богословие рассматривает то культурное выражение, которое они получили на практике и в теории, а не сами эти обуславливающие факторы как таковые. “Ситуация”, на которую должно реагировать богословие, есть тотальность творческой самоинтерпретации человека в какой-либо конкретный период» [Тиллих, 1998: с. 10].

Основа всякой «ситуации» есть само «существующее бытие». Если философия усматривает в бытии его структуру, то и ответ она дает в терминах, приближенных к умозрительному пониманию – структурные законы и универсальные понятия. Умозрение задается вопросом о реальности онтоса как целого, т.е. вопросом о структуре бытия. Теология также по необходимости задается тем же вопросом, поскольку то, что заботит нас предельно, должно принадлежать бытию. В противном случае мы не могли бы рассуждать о вопросах бытия Бога. В контексте чего возникает ряд следствий.

1) Теология есть наука о раскрытом при помощи феномена веры содержании нашего сознания, то есть о содержании веры. То, во что мы верим, не есть при этом нечто такое, с чем просто соглашаемся как с системой высказываний о фактах и событиях, которые, будучи недоступны теоретическому усмотрению, могут так же быть усвоены путем как раз этого согласия с ними.

2) Теология одновременно с этим есть система понятий о поведении верующего, о факте веры, которые являются тем, чем эта система вообще может соответствовать своей внутренней возможности лишь в качестве откровенной. Это значит, что религиозная вера как поведение верующего сама есть то, во что верят, сама относится к содержанию веры.

3) Теология есть, далее, наука о вере не только потому, что веру и содержание веры она берет в качестве основания для рассуждений, связанных с предметом веры, но и потому, что она сама исходит из веры. Теология есть система понятий, которые порождены верой и оправданы посредством нее самой.

4) Теология есть наука о вере не только потому, что вера есть ее предмет, и теология мотивирована верой, но и потому, что через веру и посредством веры опредмечивается и приводится в согласие со всем то, что в теологии может и должно опредмечиваться; единственная ее цель – оформить и развить, со своей стороны, само верование.

5) Наконец, как вполне обоснованно утверждает Константин Польсков, современная теология рассматривает «широкий спектр проблем, на первый взгляд, далеких от традиционного богословия, например: по экологии, биоэтике, социально-экономической проблематике и др. [...] У теологии есть и другие, не менее важные задачи, например: осуществлять коммуникацию между представителями религиозного мировоззрения и различными формами культуры» [Польсков, 2010: с. 94].

С формальной точки зрения, в качестве экзистенциального отношения к Тому, Кого распяли, вера есть способ исторического «здесь-бытия». Т. е., историческое событие, совершенное в прошлом, составляет суть бытия настоящего, бытие прошлого человеческого существования и именно исторического бытия в истории раскрывается через бытие настоящего, раскрываемое только верой и только для веры. В связи с этим и основываясь на этом, человек, переживая событие, не мыслит себя «здесь», он мыслит себя «там». Поэтому теология, будучи учением о вере, как о некоем событийно-историческом способе бытия, есть в своей глубочайшей основе историческое учение, – историческое учение особого рода, согласно специфической событийной историчности, заключенной в вере, – «событию откровения».

Цель этого исторического учения заключается в самом христианском существовании, в его конкретности. Эта прозрачность верующего существования в качестве особого понимания экзистенции не может отнестись ни к чему иному, кроме как к самому существованию. Любое теологическое высказывание или понятие обращается в глубины верующего человека, индивидуализируя его в опыте своей веры, благодаря своему содержанию, но

не на основе его последующего «применения», где практическое приложение только лишь домысливается. «Притязание, с которым выступает церковное возвешение, ожидание, которым оно окружено, не должно составлять сомнений в том, что оно всегда останется человеческим словом. Однако церковное возвешение есть и нечто большее, нечто совершенно иное. Оно – тогда именно, когда и где оно угодно Богу – есть собственное слово Бога. В уповании на это божественное благоволение, обетованное нам, мы и отваживаемся в смиренности возвешать слово. С этим обетованием и связано такое притязание, и такое ожидание. Но возвешение как проповедь и таинство не перестает быть репрезентацией, человеческим служением». [Дунс Скот, 2001: с. 41].

Теология есть понятийное истолкование христианского существования, все ее понятия содержательно и сущностно связаны с христианским свершением (осуществлением) как таковым. Понять его в его вещном составе, в его специфическом виде бытия, то есть исключительно в том, как оно свидетельствует о себе в вере и для веры – вот задача систематического исследования, ставящего перед собой философский прагматический интерес в том, что есть теология. Если истинно то, что верование засвидетельствовано в Писании, то теология есть по сути своей новозаветная теология. Иначе говоря, теология является систематической не потому, что все содержание веры она разбивает на отдельные куски, чтобы затем соединить их в рамках одной системы, а вслед за этим доказывать значимость этой системы. Теология является систематической не потому, что она возводит свое учение в систему, но потому, что для христианского свершения, в его сокровенном, осуществляется раскрытие своего содержания для Бытия как мира существования предметности, то есть она стремится перенести в историю откровения верование таким, каким оно понятийно и предметно осмысливает себя.

Теология системна в своей «тотальности», она стремится стать всем. Чем историчнее теология, чем непосредственнее она выражает в словах и понятиях историчность веры, тем она «систематичнее» и тем менее является она работой системы. Изначальный характер знания относительно данной задачи и ее методических требований есть критерий научного уровня систематической теологии. Задача подобной теологии будет решена с большим успехом и совершенством, если она сможет представить с максимальной непосредственностью понятия и понятийные связи того вида бытия и специфического состава того сущего, которые она осмысливает, приводит в некую предметную осмысленность. Чем решительнее избавляется теология от применения какой-либо философской системы, тем философичней или точнее сказать умозрительней становится в самой основе, укоренившись в абстрактной научности философской системы. С другой стороны, можно сказать, что чем теология систематичнее в означенном смысле, тем непосредственнее основывается необходимость исторической теологии в узком смысле как экзегезы, как церковной и догматической истории, и тем больше они приходят к абстракции, умозрительному осмыслению себя.

Как в эмпирическом, так и в метафизическом подходах, равно как и в гораздо более многочисленных случаях их смешения, мы можем наблюдать, что априори, управляя логическим развитием, теология является результатом мистического опыта, выраженная умозрительными категориями. Будь то «бытие как таковое» – схоластика, или «универсальная субстанция» – Спиноза, или то, что стоит «за субъективностью и объективностью» – Джеймс, или «идентичность духа и природы» – Шеллинг, или «вселенная» – Шлейермахер, или «космическое целое» – Хокинг, или «процесс производства ценностей» – Уайтхед, или «прогрессивная интеграция» – Виеман, или «абсолютный дух» – Гегель, или «космическая персона» – Брайтман, – любая из этих концепций основана на непосредственном представлении личного сознания о бытийном устройстве.

Все перечисленные системы, являющиеся лишь малой частью философских систем идеалистического или натуралистического толка, развивая свои теологические концепции, мало чем отличаются друг от друга в своей исходной позиции. Все они зависят от момента идентичности между ощущающим субъектом и тем ультимативным, которое открывается в религиозном опыте или в ощущении его как религиозном. Теологические концепции, основанные на мистической интуитивности или априорности, есть осознание того, что есть возможность возвышения над расколом между субъектом и объектом познания. И если в ходе априорных суждений это осознание возникает или обнаруживается, то это возникновение или обнаружение становится возможным лишь потому, что данность теологического построения присутствовала с самого начала.

Богослов выявленную им мистическую априорность осуществляет в религиозной проповеди, апробируя посредством керигматического круга логического дискурса осмысленных духовных понятий, подведя их к репрезентативному полю пониманий и представлений. Если религиозный философ, или философ, умозрительно мыслящий в системе религиозного дискурса, стремится сохранить в своих концепциях общее и абстрактное, то богослов сознательно и намеренно точен и конкретен. Их взаимосвязь прослеживается в тот момент, когда теоретическое суждение переходит в плоскость позитивного практического воплощения. Так как опытная основа всякой философии отчасти детерминирована культурной традицией, то она неизбежно вбирает в себя элементы дискретного и конкретного. «Великий принцип состоит в том, – пишет Гегель, – что все внешнее исчезает в точке абсолютного отношения к богу [...] В языке человек является творческим, и язык является первой внешней формой, которую сообщает себе человек. Простейшей формой существования, к которой он приходит в своем сознании. Все, что человек представляет себе, хотя бы это представление оставалось лишь внутренним, он представляет себе как произнесенное слово [...] говорить и мыслить на своем языке, – это составляет существенную часть освобождения [...] Лютер не завершил бы своей реформации, если бы не дал перевода Библии на

немецкий язык. Таким образом, начало субъективности сделалось теперь моментом самой религии, этим оно получило свое абсолютное признание, и его стали понимать здесь в общем в той форме, в которой оно может являться лишь моментом религии. Теперь исполнилось слово о поклонении богу в духе. Но дух существует лишь под условием свободной духовности субъекта, ибо лишь эта духовность может вступить в отношении к духу. Совершенно несвободный субъект не находится в духовном отношении, не поклоняется богу в духе. Такова общая характеристика воплощенного в протестантизме начала» [Гегель, 2001: с. 264–265].

В своем человеческом действии церковь осуществляет себя через теологию, т.е. основанное на вере умозрительное суждение, предмет которого – представление о Боге. Если церковное возвешение является материалом догматики, то церковь под этим будет подразумевать следующее: «церковное возвешение, – пишет Карл Барт, – это непременно и человеческая речь о Боге. И именно как человеческая речь она есть конкретная проблема догматики, *factum* (сделанное) и *faciendum* (то, что нужно делать), к которому приковано внимание догматики как науки. Исходя из вопроса, как говорилось в Церкви о Боге вчера, догматика задается вопросом, как это должно будет делаться завтра» [Барт, 2007: с. 49]. Возможность догматического вопроса, возможность догматической критики и корректировки возникают из притязания, с которым выступает речь о Боге, произносимая в церкви, и из того ожидания, которым эта речь окружена. Речь, произносимая в церкви о Боге, желает быть в качестве возвешения словом Божиим.

Это – главный критерий измерения речи в догматике. В догматике присутствует и активно действует логика слова, или, говоря иначе, оформлена логика суждения о Боге и Церкви, опосредованная посредством слова, которое и можно определить как догматическое богословие. Эта логика суждения складывается из ряда слов, составляющих более или менее постоянный и определенный языковой материал возвешения во всей церкви, вне зависимости от стороны и проявления церковных разделений. Но все эти слова или логические конструкции, приобретают свой смысл через соединения и контексты, в которых они употребляются. В силу этого логического построения конкретного смысла речь о Боге становится определенной, характерной догматической речью. Во множестве подобных определенностей и смыслов, существующих для всякого мышления, стремящегося к своему системному изложению, догматический вопрос в целом будет состоять в том, соответствует ли и насколько, в какой мере, эта речь, т.е. смысл, умозрение, в котором употребляются в ней эти слова, своей цели – построению логического догматического суждения. Из этого следует то, что можно понимать как необходимость, так как «догматизм представляет собой преемственность традиции, верность установленным истинам, системность и завершенность учения» [Канаков, 2010: с. 81]. Всякое значение, решающее для догматики как возможности суждения о религиозном предмете, строится

на философском дискурсе, на спекулятивной основе диалогичности догматистов, рассматривающих вопросы догматики сегодня и вчера.

Лютеру объективная истина представлялась не в виде истины разума, вроде позднейших, действительно рационалистических построений Яна Амоса Коменского, Лейбница или Спинозы, и даже не в виде умопостигаемого Логоса, а в виде слова Божия, содержащегося в Священном Писании. Его религия – это религия Слова. И истина слова познается у него не разумом, а верою. Оправдание совершается верою в Слово. Среди великого множества нередко противоречащих друг другу утверждений, которые Лютеру приходилось делать в разное время и по разным поводам, можно встретить и такие, которые говорят и в пользу рационалистического умозрительного богопознания. Так, например, в толковании на книгу пророка Ионы он допускал возможность богопознания «из природы и разума», «из естественного света разума». Но даже и в таких сравнительно редких случаях и он, и его ближайшие сподвижники имели ввиду не столько естественный разум рационалистической гносеологии, сколько сверхъестественную иллюминацию, трансцендентное озарение свыше. Протестантская теология, в принципе, как и католическая, была построена на вере в откровение и поэтому воспринимала богоявление подобно Дунсу Скоту, т.е. как истину, происходящую из внешнего, сверхъестественного и трансцендентного источника. «Ибо объект, которому по природе присуще причинять такого рода [знание], как “Бог троичен” и иное подобное, есть божественная сущность, познанная как она есть; сама же она как познаваемое в этом смысле есть сверхъестественный объект» [Дунс Скот, 2001: с. 117].

Мистические спекуляции, например, в индуистской Веданте, соединяют в себе созерцательное восхождение с богословской пронизательностью. Метафизические спекуляции, например в классической греческой философии, соединяют в себе наряду с рациональным анализом и богословское видение. Этические, юридические и ритуальные интерпретации божественного закона на почве пророческого монотеизма образуют иную форму богословия. Все это есть «Бого-словие», слово о Божественном, рациональная интерпретация религиозной сущности ритуалов, символов и мифов. Философское умозрение есть познавательное отношение к действительности, в котором действительность выступает в роли объекта. Реальность как таковая или реальность как полнота не есть полнота реальности. Именно структура превращает реальность в полноту, а, следовательно, и в потенциальный объект знания. Исследование природы действительности как таковой означает исследование тех структур, категорий и концепций, которые предполагаются быть вовлеченными в сферу познания в каждый непосредственный момент деятельности познающего субъекта.

С этой точки зрения философский метод определяется как критика. Он заключается в отделении разнообразных материалов опыта от таких структур, которые делают опыт возможным. Критическое определение филосо-

фии более сдержано, нежели те философские схемы, где имеется попытка представить полную систему действительности, включая и результаты всех специальных наук, и общие структуры донаучного опыта. Философия необходимо исследует действительность как целое, изучает структуру бытия. Этот же комплекс вопросов задает и теология, поскольку то, что заботит человека должно принадлежать к реальности в целом, оно должно относиться и бытию. Теология, занимаясь теологическим осмыслением действительности, в каждом высказывании предполагает наличие структуры бытия, его категории, законы и понятия. Попытки теологов при осмыслении действительности избежать не-библейских, не-религиозных, онтологических терминов обречены на провал. В самой же Библии категории и понятия, описывающие структуру опыта, используются всегда. Эти понятия возникают на каждой странице Библии, любого богословского или философского текста: понятие времени, пространства, причины, события, явления, субъекта, природы, движения, свободы, необходимости, знания, опыта.

Философия и теология задаются вопросом о бытии. Но задают его они с различных перспектив. Философия занимается структурой бытия-в-себе; теология постигает смысл бытия-для-нас. Теология, строя содержание своего предмета на церковном возвещении, не может прибегнуть к какому-то высшему, лучшему источнику познания, в котором бы только и начиналось настоящее христианское мышление или же в котором содержались бы более точные, всеобъемлющие и глубокие мысли, чем в обычной проповеди, т.е. для народа. Попытка мыслить о Боге, откровении, вере не начинается только в догматике, но такая попытка предпринимается в полной мере уже в самом возвещении, поскольку она есть человеческая речь, и в слышании возвещения, поскольку оно есть человеческое слышание. И не видно никаких причин, по которым эта попытка не могла бы или не должна была бы предприниматься уже здесь в форме точного, всеобъемлющего и глубокого мышления. Пауль Альтхауз пишет: «Богословие означает осуществление акта веры в сфере мышления. Вера должна преодолевать мир. Богословие есть борьба за преодоление мира духов и мыслей» [Альтхауз, 2003: с. 26]. Конечно, не может быть и речи, чтобы с введением критической рефлексии, отличающей догматическое от возвещения, на место нормы познания, данной в возвещении, ставилась какая-то высшая норма. Возвещение теологического откровения, как манифестация скрытого чего-либо внутри контекста ординарного опыта, превосходит субъективный опыт отдельного человека, т.е. «относительную автономию субъективного опыта, априорно мыслящего теологическое вне контекста откровения, а как врожденную идею... как разум, – пишет Лейбниц, – можно назвать естественным откровением, творцом которого, как творцом природы, является Бог, так откровение можно назвать сверхъестественным разумом, т.е. разумом, расширенным новым порядком открытий, исходящих непосредственно от Бога» [Лейбниц, 1983: с. 519].

Теологическое пользуется обычным языком точно так же, как оно в качестве средств Откровения употребляет природу, историю, психическую и духовную жизнь человека. Обычный язык, выражающий и обозначающий обычный опыт ума и действительности в их категорической структуре, поставлен в качестве носителя выражения и обозначения экстраординарного опыта ума и действительности в осмыслении знаменательного события. Принцип человеческой автономии связан непосредственно с протестантизмом, особенно в более поздний период развития протестантизма, что дало развитие немецкой протестантской философской мысли. Это объясняется прежде всего тем, что протестантизм действительно освобождал верующую личность от ига рационализированных догматов, поскольку он очищал место вовсе не для разума, не для оправдания разумом, а для личной веры, для оправдания верою. И эта вера, не связанная суровой дисциплиной догмата, выходила иногда за пределы религиозной метафизики и впадала в мистику.

Теология, как система понятий, подчиняется требованию, чтобы эти понятия были применимы и соразмерны тому сущему, которое ей предстоит истолковывать. Однако сущее, которое должно быть истолковано понятиями теологии, не раскрывается исключительно только верой, и истолковывается не только для веры, и существует не только в самой вере. То, что должно быть здесь осознано понятийно, есть непостижимое по своей сущности. Чисто рационально его нельзя ни утвердить в собственном составе, ни обосновать в праве. Вполне возможно, что нечто непостижимое, то, что в своей основе никогда не может быть раскрыто разумом, не исключает понятийного осмысления, но предполагает его как основу к существованию непостижимого. Для того, чтобы это непостижимое было раскрыто именно как непостижимое, требуется соразмерное, то есть сталкивающееся со своими собственными границами, понятийное истолкование. В противном случае непостижимое, как предмет умозрительного теологического суждения остается в какой-то мере немым, лишенным семантического содержания.

Однако это истолкование верующего существования есть все же дело теологии. Всякое сущее раскрывается только благодаря предварительному, хотя и не познанному, допонятийному пониманию того, что есть это затрагиваемое сущее и каково оно есть. Всякое онтическое истолкование возникает, прежде всего, на онтологической основе, большей частью скрытой. Однако может ли нечто подобное кресту, греху и т.п., очевидно принадлежащее к бытийной совокупности христианства, в своей специфической сущности и качественности, пониматься иначе, чем в вере? Здесь не следует упускать из виду нечто существенное: объяснение основных понятий, коль скоро оно правильно поставлено, никогда не осуществляется так, что изолированные понятия объясняются и определяются сами по себе, и затем как фишки расставляются в нужных местах. Всякое объяснение через основные понятия должно направлять свои усилия именно на то, чтобы обозреть и затем уже постоянно иметь в виду изначальную целостность пер-

вично замкнутой бытийной сущности, к которой восходят все основные понятия. Вера есть сущностная основа христианства. Хотя вера сама не создает себя и хотя то, что открывается в ней, никогда не может быть основано на рациональном знании разума, опирающемся только на самого себя, однако христианское свершение как возрождение, включает в себя устранение до-верующего, то есть неверующего существования. "Устранение", в данном случае, означает не уничтожение, а включение в новую тварь (умную тварь), пребывание и сохранение в ней.

В вере дохристианское существование преодолевается в экзистенциально-бытийном онтологическом смысле. Вера, как возрождение, экзистенциально преодолевает дохристианское существование, и означает, что преодоленное дохристианское здесь-бытие экзистенциально-онтологически включается в верующее существование. Преодолеть – значит не оттолкнуть, а расположить в новой связи. В результате все основные теологические понятия, взятые в их полной региональной связи, обладают каждый раз дохристианским содержанием, содержанием экзистенциально беспомощным, то есть онтически устраненным, но именно поэтому онтологически определяющим и потому постижимым чисто рационально. Все основные теологические понятия неизбежно содержат в себе понимание бытия, которым обладает само по себе человеческое здесь-бытие как таковое, коль скоро оно вообще существует.

Так, например, грех открывается только в вере, и только верующий может существовать фактически как грешник. Но если истолковывать грех, который есть феномен, противоположный вере как возрождению, – причем феномен экзистенциальный, – с помощью теологического понятия, то при этом само содержание теологического понятия, а не какое-нибудь философское пристрастие теологов, требует возврата к понятию вины. Однако вина есть изначальное онтологическое определение существования здесь-бытия. Чем изначальнее, соразмернее и онтологически подлиннее выносятся на свет основное устройство здесь-бытия, чем изначальнее, например, постигается понятие вины, тем однозначнее может оно служить путеводной нитью к теологическому объяснению греха.

Но если онтологическое понятие вины берется в качестве путеводной нити, то именно философия прежде всего выносит решение о теологическом понятии. Потому что грех по своей сущности не должен выводиться рационально из понятия вины. Тем более факт греха не должен и не может быть доказан рационально путем ориентации на онтологическое понятие вины; даже фактическая возможность греха не становится таким путем хоть сколько-нибудь явной. То, что при этом только и достигается, – оставаясь, однако, необходимым для теологии как науки – сводится к тому, что теологическое понятие греха как экзистенциальное понятие приобретает такую корректировку (то есть со-управление), которая необходима для него как экзистенциального понятия согласно его дохристианскому содержанию.

Напротив, только вера дает первичное руководство (управление) как исток христианского содержания этого понятия, поэтому онтология служит только коррективом дохристианского содержания основных теологических понятий. Здесь следует обратить внимание на то, что эта корректировка не закладывает основ в том смысле, в каком основные понятия физики находят свое изначальное основание, выражение основных внутренних возможностей и высшую истину в онтологии природы. Эта корректировка – только формальное указание, то есть теологически-онтологическое понятие вины не становится подобной же базой. Понятие греха также не просто надстраивается над онтологическим понятием вины. Тем не менее, последнее является в каком-то отношении определяющим, а именно формально, в том, что оно указывает на онтологический характер той области бытия, в которой необходимо должно пребывать понятие греха как экзистенциальное понятие существования.

Это формальное указание на онтологическую сферу говорит нам о том, что как раз не следует философски вычленять специфически теологическое содержание понятия, а надо черпать его из обозначенной здесь специфической экзистенциальной глубины веры, допуская его изначальную заданность. Умозрительная философия есть формально направляющий онтологический корректив онтического, а именно дохристианского содержания основных теологических понятий.

Однако то, что философия должна служить подобного рода коррективом в отношении теологии, не относится к ее сущности и не может быть обосновано исходя из этой сущности и ради нее самой. Скорее напротив, философия как свободное вопрошание чистого, опирающегося на самого себя здесь-бытия, согласно ее сущности, как бы имеет целью онтологически обосновать управление всеми прочими нетеологическими позитивными науками. И «хотя философия не предоставляет доступа к вере, – пишет Нибур, – все же верующий человек может избрать этот путь, чтобы достичь целей, которые для философии недостижимы» [Нибур, 1996: с. 146]. В качестве онтологии философия предоставляет шанс, который может быть реализован теологией, в смысле охарактеризованного здесь корректива, при условии, что теология должна отделить реальность веры. Однако не философия как таковая требует, чтобы она реализовалась так, но именно теология, коль скоро она понимает себя как науку. И потому, согласно точному определению, подводя итоги, следует сказать: философия есть возможный, формально направляющий онтологический корректив онтического, то есть дохристианского содержания основных теологических понятий. Однако философия может быть тем, что она есть, не исполняя фактически этой функции корректива. Философское познание может стать значащим и плодотворным для позитивной науки только тогда, когда оно является философским познанием в подлинном смысле, когда оно сталкивается с основными понятиями своей науки в недрах проблематики, выросшей из позитивного осмысления онтических связей своей сферы и когда оно ставит под сомне-

ние соответствие основных традиционных понятий тому существу, которое составляет его тему.

ЛИТЕРАТУРА

- Альтхауз П.* Евангелие и жизнь. – М.: Благовест, 2003. – 324 с.
- Барт К.* Церковная догматика. Том I. – М.: Библийско-богословский институт св. ап. Андрея, 2007. – 560 с.
- Гегель Г. В.Ф.* Лекции по истории философии: в 3-х кн. – СПб.: Наука, 2001. – Кн. 3. – 580 с.
- Гегель Г. В.Ф.* Позитивность христианской религии.// Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет: в 2-х томах. – М.: Мысль, 1972. – Т.1. – С. 87–207.
- Дунс Скот, Блаженный Иоанн* О необходимости откровения. Избранное. – М.: Издательство Францисканцев, 2001. – 584 с.
- Канаков Д.М.* Феномен религиозного догматизма // Философские науки. – №8. – 2010. – с.74–83.
- Лейбниц Г.В.* Новые опыты о человеческом разуме // Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. – М.: Мысль, 1983. – Т.2. – С. 47–545.
- Нибура Р.* Христос и культура // Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. – М.: Юрист, 1996. – С. 7–221.
- Польсков К.О.* К вопросу о научном богословском методе // Вопросы философии, – №7. – 2010. С. 93–101
- Тиллих П.* Систематическое богословие. – СПб.: АЛЕТЕЙЯ, 1998. – 501 с.

Natalia Bevzuk (Odessa)

Dialectics of the theological and the speculative

The article considers the problem of theology and the speculative in their dialectic and systemic sense. The author comes to the conclusion that the more spontaneously the necessity of historical theology is grounded (in a narrow sense, as exegesis, as church and dogmatic history), the more inevitable becomes their need of abstraction and speculative comprehension of themselves. On the other hand, this very speculative comprehension of oneself allows theology to develop fruitfully and systemically. The author considers this dialectic connection on the example of Protestant theology.

Natalia Bevzuk, PhD in history, Associate professor at the Department of Philosophy and humanities bases, I. Mechnikov Odessa National University

Наталія Бевзюк, кандидат історичних наук, доцент кафедри філософії та основ загальногуманітарного знання Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова

Наталія Бевзюк, кандидат исторических наук, доцент кафедры философии и основ общегуманитарного знания Одесского национального университета им. И. И. Мечникова
