

## К возможности и следствиям взаимодействия понятийного аппарата философии и теологии на примере теологии Карла Ранера

18 июня 2010 г.

Хромец (Рождественская) Ирина Сергеевна

*Карл Ранер — известный немецкий католический богослов, плодотворный писатель и философ. Статья аспирантки кафедры философии религии и религиоведения Санкт-Петербургского государственного университета посвящена вопросу взаимоотношения философии и теологии на примере теологии Карла Ранера.*

Специфика теологии Карла Ранера заключается, прежде всего, в том, что философские понятия и философия как таковая являются своеобразным основанием теологии, при этом границы философии чётко определены, равно как и цели и задачи теологии. Такое разделение не означает абсолютного противопоставления двух дисциплин, а, напротив, прояснение их единства. Философия есть трансцендентальная антропология, и такая антропология есть содержание и сущность теологии. Подобная глубокая внутренняя взаимосвязь заставляет присмотреться ближе к понятиям, используемым К. Ранером, философским и теологическим, и попытаться определить их взаимосвязь и взаимодействие. В соответствии с этим, целью статьи является рассмотрение основных понятий теологии немецкого мыслителя, как философских, так и теологических, в контексте отношений философии религии и теологии в его мысли.

Основные задачи.

1. Дать общую характеристику соотношения философии, философии религии, теологии и антропологии в мысли К. Ранера.
2. Проследить развитие понимания этих отношений посредством анализа понятий "предвосхищение бытия", "сверхъестественный экзистенциал", *potentia oboedientialis*, "трансцендентальное", "самосообщение Бога", поскольку именно они задают основную понятийную канву теологии К. Ранера.
3. Продемонстрировать сущностное единство некоторых понятий, при различной их интерпретации с философской и теологической точек зрения; а также прояснить, почему такое единство становится возможным.

В одной из своих важнейших работ "Основание веры. Введение в христианское богословие" К. Ранер указывает на то, что в основании книги как вводного курса лежит решение второго Ватиканского собора, изложенное в декрете *Optatam totius*, о более успешном сочетании философских и теологических дисциплин [4, 3-4], что, как предполагалось, должно вести к более осмысленному и содержательному пониманию сути веры. Значимость подобной установки К. Ранер осознавал задолго до декрета: ещё в своих первых работах, которые носят в большей степени философский, нежели теологический характер, учёный пытался примирить философию и теологию, использовать первую для упрочения второй. На проблеме того, возможно ли такое взаимодействие, К. Ранер останавливается лишь в той мере, в какой ему необходимо для констатации следующего: наивысшая точка развития философии — трансцендентальная философия, обращающаяся к пределам познания человека, определяющая эти пределы, и в этом смысле адекватное определение оснований бытия ведёт не к философии религии, а к теологии. Способность вопрошания о бесконечном при неспособности субъекта дать самому ответ на этот вопрос является для К. Ранера достаточным свидетельством того, что разум здесь приходит к своему пределу. Поэтому трансцендентальная философия есть философией религии: она проясняет априорные основания, делающие возможным восприятие Откровения человеком. Для Ранера философия религии есть не некоторое светское рассуждение о Боге, но, поскольку она есть в сущности своей метафизика, — рассуждение с перспективы человека об отношении человека к Богу, к Абсолюту. Принимая аристотелевское понимание роли метафизики как основания всех наук, К. Ранер утверждает, что в основании познания лежит не только строгий логический познавательный акт, но и вопрошание как начало познания, как определение того, что неизвестно, неспособность самому дать ответ, но в то же время понимание того, что если может быть сформулирован вопрос, этот ответ где-то есть. Метафизический вопрос

есть вопрос об основаниях, и если этот вопрос исходит от человека, он вопрошает о его сущности. В то же время нельзя недооценивать познающее вопрошание, поскольку в его основании лежит вопрос о сущности науки как человеческого делания и, будучи таковым, он также обретает экзистенциальный статус. Таким образом, в основании эпистемологии оказывается сама метафизика. Значимость познания крайне велика, в особенности, если это познание относится к метафизике, если человек желает познать смысл своего бытия. Адекватное определение оснований человеческого существования приводит не к философии религии, а к теологии, поскольку человек понимает себя как предстоящего перед Тайной. Метафизика, полагал К. Ранер, никогда не занималась познанием чего-то нового, она всегда была "методичным рефлексивным познанием того, что всегда было известно" [8, 39], в то время как вопрошание человека требует нового ответа, исходящего не из самого себя. "Акт, которым мы познаем нечто чувственно данное, включает в это познание нечто, превышающее единичное и делающее единичное единичным" [9, 76], — писал теолог. Всё человеческое познание необходимым образом берёт своё начало в мире, в опыте, в пространственно-временных вещах [6, 15], и познаваемый объект может познаваться лишь как "один из", подразумевая некоторую, выходящую за пределы человеческого понимания, общность бытия. И именно через постижение конечного, по мнению теолога, мы приходим к бесконечному. При этом для К. Ранера крайне важным оказывается концепт "предвосхищения", "предсхватывания", "предпостижения" Бытия, под которым теолог понимает "неконкретное, но неизбежное знание о бесконечности реальности" [8, 45]. "Предпостижение" бытия представляет собой дорефлексивное, доконцептуальное "соответствие" между человеком и миром, "нетематическое" схватывание бытия как необходимое априорное условие, трансцендентальную основу всех суждений относительно ограниченного бытия" [1, 42]. При этом следует чётко понимать, что речь идёт не о предвосхищении бытия Бога, иначе, как верно указывает Т. Шиан, К. Ранер бы тогда представил в некотором смысле доказательство бытия Бога, что не соответствует истине [11, 37]. В предвосхищении человек сталкивается с миром, который он не может объять, с осознанием своих собственных границ и в то же время своей тоски по бесконечному. При этом такое предвосхищение бытия имеет, как верно указывает Э. Корет, динамический характер, оно определяет не только сам горизонт, вопрошание, но при этом является "пред-проектирующим простиранием на то, чего я хочу достигнуть в вопрошании, схватить в знании" [2, 2.2.4.1.]. Философия религии должна ограничиться лишь тем, полагал К. Ранер, что она предоставляет априорные основания возможности говорения о Боге, осмысления Бога на уровне рефлексии, но она не приводит человека к отношениям с Богом. Теолог писал: "Метафизика, которая сама в себе уже есть философия религии, должна быть такой, чтобы видела в Боге свободного Незнакомого, а человека понимала как существо историческое в его трансцендентальной сущности, чтобы отправлять его в этой его историчности к его истории и наказывать ему вслушивание в возможное сообщаемое слово откровения этого свободного, незнакомого Бога в его истории" [8, 26-27].

Обратимся к пониманию Ранером теологии. В "Слушателе слова" он пишет: "Теология в первом и изначальном смысле не является системой обязывающих установлений, конституированных вопреки человеческому мышлению, но целостностью божественного сообщения, хотя и выраженного в человеческом языке, направленного через Бога к самому человеку" [8, 23]. Принципиально важная способность человека заключается в способности слушания, условиями которой является трансцендентальная природа человека и сверхъестественный экзистенциал. Именно способность слушания, слышания Слова Бога, Его само-сообщения, Его откровения является определяющей человека как теолога, но не просто как размышляющего о Боге, а как принимающего Его как основание своего бытия. Бог не есть лишь одним из объектов среди других реальностей, открывающихся человеку в апостериорном опыте, но фундаментальное основание и абсолютное будущее всей реальности, абсолютная отправная точка человеческой трансценденции. И самосообщение Бога есть начало, суть и конечная цель человеческого существа.

Речь идёт, прежде всего, о самой керигме, простом слушании слова Бога, абсолютном его принятии в качестве основы собственного бытия, а не осмыслении этого слова в рефлексии.

По мнению К. Ранера, когда мы задаём вопрос о взаимоотношениях философии религии и теологии, мы вопрошаем об одном и том же: "Можно ли посредством слушания таким образом охарактеризовать человека в метафизической рефлексии, чтобы он был существом, которое должно рассматриваться в своей истории, направленной к возможному сообщению Бога, который в его метафизике является ему как сущностно Неведомый" [8, 27]. Содержательная часть этого вопроса, полагал К. Ранер, не только включает в себе понятие философии религии, но и является

единственным до-теологическим возможным обоснованием теологии, без того, чтобы претендовать на её вопросы и проблемы. Следует обратить внимание на то, что в основании этой проблемы лежит, прежде всего, человек. Речь идёт о **его** способности к прислушиванию к самосообщению, речь идёт о **его** трансцендентальном основании и способности к рефлексии, и именно **к нему** направлено самосообщение Бога. Способность познания априорного, в данном случае, Неведомого Бога, Тайны, является ключевой для К. Ранера, поскольку без этого познания невозможна была бы ни философия религии, ни теология. Именно человек как существо трансцендентальное и одновременно историческое становится основанием возможности говорить о Боге, мыслить о Боге, открывать возможность слышания его Откровения. Антропология для К. Ранера есть метод, благодаря которому теология может использовать современные достижения философии и по-иному осмыслять свои проблемы и понятия. Теолог подчёркивает значимость антропологического поворота в философии, поворота к субъекту. Несмотря на то, что мысль Р. Декарта, И. Канта, немецких идеалистов, Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, экзистенциалистов не является в своём основании христианской, К. Ранер указывает на то, что восприятие ими человека является христианским в том смысле, что они рассматривают его как свободную часть универсума, способную изменить мир [10, 38-39], и именно это даёт основания для использования философии по отношению к теологии через антропологию. Для К. Ранера основным достижением философии является обоснование трансцендентального субъекта, без которого, как он полагал, теология остаётся зафиксированной в теологическом картинном языке, оказывается оторванной от фундаментального опыта человека — опыта трансценденции и, соответственно, не может обосновать себя как имеющую экзистенциальную значимость для человеческого бытия. В то же время трансцендентальное осмысление теологии необходимо, поскольку именно её предметом является априорное условие для теологического знания субъекта — благодать, которая является объективным основанием познаваемого и испытываемого в истории апостериорного.

Философия религии для К. Ранера представляет собой прояснение априорных оснований возможности познания Бога человеком, что лежит в основе трансцендентального метода теолога, его метафизики знания. В основании так понимаемой философии религии лежит рефлексия, предполагающая ряд познавательных актов, среди которых фундаментальное значение имеет, со стороны человека, вопрошание. Именно на основании вопрошания К. Ранер развивает онтологию прислушивания к Богу, выводит свой основополагающий антропологический концепт человека как "слушателя слова". Призвание через слово (*vocatio*) в период высокой схоластики не является сверхважной экзистенциальной характеристикой, а лишь даёт знание, которое делает возможным, предуготовляет человека к принятию благодати Таинств и с ними оправдания [4, 157]. В случае с Ранером слово "Бог" и Слово Бога являются центральными понятиями его теологии, поскольку, как полагал учёный, именно языковая реальность оказывается медиумом, позволяющим, с одной стороны, обращаться к самим себе и, с другой стороны, каким-либо образом взаимодействовать с миром. Философия религии даёт знание о Боге как об отражении единства всего существующего, упорядочивающего мир, однако имея в основании лишь вопрос со стороны человека, но не ответ со стороны Бога, не в состоянии говорить о Боге как таковом и о его познании. Именно поэтому философия религии способна говорить понятиями, лишь подводящими к Богу: о горизонте сущего, о предвосхищении бытия, о Боге как Неведомой Тайне и т. п. Однако этого, разумеется, недостаточно. Подлинная экзистенция, согласно К. Ранеру, есть христианская экзистенция.

Трансцендентальный анализ бытия приводит человека к пониманию себя как стремящегося к выходу за пределы, как осмысляющего своё отношение к бесконечному. Ранер полагал, что уже такая позиция носит в определённом смысле благодатный характер, что человек тем самым предположительно готовится к полноценному осмыслению своего бытия как бытия христианином. Возможность разрешения традиционной теологической проблемы соотношения природы и благодати К. Ранер предлагает в концепции сверхъестественного экзистенциала, которое признаётся исследователями одним из ключевых и одним из наиболее сложных в его теологии. А. Лозингер говорит о сверхъестественном экзистенциале как о "динамическом, необходимом, благодатном призыве и определении человеческого существа к бытию "близким Богу", определении, которое сохраняется даже тогда, когда человек отказался от него" [7, 38], как о "сердце и душе" моста, который связывает теологию и антропологию.

В наиболее широком смысле сверхъестественный экзистенциал есть сущностная способность человека воспринимать Откровение, само-сообщение Бога как собственную бытийную

характеристику. При этом сверхъестественный экзистенциал не является аналогом *potentia oboedientialis*. Последняя, как полагал Ранер, является аспектом человеческой природы, это то, что со стороны природы человека делает возможным восприятие благодати как нечуждое самой природе. Сверхъестественный экзистенциал же является одним из первых действий Бога по отношению к способности человека воспринимать его само-сообщение, делать Его своим собственным существованием. "Согласно Карлу Ранеру, не только человеческие существа по природе открыты Богу (*potentia oboedientialis*), но они также сверхъестественно возвышены Богом в этой трансцендентальной открытости таким образом, что это возвышение становится непосредственным опытом Бога в повседневной жизни" [5, 245]. Благодаря Божественному самосообщению, Божественное присутствие в человеке становится экзистенциалом, конститутивным элементом человека как такового и в целом. Без сверхъестественного экзистенциала человек остался бы лишь существом вопрошающим, он бы не смог воспринять самосообщение Бога, оказался бы совершенно один перед бескрайним горизонтом своего существования.

Благодаря *potentia oboedientialis* природа человека открыта к восприятию благодати, сверхъестественный экзистенциал же, имея благодатный характер, определяет человеческое существование как *DaGott* (по аналогии с *Dasein* М. Хайдеггера). Сверхъестественный экзистенциал не является свойственным природе по её происхождению, он является свободным действием Бога в человеческих существах. Нельзя не согласиться, что понятия "экзистенциал" и "способность" различны по своему смыслу, и если под "способностью" мы понимаем то, что делает проявление чего-то другого возможным, является его условием, то под "экзистенциалом", исходя из философской традиции мысли, мы понимаем некое определяющее бытие условие. Если мы учтём, что понятие "экзистенциал" К. Ранер берёт у М. Хайдеггера, и не изменяет его философский смысл, впрочем, наделяя его и теологическим, то в философском смысле это понятие определяет бытие как выбор той или иной возможности, в теологическом же определяет бытие как выбор "да" или "нет" Богу, выбор смысла своего существования. Если мы говорим о способности не в смысле предполагающей исполнение чего-то, а в смысле, если угодно, "спящего свойства", то не может идти речь о выборе такой возможности, тем более, что если мы говорим теологическими понятиями К. Ранера, нельзя сказать, что природа требует себе в качестве возможности, которую она могла бы исполнить или не исполнить, благодать. Мы говорим о том, что при наличии у человека этой способности необходимо сообщающее действие благодати, которое делало бы возможным принятие самой благодати, и, в то же время, определяло человеческое существование, поскольку, как было показано нами в предыдущей части, сверхъестественный экзистенциал принципиально изменяет природу человека как таковую.

Сущностное различие между философскими и теологическими понятиями заключается, прежде всего, в том, что философские понятия являются отражением собственно человеческого бытия, бытия, пока не отнесённого к Богу, к его само-сообщению как определяющему ориентиру своего существования, в то время как теологическое понятие пред полагает принципиально иной онтологический статус человека, как находящегося во взаимодействии с Богом. При этом, по мнению автора, основной принцип разделения понятий можно определить как экзистенциальный, но при этом следует сделать ряд крайне существенных оговорок. Понятие "экзистенциальный" употребляется, прежде всего, в смысле имеющего фундаментальное, определяющее значение для существования человека, подчёркивающее лишь ему присущую характеристику лишь его бытия. При этом особенность философского понимания "экзистенциального" заключается в том, что речь идёт о бытии человека как такового в его одиночестве, без поддержки верой. Нет сомнения, что экзистенциальные мотивы и экзистенциальное содержание в теологии имеют, по сравнению с философией, более давнюю историю и воплощение, однако само разделение экзистенциальной философии на религиозную и атеистическую (вопрос об адекватности такого разделения в данной статье выносится за скобки), свидетельствует о том, что при общем определении "экзистенциальный" необходимо учитывать нюансы всеохватности этого понятия и уточнять, что же имеется в виду. Поэтому, когда говорится о том, что К. Ранер употребляет понятие "экзистенциальный", имеется в виду, прежде всего, экзистенциальный в философском смысле, экзистенциальный как свидетельствующий, с одной стороны, об одиночестве человека, с другой стороны, о его способности к пониманию того, что наивысшее исполнение его существования лежит за пределами человеческого, откуда и возникает понятие "сверхъестественного экзистенциала". Ранер подчёркивает экзистенциальную незавершённость, незаконченность, неисполненность человеческого бытия при отсутствии принятия само-сообщения Бога, тем самым обращая внимание на недостаточность философского осмысления, понимания человеческого существования.

Итак, подведём итоги. Философия религии есть фундаментально-теологическая антропология, полагал Карл Ранер, то, что служит основанием, приготовлением к теологии, и так понимаемая антропология как философия религии подходит здесь к своим пределам. Несмотря на то, что разговор о человеке может состояться только лишь с позиций человеческой науки, которой и является метафизика, и только она может лежать в основании прояснения отношений между Богом и человеком, она не в состоянии заменить теологию. Основным предметом и сущностью теологии является самосообщение Бога, т.е. тот самый ответ Бога человеку, который недоступен ему посредством философии. Наличие этого ответа является ключевым для различия философии религии и теологии, и сущностно он заключается в благодати. Можно сказать, что самосообщение Бога и благодать являются взаимозаменяемыми понятиями, однако корректнее будет утверждать, что благодать является теологическим понятием, предполагающим определённое состояние человека, характеристику его существования, в то время как понятие само-сообщения отсылает к схеме вопрошания-ответа, что позволяет подчеркнуть самостоятельность слушания, принятия решения, осмысления посредством рефлексии благодатного состояния и, соответственно, его философскую природу. При этом, несмотря на обилие понятий, относящихся к общению, теологическая антропология К. Ранера исходит из нерелексивного самопонимания человека, недиалогического отношения человека с Богом, но принятия самосообщения, и носит керигиматический характер. Тем не менее, подобный синтез философии и теологии, прояснение их взаимоотношений благотворно сказываются на включении философией теологии в круг своего рассмотрения, осмысления различных возможностей внутри самой философии. Карл Ранер фактически совершил "коперниканский переворот" в теологии, с той лишь оговоркой, что, несмотря на то, что изначальным объектом является человек, Бог не теряет своего статуса и значимости, не становится второстепенным. Теология К. Ранера вызывает неизменный интерес у философов, прежде всего потому, что он говорит отчасти языком философии, показывает внутреннее соответствие того, что терминологически может быть разделено, позволяет более адекватно понять и оценить интеллектуальные возможности теологических понятий при том условии, что предметы, задачи и методы философии и теологии не заменяются друг другом. Рассмотренный опыт одной теологии, теологии К. Ранера, может послужить хорошим примером, как для украинских, так и для российских философов и теологов, в ней можно увидеть сущностную взаимосвязь философии и теологии, мыслить о единстве с целью поиска Истины.

*Опубликовано: Матеріали I Всеукраїнської конференції «Майбутнє богослов'я в Україні» (Київ, 21-22 листопада 2009 р.) / Інститут релігійних наук св. Фомы Аквінського. – К.: «Кайрос», 2010. – Сс. 84-95*

#### *Литература*

1. Коначева С.А. Интерпретация кантовского трансцендентализма в неосхоластике // Философия Канта и современность. Материалы межвузовской конференции. М.: РГГУ, 2004. С. 41-48.
2. Корет Э. Основы метафизики. 2.2.4.1. Киев: "Тандем", 1998.
3. Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие. М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006.
4. Хегглунд Б. История теологии. СПб: "Светоч", 2001.
5. Grenz S., Olson R. 20th Century Theology: God & the World in a Transitional Age. Madison, 1992.
6. Kilby K. Karl Rahner: Theology and Philosophy. London: Routledge, 2004.
7. Losinger A. The Anthropological Turn: The Human Orientation of the Theology of Karl Rahner. NY, 2000.
8. Rahner K. Słuchacz Słowa. Ugruntowanie filozofii religii. Kęty, 2008.
9. Rahner K. Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, Munchen, 1963.
10. Rahner K. Theology and Anthropology // Rahner K. Theological Investigations. Vol. IX: Writings of 1965-

1967; 1. NY, 1972. Pp.38-39.

11. Sheehan T. Rahner's Transcendental Project // The Cambridge Companion to Karl Rahner. Edited by Marmion D., Hines M.E. Cambridge University Press, 2007. Pp. 29-42.