

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

На правах рукописи

***ХРОМЕЦ
ИРИНА СЕРГЕЕВНА***

ХРИСТИАНСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ КАРЛА РАНЕРА: ФИЛОСОФСКИЙ И ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ

Специальность 09.00.14 –
философия религии и религиоведение

АВТОРЕФЕРАТ
диссертации на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Санкт-Петербург
2012

Работа выполнена на кафедре философии религии и религиоведения
ФГОУ ВПО «Санкт-Петербургский государственный университет»

Научный руководитель: Доктор философских наук, профессор
Шахнович Марианна Михайловна
(СПбГУ)

Официальные оппоненты: Доктор философских наук, профессор
Шмонин Дмитрий Викторович (РХГА)

Кандидат философских наук,
старший научный сотрудник
Рашкова Раиса Тимофеевна (ГМИР)

Ведущая организация: Амурский государственный университет

Защита состоится «___» _____ 2012 года в ____ часов на заседании Совета
Д 212.232.68 по защите докторских и кандидатских диссертаций при Санкт-
Петербургском государственном университете по адресу: 199034, Санкт-
Петербург, В.О., Менделеевская линия, д. 5, философский факультет, ауд. ____.

С диссертацией можно ознакомиться в научной библиотеке им. М. Горького
Санкт-Петербургского государственного университета

Автореферат разослан «_____» _____ 2012 г.

Учёный секретарь диссертационного совета,
кандидат философских наук, доцент

Т.И. Лузина

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность темы исследования. Начало XX века в истории гуманитарного знания характеризуется несколькими «поворотами», которые во многом определили образ современной интеллектуальной традиции, – «онтологическим», «лингвистическим», «антропологическим». Каждому из них посвящено большое количество трудов, но до сих пор в отечественной науке остаются не прояснёнными некоторые проблемы и не исследовано наследие некоторых мыслителей, оказавших решающее воздействие на эти события. Поэтому представляется актуальным изучение «антропологического поворота» в католической теологии XX века, вдохновителем и ключевым участником которого был Карл Йозеф Эрих Ранер (1904-1984) – один из наиболее значимых христианских теологов и философов XX века, активный деятель Второго Ватиканского собора (1962– 1965), сыгравшего большую роль в трансформациях современного католицизма. Именно Ранер способствовал утверждению трансцендентально-антропологического подхода в католической теологии.

В отечественной литературе до сих пор остаются недостаточно изученными особенности антропологии Карла Ранера, логика сопряжения её базовых понятий, степень влияния философских идей на его теологию, значимость его мысли для философии религии в целом.

Теологическая программа Ранера сводится к положению о том, что «догматическая теология сегодня должна быть теологической антропологией... и этой антропологией должна быть трансцендентальная антропология»¹. Теология, согласно Ранеру, является осмыслением экзистенциальной ситуации христианина, и потому она не должна быть теоретической наукой, но должна уметь отвечать на экзистенциальные вопросы, которые являются неотъемлемой частью самого человеческого существа. Положение о трансцендентальности как основной характеристике человеческой природы приводит Ранера к утверждению возможности постижения человеком того, что выходит за пределы понимания, носящего категориальный характер.

В христианской антропологии Ранера тесно сошлись два ключевых направления католической мысли XX века: т.н. «новая католическая теология» (Б. Лонерган, А. де Любак, А. Буйяр, И.Б. Метц и др.) и трансцендентальный неотомизм (М. Блондель, Ж. Марешаль, П. Руссло, Ж. Маритен и др.). Оценка значимости «антропологического поворота» для католической теологии весьма различна: одни религиозные философы и теологи видят в нем единственный путь, способный дать теологии потенциал для ответов на различные вопросы и ситуации, с которыми человек сталкивается сегодня, другие же опасаются чрезмерного редукционизма, полагая, что ранеровская интерпретация теологии ограничивает ее смысл и возможности, сводя ее к антропологии (Г.У. фон Бальтазар, И.Б. Метц). Образно говоря, Карл Ранер совершил «коперниканский переворот» в католической теологии, утверждая, что теология должна заниматься не только осмыслением проблемы Бога, но сама должна задать вопрос о том, кто же вопрошает о Боге, кто Его познаёт. Ранер указывал, что каждый теологический вопрос правильно сформулирован лишь в том случае, если он, будучи

¹ Rahner K. *Theology and Anthropology. Theological Investigations. Vol.IX: Writings of 1965-1967 I.* London: Darton, Longman & Todd, 1972. P.28-29.

трансцендентальным вопросом, сопутствует когнитивному горизонту человеческого разума как внутренний фактор и условие его возможности. Таким вопрошающим и познающим субъектом является человек, и его роль не может быть сведена в теологии к второстепенной. Именно человек становится предметом философского и теологического исследований на предмет способностей, возможностей, условий познания Бога, или, другими словами, соответствия содержания откровения априорным структурам человеческой способности понимать нечто вообще.

Актуальность исследования наследия Карла Ранера определяется большим интересом современной отечественной философии религии к проблемам сопряжения философии религии и христианской теологии². Карл Ранер посредством трансцендентальной антропологии обосновывает свое понимание взаимоотношений философии религии и теологии. Философия религии является, с точки зрения Ранера, пред-основанием теологии. Философия религии понимается им как исследование условий возможности познания Бога, Абсолюта и создания метафизического горизонта существования человека. Однако, по его мнению, будучи по сути метафизикой, она ограничивает этот горизонт категориальным мышлением, в то время как теология рассматривает экзистенциальную ситуацию человека как вопрошающего об основах собственного бытия. С точки зрения Ранера, этот ответ может быть найден только в христианской перспективе, в которой открывается подлинная направленность человека.

Степень разработанности проблемы.

Исследование христианской антропологии Карла Ранера в контексте возможности взаимодействия трансцендентальной философии и католической теологии, а также анализ ключевых положений христианской антропологии с позиции трансцендентального томизма имеет комплексный характер и находится в поле зрения таких философских наук как философия религии, философская антропология и история философии. Проблемы философской и, в том числе, христианской антропологии рассматриваются такими отечественными авторами, как Л.П. Буева, Ф.И. Гиренок, В.В. Гончаров, Б.Т. Григорьян, В.Д. Губин, П.С. Гуревич, Д.Ю. Дорофеев, М.А. Ершова, А.А. Корольков, В.И. Коцюба, Б.В. Марков, М.А. Маслин, Е.Н. Некрасова, К.И. Никонов, В.А. Подорога, Е.Е. Ремезова, А.М. Руткевич, Б.Г. Соколов, В.С. Степин, М.С. Уваров и др. В области философии религии, в широком понимании данного понятия, наиболее значимыми следует отметить работы В.В. Библихина, А.П. Забияко, Ю.А. Кимелева, С.А. Нижникова, М.М. Шахнович, В.К. Шохина. Ключевые темы католической философии и теологии, и, в том числе, неотомизма становились предметом исследования Ю. Боргоша, В.И. Гараджи, Б.Л. Губмана, Е.В. Гришина, М.В. Желнова, Д.В. Кирьянова, С.А. Коначевой, Ф.Г. Овсиенко, В.Ю. Пименова, М.А. Пылаева, Р.Т.Рашковой, В.А. Стокяло, Д.В. Шмониной, Т.А. Щипковой. Среди работ зарубежных авторов следует отметить работы С. Гренца, М. Джордана, Ф. Керра, Дж. Кнасаса, Д. МакКула, Дж. Милбанка, С. Оливера, Р. Олсона, Д. Тернера и др.

² См. например: Философия религии. Альманах. 2010-2011. Под ред. В.К.Шохина/Философский факультет МГУ им. М.В.Ломоносова;Ин-т философии РАН. М. «Наука», 2011. С.31-267.

В зарубежной исследовательской литературе наследие Ранера изучено достаточно глубоко. Среди исследований биографии Ранера ключевыми являются работы К.Х. Нойфилда, Г. Форгриммера, а также сборник интервью с преподавателями, коллегами и учениками Ранера, записанных директором архива Ранера в Мюнхене А.Р. Баттлогом и М. Михальским. Среди сочинений, посвященных непосредственно антропологии Ранера, следует выделить работу П. Айхера «Антропологический поворот: философский путь Ранера от сущности человеческого бытия к личностной экзистенции», посвященную критическому рассмотрению философских оснований антропологии теолога. Теологический и мистический аспект антропологии Ранера подробно исследует К.П. Фишер в работе «Человек как тайна: антропология Карла Ранера». Краткое, но достаточно подробное исследование антропологического поворота Ранера принадлежит А. Лозингеру, изложенное им в книге «Антропологический поворот: человеческая ориентация теологии Карла Ранера». Стоит, однако, отметить, что работы носят, скорее, обзорный характер, не предлагая существенную интерпретацию исследуемого предмета.

Отдельно следует отметить исследование немецкого теолога Дж. Шпека «Богословская антропология Карла Ранера. Введение», которая представляет собой весьма обстоятельное изучение оснований антропологии Ранера, и выделяется среди других работ глубоким рассмотрением теологической релевантности исследуемого предмета. Также весьма значительной является работа Э. Тэллона «Личностное становление (Христианская антропология Карла Ранера)», которая отличается от всех вышеупомянутых, прежде всего, тем, что самому Ранеру принадлежит введение к этой работе. Кроме того, Э. Тэллон предлагает в ней интерпретацию антропологии Ранера как имеющей в своём основании проблему личностного и межличностного становления. Также следует отметить работы А.Р. Баттлога, Г. Форгриммера, Р. Зибенрока, А. Раффельта, Б.Й. Хильберата, К. Нойфельда, Т. Шиана, Ф.Ш. Фиоренца, К. Леманна, К. Килби, К.Г. Вегера, К. Канциана, Й. Шплетта, Д. Коффи, П. Бурка, Н. Адамса, Х. Игэна, П. Пэна, Ж.Х. Флетчер, М. Михальски и др., многие из которых были учениками Ранера.

Теология Ранера не оставила равнодушными ведущих католических теологов XX века, таких как И.Б. Метц, И.Б. Лотц, Г.У. фон Бальтазар, Б. Лонерган, Э. Корет, И. Конгар, Ю. Мольтман, К. Войтыла (Иоанн-Павел II), Й. Ратцингер (Бенедикт XVI), Т. Шнайдер, В. Каспер. Теологией Ранера интересовались представители различных православных Церквей – о. Сергей Желудков, митрополит Никодим (Ротов), прот. Иоанн Мейендорф, прот. Димитрий Станилое, митрополит Иоанн (Зизиулас) и др.

Несмотря на неоспоримую значимость Ранера и признание его мысли в интеллектуальном мире, русскому читателю Ранер как теолог и философ известен мало. На русский язык, из всего наследия сочинений Ранера, переведена книга «Основание веры. Введение в христианское богословие» (2006), которая содержит краткое изложение его философских и теологических взглядов, а также труды: «Марксистская утопия и христианское будущее человека», «Размышление в день св. Иосифа» (1974), «Епископат и примат» (1976), «К теоло-

гии праздника Рождества» (1994), «Об опыте благодати» (2008), «Размышления на Богоявление» (2011).

В то время, как наиболее значительными работами Ранера с точки зрения его антропологических взглядов считаются труды: «Дух в мире», «Слушатель Слова», «Природа и благодать», «К теологии смерти», «Встречи с тишиной», «Бог стал человеком», «Через Сына к Отцу», статьи теолога из им отредактированной энциклопедии «*Sacramentum Mundi*», «Основание веры. Введение в христианское богословие», а также ключевые статьи по рассматриваемым темам, расположенные в I, II, IV, V, IX-XI, XIII, XV томах «Теологических сочинений», и др. Все эти работы, не переведенные на русский язык, в той или иной степени использовались в качестве источников настоящего исследования.

На фоне более четырёх тысяч работ, указанных в списке исследовательской литературы о Ранере, разработанном библиотекой Фрайбургского университета совместно с архивом Ранера, те несколько статей и глав в книгах, посвящённых его теологии в русскоязычной литературе, представляются, по меньшей мере, недостаточными. Изучение мысли Ранера проходило, главным образом, в рамках рассмотрения неотомизма как интеллектуальной традиции, и практически не имело полноценных исследований. Одним из первых к изучению наследия теолога обратился Б.Ю. Кузьмицкас, представив общую характеристику трансцендентального проекта теологии, предлагаемого Ранером. В работах Б.Л. Губмана и В.И. Гараджи неотомизм и восприятие человека в различных его направлениях, в том числе и в антропологии Ранера, рассматривается с позиции противостояния идеологий и, соответственно, получает негативную оценку. Ю.А. Кимелев посвятил трансцендентальной антропологии Ранера главу в книге «Философия религии», рассмотрев, однако, исключительно её философскую составляющую, оставив в стороне теологическую. В контексте критики методологии неотомизма А.Н. Красников рассматривал, в том числе, и методологию Ранера. В.Ю. Пименов обращался к мысли Ранера в контексте рассмотрения значимости его теологии для антропологического поворота XX века.

Ряд современных исследований взаимодействия трансцендентального неотомизма и трансцендентальной философии касаются более или менее подробно и трансцендентального метода в теологии Ранера. Прежде всего, следует отметить докторскую диссертацию С.А. Коначевой «Хайдеггер и философская теология XX века», в которой глубоко анализируется восприятие мысли М. Хайдеггера Ранером. Несколько статей А.С. Нижникова посвящены связи теологии Ранера с фундаментальной онтологией М. Хайдеггера. С.А. Харьковцу принадлежит кандидатская диссертация, посвящённая влиянию «Духовных упражнений» Игнатия Лойолы на теологию Ранера, а также несколько статей по этой весьма важной теме. Белорусский исследователь С.В. Павлов уделил внимание совсем не разработанной теме восприятия теологии Ранера в православном богословии. Различные аспекты антропологии и теологии Ранера рассматриваются в работах Д.К. Бурлаки, Д.В. Кирьянова, В.В. Петрова, М.А. Пылаева, Ф.Г. Овсиенко, Е.Б. Тимерманис, М.С. Уварова, М.Ю. Хромцовой, Т.А. Щипковой. Указанные труды в целом носят описательный характер, не предлагая интерпретации теологии Ранера в целом. До сих пор в отечественной историографии отсутствует труд, исследующий взаимодействие философии и теологии

в антропологическом учении Ранера, реконструирующий его экзистенциальный подход к человеческому бытию. В настоящем исследовании делается попытка заполнения соответствующей лакуны.

Объектом диссертационного исследования является антропологический поворот в философии религии и теологии в XX в.

Предметом исследования является взаимосвязь философских и теологических аспектов антропологического учения Карла Ранера.

Целью представленного диссертационного исследования является изучение христианской антропологии Ранера, с одной стороны, представляющей собой философское учение о человеке, а, с другой – являющейся методологическим основанием для решения теологических проблем через особым образом понятое человеческое существование.

Достижение этой цели потребовало выполнения следующих исследовательских задач:

- проанализировать внутреннюю динамику религиозной антропологии Ранера как взаимоотношения между его философией религии и теологией;
- охарактеризовать ключевые понятия христианской антропологии Ранера;
- показать особенности экзистенциального подхода в антропологическом учении Ранера;
- раскрыть основное содержание концепта «слушатель Слова», а также христологии и тринитологии Ранера;
- проанализировать применение Ранером трансцендентального подхода в сотериологии, амартологии, а также в концепции «анонимного христианина»;
- выявить особенности понимания эсхатологии и танатологии Ранером на основании анализа концептов «автономной» и «теономной» смерти, а также смерти как следствия греха.

Теоретико-методологическая основа исследования определяется задачами диссертации. Общими основаниями исследования являются методы историко-философской реконструкции и содержательно-смысловой интерпретации религиозной антропологии Ранера. В качестве методологической основы исследования используются классические труды по истории католической философии и теологии Ж. Маритена, Э. Корета, Н. Лобковица, К. Килби, Э. Тэллона, Т. Шиана и др. Использование сравнительно-исторического метода при анализе различных интерпретаций отдельных тем и концептов христианской антропологии Ранера позволило выявить определённую динамику развития его мысли в соответствии с традициями католической философии с одной стороны, и вызовами современной эпохи с другой. Кроме того, в работе применяются традиционные методы историко-философского исследования: текстологический анализ источников, содержательный анализ категориального аппарата, конструктивная критика современной исследовательской литературы.

Научная новизна диссертационного исследования заключается в том, что в нем впервые в отечественной литературе предпринято исследование фундаментальной взаимосвязи философских и теологических аспектов христианской антропологии Ранера; показан экзистенциальный характер его антрополо-

гического учения; прояснено место и значение религиозной антропологии Ранера как в трансцендентальном томизме, так и в философии религии XX века.

Практическая значимость работы определяется возможностью использования результатов исследования при чтении лекционных курсов по философии религии, религиозной философии, философской антропологии, истории философии.

Положения, выносимые на защиту:

- показано, что посредством трансцендентального вопрошания Ранер обосновывает первый фундаментальный принцип своей религиозной антропологии – диалектику взаимоотношений трансцендентального опыта и благодати как диалектику взаимоотношений сущности и существования. Антропологическое учение Ранера, основывающееся на представлении о восприятии человеком Откровения, проясняет движение человека от познания к вере, от философии религии к теологии. Таким образом, вопрос о возможности человеческого познания находится в центре антропологии Ранера. Она представляет собой не целостное эпистемологическое учение, но – концепцию условий возможности познания человеком Бога, разработанную мыслителем на основании метафизики познания Фомы Аквинского, трансцендентализма И. Канта, идеализма Г.В.Ф. Гегеля, трансцендентального неотомизма Ж. Марешаля, П. Руссло, фундаментальной онтологии М. Хайдеггера;

- показан экзистенциальный характер христианской антропологии Ранера, разработанной в соответствии с экзистенциальным смыслом теологии Фомы Аквинского, экзистенциальным содержанием неотомизма Ж. Марешаля, экзистенциальными элементами философии М. Хайдеггера;

- показано фундаментальное значение понятий «предвосхищение бытия» и «сверхъестественный экзистенциал» для антропологии Ранера. Посредством понятия «предвосхищения бытия» Ранер вносит свой вклад в развитие онтологического доказательства бытия Бога. Благодаря понятию «сверхъестественный экзистенциал» он получает необходимую категорию для описания существования человека в его темпоральности и подлинности;

- продемонстрировано, что центральной проблемой антропологии Ранера является вопрос об отношении человека и Бога, рассматриваемый в контексте христологии и учения о Троице. «Событие Иисуса Христа», по мнению мыслителя, онтологически изменило структуру мира, сделало возможным подлинное осуществление человеческой природы и подлинное её завершение. Исходя из этого, Ранер обосновывает экзистенциальную значимость Троицы и представления о человеке как «духе в мире»;

- показано, что экзистенциальный подход позволяет Ранеру пересмотреть некоторые представления христианского нравоучения (свобода, грех, вина и т.п). В частности, сотериология осознается им как актуальная экзистенциальная реальность, контексте которой следует рассматривать концепт «анонимного христианства» Ранера;

- показано, что в религиозной антропологии Ранера, обосновывается онтологическая завершённость «теономной» смерти для христианина, принявшего волю Бога относительно себя как подлинно свою.

Апробация диссертации. Основные положения, защищаемые в данной работе, отражены в 12 публикациях, общим объемом 5,55 п.л., а также в докладах на конференциях «Вторые Российско-украинские философские чтения молодых учёных» (Москва, МГУ имени М.В. Ломоносова, 2008), «Философия: новое поколение. Диалог. Коммуникация. Дискурс.» (Киев, Киево-Могилянская академия, 2009), «Европа: объединяющие процессы и христианские ценности» (Львов, Украинский католический университет, 2009), «Религиоведение, философия религии и теология: от проблемы к понятиям» (Киев, Институт религиозных наук св. Фомы Аквинского, 2009), «Будущее теологии Украины» (Киев, Институт религиозных наук св. Фомы Аквинского, 2009), «Classical Heritage in Philosophy of Religion» (Санкт-Петербург, СПбГУ, 2009), «Философия: новое поколение. Критика как философская установка» (Киев, Киево-Могилянская академия, 2010), «Дни науки философского факультета - 2010» (Киев, КНУ им. Т. Шевченко, 2010), «Межэтнические и межконфессиональные отношения в контексте современных общественных трансформаций» (Черновцы, философско-теологический факультет Черновецкого национального университета, 2010). А также во время международной религиоведческой школы «Католицизм: традиция и современность» (Киев, Львов, Краков, Рим, 2-18 июля 2009); европейском философском симпозиуме «Религия, культура и общество: современные вызовы с перспективы философии» (Львов, Украинский католический университет, 2010); симпозиуме Северной ассоциации философии религии «Way of Life. The Quest for Meaning in Religion» (Хельсинки, теологический факультет Университета Хельсинки, 2010); летней школе по философии религии в Кальвин Колледже (Грэнд-Рэпидс, США, 2011). Диссертация обсуждалась на заседании кафедры философии религии и религиоведения Санкт-Петербургского государственного университета 19 мая 2011 года и была рекомендована к защите по специальности 09.00.14 – философия религии и религиоведение.

Структура работы и объём исследования. Текст диссертационного исследования состоит из Введения, двух глав, Заключения и списка литературы, включающего 201 наименование. Общий объём работы составляет 198 страниц.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во **Введении** обосновывается актуальность темы исследования, характеризуется степень её теоретической разработанности, определяется методологическая основа исследования, ставятся цель и задачи диссертации, раскрывается научная новизна, теоретическая и практическая значимость исследования, формулируются его основные положения, выносимые на защиту, указываются сведения об апробации результатов исследования.

Глава I «Теоретико-методологические основания религиозной антропологии Карла Ранера» посвящена рассмотрению проблемы соотношения философии религии и теологии в антропологическом учении мыслителя, обоснованию правомерности понимания его антропологии как экзистенциальной, анализу таких ключевых понятий последней как «предвосхищение бытия», «сверхъестественный экзистенциал» и «самосообщение Бога», а также прояс-

нению общей методологии Ранера в решении философских и теологических проблем.

В первом параграфе «Проблема соотношения философии и теологии в антропологии Карла Ранера» автор рассматривает основные точки пересечения в понимании теологом философии, философии религии, теологии и антропологии, прибегая для этого к анализу метафизики знания, предлагаемой Ранером. Проблема соотношения философии религии и теологии является определяющей для понимания места антропологии Ранера в его теологии. С.А. Коначева верно даёт характеристику общей интенции теолога: «Католические теологи (К. Ранер, Г. Зиверт) акцентировали внимание на онтологической дифференции между бытием и сущим и пытались заново продумать схоластическое определение Бога как “*ipsum esse*”, чтобы придти к такому необъективирующему познанию бытия и Бога, при котором “предпостижение” бытия как трансцендентальная предпосылка познания одновременно оказывается и предварительным знанием Бога, познаваемого как нечто, о чём предварительно “вопрошают”»³. По мнению Ранера, вопрос о взаимоотношениях философии религии и теологии – это одновременно вопрос о том, «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»⁴. Содержательная часть этого вопроса, полагал Ранер, не только включает в себе понятие философии религии, но и является единственным до-теологическим возможным обоснованием теологии.

У Ранера речь не идёт о подчинённом положении философии религии, но о её критике в кантовском значении этого термина. По его мнению, философия религии занимается трансцендентальными основаниями возможности познания Бога, теология же занимается самосообщением Бога, благодатью, как экзистенциальной возможностью полноты человеческого бытия. При этом разделение сфер теологии и философии религии необходимо связаны с антропологией, поскольку, по мнению Ранера, рефлексия, даже будучи основным актом философии религии, как пред-основания теологии, невозможна без того, кто её осуществляет. В то же время, антропология как учение о человеке немислима как без философии религии, т.к. она говорит о фундаментальных его до-теологических основаниях, разъясняет его природу, подводит к границам вопрошания, так и без теологии, которая позволяет человеку максимально, с точки зрения Ранера, реализовать своё существование как христианское.

Значимость трансцендентального опыта, основывающегося на вопрошании и рефлексии, по мнению Ранера, неоценима: именно способность человека к трансценденции даёт возможность теологии сделать опыт керигмы принципом существования. Метафизика знания, таким образом, является подготовительным этапом для разговора о человеке, его бытии. 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 ис-

³ Коначева С.А. «Бог, отвечающий молчанию»: интерпретация философии М. Хайдеггера в христианской философии второй половины XX века // Вестник Российского гуманитарного университета. 2008. №7/08. (Серия: Философия. Социология). С.100.

⁴ Rahner K. Hörer des Wortes. Grundlegung zur Religionsphilosophie. Freiburg im Breisgau: Herder, 1971. S.27.

торичное в его трансцендентальной сущности, чтобы отсылать его в этой его историчности к его истории и наказывать ему вслушивание в возможное сообщаемое слово откровения этого свободного, незнакомого Бога в его истории»⁵. Ранер определяет способность человека априорно познавать бытие как «предвосхищение бытия», которое является сутью трансцендентального опыта человека, выводит его за пределы обыденного опыта. Именно эпистемология оказывается первостепенно важной для Ранера: познание, рефлексия является сама по себе экзистенциальным актом, закладывающим основания бытия человека. Теолог использует томистский концепт причастности иерархии бытия для демонстрации значимости трансцендентального опыта как рефлексии, осмысления, бытия-с-самим-собой, что приближает человека к доопытному схватыванию реальности, делает познание и существование единым актом.

По мнению мыслителя, переход от трансцендентального опыта и разумного постижения Бога к благодати и сущностному Его постижению может быть оправдан лишь в том случае, если сутью трансцендентального опыта является не созерцание, но вопрошание. Ранер, опираясь на решения, предлагаемые томистами Ж. Маритеном, П. Руссло, М. Блонделем, а также представителем фундаментальной онтологии М. Хайдеггером, обосновывает вопрошание как трансцендентальный опыт, как необходимую часть человеческого существа. Трансценденция позволяет человеку выйти на онтологически более высокий уровень бытия, позволяя отвлечься от мирского опыта и обратиться к самому себе, к собственному сознанию в рефлексии. Однако, поскольку интенция исходит от самого человека, он не может сам себе дать ответ относительно того, о чём он вопрошает. Вопрошание лишь открывает ему его сущность как предстояние перед великой, необъятной, непознаваемой Тайной, которая, пока ещё не явным образом, даёт ответ человеку самим своим существованием. «Вопрошание оказалось актом исполнения, – отмечает Э. Корет, – в котором вопрошающий схватывает самого себя как субъект и другое как объект вопрошания, при этом обоих, однако, как нечто, которое “есть”, т.е. как сущее, поскольку оно есть»⁶. При этом предполагается, что эта Тайна не является неким абстрактным объектом, познаваемым человеком в схватывании, но она сама сообщает себя человеку, благодаря чему и становится возможным её обнаружение. В дальнейшем это находит своё отражение в концепте «дарующий есть сам дар», единстве «домостроительной» и «имманентной» Троицы и др. При этом значимость этого самосообщения заключается в том, что только посредством него становится возможным подлинное исполнение человеческой экзистенции, её завершение, получение бытийного ответа на бытийный вопрос. Осуществляется это самооткровение в благодати, признание которое знаменует переход от философии к теологии, от дохристианской экзистенции к христианской.

В то же время, для Ранера проблема соотношения философии религии и теологии, не является очень существенной, прежде всего, потому, что его философия религии носит апологетический характер, а также потому, что теолог чётко обозначает и разделяет предметы первой и второй. С его точки зрения, отношения философии религии и теологии должны развиваться, прежде всего,

⁵ Rahner K. Idem. S.25-26.

⁶ Корет Э. Основы метафизики. Киев: «Тандем», 1998. П. 4.3.4.1.

в области эпистемологии, в основании которой, в свою очередь, лежит метафизика. Это позволяет Ранеру снять проблему соотношения веры и знания: знание является предуготовительным этапом для осознания собственных границ и осмыслением априорных оснований возможностей говорения о Боге, вера же позволяет принять Бога в качестве фундаментального основания собственного бытия и абсолютного будущего всей реальности.

Во *втором параграфе «Обоснование экзистенциального характера религиозной антропологии Карла Ранера»* автор обосновывает правомерность понимания антропологического учения Ранера как экзистенциальной антропологии. В изыскании того «экзистенциального», которому следует Ранер, мы опираемся на определение Ж. Маритена, который полагает, что экзистенциализм является подлинным лишь в том случае, когда «утверждается примат существования, но как предполагающего и сохраняющего сущности или природы, как знаменующего собой высшую победу интеллекта и интеллигибельности»⁷. В основании теологии Ранера лежит трансцендентальная антропология, переходящая в эпистемологию. Основная интенция проекта теолога: исследовать возможности познания человеком божественного Откровения. Речь идёт о проекте критики теологии, и если бы Ранер был последователен в этой интенции, его философия религии обосновала бы условия возможности и границы религиозного сознания и религиозной веры. Однако, поскольку Ранер прежде всего теолог, для него вера и благодать представляют большую онтологическую и экзистенциальную значимость, т.к. обосновывают полноту бытия христианином, в то время как познание (и философия религии, как имеющая своим предметом его границы) лишь обосновывают свою экзистенциальную недостаточность. Сутью антропологии Ранера является личностное становление, актуализация. Причиной этому является изначальная направленность теологии Ранера на осмысление того общего, что имеет христианская вера с жизнью человека. По мнению мыслителя, теология, оторванная от реальной жизни, экзистенциально значимых моментов в жизни человека, определяющих его существование, является неполной, так как она должна представлять собой наиболее адекватный ответ на вопрошания человека о смысле его бытия.

В *третьем параграфе «Ключевые понятия антропологии Карла Ранера»* автор рассматривает понятия «предвосхищения бытия», «сверхъестественного экзистенциала», «само-сообщения Бога».

Понятие «предвосхищения» бытия как «неконкретное, но неизбежное знание о бесконечности реальности»⁸, Тайны, являющейся целью и максимальным исполнением человеческого существования, является центральным понятием философии религии Ранера, определяя до-теологическое, до-христианское существование человека. Фундаментальным обстоятельством проблемы знания является двойственная природа человека как «духа в мире». При этом апелляция к трансцендентальной природе человека позволяет Ранеру говорить о возможности познания априорного. В этом смысле теолог весьма близок к воззре-

⁷ Маритен Ж. Краткий трактат о существовании и существующем // Маритен Ж. Избранное: Величие и нищета метафизики / Пер. с франц. - М.: "Российская политическая энциклопедия" (РОССПЭН), 2004. С.8.

⁸ Rahner K. Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. Freiburg im Breisgau: Herder, 1971. S.44.

ниям Канта, однако его дальнейшие построения кардинально отличаются от таковых кёнигсбергского мыслителя.

Понятие трансцендентального является одним из наиболее общих понятий теологии Ранера. В самом широком смысле слово «трансцендентальное» означает выходящее за пределы конечного, и в этом контексте понятие «трансцендентальный метод» для Ранера может значить лишь своеобразный акцент при осмыслении человеческого бытия. Определяя человека как существо трансцендентальное, Ранер рассматривает это понятие как ключевое, которое, хотя и не является исчерпывающим определением человека, но является базовым понятием, без которого невозможно говорить обо всём том, что из него следует. Для теолога принципиально важны акты вопрошания, рефлексии, осмысления, поскольку именно они приближают, по его мнению, человека к познанию априорного. Вопрошание даже как формальный акт выводит человека за пределы его самого, даёт ему возможность задаваться вопросом, надеясь получить ответ, о том, что превосходит его. Понятие «предвосхищения бытия» даёт возможность Ранеру говорить о таком способе человеческого бытия, когда человек ощущает себя частью единства, реальности как таковой. И именно благодаря этому ощущению он стремится к выходу за пределы в стремлении получить ответ на главный вопрос – о смысле его бытия. Человек, будучи бытием-с-собой, именно посредством рефлексии способен прийти к себе как к духу, отвлечённому от исторического и преходящего. Человек должен осмыслить себя как дух, как единство себя и мира, и, в то же время, принципиальное различие.

Ключевое положение учения Ранера о природе и благодати заключается в прояснении сущностного стремления человека к Богу, к блаженному видению посредством благодати. Теолог утверждает, что в благодати Бог сообщает подлинно самого себя человеку, трансформирует его природу, становится его подлинным основанием. Соответственно, такой благодатью может быть лишь несотворённая благодать, и именно она формирует основания человеческого существа. Проблема благодати перестаёт для мыслителя быть в большей степени теологической проблемой, но относится непосредственно к человеческому существованию, делает её необходимой для самого существования. Благодать выступает как экзистенциальная необходимость, однако, не на уровне догматики, но на уровне осмысления себя человеком.

Христианство как специфический способ существования человека раскрывается Ранером в понятии «сверхъестественного экзистенциала», которое является центральным понятием антропологического учения Ранера. Мыслитель пишет: «в каждой твари, наделённой свободой, есть неизгладимая направленность к блаженному видению Бога (“сверхъестественный экзистенциал”), посредством которого наивысшая “цель” духовной твари и абсолютное значение и воплощение драмы его истории есть именно блаженное видение»⁹. Важно подчеркнуть, что «сверхъестественный экзистенциал» является не только способностью человека к принятию благодати (т.е. *potentia oboedientialis*), но ситуацией человека, в которой он принимает благодать, становящуюся подлинным основанием его экзистенции и, соответственно, абсолютным воплощением сущности человека. Для Ранера, сверхъестественный экзистенциал является ча-

⁹ Rahner K. Beatific Vision // Encyclopedia of Theology: A Concise Sacramentum Mundi. Burns & Oates, 2004. P.79.

стью человеческой природы только по свободному и необязательному божественному отношению к этой самой природе. Бог мог сотворить природу «чистой природой», но благое намерение Бога проявляется в том, что Он сотворил её способной к восприятию благодати. Сверхъестественный экзистенциал не является связующим звеном между природой и благодатью. Это – конкретное условие, в котором была создана человеческая экзистенция, и какой она существует, как результат божественной интенции её создания. Сверхъестественный экзистенциал есть способ бытия человека как направленного к восприятию самосообщения Бога и единению с Ним в блаженном видении. Без сверхъестественного экзистенциала человек мог бы существовать, но он был бы просто природным существом, неспособным услышать и понять Слово Бога, которое ведёт его к спасению. При этом Ранер различает *potentia oboedientialis* и сверхъестественный экзистенциал: первая является природной способностью к принятию благодати, делающей благодать не-чуждой человеческой природе, но в то же время не имеющей возможности самостоятельно инициировать сошествие благодати. Второй же является благодатным даром Бога человеку, данным ему затем, чтобы он мог осознать себя как стремящегося к бесконечной Тайне, понять и принять самосообщение Бога. Сверхъестественный экзистенциал присущ абсолютно всем человеческим существам, но поскольку принятие или не принятие самосообщения Бога является актом человеческой свободы, человек может выбирать или не выбирать его способом существования.

Понятие «самосообщения Бога» является ключевым для прояснения взаимоотношений человека и Бога с позиции отношения философии религии и теологии. Основная черта первой – вопрошание, второй – ответ. Ранер писал: «Слово “самосообщение” в действительности должно обозначать, что Бог в своей истинной реальности делает себя самого глубинным основанием человека»¹⁰, и далее: «самосообщение Бога говорит также, что сообщаемое действительно есть Бог в Его собственном бытии и что поэтому сообщение служит обретению Бога и обладанию Им в непосредственном созерцании и любви»¹¹. В предвосхищении бытия человек задаётся вопросом о смысле своего бытия, о своих собственных основаниях и пределах. Для того чтобы ответ мог быть воспринят – человек обладает *potentia oboedientialis*; для того, чтобы сделать ответ основанием собственного существования как существования христианского – человек обладает сверхъестественным экзистенциалом. Самосообщение Бога посредством благодати, в котором Бог сообщает Себя человеку как его подлинное основание, будучи ответом на его глубочайшие экзистенциальные вопросы, является завершающим этапом в становлении человека как христианина. Понятие самосообщения выступает как экзистенциальное понятие, определяющее духовное существование человека как открытого и стремящегося к Богу. Понятие предполагает единство вопрошающего и сообщающего, как дающего ответ, утанавливая тем самым особые онтологические отношения, становясь «мерой» бытия. Самосообщение может быть определено как откровение, но откровение трансцендентальное, сообщающее человеку его сущность, в том числе, и как

¹⁰ Rahner K. Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2004. S.122.

¹¹ Rahner K. Ibid. S.124.

способность познания Бога. Человек необходимо само-опустошает себя, абсолютно отдаёт себя невыразимой Тайне, в то время как Бог также сообщает себя в пустоту, в Ничто человеческой реальности, желая быть услышанным. Крайне важным является различие Ранером благодати и самосообщения Бога для уточнения различных модусов единого человеческого существования перед Богом.

Понятие самосообщения как метод интерпретации человеческого существования отражает диалектичность существования человека. С одной стороны, он вопрошает о смысле бытия, о своей сущности и существовании, и, воспринимая самосообщение Бога, Откровение, как ответ на свой вопрос, вступает в определённые отношения с Богом, принимая его Слово как подлинно своё основание. Самосообщение в этом контексте является понятием философии религии, «переводом» теологического понятия благодати на философский язык, благодаря чему, впрочем, становится возможной рефлексия о нём. С другой стороны, нельзя назвать эти отношения *общением* с Богом, поскольку специфика принятия самосообщения заключается в том, что человеку необходимо абсолютно опустошить себя для того, чтобы принять в себя Бога. «Сообщение» следует, наравне с первым обстоятельством, воспринимать как делание себя общим с чем-либо, «со-общением», и здесь находит своё отражение теологический, или, лучше сказать, мистический аспект антропологии Ранера. Благодать является, в этом случае, сущностью самосообщения Бога, поскольку она, и только она делает возможным блаженное видение. Содержание экзистенциального самосообщения заключается в Любви, которая была интенцией Бога по отношению к человеку при его творении, и которая является непосредственной реальностью Бога, его сущностью. И, поскольку посредством принятия самосообщения человек принимает Божественную сущность как свою, он принимает эту Любовь, и сам становится любящим.

В **Главе II «Христианская догматика в трансцендентальной антропологии Карла Ранера»** анализ основных понятий религиозной антропологии Ранера, представленный в первой главе, позволяет раскрыть основные смыслы его христологии и сотериологии, а также связанной с ними амартологией, учением о свободе, эсхатологии и танатологии.

В *первом параграфе «Антропологические аспекты отношений человека и Бога»* рассматривается концепт человека как слушателя Слова, основные положения трансцендентальной христологии и тринитарное учение Карла Ранера.

Понятия человека как «слушателя Слова», самосообщения Бога отражают диалектику взаимоотношений трансцендентального опыта и благодати, предложенную Ранером, и с теологической точки зрения являются отображением акта взаимодействия Бога и человека. Наиболее важным результатом такого рассмотрения следует признать концепцию Ранера «дарующий есть сам дар», которая подразумевает, что Бог сообщает себя человеку как подлинно его бытие, становится определяющим его сущность и существование. Можно признать инновацией Ранера то, что он адаптировал философское осмысление понятия «слушания», онтологическая интерпретация которого была предпринята М. Хайдеггером, теологическая же вкратце была набросана П. Рикёром, к тео-

логическому опыту, опыту Бога, делая акцент на экзистенциальной составляющей этого опыта, ставя его в центр отношений человека и Бога. При этом от человека необходимо самоопустошение, «активная самотрансценденция» как отказ от собственной человечности для принятия в себя Бога. Именно такое понимание отношений человека с Богом делает актуальной христологию: конечной целью христианской антропологии, согласно Ранеру, есть обоснование возможности и легитимности способности человека к ипостасному единству. Иисус Христос как человек делает возможной подлинно христианскую веру, будучи свидетельством абсолютного самоотречения во имя Бога, как Логос сам является самосообщением Бога.

Специфика понимания Ранером связи христологии и антропологии заключается в том, что «событие Иисуса Христа» толкуется теологом как следствие его экзистенциальной необходимости для обычного человека. Трансцендентальное основание христологии Ранера заключается в его же трансцендентальной антропологии, поскольку само «событие Иисуса Христа» и христология как таковая есть «ответ» на экзистенциальное имплицитное требование человека. «Событие Иисуса Христа» определяет для человека его собственный трансцендентально-антропологический горизонт. Желание Бога стать не-Богом, желание Бога стать частью этого мира как такового, сделать категориальное частью себя влечёт за собой сотворение человека как существа, в котором сможет воплотиться Бог. Именно такой смысл заключает себе известнейшая фраза Ранера о том, что «если Бог хочет стать не-Богом, появляется человек»¹². Человек лишь тогда в полной мере понимает, кто он есть, когда осознаёт тот факт, что он существует потому, что Бог пожелал быть человеком, и, более того, пожелал, чтобы человек был тем, в ком Он, как человек, может сообщить свою самость, любя человечество¹³. В этом событии человеку явлена не только весть о спасении, но и пример подлинной веры, пример стремления к цели, которой является единение с Богом. Единство «восходящей» и «нисходящей» христологий, промежуточной стадией которого является «трансцендентальная» христология, являет собой следствие антропологического подхода Ранера, для которого важно не только пришествие Бога в мир, не только возвышение Христа, но и возможность участия, ощущения близости обычным человеком к величайшим из христианских событий, великих Тайн. С точки зрения теолога, эти христианские события должны не просто стать близкими и общепонятными, чуждыми человеку, но и, благодаря использованию трансцендентального анализа бытия человека, показать, каким образом они действительно являются его собственными событиями, каким образом и почему они изменили его природу, почему его подлинное бытие есть бытие христианином. Ранер пишет: «Поскольку христология есть единство подлинного существа Бога и человека в личном самовысказывании Бога в Его вечном Логосе, то она есть начало и конец антропологии, и эта антропология в своём радикальнейшем осуществлении вечно пребы-

¹² Rahner K. Ibid. S.223.

¹³ см. Rahner K. Current Problems in Christology // Theological Investigations. Vol. I. God, Christ, Mary, and grace. Baltimore, MD: Helicon; London: Darton, Longman and Todd, 1961. P.184.

вает как богословие»¹⁴. Бог сам есть человек, утверждает Ранер, и поэтому теология всегда будет антропологией.

Самосообщение Бога человеку, будучи одной из центральных категорий антропологии Ранера, является, с одной стороны, полноценным объёмным понятием, с другой стороны, определённым методом, посредством которого Ранер интерпретирует ключевые темы христианской догматики. В качестве антропологического понятия самосообщение Бога есть экзистенциальное событие благодати, открывающее человеку Бога как основания его бытия, требующее самоопустошения человека для его последующего подлинного наполнения. При этом, по его мнению, христианская антропология способна достичь собственной цели лишь в том случае, если она понимает человека как *potentia oboedientialis* для ипостасного единства, или, другими словами, если она даёт обоснование возможности самосообщения Богом себя самого человеку как определяющего его природу. В этом контексте понятие самосообщения является, скорее, методом, позволяющим адекватно говорить об ипостасном единстве, и, в более общем смысле, разумеется, о Троице. «“Домостроительная Троица” есть “имманентная Троица”, и “имманентная Троица” есть “домостроительная Троица”»¹⁵. Исходя из понимания со-общения как бытия общим, единым в различии, домостроительная и имманентная Троицы толкуются Ранером как взаимодополняющее, не противоречащее, составляющее единство человеческого понимания участия Бога в нём. Понятие самосообщения даёт возможность говорить о Троице с антропологической точки зрения, не искажая её, но делая сам концепт более обоснованным, оправданным и значимым как с теологической, так и с философской позиций. Ранер указывает, что между существованием Бога в себе и для себя и его возникновением в контексте спасения, существует необходимая и определённая связь. Он описывает это следующим образом: «Когда Бог свободно преступает через себя в самосообщении... должен быть и есть Сын, который появляется исторически во плоти, как человек. А так же есть и должен быть Дух, который делает возможным принятие миром... этого самосообщения»¹⁶. Кроме того, интерпретация Ранером Троицы как единства домостроительной и имманентной Троицы позволяет ему не углубляться в собственно христологические понятия, не разделять внешнее и внутреннее содержание христианской вести, но делать её единым целым, живой и актуальной, говорить с позиции диалектики отношений человека с Богом, подразумевая сущностно-экзистенциальную взаимосвязь Бога, Иисуса Христа и Духа.

Во *втором параграфе «Трансцендентальный подход к сотериологии»* автор рассматривает учение о трансцендентальной и опосредованной свободе, особенности амартологии Карла Ранера, философские аспекты концепции «анонимного христианина».

Способность к учреждению необходимого, постоянного, того, что может лежать в основании человеческого бытия, Ранер называет свободой. «Свобода – не то, благодаря чему всё могло измениться, а то, благодаря чему нечто приоб-

¹⁴ Rahner K. Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2004. S.223.

¹⁵ Rahner K. The Trinity. NY: Crossroad, 1970. P.22.

¹⁶ Ibid. P.86.

ретало подлинную значимость и неизбежность»¹⁷. Ранер разделяет понятия свободы трансцендентальной, определяющей человеческое существование, свидетельствующей о его отношении к Богу, и свободы категориальной, относящейся к миру и истории. Трансцендентальная свобода возможна благодаря Богу, но в то же время сам Бог в ней является предметом выбора.

В «Основаниях христианской веры» Ранер пишет: «В наших рассуждениях о сущности субъектной свободы важно понять, что свобода распоряжаться собой есть свобода по отношению к субъекту как к целостному, свобода окончательности и свобода, осуществляемая в свободном абсолютном “да” или “нет” по отношению к трансцендентному “Куда” и “Откуда”, которые мы называем “Богом”»¹⁸. Человек может принять самосообщение, самооткровение Бога, ориентировать свою жизнь стремлением к полноте, к завершённости, к максимальной само-актуализации как бытием-рядом-с-Богом, реализуя тождество бытия и свободы, и тем самым принять божественное само-предложение, прислушаться к нему и стать послушным, сказать Богу «да». В то же время, человек может забыть о своей трансцендентальной природе, он может не обращать внимания на зов совести, на призыв Бога, основывать своё существование на преходящем, мыслить категориально, опираться исключительно на собственные силы, другими словами, другими словами, сказать Богу «нет».

«Да» и «нет» Богу одинаково свободны, но не равнозначны. Теория фундаментального выбора предполагает, что поскольку лишь в «да» Богу реализуется полнота человеческой экзистенции, «нет» носит характер недостачи, ущемлённости, неполноты, что сохраняет возможность «да» Богу. Человек никогда не может быть уверен в том, что он творит абсолютное благо, что его поступок не послужит его разрушению. В этом смысле Ранер утверждает, что «нет» Богу может быть абсолютно точным и ответственным, однако при этом человек может существовать, благодаря «да» Богу. При этом возможность свободного «нет» Богу означает возможность противостояния предлагаемой человеку благодати, сохраняет возможность свободного выбора, и, соответственно, полноценной ответственности за этот выбор.

Вина характеризуется Ранером как, прежде всего, самоощущение человека по отношению к Богу, определение человеком себя в мире. Вина, в большей степени, экзистенциальная характеристика человека. При этом теолог разделяет личную вину как ощущение человеком своей невнимательности к собственному бытию, невниманию к само-предложению Бога, и вину как определённое наследие мира и других людей, человеческую тварность и греховность, являющуюся следствием принадлежности человека миру.

Человек определяет свою виновность, отдавая себе отчёт в совершённых им грехах. При этом Ранер разделяет грехи по аналогии и грехи в подлинном смысле этого слова. Для того чтобы прояснить различие между ними, Ранер определяет человеческое существо как «процесс перехода от “исходного” человека, не принимавшего трансцендентального решения о Боге, в “посредническую реальность” к “окончательному” человеку»¹⁹. Он утверждает, что те действия

¹⁷ Rahner K. Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2004. S.103.

¹⁸ Ibid. S.104.

¹⁹ Highfield R. The Freedom to Say “No”? Karl Rahner’s Doctrine of Sin.//Theological Studies, № 56, 1995. P. 494.

(или бездействия), которые вызваны обстоятельствами, не зависящими от самого человека, и которые не являются смертными грехами, можно назвать грехами лишь по аналогии, поскольку в них воля человека обусловлена. Грехом в подлинном смысле можно назвать ответственное решение человека о своём отрицательном отношении к Богу, о нежелании прислушиваться к нему и слушаться его, нежелании подлинно реализовывать своё бытие как бытие-с-Богом, т.е. бытие христианином. В таком контексте первородный грех Адама заключается в том, что он отказался от Бога как основания бытия, сказал Богу «нет», и тем самым определил самую первую экзистенциально-онтологическую возможность этого «нет». Поскольку человек является потомком Адама, и в ситуации свободы задано отсутствие «того-чего-не-должно-быть»²⁰, можно говорить о «первородном грехе», однако лишь по аналогии, поскольку речь идёт не о самой свободе как таковой, но о ситуации свободы. Первородный грех, по мнению Ранера, не смотря на его неоспоримую важность, является лишь вопросом к свободе человека, к его способности послушанию Богу. Признание своей вины перед Богом, готовность возвратиться к Нему как к полноте бытия, делает человека способным опустошить себя, отказаться от собственной греховной природы, смириться перед величием Бога, и обратиться к Нему как к подлинному исполнению себя. При этом учение о первородном грехе Ранера сохраняет основной смысл истории грехопадения как несоответствия человека нынешнего, в мире, человеку первоначальному, находящемуся рядом с Богом, однако получает интерпретацию, прежде всего, экзистенциально-онтологическую.

Очень важной представляется аналогия свободы с «*Weisichsein*» (бытием-с-собой). В контексте метафизики знания «бытие-с-собой», «предоставленность самому себе» является свидетельством большей близости к совершенству, к тождеству бытия и мышления, и, фактически, определением подлинности бытия как бытия замкнутой в себе рефлексии. Такой контекст открывает возможность понимания свободы как аналогии Бытия, и объясняет позицию Ранера относительно того, почему только если Бог находится в основании человеческого бытия, это бытие является полноценным: свобода человека должна совпадать с волей Бога, поскольку Он единственный есть абсолютное Бытие и Свобода, в противном же случае человеческое существование носит характер недостаточности, незавершённости.

Фундаментальные понятия антропологии Ранера – предвосхищение бытия и сверхъестественный экзистенциал – необходимым образом лежат в основании определения «анонимного христианина». Говоря об «анонимном христианине», Ранер говорит о человеке, обладающем всеми возможностями восприятия само-сообщения Бога, осознания спасительной роли Христа значимости спасения и роли Церкви, и тем самым направленном навстречу Богу, однако ещё не осознающем этого факта. Экзистенциальная значимость событий спасения, само-сообщения Бога необходимо предполагает, что онтологически человек обретает завершение лишь приняв участие в этом единстве, посему «анонимное христианство» есть временное состояние. Теолог пишет: «...“анонимный христианин” в нашем понимании этого понятия является языч-

²⁰ Rahner K. Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2004. S.119

ником после начала христианской миссии, который живёт в состоянии благодати Христовой через веру, надежду и любовь, но который ещё не имеет эксплицитного знания того факта, что его жизнь ориентирована на благодатное воскресение при помощи Иисуса Христа»²¹. Если человек в предчувствии осознаёт онтологическую значимость и экзистенциальную подлинность бытия-с-Богом, признаёт её как важную составляющую своей экзистенции, но не отдаёт себе отчёт в этом абсолютно ясно, то его можно назвать «анонимным христианином», и он, возможно, по спасительной воле Бога, будет спасён. Однако именно потому, что человек осознаёт всё перечисленное выше, именно потому, что он осознаёт значимость всех этих событий, как только ему представится возможность – он необходимо и ответственно примет христианство, поскольку в противном случае будет наносить вред самому себе. Таким образом, именно понятие об экзистенциальном ответственном решении о полноте своего бытия лежит в основании концепции «анонимного христианства».

В *третьем параграфе «Особенности понимания эсхатологии и танатологии К. Ранером»* рассматриваются понятия автономной и теономной смерти, «смерти как следствия греха», а также осмысление смерти и воскресения Иисуса Христа в воззрениях Ранера.

В работе «К теологии смерти» Ранер писал: «Человеческая смерть есть демонстрация того факта, что он отделился от Бога»²². Для него, смерть есть, с одной стороны, – следствие греха, с другой стороны, – акт веры. Первый аспект раскрывается Ранером при помощи теории «фундаментального выбора»: человек имеет право сказать Богу «да» или «нет», определив своё бытие и возможность своего спасения. Однако Ранер делает фундаментальный выбор выбором смерти, и смерть – выбором спасения. Говоря «нет» Богу, человек избирает «автономное», неподлинное бытие-к-смерти, которое основано на одиночестве человека, его отказа от собственных оснований, и, соответственно, отказа от спасения. В том же случае, если человек говорит «да» Богу, избирает «теономное», подлинное бытие-к-смерти, его смерть является актом веры. Речь идёт о «второй» стороне смерти, смерти не только как наказании за грехи, но и как участие в смерти Христа²³.

По Ранеру, примером теономной смерти является смерть Иисуса Христа, которая представляет собой полное принятие им божественной воли и любви к ближнему. Вера Христа есть прообраз веры для человека, равно как и его смерть, и человек должен принимать и пытаться сделать своей как веру Христа, так и смерть, в которой эта вера нашла непосредственное воплощение, и сделала возможным онтологическое изменение мира. После смерти душа, полагал Ранер, не исчезает, но и не остаётся прежней: она вступает в иные отношения с миром, становится его частью. Это стало возможным благодаря смерти Иисуса Христа и искуплению, им актуализированному. Основное отличие смерти Христа от смерти человека заключается в миссии Христа, его искуплении и воскресении. Трансцендентально-антропологический смысл этих событий заключается в следующем: благодаря искуплению духовная реальность Христа была

²¹ Rahner K. Observations on the Problem of the “anonymous Christians” / Karl Rahner. Theological Investigations Vol. XIV translated by David Bourke. London: Darton, Longman & Todd, 1976. P.283.

²² Rahner K. On the Theology of Death. NY: Herder and Herder, 1961. P.42.

²³ Ibid. P.44.

включена в мир как постоянная судьба онтологического плана, для человека стала возможной принципиально новая ситуация спасения. Христос, с точки зрения Ранера, стал сердцем мира, глубочайшим средоточием всего сотворённого, он указал путь, по которому должен идти человек, если он принимает в качестве цели единство с Богом, блаженное видение, и именно он открывает возможность теонормальной смерти. Воскресение предполагает абсолютное сообщение Богом человеку божественной природы. Сама же по себе смерть Христа есть воплощение соединения человеческого отчаяния, абсолютной опустошённости, и воли Бога, направленной к сообщению себя человеку, деланию Себя его основанием.

Здесь также имеет место общее антропологическое положение Ранера о человеке как единстве духа и материи: если смерть в физическом смысле есть уничтожение, разрушение, страдание, случайность, то смерть в духовном смысле есть достижение полноты, акт само-завершения, само-исполнения, и жажда единства с миром, с которой человек сталкивается в трансценденции, в смерти может быть утолена.

В **Заключении** подводятся итоги, формулируются основные выводы и намечаются перспективы дальнейших исследований. Отмечается, что антропологии как систематического учения о человеке у Ранера нет. Объектом теологии Ранера является не человек, но обоснование христианского бытия как единственно подлинного. Ранер использует человека в качестве отправной точки рассуждений, доказывая на основании утверждения трансцендентальной природы человека философские и теологические построения. Антропология есть метод, позволяющий раскрыть суть теологии, – вот основное положение мысли Ранера. Христианская антропология Ранера отвечает не столько на отвлечённый вопрос «кто есть человек», но является экзистенциальным поиском ответа на вопрос христианина о самом себе, исходящим из него самого, направленного к нему самому.

Список работ, опубликованных по теме диссертации

Статьи в ведущих рецензируемых научных журналах, рекомендованных ВАК РФ для опубликования основных результатов диссертационных исследований:

1. Рождественская И.С. Понятие «сверхъестественного экзистенциала» Карла Ранера в контексте проблемы соотношения природы и благодати // Религиоведение. 2011. №2. С. 84-93. – 0,8 п.л.
2. Хромец И.С. Проблема соотношения философии религии и теологии в антропологическом учении Карла Ранера // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. 2011. №15(77). (Серия: Философия. Социология). С. 162-171. – 0,5 п.л.
3. Хромец И.С. Эсхатология и танатология в контексте антропологического учения Карла Ранера // Вестник Орловского государственного университета. 2012. №1(21). С. 453-457. – 0,6 п.л.

Другие публикации, где отражены основные положения диссертации:

4. Рождественская И.С. Понятие «интеллектуальной честности» у К. Ранера // Гуманітарні студії. Збірник наукових праць. Вип.4. Київ: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2008. С. 278-280. – 0,1 п.л.

5. Рождественская И.С. Бытие-к-смерти у К. Ранера // Философия и жизнь: Тезисы докладов и выступлений студенческой научной конференции 20 ноября 2008 г. в рамках Дней Санкт-Петербургской философии 2008. СПб: Санкт-Петербургское философское общество, 2008. С.20-21. – 0,1 п.л.

6. Рождественская И.С. Человека как «слушатель слова» у К. Ранера. К проблеме коммуникации человека и Бога // Діалог. Комунікація. Дискурс. Тези четвертої студентсько-аспірантської міждисциплінарної конференції «Філософія. Нове покоління». Київ: «Університетське видавництво ПУЛЬСАРИ», 2009. С.82-85. – 0,1 п.л.

7. Рождественская И.С. Сравнительный анализ критики теологии: Мартин Хайдеггер и Карл Ранер // Критика як філософська настанова. Тези п'ятої студентсько-аспірантської міждисциплінарної конференції «Філософія. Нове покоління». Київ: «Університетське видавництво ПУЛЬСАРИ», 2010. С.29-30. – 0,1 п.л.

8. Рождественская И.С. Основания философии религии К. Ранера // Дні науки філософського факультету – 2010: Міжнародна наукова конференція (21-22 квітня 2010 року): Матеріали доповідей та виступів. – Київ: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2010. – Ч. VII. С. 41-43. – 0,15 п.л.

9. Рождественская И.С. К возможности и следствиям взаимодействия понятийного аппарата философии и теологии на примере теологии Ранера // Матеріали I Всеукраїнської конференції «Майбутнє богослов'я в Україні» (Київ, 21-22 ноября 2009 г.) / Институт религиозных наук св. Фомы Аквинского. К.: «Кайрос», 2010. С. 84-95. – 6 п.л.

10. Рождественская И.С. Философские аспекты концепции «анонимного христианства» Карла Ранера // Релігія та Соціум. Часопис. Чернівці: Чернівецький нац. університет, 2010. №2 (4). С.161-167. – 0,75 п.л.

11. Рождественская И.С. Трансцендентальная антропология Ранера: к проблеме соотношения веры и знания // Католицизм: традиція і сучасність. Матеріали VIII міжнародної молодіжної релігієзнавчої літньої школи / Наук. ред. Л.Д. Владиченко, В.Л. Хромец. К., 2010. – С. 210-218. – 0,6 п.л.

12. Хромец И.С. Свобода, вина и прощение по Карлу Ранеру [электронный ресурс] – 30.06.2010 г.// Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/917809.html>. – 1,15 п.л.