

М. С. ИВАНОВ

ПРИЗНАКИ АТЕИЗМА В ЗАПАДНОЙ РАДИКАЛЬНОЙ ТЕОЛОГИИ

УДК 230.2 (141.45)

DOI: 10.31802/2500-1450/2018-30-3-48-68

Аннотация

В данной статье показана эволюция богословских взглядов западного христианства от «гражданской религии» Руссо, через «смерть Бога» Ницше к «новой модели» христианской веры епископа Англиканской церкви Джона Робинсона и «теологии без Бога» Харви Кокса. Автор делает вывод о том, что радикальная теология превратила западное христианство в секулярную псевдорелигию, ибо никакой связи и никаких отношений между Богом и человеком она не признает, а иногда не признает даже существования и Самого Бога.

Ключевые слова: радикальная теология, теология без Бога, атеизм, Ницше, Бонхёффер, Робинсон, Жильсон, Альтицер, Кокс, атеистический теизм.

Обыденное сознание понимает атеизм просто и однозначно: это отрицание существования Бога, Божества и вообще всех нематериальных сил. При этом оно не задается вопросами: однокроен ли атеизм, существуют ли его мировоззренческие, философские, идеологические, социологические и другие формы, трансформировался ли атеизм на протяжении своей истории или оставался постоянной величиной и т. п. Однако без ответа на эти и подобные им вопросы невозможно ни понять природу самого атеизма, ни определить то влияние, какое он оказал на развитие человеческой цивилизации.

Вместе с тем «многообразие (даже. — М. И.) исторических форм безбожия и сопутствующих ему явлений затрудняет классификацию атеизма, которая остается неразработанной и в современном религиоведении, проникнутом духом позитивизма в своих исходных установках и методологии»¹. Современное религиоведение лишь перечисляет некоторые направления, по которым развивается атеизм. При этом обычно называют следующие основные разновидности атеизма: религиозный, философский, мировоззренческий, идеологический, исторический, социальный, а также атеизм научный, воинствующий (материалистический), радикальный, выраженный, невыраженный, стихийный, практический (прагматический).

В данной статье также не будут предприниматься попытки классифицировать атеизм. Его разновидности упоминаются здесь лишь для того, чтобы показать всю сложность атеистической проблематики, которая, в свою очередь, наложила отпечаток и на то, кого и в какой степени причислять к атеистам. Адептов атеизма, как показывает его история, определить совсем не просто, поэтому нередки случаи, когда одних и тех же философов и религиозных мыслителей одни со всей определенностью называли атеистами, а другие — нет. Исключение составляют, пожалуй, лишь те случаи, когда провозглашался материалистический атеизм, или просто материализм. При этом со стороны окружающих резко отрицательное отношение проявлялось не только к самому мировоззрению, но и к тому, кто его исповедовал. Так, например, когда было установлено, что Фейербах исповедует материалистические взгляды, его книга «Мысли о смерти и бессмертии» была конфискована, а сам автор лишен права преподавания в Эрлангенском университете. История с Фейербахом — отнюдь не исключение в религиозной жизни Запада. Там до сих пор атеистические взгляды в общественном сознании воспринимаются негативно. На первый взгляд, может показаться, что такой феномен со всей определенностью свидетельствует о здоровой религиозной атмосфере,

¹ Казарян 2001. С. 660.

которая царит на Западе. Но это только на первый взгляд. На самом же деле, согласно всесторонним и объективным наблюдениям, западную религиозную мысль уже давно поразил глубокий кризис, в котором она пребывает до сего дня. Да, действительно, на Западе не любят атеистов. Но что скрывается за этим фактом?

В XVIII в. Жан-Жак Руссо в последней книге трактата «Об общественном договоре» вводит понятие: «гражданская религия». Это понятие «видится Руссо как альтернатива традиционно-религиозному подходу»². Иными словами, оно говорит о религии, которая на самом деле таковой не является. За религиозное вольнодумство работа Руссо «Эмиль, или О воспитании» была приговорена к сожжению. Вместе с ней в небытие, казалось бы, должно было уйти и словосочетание «гражданская религия». Однако этого не случилось. Более того, понятие «гражданская религия» сегодня прочно вошло в сознание западного человека. «Им обозначаются убеждения, символы, ритуалы и институты, легитимирующие социальную систему, создающие социальную солидарность и мобилизующие то или иное сообщество на достижение общих политических целей»³. Тот факт, что слово «религия» теряет в этом словосочетании свой подлинный смысл, так как оно происходит от латинского слова *religare*, что означает «соединяю» (в данном контексте речь идет о соединении Бога и человека), западного человека не смущает, хотя «безрелигиозную религию» может исповедовать любой человек, имеющий даже атеистические взгляды. Однако для западного человека и он не является атеистом, ибо своей, с позволения сказать, «религией» он проявляет благонадежность, солидарность с сообществом и патриотизм.

Переходя непосредственно к теме статьи, следует отметить, что хотя движение под названием «радикальная теология» появилось на Западе в середине XX столетия, его корни уходят в глубь западной христианской традиции. Хайдеггер в комментариях на книгу Фридриха Ницше,

² Легойда 2000. С. 343.

³ Гражданская религия 2004.

вышедшую в свет в 1882 г., в которой ее автор провозгласил, что «Бог умер», «Бог мертв», заметил, что это шокирующее утверждение не является неожиданным. Это не только личная позиция Ницше, как считают некоторые, а некая «стрелка сейсмографа», фиксирующая «глубинную ситуацию эпохи»⁴. Ницше следует читать, пишет Хайдеггер, «непрестанно вопрошая историю Запада»⁵. Ницше «говорит от имени некоей исторической реальности, и его слова должны затрагивать всю европейскую культуру»⁶.

Правда, в эпоху средневековья мы почти не встречаемся в европейской культуре со случаями открытого атеизма. Однако его тень незаметно начинает нависать над западной цивилизацией. В этом отношении показателен пример философии Декарта, который пока еще следует схоластической традиции Фомы Аквината, Бонавентуры и других западных богословов. Но дело в том, что как самого Декарта, так и указанных богословов при всех их различиях уже объединяет общая идея: «Схоластики и Декарт вводят в человеческую историю понимание логоса как *ratio*, причем *ratio* представляет собой самостоятельную субъективную способность индивидуального интеллекта (*facultas ratiōnis*), достаточную для определения и полного постижения истины, ибо она является уменьшенной копией Божественного разума <...> В конечном счете, Бог схоластиков и Декарта предстает как производное или продукт познавательной самодостаточности, которую обеспечивает субъекту *ratio* — вне или помимо опыта реальности, или опыта жизни»⁷. Декарт не заметил, что этим самым он «подчинил Бога абсолютизированному человеку, (и. — М. И.) не увидел, что его позиция была проповедью “смерти Бога” и утверждением “сверхчеловека”»⁸, о чем впоследствии во всеуслышание

⁴ Новик.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Январас 2005. С. 12.

⁸ Там же.

заявил Ницше. Неслучайно поэтому Декарта, несмотря на то, что он пользовался у философов большим авторитетом, очень не любил Блез Паскаль, прошедший в свое время через печальный опыт механистического рационализма и указывавший на «доводы сердца», которые отличаются от «доводов разума». Критически относился к Декарту и известный неотомист Э. Жильсон. Он называет «огромными» те утраты, какие понесла классическая метафизика «при переходе от схоластики к Декарту». Сдерживая чувство тревоги, он в то время написал: «Во всех отношениях картезианская мысль свидетельствует более об оскудении мысли, нежели о ее прогрессе, если сравнивать ее с теми источниками, которые ее питают»⁹. Однако официальный Ватикан придерживался другой позиции. В 1870 г. «Ватиканский собор восстановил в правах естественный разум и торжественно подтвердил его способность достигать при помощи доказательств достоверного знания о Боге <...> Мы, — отмечает Жильсон, — были молоды и не знали о том, что эти философы (так Жильсон называет новых христианских мыслителей. — М. И.) были представителями рационалистической реакции, направленной против традиционалистского отпора философствованию XVIII в. Как описать наше изумление, когда нам довелось узнать, что христианские мыслители гордились своим неверием в существование Бога <...> Таким образом, если традиционалисты отрицали наличие у разума способности познавать Бога без помощи Откровения и веры, то новая школа теологов <...> напротив, утверждала не только то, что разума для этого вполне достаточно, но и то, что другим способом познать Бога просто невозможно»¹⁰.

Не лучше обстояло дело и в английской теологии. Если в XVII — начале XVIII в. «старые патристические писатели» в церковных кругах еще вызывали определенный интерес, то к концу XVIII в. внимание к древней церковной традиции почти угасло. Патристические сочинения читали не многие, да и те «мало проникались их духом». «Ничто не было

⁹ Жильсон 1995. С. 73.

¹⁰ Там же. С. 63–64.

так мало похоже на тон патристических писателей, как холодная, бесстрастная и рассудочная теология XVIII в., теология, которая считала христианство принципом приличия и общественной связи в жизни <...> скрывала или ограничивала значение всех его таинств и в сущности низводила его к нравственно-философской системе авторитета <...> Благородное чувство, бескорыстная добродетель, благочестивая вера, высокое умозрение исчезло. Каждый проповедник <...> старался упреждать на значение религии в том, чтобы облагородить и внести согласие в обществе, украсить все житейские отношения»¹¹.

К «новой модели» христианской веры призывает даже епископ Англиканской церкви Джон Робинсон. При этом он заверяет, что «такая перестройка не затронет фундаментальную основу Евангелия». Однако, заявляет он, «мы должны решительно пустить в переплавку всё, даже бережно лелеемые нами религиозные категории и моральные абсолюты. И главное, к чему мы должны быть готовы, — выкинуть из головы наш образ самого Бога»¹². Произнося эти страшные слова, Робинсон отдает себе отчет в том, что говорит. «Для меня, — замечает он, — это революция поневоле, пугающий масштаб которой я только-только начинаю осознавать»¹³. В чем же он усматривает необходимость такой революции? При ответе на этот вопрос вскрываются весьма удивительные и неожиданные факторы, помогающие понять религиозность самого англиканского епископа. Чего стоят, например, такие его слова: «Пока еще оставались глубины космоса, недоступные исследованию, можно было мысленно помещать Бога в некую *terra incognita*; но теперь, когда и туда можно заглянуть если не с ракеты, то хотя бы при помощи радиотелескопа, для Бога, кажется, не осталось места — уже не только в гостинице, но и во всей Вселенной»¹⁴. Такие представления о Боге можно услышать, скорее

¹¹ Гартполь Лекки 2011. С. 124–125.

¹² Робинсон 1993. С. 90.

¹³ Там же. С. 20.

¹⁴ Там же. С. 10.

всего, от религиозно невежественных людей, в представлении которых Бог в виде седовласого старца восседает где-то на облаках и оттуда управляет Вселенной. (Вспомним слова космонавта Юрия Гагарина: «Я туда летал и Бога там не видел».) Но слышать их от епископа Церкви, имевшего высшее богословское образование и возглавлявшего церковную общину, — такое не поддается рациональному объяснению. Хотя, как ни парадоксально, именно в рационализме епископа и кроется это самое объяснение. На это указывают все последующие высказывания Робинсона о Боге. В своей книге с подкупающим названием «Быть честным перед Богом» он пытается показать, почему он участвует в этой «революции», «пугающий масштаб которой» не осознает до конца даже он сам.

Перед каким же богом Робинсон хочет «быть честным», если он призывает «выкинуть из головы наш образ самого Бога», то есть того Бога, в Которого христиане верят уже около двух тысяч лет? С одной стороны, Бог, по Робинсону, «не папочка», который «всегда под рукой», а с другой — он «не потусторонний Бог», абсолютно нам недоступный¹⁵. Отрицая трансцендентность Бога, Робинсон в то же время весьма оригинально представляет себе отношения между Богом и человеком. Ссылаясь на протестантского теолога Дитриха Бонхёффера, с которым он во многом солидарен, Робинсон начинает рассуждение о Боге следующим вопросом: «Что же имеет в виду Бонхёффер, удивляя нас странным парадоксом о нерелигиозном понимании Бога?» После чего отвечает словами самого Бонхёффера: «Попытаюсь как-то обрисовать мою концепцию на историческом материале. Начавшееся примерно в XIII в. <...> движение в сторону человеческой автономии (я подразумеваю под этим открытие законов, по которым мир живет и осознает себя в науке, в общественной и политической жизни, в искусстве, этике, религии) достигло в наше время известной завершенности. Человек во всех важных вопросах научился обходиться собственными силами, без привлечения “рабочей гипотезы о существовании Бога”. В вопросах науки, искусства

¹⁵ Робинсон 1993. С. 29.

и этики это стало самоочевидным <...> но вот уже около ста лет это все в большей степени становится справедливым и для религиозных проблем; оказывается, что все идет своим путем и без “Бога”, причем ничуть не хуже, чем прежде. Как в области науки, так и в общественной жизни “Бог” все больше вытесняется из жизни. Он теряет почву под собой»¹⁶. Соглашаясь с таким выводом Бонхёффера, Робинсон таким образом, вопреки своему прежнему утверждению, потусторонность Бога признает, чем превращает христианство в безрелигиозную религию (т. е. в религию, где *religare* полностью отсутствует). Процесс обезбоживания религии приобретает, по Робинсону, необратимый характер. Если в старые добрые времена христиане знали, что Бог «где-то там», «чтобы на Него можно было вовремя сослаться, когда у нас не хватит собственных знаний или способностей, то (теперь. — М. И.) такому Богу, — пишет Робинсон, — придется отступать все дальше и дальше по мере роста человеческих познаний»¹⁷.

Не без влияния Бонхёффера Робинсон говорит и о «совершеннолетнем» человеке, который «перерос» религию и уже самостоятельно, без Бога может решать многие вопросы, возникающие как в его религиозной, так и в светской жизни.

Все эти рассуждения Робинсона, согласно которым «Бог все больше вытесняется из жизни» человека, казалось бы, бесповоротно ведут его к «завершенному» атеизму. Однако при всех очевидных признаках такого процесса у Робинсона еще оставалось какое-то глубинное, хотя и смутное ощущение Бога, что было свойственно не только англиканскому епископу, но и почти всем представителям радикальной теологии, «ключевым аспектом» которой «оказывается замена объективного представления о Божестве субъективным»¹⁸. Субъективизм, в свою очередь, порождал то, что богословская мысль в вопросе о Божестве

¹⁶ Робинсон 1993. С. 26.

¹⁷ Там же. С. 27.

¹⁸ Гринфилд 2002. С. 448.

лишалась завершенности и внутреннего единства, о чем, например, могут свидетельствовать приводимые Робинсоном слова Бонхёффера: Бог «трансцендентен посреди нашей жизни»¹⁹. Или: «Бог дает нам понять, что мы должны жить, справляясь с жизнью без Бога <...> Перед Богом и с Богом мы живем без Бога»²⁰. В этих высказываниях можно усмотреть и определенные черты деизма. Вместе с тем в опровержении атеизма материалистического мысль Робинсона становится ясной и однозначной. Так, он пишет: «Необходимость имени “Бог” доказывается тем, что существуют глубины нашего бытия, которые не может или не хочет признать натурализм — будь-то натурализм эволюционный или механистический, диалектический или гуманистический. Возмездием за этот грех натурализма стало проявившееся в наши дни стремление к подавлению непризнаваемых глубин»²¹.

Во всех своих высказываниях о Боге Робинсон не признает самого главного — личных связей человека с Богом, что полностью опустошает христианскую религию. О таких связях он, несомненно, много читал и слышал. Однако его религиозный субъективизм не позволял ему допустить такой вид общения. Он признает, что «мистические переживания Бога бывают». Но понимает он их совсем не в духе церковной традиции. «Религиозная или мистическая восприимчивость, — пишет он, — так же, как и восприимчивость эстетическая или эмоциональная, во многом зависит от природной одаренности. Женщины, например, по природе более религиозны и более эмоциональны, чем мужчины»²².

Пример теологии Робинсона, как и другие подобные примеры, взятые из арсенала западных радикальных теологов, о чем пойдет речь ниже, показывают, что «теология без Бога» — это чаще всего «не отказ от религии и Бога, а попытка (такой — М. И.) модернизации религии

¹⁹ Робинсон 1993. С. 35.

²⁰ Там же. С. 29.

²¹ Там же. С. 39.

²² Там же. С. 45.

и теологии»²³, при которой стало возможно ницшеанское словосочетание «смерть Бога». «В борьбе за Бога против религии, — замечает в этой связи протестантский теолог и философ П. Тиллих, — защитник Бога находится в парадоксальном положении, потому что он вынужден использовать религию, чтобы бороться против религии»²⁴. В другом месте тот же теолог отмечает, что без религии Бога нет, поэтому «в наше безрелигиозное время Бог отсутствует. В борьбе за Бога против религии сам Бог оказался утраченным. Его нет. Мы живем в эпоху, когда Бог, которого мы знаем, является отсутствующим Богом. Но зная Бога как отсутствующего Бога, мы знаем о нем <...> Дух показал нашему времени отсутствующего Бога и пустое пространство, которое вопиет в нас о том, чтобы быть заполненным им»²⁵.

Читая такие тексты, действительно попадаешь в затруднительную ситуацию: кого считать «выраженным» атеистом, а кого — «невыраженным»?

Отсутствие четкой теистической или атеистической ориентации еще в большей мере наблюдается у светских западных религиозных мыслителей.

Свое дальнейшее развитие после Декарта «атеистический теизм» получил у Спинозы, фактически отождествившего бога и природу. Последняя для Спинозы — причина самой себя (*causa sui*). Она — вечна и бесконечна и как таковая исключает существование другого начала. Спиноза усваивает не только рационалистический метод Декарта, но и пантеистические взгляды Д. Бруно.

«Автономизация возможностей разума в рамках “естественной теологии”, — как отмечает современный греческий философ и богослов Х. Яннарас, — обретает наглядное завершение у Лейбница <...> В этой перспективе Лейбниц систематизировал логические доказательства бытия Божия...»²⁶. «Пройдя через наглядные и, пожалуй, основные этапы,

²³ Юлина 1982. С. 338.

²⁴ Там же. С. 34.

²⁵ Там же.

²⁶ Яннарас 2005. С. 13.

связанные с именем Декарта, Спинозы и Лейбница, — продолжает Яннарас, — так называемая “естественная теология” средневековой схоластики, то есть переходное учение от теологии к рационально организованной науке (*scientia*), обретает историческое завершение в утверждении интеллектуализма как единственного пути метафизического познания. Но утверждение интеллектуализма — только первая фаза новой эпохи, впервые в истории открывшей *intellectus fidei*, эпохи, характеризуемой “монизмом субъекта”. В рамках этого “монизма” следующей ступенью стало перемещение приоритетов в познании от разума к чувственному опыту — к знанию, основанному на достоверных данных органов чувств субъекта <...> Этот позитивистский эмпиризм достигает кульминации в философии Гоббса, Локка и Юма, перенося “власть” авторитета от индивидуального разума к индивидуальному чувственному опыту и замыкаясь в старом требовании схоластической гносеологии — требовании субъективного распоряжения любым авторитетом <...> (Таким образом. — М. И.) эмпиризм, — заключает Яннарас, — содействовал историческому процессу “смерти Бога”»²⁷.

Этому же процессу содействовал и протестантизм, причем довольно необычным образом. Он обратился к древней святоотеческой апофатической традиции, однако усвоил ее «параллельно предельному интеллектуализму (своих. — М. И.) первых вероучительных положений, противопоставленных римско-католическому богословию»²⁸. Согласно Лютеру, «Бог <...> недостижим для логики, это — “сокрытый Бог” (*Deus absconditus*)»²⁹. Таким Он предстает даже в Откровении. Это утверждение Лютера, не вызывающее никаких возражений, неожиданно находит у него довольно странное продолжение: «Чтобы открыть Самого Себя, (Бог. — М. И.) полностью сокрыл Себя на Кресте и в Страстях <...> Познание Бога должно быть ограничено крестом Христовым.

²⁷ Яннарас 2005. С. 15.

²⁸ Там же. С. 17–18.

²⁹ Там же. С. 18.

Что означает крест для идеи Бога? Пресечение всех попыток достигнуть непосредственного знания Бога. На кресте Христовом мы вообще не видим никакого следа Бога. Загадка креста в принципе проясняет для нас ту истину, что наш Бог — это сокрытый Бог»³⁰. Искаженный протестантизмом апофатизм находит выражение в высказываниях и других радикальных теологов. Так, американский теолог Томас Альтицер (Олтайзер), размышляя о значении креста Христова, указывает на то, что «в момент распятия трансцендентный Бог Авраама до предела самоосуществляется в личности Иисуса и тем уничтожает Себя в качестве самостоятельного существующего “объекта”. Это приводит к онтологическому вселенскому сдвигу от раздвоенности к единству и к обезличиванию Божества. Дальнейшая история Бога — это история мира»³¹.

Анализируя протестантскую теологию креста Христова, Яннарас замечает, что словосочетание «"Бог мертв" <...> западноевропейскому человеку было известно еще задолго до того, как его употребили Гегель и Ницше, так как в протестантской среде в Страстную Пятницу во время богослужения уже давно пели молитву: "О, великое бедствие! Сам Бог лежит мертвым"»³². Здесь может возникнуть вопрос: являются ли эта и другие аналогичные молитвы результатом модернизации протестантского богословия, приведшего к теологии «смерти Бога», или они несут на себе печать того древнего благочестия неразделенной Церкви, когда слова таких молитв понимались в контексте учения об «общении свойств» (*communicatio idiomatum*), выразителем которого было само Откровение? Именно в рамках этого учения, например, апостол Павел мог сказать: «Мудрость же мы проповедуем между совершенными, но мудрость не века сего и не властей века сего <...> но проповедуем премудрость Божию, тайную, сокровенную, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей, которой никто из властей века сего

³⁰ Яннарас 2005. С. 19.

³¹ Гринфилд 2002. С. 449.

³² Яннарас 2005. С. 18.

не познал; ибо если бы познали, то не распяли бы Господа славы (курсив наш. — М. И.)»³³. «Господь славы», то есть Бог, распят на кресте. Такое исповедание апостола Павла стало возможным благодаря «общечности свойств», в результате которого свойства человеческие (рождение, страдание, смерть и т. п.) усваиваются Самим Богом Словом. Кстати, эта особенность христианского богословия до сих пор сохраняется в православных богослужебных текстах. Так, например, священник на отпущении произносит следующие слова: «Христос, истинный Бог наш...», хотя Христос — это истинный Бог и истинный человек. По-видимому, протестантское богословие действительно использовало в таких случаях древние христианские молитвы, но переосмыслило их в духе радикальной теологии «смерти Бога».

Яннарас полагает, что определенное влияние на развитие этой теологии оказали Кант и Гегель.

Кант жил в то время, когда протестантизм противопоставил догматической теологии с ее интеллектуализмом практическое богословие, которое развивалось в форме пиетизма и придавало особое значение практическому благочестию. В нем на первый план выступает индивидуальный религиозный опыт. Однако этот опыт окрашивается в социальные тона, что ведет к повышенному вниманию к общественной полезной деятельности. Это движение было настолько широким, что его влияние, как известно, сказалось и на российской религиозно-общественной мысли.

Кант унаследовал от пиетизма социальное понимание религии. Для него существование Бога было мотивировано требованиями нравственной целесообразности. «Кант относился к историческому христианству и Церкви как к исключительно религиозно-социальному институту, главным призванием которого является воспитание нравственных и религиозных начал в человеке. Бог и религия, согласно Канту, “следует” из морали. Парадоксальным образом то, что служит обоснованием автономной этики — постулаты бессмертия души человека, высшего блага и Бога, — следует

³³ 1 Кор. 2, 6–8.

из нее же и составляет содержание моральной (разумной) веры. Таким образом, Кант, с одной стороны, утверждал, что *мораль не нуждается в Боге по причине присущей ей автономии* (курсив наш. — М. И.), а с другой стороны — что из нее “следует” Бог»³⁴.

Философия Гегеля В. Соловьев «рассматривает <...> как завершение всего западного рационализма, его последний и конечный пункт»³⁵. Что касается самого Гегеля, то он «изначально склонялся к <...> истолкованию Бога на основе абсолютной идеи и писал, что “Бог есть абсолютная идея”»³⁶. Говоря «о главенствующей роли “понятия”» в философии Гегеля, Иван Ильин считает, что «понятие, открывающееся в спекулятивной мысли, есть само Божество, что оно есть единственная реальность»³⁷, а Бог — это всего лишь «абстрактный Бог» (*abstracter Gott*)³⁸.

Ницше изначально не признавал существование христианского Бога, поэтому провозглашенные им слова «Бог умер» говорили не о смерти Бога, а о духовном кризисе христианства и об утрате моральных ценностей, которые оно проповедовало. Он предлагает переоценить эти ценности и найти к оценке человеческой жизни новые подходы. По мысли К. Ясперса, «на место Бога — Творца, направляющего ход истории, (у Ницше. — М. И.) становится человек — творческая личность, берущая в свои руки историю как Целое и планирующая ее дальнейшее движение»³⁹.

«Смерть Бога», приведшая западную цивилизацию к трагическому исходу, на самом деле для Ницше — не трагедия, а открытие нового «горизонта», благодаря которому мир, в отличие от мира христианского, стал подлинно бесконечным. В движении к этой цели миру приходится

³⁴ Казарян 2012. С. 473.

³⁵ Казарян 2005. С. 504.

³⁶ Там же. С. 501.

³⁷ Ильин 1918. С. 173.

³⁸ Яннарас 2005. С. 27.

³⁹ Ясперс 1994. С. 49.

пройти через саморазрушение, через нигилизм, через Ничто. «Однако <...> в пустом пространстве (Ницше. — М. И.) ищет <...> чего-то позитивного»⁴⁰. Позитивное он усматривает «в обратном движении от нигилизма. (Это движение. — М. И.) выражается в словах: жизнь, сила, воля к власти, сверхчеловек, становление, вечное возвращение, Дионис»⁴¹. Ведущая роль в этом движении принадлежит, вместо умершего Бога, человеку. В этом эксперименте саморазрушения человек из существа, сотворенного Богом, превращается в процессе самосозидания в «творца», которого Ницше называет «сверхчеловеком». Вся философия Ницше, построенная на парадоксальных контрастах, не изменяет себе и здесь. С одной стороны, философ в радужных тонах описывает будущее «сверхчеловека», а с другой — показывает весь трагизм той ситуации, в которой проходит такой процесс «самосозидания» человека. «Вся наша европейская культура, — пишет он, — давно уже движется с мучительным напряжением, с дрожью и скрежетом <...> навстречу катастрофе; движется не спокойно, а судорожно»⁴².

Заслуживает внимания позиция, занятая в оценке философии Ницше князем Евгением Трубецким. Даже сам Ницше, по замечанию Трубецкого, «не находил в своем учении полного удовлетворения. После всего сказанного им о ценности и радости жизни не странно ли слышать от него такое признание: “Мысль о самоубийстве — великое утешение”. И однако, что такое его философия, как не искание цели? Он остается, — как полагает Трубецкой, — религиозным в самом своем атеизме (курсив наш. — М. И.): тень Бога гонится за ним по пятам и не дает ему покоя»⁴³. Правда, его религиозность — всего лишь языческая. «Ницше, — отмечает Трубецкой, — прямо заявляет себя язычником и противопоставляет Христу греческого бога Вакха. Христос, рапаятый

⁴⁰ Ясперс 1994. С. 74.

⁴¹ Там же. С. 75.

⁴² Там же. С. 15.

⁴³ Трубецкой 1904. С. 59.

на кресте — символ самоотрицания жизни. Напротив Дионисий являет в себе опьянение жизнью, восхищение ею <...> Дионисий для него (т. е. для Ницше. — М. И.) — символ вечного круговращения мировой жизни...»⁴⁴. В другом месте Трубецкой называет Ницше «атеистом», указывая при этом, что атеизм Ницше — это «совершенный атеизм». Однако своеобразие ницшеанской философии Трубецкой видит не в этом, а в том, что в своей философии Ницше «решился до конца продумать свой атеизм»⁴⁵.

Большой интерес к мировоззрению Ницше проявил немецкий философ, экзистенциалист XX в. Мартин Хайдеггер.

Ранее уже было сказано о том, что Хайдеггер призывал рассматривать феномен Ницше не как некий частный случай в истории философии, а как результат осмысления самим Ницше всей предшествовавшей истории западной религиозно-философской мысли. Такое осмысление, как полагал Хайдеггер, привело Ницше к следующему выводу. Ницшеанское «смерть Бога» относится не только к Богу христиан. «Имена “Бог” и “христианский Бог” используются Ницше для обозначения сверхъестественного мира вообще. Бог — это имя для пространства идей и идеалов»⁴⁶. Появление этого имени в таком пространстве — прямое следствие западного рационализма и интеллектуализма в вере. Это — закономерный процесс. Однако удивительно другое. Как утверждает Хайдеггер, «и противоположное интеллектуализму течение иррационализма на Западе отправляется от той же веры в разум». «Мы, — пишет он, — можем констатировать наличие веры в разум и сопутствующего ей властного господства *ratio* не только со стороны рационализма. В равной мере к пространству веры в разум принадлежит и иррационализм. Величайшие рационалисты очень быстро приходят к иррационализму, и наоборот: там, где картина мира определяется иррационализмом,

⁴⁴ Трубецкой 1904. С. 49.

⁴⁵ Там же. С. 37.

⁴⁶ Яннарас 2005. С. 29.

торжествует рационализм»⁴⁷. Комментируя эти слова Хайдеггера, Х. Яннарас замечает, что данный «тезис подтверждается всей традицией западного апофатизма — от неоплатоника И. Эриугены до Ансельма, Абеляра и Фомы Аквинского. Эта традиция всегда пыталась совместить катафатические и апофатические суждения, отстаивать и знание, и незнание. Естественная теология предстает как *логика утверждений*, апофатическая теология — как *логика отрицаний* (курсив мой. — М. И.)»⁴⁸.

Однако греческий Восток никогда не ограничивался ни логическими отрицаниями в своем апофатизме, ни логическими утверждениями в своем катафатизме, хотя диалектически он использовал и то, и другое. Но это было возможно лишь при одном условии: когда знание становилось «эмпирической непосредственностью отношения»⁴⁹. Радикальной теологией было утрачено в богопознании самое главное: Бог познается только в личном общении, возможность которого открывается только в подлинной духовной жизни христианина. В этой связи Яннарас отмечает: «В абсолютизации естественной теологии (*theologia naturalis*) как логики утверждений и отрицательной теологии (*theologia negativa*) как логики отрицаний выразился кризис богословского апофатизма в западно-христианском мире»⁵⁰. Такая абсолютизация привела Ницше, Хайдеггера и других представителей радикальной теологии к нигилизму, который «кардинально отличается от ареопагитского апофатизма как в своих посылах, так и в выводах»⁵¹. Нигилизм в теологии — это прямое следствие «претензий (Запада. — М. И.) удостоверить и опредметить Истину в интеллектуальных определениях»⁵². В свою очередь, нигилизм

⁴⁷ Яннарас 2005. С. 30.

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ Там же. С. 16.

⁵⁰ Там же. С. 43.

⁵¹ Там же. С. 52.

⁵² Там же. С. 51

привел западную мысль к парадоксальной теологии Божественного Ничто, которое с завидной изобретательностью на все лады пытались осмыслить многие теологи-радикалы. «На Западе, — заключает Ян-нарас, — место Бога пусто: Бог есть отсутствие»⁵³.

Свои размышления о Боге современный американский протестантский теолог Харви Кокс выстраивает в духе упоминаемой ранее гражданской религии. Он однозначно заявляет, что язык, на котором мы говорим о Боге, должен быть обычным языком, используемым нами в повседневной жизни, и носить социологический, политический и т. п. характер. Что же касается вопроса существования Бога, то Кокс относит его к вопросам весьма серьезным и сам же однозначно утверждает, что Бог, несомненно, существует и что человек во Вселенной не одинок. За этим утверждением, казалось бы, должно последовать описание того, как Кокс представляет себе отношения между Богом и человеком. Однако, к своему удивлению, мы узнаем, что, по Коксу, таких отношений не существует и даже не может существовать в принципе. В понимании протестантского теолога «Бог трансцендентен; он “скрывается”» как от умопостигаемого созерцания, так и «непосредственного осознания в “личном опыте” верующего. Бог являет себя миру в парадоксальной манере <...> Он — пишет Кокс, — “не появляется”, но показывает человеку, что в Его сокрытости Он действует в человеческой истории»⁵⁴. Такая сокрытость порождает «теологию без Бога», в которой «происходит отказ от важнейшего содержания и важнейших понятий христианского вероучения, с которыми веками ассоциировалась христианская религия: “библейского Бога”, “сверхприродного бытия”, “первородного греха”, “воздаяния”, “спасения”. Радикальная “теология без Бога” (в лице Кокса — М. И.) выражается не только в разрыве с основами вероучения, но и в сомнении в необходимости института Церкви»⁵⁵.

⁵³ Яннарас 2005. С. 10.

⁵⁴ Юлина 1982. С. 338.

⁵⁵ Там же. С. 339.

В результате само утверждение Кокса о том, что Бог существует, в секулярном обществе все более и более теряет смысл. Оно «стало излишним в современной социокультурной практике. Практика современного индустриального общества требует не молитвы и благочестия, а деятельного участия человека во всех проявлениях социальной жизни, достижения практически осязаемых результатов»⁵⁶. Сама религия, как утверждает Кокс, фактически исчерпала себя. «У одних она стала чем-то вроде хобби, у других служит знаком национальной или этнической принадлежности, у третьих превратилась в средство эстетического наслаждения»⁵⁷.

Поэтому «суть религии, — заключает Кокс, — не в молитве, направленной на трансцендентальное бытие; ее истина — в создании царства Божьего на земле <...> Пытаясь сделать человека религиозным, мы зовем его не к Богу, а, наоборот, к тому, чтобы он отбросил наивность и стал вполне зрелым»⁵⁸.

Такой предстает перед нами радикальная теология, превратившая западное христианство в секулярную псевдорелигию. И хотя последняя не является воинствующим материалистическим атеизмом, против которого Запад решительно восстает, по существу не является она и подлинной религией, ибо никакой связи и никаких отношений между Богом и человеком не признает, а иногда не признает даже существования и Самого Бога, превращая Его всего лишь в идею Божества или в Божественное Ничто, сопровождаемые философским осмыслением.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Гартполь Лекки 2011 — *Гартполь Лекки У. Э. История возникновения и влияние рационализма в Европе*. М., 2011. Т. 1. [*Gartpol' Lekki U. E. Istoriiia vozniknoveniia i vliianie ratsionalizma v Evrope* (The history and origin of rationalism in Europe). Moscow, 2011. Tom 1.]

⁵⁶ Юлина 1982. С. 333.

⁵⁷ Там же.

⁵⁸ Там же. С. 336.

- Гражданская религия 2004 — Гражданская религия // Социологический словарь / Под ред. Н. Аберкромби, С. Хилла, Б. С. Тернера. М., 2004. URL: https://sociological_dictionary.academic.ru/144/ГРАЖДАНСКАЯ_РЕЛИГИЯ (дата обращения 30.07.2018). [Grazhdanskaia religiia (Civil religion) // Sotsiologicheskii slovar' (Dictionary of sociology) / Pod redaktsiei N. Aberkrombi, S. Khilla, B. S. Ternera. Moscow, 2004.]
- Гринфилд 2002 — *Гринфилд Т.* Безрелигиозное христианство // ПЭ. 2002. Т. 4. С. 447–452. [Greenfield T. Bezreligioznoe khristianstvo (Irreligious Christianity) // Pravoslavnaia Entsiklopediia (Orthodox Encyclopedia). 2002. Tom 4. P. 447–452.]
- Жильсон 1995 — *Жильсон Э.* Философ и теология. М., 1995. [Gilson É. Filosof i teologiia (Philosophy and theology). Moscow, 1995.]
- Ильин 1918 — *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. М., 1918. Т. 1. [Ilyin I. A. Filosofii Gegelia kak uchenie o konkretnosti Boga i cheloveka (The philosophy of Hegel as the doctrine of the concreteness of God and man). Moscow, 1918. Tom 1.]
- Казарян 2001 — *Казарян А. Т.* Атеизм // ПЭ. 2001. Т. 3. С. 660–675. [Kazarian A. T. Ateizm (Atheism) // Pravoslavnaia Entsiklopediia (Orthodox Encyclopedia). 2001. Tom 3. P. 660–675.]
- Казарян 2005 — *Казарян А. Т.* Гегель // ПЭ. 2005. Т. 10. С. 491–507. [Kazarian A. T. Gegel' (Hegel) // Pravoslavnaia Entsiklopediia (Orthodox Encyclopedia). 2005. Tom 10. P. 491–507.]
- Казарян 2012 — *Казарян А. Т.* Кант // ПЭ. 2012. Т. 30. С. 433–484. [Kazarian A. T. Kant (Kant) // Pravoslavnaia Entsiklopediia (Orthodox Encyclopedia). 2012. Tom 30. P. 433–484.]
- Легойда 2000 — *Легойда В. Р.* Религиозность в безрелигиозную эпоху // Альфа и Омега. 2000. № 2 (24). С. 332–347. [Legoida V. R. Religioznost' v bezreligiozniuiu epokhu (Religiosity in an irreligious time) // Al'fa i Omega (Alpha and Omega). 2000. № 2 (24). P. 332–347.]
- Новик — *Новик И.* Идея смерти Бога в философии Ницше. URL: www.nietzsche.ru/look/xhc/etika/novik/ (дата обращения 30.07.2018). [Novik I. Ideia smerti Boga v filosofii Nitshe (The idea of the death of God in the philosophy of Nietzsche).]
- Робинсон 1993 — *Робинсон Дж.* Быть честным перед Богом. М., 1993. [Robinson J. Byt' chestnym pered Bogom (To be honest before God). Moscow, 1993.]

- Трубецкой 1904 — *Трубецкой Е. Н.* Философия Ницше. М., 1904. [*Trubetskoy E. N.* Filosofia Nitsche (Philosophy of Nietzsche). Moscow, 1904.]
- Юлина 1982 — *Юлина Я. С.* «Радикальная теология» Х. Кокса // Философия, религия, культура / Под ред. Г. М. Тавризяна М., 1982. С. 324–356. [*Yulina Ia. S.* “Radikal’naia teologiya” Kh. Koksa (“The radical theology” by H. Cox) // Filosofia, religia, kul’tura (Philosophy, religion, culture) / Pod redaktsiei G. M. Tavriziana Moscow, 1982. P. 324–356.]
- Яннарас 2005 — *Яннарас Х.* Избранное: Личность и Эрос. М., 2005. [*Yannaras Ch.* Izbrannoe: Lichnost’ i Eros (Selects works: Person and Eros). Moscow, 2005.]
- Ясперс 1994 — *Ясперс К.* Ницше и христианство. М., 1994. [*Jaspers K.* Nitsche i khristianstvo (Nietzsche and Christianity). Moscow, 1994.]

Abstract

Ivanov M. S. Signs of atheism in the Western radical theologies

This article explores the evolution of Western Christianity’s theological views beginning with Rousseau’s “civil religion” and Nietzsche’s “death of God” to the “new model” of the Christian faith of Bishop John Robinson of the Anglican Church and Harvey Cox’s “theology without God”. The A. concludes that radical theology has turned Western Christianity into a secular pseudo-religion, for it does not recognize any connection and no relationship between God and man, and sometimes does not recognize even the existence of God Himself.

Keywords: radical theology, theology without God, atheism, Nietzsche, Bonhoeffer, Robinson, Gilson, Altizer, Cox, atheistic theism.