

КОНАЧЕВА Светлана Александровна,
доктор философских наук, доцент, заведующая кафедрой современных проблем философии Российского государственного гуманитарного университета (Москва), профессор кафедры теологии Национального исследовательского ядерного университета Московского инженерно-физического института. Автор 74 научных публикаций*

ИСТОРИЧНОСТЬ И СОБЫТИЙНОСТЬ БОЖЕСТВЕННОГО БЫТИЯ: ГЕГЕЛЕВСКИЙ ПРОЕКТ В СОВРЕМЕННОЙ ТЕОЛОГИИ¹

В статье рассматривается применение категорий историчности и событийности к описанию внутри-божественной жизни в современной религиозно-философской мысли. Автор анализирует влияние категории философии истории Г.В.Ф. Гегеля и герменевтики позднего М. Хайдеггера на попытки современных теологов преодолеть дистанцию между внутренней имманентностью Бога и Его событийным присутствием внутри истории. Исследует ключевые онтологические понятия постметафизической теологии Эберхарда Юнгеля: божественное бытие в становлении; присутствие, осмысляемое как отсутствие; самоотжественность, обретаемая в самоотдаче. В первой части статьи рассматриваются ранние работы Юнгеля, где божественное бытие *pro se* мыслится тождественным с Его бытием *pro nobis*. Основное внимание сосредоточено на категории становления, интерпретированной как онтологическое место божественного бытия. Специфика онтологических построений Юнгеля определяется через их фундирование в христологии, в рамках которой отождествление Бога с Иисусом раскрывается как продолжающееся событие. Во второй части на примере поздних работ Юнгеля анализируется концепция божественной сущности, полностью соответствующая божественному самоотречению. Автор акцентирует внимание на том, что Юнгель разрабатывает концепцию позитивности быстротечного; это позволяет не допустить разрыва между понятием божественного бытия и событием божественного самоопределения на кресте. Описание божественного бытия через обращение к понятиям «ничто», «преходящее», «смерть» помогает Юнгелю преодолеть метафизику присутствия. Божественное бытие как событие раскрывается только в такой диалектической трансцендентности, которая в строгом понимании должна мыслиться и как имманент-

¹Статья подготовлена при поддержке гранта Российского гуманитарного научного фонда № 15-03-00802 «Эстетизация и событийность в современной феноменологии».

*Адрес: 125993, ГСП-3, Москва, Миусская пл., д. 6; e-mail: konacheva@mail.ru

Для цитирования: Коначева С.А. Историчность и событийность божественного бытия: гегелевский проект в современной теологии // Вестн. Сев. (Арктич.) федер. ун-та. Сер.: Гуманит. и соц. науки. 2017. № 3. С. 49–58. DOI: 10.17238/issn2227-6564.2017.3.49

ность. Тезис автора статьи состоит в том, что гегелевский проект в современной теологии представляет собой уникальный синтез онтологии и христологии, где бытие Бога понимается как событие Его прихода к самому себе.

Ключевые слова: Г.В.Ф. Гегель, М. Хайдеггер, Э. Юнгель, постметафизическая теология, историчность, событийность, божественное бытие, «становление», бытие-в-становлении, божественное присутствие, божественная самотождественность.

Теологическая мысль первой половины XX века в своих попытках найти способы необъективирующего мышления о Боге обращается к историчности человеческого существования. Ее центральной темой становится анализ христианской экзистенции как подлинной возможности среди экзистенциальных горизонтов существования. Во многом это обусловлено влиянием экзистенциальной аналитики М. Хайдеггера, для которого начиная с ранних работ историческое было феноменом, открывающим «доступ к самопониманию философии»². Поворот к историчности означал для него решительный отказ от теоретизирования, статического субстанциального понимания человеческого существования. Историческое должно истолковываться как ключевой феномен фактического жизненного опыта, определяющий его смысловую перспективу.

В раннем лекционном курсе «Введение в феноменологию религии» Хайдеггер выявляет темпоральные аспекты христианской религиозности, стремясь показать, что ультимативный содержательный смысл христианской веры – собственно сам Бог – переживается не в абстрактных понятиях субстанции, сущности, высшего блага, но как страдающий Бог, исторически явленный в Воплощении и Распятии. Поэтому и теологию в дальнейшем он рассматривает как историческую науку в своей глубочайшей основе, поскольку она является «наукой о вере, как о некоем событийно-историческом способе бытия»; при этом теология выступает как «историческая наука особого рода, в соответствии с коренящейся в вере своеобразной

историчности – откровенной событийности»³. Будучи понятийным самоистолкованием верующего существования, теология укоренена в исторической жизненной практике, в верующем существовании отдельного человека.

Следуя Хайдеггеру, протестантский теолог Рудольф Бультманн подчеркивает историчность христианского Откровения: оно доступно только в историческом вопросе человека о значении Откровения для его экзистенции, и в этом вопросе оно одновременно оказывается узнаваемым как содержательный ответ на человеческий вопрос, требующий решения. Откровение обретает здесь свой смысл и становится узнаваемым в общей человеческой данности: историчности как конечности и как попытке разрыва этой конечности. Каждое понимание Откровения, как формулирует это Бультманн, стремится, с одной стороны, к осмыслению того, «что человек через Откровение приходит к своей подлинности» [1, S. 12], но, с другой стороны, зависит от основополагающего формального определения этой подлинности, как и от возможности, которую предоставляет в качестве ответа содержательная данность свидетельств веры. Поэтому историчность человеческого существования и ее определение в предфилософском или философском самопонимании человека становится непременным слагаемым понимания веры и возможностью установления содержательного смыслополагания через веру.

Современная религиозно-философская мысль демонстрирует новую тенденцию: дискуссии ведутся вокруг различения между внутрибоже-

²Heidegger M. Einleitung in die Phänomenologie der Religion // Heidegger M. Phänomenologie des religiösen Lebens. Gesamtausgabe. Frankfurt a/M., 1995. Bd. 60. S. 34.

³Heidegger M. Phänomenologie und Theologie // Heidegger M. Phänomenologie und Theologie. Frankfurt a/M., 1970. S. 21.

ственной жизнью и Его событийным присутствием внутри истории [2]. В центре внимания оказывается вопрос о единстве имманентной и домостроительной Троицы, предполагающей, что Бог обретает свою идентичность во встрече с горизонтом времени и смерти. Философскими основаниями нового теологического проекта стали герменевтика позднего М. Хайдеггера и философия Г.В.Ф. Гегеля. После «поворота» Хайдеггер определял трансценденцию Бога как временность: Бог «схватывается только из мгновения»⁴, и только благодаря этому становится близким сущности человека. Здесь обнаруживается не только формальная возможность высказываний о Боге, выявляющих смысл исторической экзистенции в событийном моменте истории, в кайросе. Хайдеггер утверждает, что все сущностные высказывания о Боге должны как неотъемлемый элемент схватывать это отношение ко времени.

Не менее значимыми для теологии оказались размышления Гегеля о конечном, которое «есть существенный момент бесконечного в природе Бога», о Боге, который «сам делает себя конечным, *полагает в себе определения*»⁵. Под воздействием подобного хода мысли, стремясь определить сущность Бога с помощью диалектического процесса становления, ряд современных теологов (в частности, Э. Юнгель, Р. Дженсон) [3] подверг сомнению традиционную противоположность бытия и становления, конечного и бесконечного, божественной сущности и историчности божественных деяний. Возникли попытки продумать отрицание существования как момент в самой божественной сущности, как тот момент, который позволяет мыслить божественную сущность как бытие истории. Поскольку без отрицания истории не существует, признание историчности Бога, стремление осмыслить Его сущность не просто как тавтологичный субъект, но бытие историчное в себе самом требуют продумать божественную сущность как определяемое через

отрицание бытие, которое божественно только в бытии из смерти.

Применение категорий историчности и событийности к описанию внутрибожественной жизни сразу вызвало критическую дискуссию, в рамках которой теологов, использовавших подобный ход мысли, обвиняли в том, что они интерпретируют фундаментальные понятия Библии с помощью категорий философии истории Гегеля и герменевтики позднего Хайдеггера и фактически рассматривают догматику как онтологию [4, с. 235–253]. Здесь возникает вопрос о границах и возможных точках соприкосновения философского и теологического дискурса в осмыслении отношений Бога и мира.

В статье на примере анализа работ протестантского теолога Эберхарда Юнгеля мы стараемся показать, что подобный ход мысли объединяет онтологию и христологию. Описание истории последних дней жизни Иисуса на языке онтологии прилагает эту историю к жизни Бога самого по себе. Тем самым теология не сводится к описанию человеческой экзистенции, она стремится вопрошать о Боге и Его деяниях, ищет категории для понимания божественного бытия как такового вне противопоставления имманентности и трансцендентности.

Первые попытки разработки христианской онтологии представлены в работе Э. Юнгеля «Божественное бытие в становлении» (1964), где интерпретировалось тринитарное учение Карла Барта. В это время в протестантской теологии возобновляются дискуссии о соотношении божественного бытия в себе и для нас. Особенно показательным стал спор между исследователем Нового Завета Гербертом Брауном и Хельмутом Гольвитцером, специализировавшимся в области догматической теологии.

Г. Браун настаивал на необходимости «необъединяющего» мышления о Боге и отвергал как наивно-мифологические все попытки говорить о Боге как о независимом сущем. Его критика понятия Бога как «величины существующей

⁴Heidegger M. Der Europäische Nihilismus // Heidegger M. Nietzsche. Erster Band. Pfullingen, 1961. S. 324.

⁵Гегель Г. Лекции по философии религии // Гегель Г. Философия религии: в 2 т. М., 1976. Т. 1. С. 361.

в себе и для себя» [5, р. 177] пронизана глубоким подозрением в отношении любых разговоров о Боге как об объекте: объективация неизбежно полагает Бога вне досягаемости человеческой субъективности. Сам он описывал Бога скорее как субъективную, антропологическую действительность. Бог не должен пониматься как существующий в себе и для себя, поскольку я могу говорить о Боге только там, где я могу говорить о человеке. Таким образом, Бог становится именованим определенного типа отношения к ближнему. Х. Гольцитцер пытался противостоять такому ходу мысли, подчеркивая необходимость сохранить идею божественной независимости, чтобы избежать падения в субъективизм, где божественное бытие отождествляется с событием, в котором человек ощущает, что его встретили и призвали [6].

Имея в виду эти дискуссии, Юнгель стремится уйти от необоснованной поляризации между божественным бытием в себе и для себя (*pro se*) и Его бытием для нас (*pro nobis*). Он полагает, что основное устремление теологии Барта – мыслить божественное бытие *pro se* тождественным с Его бытием *pro nobis*: Бог есть в себе и для себя в событии его свободной самоотдачи человеку в истории Иисуса Христа.

Кроме того, Юнгель показывает, что отказ от любого противопоставления между внутренней божественной жизнью и бытием Бога в мире – одна из главных целей тринитарной структуры теологии Барта. Для Барта говорить о Боге как о триедином означает утверждать, что «Бог соотносится с самим собой» в событии откровения: «Божественное бытие *ad extra* сущностно соответствует Его бытию *ad intra*, в котором у него есть своя основа и прообраз, так что последнее и окончательное утверждение, которое может быть сделано о бытии Бога: Бог соответствует себе (*Gott entspricht sich*)»⁶. Таким образом, Барт понимает Откровение

«как самоинтерпретацию Бога, в которой Бог – есть своя собственная двойственность»⁷.

Юнгель акцентирует внимание на этих фрагментах теологии Барта, чтобы избежать противопоставления божественного бытия в себе и Его бытия для нас, соединить вместе деятельность Бога и саму Его сущность. Сущность Бога есть ничто иное как сущность Того, Кто творит и открывает. Обращение Юнгеля к этим традиционным метафизическим категориям имеет целью показать, что история человека Иисуса представляет собой внутреннюю жизнь Бога, то самое место, где тринитарная соотнесенность Бога явлена перед миром.

Если это верно, то говорить о божественном бытии в себе и для себя не означает вести речь о некоем абстрактном порядке, некоем сущем на небесах, совершенно не связанном с контингентностью естественного порядка. Скорее следует сказать, что способ божественного бытия в себе и для себя – это быть Богом для нас. Именно это стоит за понятием соответствия, которое используется Юнгелем для описания неотделимости имманентной жизни Бога от Его домостроительных действий. Поскольку Бог соотносится с самим собой в событии Откровения, Его откровенное бытие *pro nobis* – не что иное, как Его имманентное бытие *pro se*. Тем самым разговор об имманентном бытии Бога не удаляет Бога на бесконечное расстояние от человека и не полагает отдаленную божественность: он просто описывает импульс близости Бога. Именно потому, что нет никакого промежутка между бытием Бога и Его откровенным бытием, мы можем утверждать глубинную реальность Бога в мире, не сводя Бога к шифру для человеческого положения дел.

Подвергнув критическому разбору противопоставление имманентной и домостроительной Троицы, Юнгель обращается к различию между волей и сущностью Бога, характерному для теологии Гольцитцера в его противостоянии

⁶Jüngel E. Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase. Tübingen, 1964. S. 35.

⁷Там же. S. 82.

«субъективизму». Юнгель считает, что это различие подвергает опасности когерентность Бога, поскольку полагает совершенно ни с чем не соотношенного Бога (Его сущность) по ту сторону откровенного отношения Бога к человеку (Его воле). Стремление сохранить независимость Бога приводит к такому пониманию независимости, которая угрожает тождеству между *pro se* и *pro nobis*. Поэтому Юнгель считает необходимым избегать подобных различий, поскольку божественная сущность – это человек Иисус, в чьей жизни и смерти только и могут быть прослежены пути Господни.

Юнгель характеризует бытие Бога как самообоснованное и открывающее само себя бытие: бытие Бога – это «самоозабоченное бытие», «основанное на самом себе и само себя движущее». Это позволяет философу перейти к центральной теме всей работы: интерпретации божественного бытия как «бытия в становлении». С самого начала он ясно дает понять, что разговор о божественном бытии в становлении не должен встроить бытие Бога в общую онтологию процесса. Здесь о становлении говорится в особом смысле – как способе, который избирает Бог, чтобы быть самим в себе. Для того чтобы прояснить полный смысл этого понятия, необходимо отметить два фундаментальных теологических принципа, на которые опирается Юнгель.

Прежде всего, это то, что можно было бы назвать «спецификой» бытия Бога и атрибутов, – посредством последних бытие и характеризуется. Атрибуты Бога не просто примеры качеств, которые могли быть приписаны другим сущим; они свойственны лишь Богу. Поэтому говорить о божественном бытии в становлении означает вести речь именно о бытии *Бога* в становлении, используя слово «становление» в смысле уникальном для Бога: «становление» – функция Бога, и никак иначе. «Становление,

в котором пребывает божественное бытие, очевидно, не может быть <...> ни возрастанием, ни уменьшением божественного бытия <...> “Становление” указывает на способ, которым божественное бытие есть, и таким образом оно может быть понято как онтологическое место божественного бытия»⁸.

Тем самым божественное бытие в становлении – это становление, принадлежащее божественному бытию. Иными словами, импульс, формирующий идею божественного бытия в становлении, отнюдь не является метафизическим, подобный ход мысли вовсе не привязывает Бога к несоответствующим онтологическим категориям. У этой концепции христологическое основание – стремление определить божественную природу в соответствии с тем путем, которым эта природа была проявлена в Иисусе Христе: «Бог, чье бытие в становлении, может умереть как человеческое бытие»⁹.

С понятием становления тесно связан второй принцип, лежащий в основе концепции Юнгеля, – свобода Бога. «Становление» – не всеобщая онтологическая категория, представленная бытием Бога. Скорее, это место вечного выбора Богом самого себя, стезя, избранная для себя и фактически явленная в истории Иисуса. «Онтологическое место божественного бытия <...> это место его выбора»¹⁰. Размышления о божественном бытии в становлении никоим образом не ставят под угрозу его свободу или независимость, это, скорее, попытка описать путь осуществления этой свободы [7]. Божественное бытие находится в становлении, поскольку Бог избирает быть самим собой в отождествлении с историей Иисуса, который не является простой тенью божественной жизни, но самой ее субстанцией.

В центральной работе «Бог как тайна мира» (1983) Юнгель также разрабатывает положение

⁸Jüngel E. Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase. S. 7.

⁹Там же. S. 7.

См. также: Jüngel E. Die Wirksamkeit des Entzogenes. Zum Vorgang geschichtlichen Verstehens als Einführung in die Christologie // Aland B. Gnosis. Festschrift für Hans Jonas. Göttingen, 1978. S. 15–32.

¹⁰Jüngel E. Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase. S. 8.

о «связи между системным мышлением и историческим анализом»¹¹. Он утверждает, что божественность Бога действительна именно как Его человечность. Бог не является ни потусторонним существом, ни тираном, но являет себя как человеческий Бог, который хранит подлинность человека: в божественном бытии *pro se* Бог изначально существует *pro nobis*. При этом Юнгель стремится показать, что, будучи нашим Богом, Бог не перестает быть самим собой. Становясь человеком и отдавая себя вплоть до крестной смерти, Бог в предельном смысле остается самим собой, и Его близость к человеку в распятом Иисусе является актуальностью Его свободы и суверенитета. Отождествляя сущностное самобытие Бога и Его бытие для человека, Юнгель пытается избежать любой поляризации божественной и человеческой свободы.

В этой работе можно увидеть существенное влияние философии Гегеля. Юнгель демонстрирует, что в работах Гегеля можно найти метафизику, удерживающую в истории Абсолюта моменты самоутверждения и самоутраты. У Гегеля «идеи абсолютной свободы и абсолютного страдания связаны друг с другом, поскольку сам Бог отдает себя ничтожению, и тем самым в условиях абсолютной свободы выбирает абсолютное страдание»¹². В метафизике Гегеля и бартовском тринитарном учении Юнгель обнаруживает способы мышления о том, как Бог может быть в высшей степени самим собой в полноте самоотдачи.

Он развивает концепцию божественной сущности, полностью соответствующей божественному самоотречению в смерти Иисуса. Это приводит к переосмыслению природы божественного присутствия: «Бог присутствует как отсутствующий». Речь идет о способе божественного присутствия в мире, который включает в себя изъятие и сокрытость во кресте:

«Бог близок к нам как Тот, кто изъят»¹³. Бог показывает себя *sub contrario*, в безумии и слабости Распятия. Именно на кресте, в этом единственном месте, скрытый в самой глубокой темноте Бог становится видимым.

Юнгель обращается к теологии креста в поисках путей преодоления метафизики присутствия. «Основной проблемой метафизического понятия Бог», пишет он, оказывается то, что «Бог мыслится как абсолютное присутствие»¹⁴. Применение к Богу категории абсолютного присутствия лишает метафизическую традицию способности понять способ божественного присутствия, явленный в богооставленности креста. Действительно, чтобы приписать Богу «абсолютное присутствие», нужно исключить момент Голгофы из Его бытия. Присутствие Бога так же мало реально без момента Его определенного отсутствия, как и Его Откровение – без момента определенной сокрытости. И эта сокрытость – нищета и слабость Иисуса из Назарета: в нем явлено определенное отсутствие божественного всемогущества и вездесущности. Тем самым понятие «присутствие в отсутствии» служит тому, чтобы определить способ божественного присутствия, для которого крест становится не отрицанием, но осуществлением: «Вездесущность Бога <...> должна быть продумана из особого присутствия Бога на кресте Иисуса и таким образом не без христологически обоснованной изъятости Бога. Понятие вездесущности Бога должно пройти сквозь игольное ушко смерти Бога»¹⁵.

Переосмысление божественного присутствия ведет к рассмотрению ключевого теологического понятия – бытия Бога. Юнгель стремится найти онтологические категории, описывающие божественное бытие так, что жизненность Бога обнаруживается в смерти Христа и Его самоотреченность осуществляется в самоотречении.

¹¹Jüngel E. Gott als Geheimnis der Welt. Tübingen, 1977. S. 7.

¹²Там же. S. 58.

¹³Там же. S. 248.

¹⁴Там же. S. 246.

¹⁵Там же. S. 82.

Эти категории позволяют богослову говорить о кресте как о месте явленности бытия Бога, а не точке Его крушения.

На этом пути Юнгель обращается к проблеме отношения Бога и преходящего, разрабатывает концепцию позитивности быстротечного, чтобы исключить утверждения об онтологическом приоритете действительности. Если действительность онтологически преобладает, то бытие Бога не может обнаруживаться на кресте, поскольку полнота Его бытия должна являть себя в действительности, с которой Его бытие соотносимо. Преходящее обычно оценивается отрицательно как «отсутствие действительности», так что отношение Бога к нему рассматривается как противоположность, как «чистая действительность <...> чистейший акт самореализации»¹⁶.

В противовес этому Юнгель утверждает, что быстротечность есть в самом бытии: сама по себе она не есть *nihil*, а скорее демонстрирует «тенденцию к ничтожению»¹⁷. Преходящее как бы колеблется между бытием и небытием, «являет собой борьбу между возможностью и небытием, борьбу между мощью возможного и водоворотом небытия <...> И в той мере, в какой мы осознали, что возможность онтологически изначальнее действительности, мы можем также сказать: преходящее – это борьба между бытием и небытием»¹⁸. Если негативность преходящего – это его «устремленность к ничто», то его позитивность заключается в возможностях, которые оно содержит. Возможность не сводится только к тому, что еще не реализовано (к нехватке «бытия»), в гораздо большей степени она обнаруживает «способность становления».

В борьбу между позитивностью и негативностью преходящего, между бытием и небытием Бог входит через отождествление с крестом Христа. Юнгель настаивает на том, что понимание

божественного бытия не может удовлетвориться определением Бога как «вечности в смысле вневременного бессмертия», как «действительности и только действительности». Хотя подобные определения стремятся сохранить переживание неприступности внутрибожественной жизни, они склонны преуменьшать тот факт, что полнота внутренней жизни Бога познается через Его вхождение в преходящее, а не в абстрагировании от него. Божественное исключение «ничто» достигается в отождествлении с радикальной быстротечностью на кресте, путем поглощения его хаоса, а не отчужденности от него: «Когда Бог отождествил себя с мертвым Иисусом, он соделал жилище для небытия в самой божественной жизни <...> Принимая в себя страдание и уничтожение, Бог являет себя победителем небытия»¹⁹.

Стиль рассуждений кажется неоспоримо гегельянским, но за этим скрывается стремление не допустить разрыва между понятием божественного бытия и событием божественного самоопределения на кресте. Юнгель пытается разработать онтологические категории, которые позволяют понять, как жизнь Бога обретает полноту действительности в момент смерти [8, р. 52–63]. Он отказывается от интерпретации быстротечности креста как отсутствия «бытия», показывая, что божественная жизнь остается действенной в борьбе между бытием и небытием: «Позитивное значение слов о смерти Бога можно утверждать, говоря, что именно в сердцевине борьбы между ничтожностью и возможностью Бог есть»²⁰.

Как мы уже отмечали, в работе «Божественное бытие в становлении» Юнгель, разрабатывая учение о Троице, пытается прежде всего сформулировать тождество божественного бытия-в-себе и для-себя и Его бытия-для-нас, осуществившееся в Иисусе Христе. Традиционное учение

¹⁶Jüngel E. Gott als Geheimnis der Welt. S. 286.

¹⁷Там же. S. 287.

¹⁸Там же. S. 294.

¹⁹Там же.

²⁰Там же. S. 295. См. также: Jüngel E. Tod. Stuttgart, 1971.

о Троице предполагает, что человек Иисус есть реальность божественного присутствия в мире. В частности, тринитарные формулы показывают, как история Иисуса может быть действительностью Бога в мире, когда эта история заканчивается в негативности смерти [9]. В соответствии с этим Юнгель в тринитарной доктрине подчеркивает «единство жизни и смерти», характеризующее бытие Бога как единство «в пользу жизни». Слова о «единстве жизни и смерти» становятся абстрактной формулировкой личного различия между Отцом и Сыном. Бог есть любовь в том, что Он «в неразрывном различении <...> любящего и любимого. Он <...> есть Бог-Отец и Бог-Сын»²¹. Это различие реализуется в «оппозиции между Богом живым и смертным человеком Иисусом».

Сказать, что единство жизни и смерти – это единство в пользу жизни, по сути, означает сформулировать в абстрактных терминах, что Святой Дух являет собой узы любви, предотвращающие внутрибожественный конфликт: говорить о Боге как Духе – значит утверждать, что «в сердцевине самого тяжкого разделения Бог не перестает быть единым и живым Богом, и именно он сохраняет полноту собственного бытия»²². Таким образом, тринитарные формулировки, проясняющие божественное бытие из понятия любви, позволяют избежать проблемы соотносительности Бога с самим собой [10].

Сходные задачи тринитарное учение выполняет и в рассуждениях Юнгеля о «божественном бытии, осуществляемом во вхождении в мир». Понятие «божественное бытие-в-пришествии» раскрывает согласованность божественного *a se* и божественного *pro nobis* только при условии тринитарного понимания бытия Бога. Утверждение «божественное бытие осуществляется в пришествии» означает, что бытие Бога

есть «событие его прихода к самому себе». Но это «пришествие к себе» предполагает триипостасное бытие Бога, без которого было бы чрезвычайно трудно совместить самоутрату и самоожесточенность Бога: «Бог приходит – от Бога. И Бог приходит – как Бог. И Бог приходит – к Богу»²³.

Бог приходит от Бога как свободный, как самообусловленная изначальность, начало своих путей. Как Отец Бог «является абсолютным истоком самого себя». В Боге-Сыне Бог приходит к Богу, спускаясь до последней глубины в отождествлении с человеком Иисусом: «Бог приходит к Богу <...> не желая прийти к иному, чем он сам, и именно так бытийствует Логос который выступает в небытие, и Сын, который отдает себя до смерти»²⁴. Но в этом нисхождении Бог приходит к себе, «даже в предельной глубине». Это приводит к осмыслению третьей ипостаси: Бог приходит как Бог, оставаясь полностью само-соотнесенным, оставаясь бытием в становлении в разделении Отца и Сына: «Божественное бытие сохраняет свою полноту в пришествии <...> это и есть третий божественный способ бытия, это Бог-Святой Дух»²⁵.

Юнгель не претендует на детальную разработку троичных отношений и различий. Он лишь показывает, как тринитарные формулы помогают сформулировать такое понимание божественного бытия, где утверждение о том, что «Бог полностью определяется в распятом Иисусе из Назарета», может гармонировать с положением «Бог живет, и живет полностью в себе и из себя»²⁶.

Подводя итоги, отметим, что работы Э. Юнгеля демонстрируют возможность синтеза онтологии и теологии, не превращающего теологическую мысль в метафизику субстанции. Здесь не редуцируется основное онтологическое

²¹Jüngel E. Gott als Geheimnis der Welt. S. 448.

²²Там же.

²³Там же.

²⁴Там же. S. 449.

²⁵Там же. S. 531.

²⁶Там же. S. 522.

различие сущего и бытия, многообразие сущего не синтезируется во всеобщем, в Боге как высшем сущем.

Введение историчности и событийности во внутрибожественную жизнь позволяет обнаружить место Бога в единстве с конечным, преходящим человеком, что дает возможность говорить о «человечности» Бога. В результате открытость Бога миру и человеку обуславливается именно тем, что Бог открыт в себе самом; Бог не является замкнутой монадой, но общностью любовного взаимодействия. Возможность мыслить Бога в Его сущности, Его божественности открывается, только если божественное бытие мыслится тождественным с конкретным существованием человека – Иисуса из Назарета. Вечная временность Бога развертывается в соответствии с историей Иисуса. Это означает, что финальная идентичность Бога неотделима от событийного содержания истории. Событийность божественного бытия предполагает, что Бог в своем собственном выборе может

иметь определения, реализует свое будущее через драматическое самотрансцендирование, «вхождение» в мир, явленность в конечном. Поэтому Юнгель настаивает на том, что теологическое мышление, понятое изначально, может быть только феноменологическим: это деятельность, которая позволяет являющемуся быть явленным в той мере, в какой оно открывает доступ к себе.

Э. Юнгель использует язык «бытия», чтобы обозначить нечто большее, чем суждения о существовании: его онтологические суждения можно истолковать как дескрипции природы или характера положения дел, а не просто как утверждение их существования или не-существования. Онтологическое переописание события креста возвращает религиозное мышление к его исходной задаче – продумывать Бога из события Его Откровения, не строя «вавилонских башен» метафизики субстанции, в которой Бог понимается как высшее сущее, высшее благо или высшая ценность.

Список литературы

1. Bultmann R. Der Begriff der Offenbarung in neuen Testament // Bultmann R. *Glauben und Verstehen*. Gesammelte Aufsätze. Tübingen, 1965. Bd. 3. S. 3–36.
2. Pannenberg W. Der Gott der Geschichte // Pannenberg W. *Grundfragen systematischer Theologie*. Gesammelte Aufsätze. Göttingen, 1980. Bd. II. S. 80–95.
3. Jenson R. *Systematic Theology*. Vol. 1. The Triune God. N. Y., Oxford, 1997.
4. Харп Д. Красота бесконечного: эстетика христианской истины. М., 2010.
5. Braun H. The Problem of New Testament Theology // *J. Theol. Church*. 1965. № 1. P. 169–183.
6. Gollwitzer H. *The Existence of God as Confessed by Faith*. London, 1965.
7. Rendtorff T., Graf F.W. Die Freiheit der Entsprechung Gottes // Rendtorff T. *Die Realisierung der Freiheit*. Gütersloh, 1975. S. 76–118.
8. Webster J.B. Eberhard Jüngel: An Introduction to His Theology. Cambridge, 1986.
9. O'Donnell J.J. *Trinity and Temporality*. Oxford, 1983.
10. Thompson J. *Modern Trinitarian Perspectives*. Oxford, 1994.

References

1. Bultmann R. Der Begriff der Offenbarung in neuen Testament. Bultmann R. *Glauben und Verstehen*. Gesammelte Aufsätze. Tübingen, 1965. Vol. 3, pp. 3–36.
2. Pannenberg W. Der Gott der Geschichte. Pannenberg W. *Grundfragen systematischer Theologie*. Gesammelte Aufsätze. Göttingen, 1980. Vol. 2, pp. 80–95.
3. Jenson R. *Systematic Theology*. Vol. 1. *The Triune God*. New York, Oxford, 1997.

4. Hart D.B. *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth*. Cambridge, 2004 (Russ. ed.: Khart D. *Krasota beskonechnogo: estetika khristianskoy istiny*. Moscow, 2010).
5. Braun H. The Problem of New Testament Theology. *J. Theol. Church*, 1965, no. 1, pp. 169–183.
6. Gollwitzer H. *The Existence of God as Confessed by Faith*. London, 1965.
7. Rendtorff T., Graf F.W. Die Freiheit der Entsprechung Gottes. Rendtorff T. *Die Realisierung der Freiheit*. Gütersloh, 1975, pp. 76–118.
8. Webster J.B. *Eberhard Jüngel: An Introduction to His Theology*. Cambridge, 1986.
9. O'Donnell J.J. *Trinity and Temporality*. Oxford, 1983.
10. Thompson J. *Modern Trinitarian Perspectives*. Oxford, 1994.

DOI: 10.17238/issn2227-6564.2017.3.49

Svetlana A. Konacheva

Russian State University for the Humanities;
National Research Nuclear University MEPhI (Moscow Engineering Physics Institute);
Miusskaya pl. 6, Moscow, 125993, GSP-3, Russian Federation;
e-mail: konacheva@mail.ru

HISTORICITY AND EVENTFULNESS OF THE DIVINE BEING: HEGEL'S PROJECT IN MODERN THEOLOGY

This article deals with the application of the categories of historicity and eventfulness to describing the inner divine life in contemporary religious-philosophical thought. The author analyses the influence of Hegel's philosophy of history and Heidegger's hermeneutics in his later works on the attempts of modern theologians to overcome the distance between God's inner immanence and His eventful presence within history. The paper studies key ontological concepts of Eberhard Jüngel's post-metaphysical theology: the divine being in becoming; presence interpreted as absence; self-identity achieved by self-giving. Part 1 of the article discusses Jüngel's early works, where the divine being *pro se* is thought to be identical with His being *pro nobis*. The main focus is on the category of becoming, interpreted as the ontological place of the divine being. Jüngel's ontology is specific due to the fact that it is based on Christology, which sees the identification of God with Jesus as a continuing event. Part 2, using Jüngel's later works, analyses the concept of divine essence which is identical to divine selflessness. The author emphasizes that Jüngel develops the concept of positivity of transience to avoid the incoherence between the concept of the divine being and the event of divine self-determination at the cross. The description of the divine being through the reference to the concepts of nothing, transience, and death allows Jüngel to overcome the metaphysics of presence. The divine being as an event is revealed only in such dialectical transcendence which in the strict sense should be thought as immanence. The author of this paper argues that Hegel's project in modern theology is a unique synthesis of ontology and Christology, where God's being is understood as an event of His coming to Himself.

Keywords: *G.W.F. Hegel, M. Heidegger, E. Jüngel, post-metaphysical theology, historicity, eventfulness, divine being, becoming, being in becoming, divine presence, divine self-identity.*

Поступила: 25.10.2016
Received: 25 October 2016

For citation: Konacheva S.A. Historicity and Eventfulness of the Divine Being: Hegel's Project in Modern Theology. *Vestnik Severnogo (Arkticheskogo) federal'nogo universiteta. Ser.: Gumanitarnye i sotsial'nye nauki*, 2017, no. 3, pp. 49–58. DOI: 10.17238/issn2227-6564.2017.3.49