



**ОПРАВДАНИЕ И ПРИЗНАНИЕ.
ГРАНИЦЫ ТОЛКОВАНИЯ УЧЕНИЯ ОБ ОПРАВДАНИИ**

Д. КОРШ

1. Понимание учения об оправдании

Учение Реформации об оправдании изначально приобрело влияние, поскольку придало отпущению грехов Богом в Таинстве покаяния значение Страшного суда. Когда Бог произносит над грешником свое освобождающее слово, это слово действует безоговорочно, и оправданный непременно осознает это оправдание. Тем самым теологическая рефлексия углубляет отпущение грехов до принципиального отношения Бога и человека: Бог – это в сущности тот, кто своим словом освобождает грешника; человек – это в сущности тот, кто существует, внемля этому слову. В свете такого осмысления отпущения грехов как основополагающего отношения становится ясно, в какой мере можно понимать так называемое учение об оправдании, когда-то бывшее частью учения о благодати, как ключевое для теологии Реформации в целом¹.

Легко увидеть, что общие мировоззренческие условия построения этой фигуры мысли не могут считаться достаточным объективным обоснованием. Именно тогда, когда из Таинства покаяния делают принципиальные, безусловные выводы, становится очевидным, что обосновывающая аргументация должна быть снова освобождена от этих мировоззренческих обстоятельств. Иными словами: история возникновения учения Реформации об оправдании сама по себе требует в ходе истории смены контекстов толкования. Это одновременно означает, что и вновь привлеченные контексты, призванные сделать учение об оправдании понятным, изменятся, поэтому задача концептуального переформулирования учения об оправдании надолго останется открытой, пока действителен факт, что таких толкований может быть много.

В последние десятилетия особенно подходящей для выражения в понятиях отмеченного Реформацией отношения Бога и человека оказалась концепция теории субъективности. Она в состоянии описать отношение человека к себе как предельное и необходимое, но одновременно и рискованно напряженное отношение, существование которого может быть осознано только тогда, когда человек в своем несовершенстве встречает не созданное им самим отношение к Богу. Толкование учения об оправдании через теорию субъективности позволяет устранить одно явное слабое место его реформационных изложений, а именно: чисто внешнее полагание закона Богом. Вместо этого оно помогает поднять вопрос о напряжении между желаемым и неудавшимся бытием собой в

Д. КОРИШ. *Оправдание и признание. Границы толкования учения об оправдании*

конституции самого человеческого субъекта, на которое указывает категория закона; средствами теории субъективности также гораздо лучше объяснить отношение бытия собой и действия².

Когда мы спрашиваем о возможных границах этого варианта толкования учения об оправдании, следует учитывать два момента. Во-первых, как представить отношение бытия собой и совместного бытия с другими? Как теоретически обосновать факт одновременной преданности интерсубъективного бытия и бытия перед Богом? Это наблюдение затем ведет к другому, а именно к вопросу о связи субъективной саморефлексии с языковой опосредованностью отношения субъекта к себе. Служит ли язык для выражения рефлексии или рефлексия — выражение уже произошедшего в языке опосредования? Конечно, мыслимо взяться за решение и этих вопросов на базе теории субъективности. Но можно и попытаться немного сместить теоретическую базу, чтобы через новую оптику посмотреть на проблему и тем самым лучше понять некоторые аспекты современного толкования учения об оправдании. Попытка двинуться в этом направлении сделана в настоящей статье через избирательное обращение к элементам учения о признании у Поля Рикёра. Само собой разумеется, что автор тем самым не отказывается от теории субъективности как основной линии.

В обращении к Рикёру мы методически следуем его собственному — и очень привлекательному — приему, а именно: привязывать собственные рассуждения к удачным находкам и апориям чужих мыслительных построений, в своем роде продумывать эти построения дальше и вместе с тем оригинально их использовать. Поэтому сначала мы реконструируем перспективу теории признания Рикёра, а затем ясно сформулируем ее религиозно-теоретические следствия, чего он в своей книге о признании, как известно, не делает.

II. «Путь признания» Поля Рикёра

Избирательный в указанном смысле взгляд на книгу Рикёра «Путь признания» отмечает четыре момента: (1) отправную точку лексической рубрикации семантического поля, (2) три измерения раскрытия понятия признания и программу их согласования, (3) вопрос об общем ритме процессов признания, (4) скрытый вопрос о религии.

1. Привыкший к гегелевской теории признания читатель будет удивлен отправной точкой Рикёра в лексическом осмыслении слова *reconnaitre* и его производных форм, которое автор осуществляет, опираясь на словарь Литтре и большой словарь Робера³. Сам Рикёр отмечает, что был первым, кто опробовал такой путь. Философская значимость выбора этого пути, конечно, неоспорима, поскольку в определенном смысле суть всей теории уже видна в теле слова *reconnaitre*. Выстраивая несколько дилетантскую этимологию, можно сказать, что в *reconnaitre* уже есть *connaître*, т.е. «узнавать, испытывать, переживать, быть знакомым с чем-либо или

с кем-либо». И это знание, знакомство, опыт проходит становление, как показывает корень *naître*, т.е. «рождаться, расти, происходить». В *re-connaître*, затем, идет отсылка к тому факту (*Sachverhalt*), что познание — это узнавание, т.е., по крайней мере, если отбросить неизбежно возникающие платонические коннотации, непреходящее, проверенное и твердое знание, против преходящего, спорного и сомнительного.

При этом интересен тот факт, что в употреблении языка уже осуществлено то, о чем говорит слово. Познание имеет место — до всякой теории познания и онтологии, — когда на языке говорят. Так, в лексеме *reconnaître* уже выражена работа языка, которую можно описать как допонятийный синтез. Раскрытие условий и форм осуществления данного синтеза — задача, которой посвящает себя Рикёр. Нас не удивляет притязание на открытие общей структуры в различных смысловых содержаниях *reconnaître*, несмотря на различия их измерений. Однако прежде чем сможет обнаружиться эта структура, важно воспроизвести раскрывающиеся в *reconnaître* различия.

2. Гегельянец в нас снова будет разочарован, когда в первых двух очерках книги не найдет ничего об интересубъективности, как он мог ожидать, а прочтет, скажем так, о теоретическом познании или познании предмета, с одной стороны, и рефлексивном познании или познании себя — с другой.

Может ли *reconnaître* относиться к познанию данного в мире факта? Рикёр, если я правильно понимаю, приводит в пользу этого три аргумента. Во-первых, он считает суждение образцом познания, основу чего он находит у Декарта: самость доказывает себя в суждении о себе⁴. Во-вторых, он спрашивает об условиях связывания суждений; только это связывание позволяет поместить самость в контекст. Этот процесс, объясненный при помощи Канта, может функционировать тогда и только тогда, когда возможно удерживать представления о познаваемом предмете и связывать их друг с другом⁵. В-третьих, необходимо понять, что каждое представление есть всегда представление о чем-либо. При этом, однако, необходимо признать, что существует не только связь представлений между собой, но и связность того, о чем формируются представления⁶.

С этим рассуждением горизонт трансцендентальной философии расширяется до философии жизненного мира или «бытия-в-мире»⁷. Здесь надо отказаться от сравнения с Хайдеггером, и речь не об этом. Ведь в размышлении Рикёра интерес направлен на тот факт, что предметы нашего познания, как они существуют в мире, сами должны быть связаны друг с другом в непрерывности, схемой которой может быть только время⁸. Итак, в потоке времени также снова появляется то, что уже однажды было, чтобы быть схваченным в суждении как тождественное (*das Selbe*). Очевидно, что понятие этой тождественности само должно иметь временной индекс, и притом так, что идентичность самости сохраняется и должна сохраняться в суждении. Можно было бы сказать, что непрерывность самости «в себе» ускользает от нашего выраженного в суждении познания, настолько, что мы должны ее

предполагать как базу суждения. Ясно видно, что Рикёр, вставая на путь к жизненному миру, не переходит на позицию абстрактного объективизма, но остается при опосредованности объективного, которую мы осознаем в функционирующем познании — познании, которое мы всегда только вос-производим, производя: а именно nous re-connaissons.

Тот факт, что мы как субъекты всегда уже есть в мире (и обнаруживаем себя в нем посредством познания), отражается и в самопознании как определенного рода reconnaissance⁹ (очерк второй). Это самопознание разворачивается в три этапа¹⁰. Сначала оно проявляется в том, что мы сознаем себя субъектами своих поступков. Все, что мы делаем, получает перспективу относительно нас, так что мы сами становимся ответственными за последствия. Затем мы можем рассматриваться как субъекты поступков, только когда мы способны на эти поступки. Быть способным на поступок — звучит просто, но включает много очень различных моментов. Во-первых, к этой способности относится наша способность к языковому общению, т.е. изъяслению своих намерений. Во-вторых, к ней относится способность не только совершать действия, которые считаются поступками, но и приписывать их себе, т.е. считаться причиной поступка. В-третьих, способность к поступкам должна быть виртуализирована: мы — действующие лица в действиях, которые совершили. Поэтому подходящий рассказ также является необходимым рамочным условием способностей, которые отличают меня как субъекта. Но поскольку теперь рассказ может быть вновь присвоен мной, как моя история в мире, он играет решающую роль в формировании моей идентичности в потоке времени.

На этом уровне, однако, оказывается, что собственная идентичность опосредована самоистолкованием, разворачивающимся в направлении жизненного мира. И дело осложняется тем, что виртуальность рассказа о самом себе распространяется дальше на воспоминание и обещание, третий этап разворачивания самопознания¹¹. В воспоминании, которое можно описать как при-себе-самом-рассказ, снова извлекается то, что произошло и затронуло меня. Я был тем, кто это сделал, с кем то или иное произошло. Обещание, во временном ряду, обращенное в другую сторону, устанавливает мою идентичность на еще отдаленный от меня момент времени. Я утверждаю, что в этот момент в будущем смогу еще видеть ответственным того себя, которым сейчас являюсь.

Самое позднее в этот момент становится понятно, что перспективы совершенных действий и высказанных обещаний должны всегда быть так истолкованы, чтобы вместе с ними были тематизированы надындивидуальные горизонты¹². О способностях, вменяемости и ответственности можно рассказывать только в связи со всем современным обществом; и воспоминания связывают меня с прошедшими взаимодействиями настолько сильно, насколько обещание привязывает меня к будущим обстоятельствам, которые снова и снова ускользают от моего собственного влияния и остаются вне его.

Во всех этих случаях правит *ge-connaissance*: познание как узнавание, которое также есть вид самопознания. Все-таки, можно сказать, в этих различиях и через них является что-то подобное субъективной идентичности. О том, что она — ввиду возможности все это: воспоминания и обещания, изначально связывать с собой, — зависит в более широком смысле от интерсубъективного признания, пойдет речь в третьем очерке¹³.

В нем говорится о предданных условиях, при которых становятся возможными утверждение и артикуляция собственной идентичности. Модель, которую использует здесь Рикёр, параллельна двум уже пройденным этапам признания: факт субъективного признания поглощает рамочные условия, которые позволяют ему осуществиться. Момент саморефлексии осуществляет в концентрированном виде взаимосвязанность в данностях жизни.

Мы увидели, что субъективное признание самого себя как субъекта действия со своими способностями, умением рассказывать, возможностью вспоминать и готовностью обещать всегда уже заходит в интерсубъективный мир, в мир взаимосвязанных поступков, переплетенных рассказов, благодарных воспоминаний и обязывающих обещаний. Элемент признания в этом отношении к себе не может быть объяснен только как субъективное достижение. Очевидно необходимы транссубъективные условия, при которых признание признается. Поэтому мы направляемся в область интерсубъективного, которая — и здесь Рикёр наконец обращается к Гегелю, в первую очередь в трактовке Акселя Хоннета, — прежде всего выражена на уровнях любви, права и государства¹⁴.

Первый уровень — признание воплощенного человеческого индивида по факту его рождения. Для этого, с одной стороны, определяется место человека в генеалогическом контексте, который дает ему жизнь. С другой стороны, человеку дается задача — познать себя как именно этого человека (другими словами: познать себя как данного)¹⁵. Второй уровень — уровень права (можно было бы добавить — и морали, но это несущественное возражение), который характеризуется тем, что по рождению признанному человеку приписываются неотъемлемые свободы: кто рожден как сущность, признающая себя таковой, тому следует развивать свои способности на основании свободы. Это развитие возможно только тогда, когда субъект сам в состоянии и готов действовать независимо в окружающих его отношениях. Само собой разумеется, что при этом можно принять во внимание только один порядок свободы; само-признание обладает динамической потенцией в общественном контексте в той мере, в какой оно нацелено на повышение общей свободы¹⁶. Именно эта структура должна быть консолидирована на третьем уровне, а именно на уровне государства. В государстве могут и должны быть порядки, которые позволяют пользоваться свободой и также справляться с неравенством (как в модусе снятия, так и в модусе принятия). Конечно, существование общества становится спорным, когда больше

Д. КОРИШ. *Оправдание и признание. Границы толкования учения об оправдании*

нет механизмов, позволяющих ему поддерживать сосуществование свободы и неравенства. Эта проблема, по оценке Рикёра, особенно обостряется, когда общественным принципом становится мультикультурализм¹⁷.

3. Все это можно было бы рассмотреть в деталях — но мне надо осветить вопрос общего ритма в трех очерках о проблеме признания. Такой ритм действительно есть. Его можно описать, совместив два структурных момента: идентифицирующей рефлексии и указания различных идентичностей друг на друга. Несомненно, Рикёр исходит из предпосылок теории субъективности в узком смысле, как показывает его теоретическое вступление через рассмотрение суждения, его практическая отправная точка в исследовании субъекта поступка, его общественно-теоретическое обращение к борьбе за признание. Теорию субъективности он, однако, ставит в зависимость от отношений, которые в определенной степени лежат в твердом ядре таких стратегий рефлексивной идентификации. Проще говоря: действительность должна быть познана, субъект должен быть способен найти себя, общество должно быть способно допускать свободу. Однако эти рамочные условия реализуются как таковые в акте идентификации — и при этом как раз и реализуется признание. Признание действительности жизни, признание идентичности, данной себе самой личностью, признание отношений, допускающих свободу.

4. Именно это необходимое сосуществование данной структуры и действительной жизни в этой структуре ставит новый вопрос, который Рикёр также подробно рассматривает и который имплицитно затрагивает тему религии. Когда речь действительно идет о двух вместе осуществляющих себя, но несводимых друг к другу аспектах, тогда не исключена возможность реализации структуры, противоречащей здравому смыслу. Тогда, с теоретической точки зрения, происходит лже-познание, *méconnaissance*, с практической — забвение и предательство, с правовой и политической — преступление¹⁸: все серьезные, принципиально неизбежные нарушения целого, схематизированного во взаимности различий. Тот же феномен, с другой стороны, означает: понимание (*Sinn*) достигается, только если оно преодолевает, исключает абсурдное. Познание исключает лже-познание. Забвение дает только мнимое освобождение, предательству сопротивляются, от преступления воздерживаются (хотя бы оно было возможно). Разница в уровне между структурной данностью и действительным исполнением справедливо служит Рикёру для того, чтобы сделать акцент на моменте неизбежного негативного, которое всегда должно вновь и вновь преодолеваться.

Однако именно этот акцент позволяет увидеть следующий, еще более элементарный для логики всего построения факт. Если дело обстоит так, что структура «объективной» взаимности реализуется через акт рефлексивной самоидентификации, он не может быть конститутивным моментом структуры. На примере интерсубъективной «борьбы за признание» необходимо показать (что явно делает Рикёр), что состояние «мира»

не является следствием напряженной «борьбы». Более того, в «борьбе» необходимо рассчитывать на, так сказать, предчувствие присутствия «мира»¹⁹. Иными словами: общественная «борьба» начинается уже с обещанием «мира». Конституирование идентичности через саморефлексию ищет себя как конституированное. Поиск знания – надежда на явленную самореализацию. Рикёр, логически вполне последовательно, называет этот приоритет взаимности в различиях преимуществом «да»²⁰.

При этом, однако, встает вопрос, где же решительно подтверждается это преимущество «да», с учетом амбивалентности «да» и «нет», «борьбы» и «мира» в опыте. Практически не говоря о символической коммуникации, отражающей этот принцип, Рикёр имплицитно указывает на необходимость религии для понимания различия и идентичности в жизненном мире²¹.

III. Оправдание и признание

В заключительной части статьи я сначала выведу важные для теории религии следствия из предлагаемой Рикёром концепции признания, а затем построю на их основе требования к современному учению об оправдании.

В качестве исходного пункта религиозной реинтерпретации основ процесса признания можно выбрать то наблюдение, что существует своего рода потребность в признании. Она может быть результатом только опыта признания, получить которое с течением жизни становится все труднее. При этом существует преодолевающее рефлексивное отношение признание, которое Рикёр связывает с понятием агапе²². Так как его импульс в проживаемой жизни неоднозначен и может быть неверно истолкован, он требует символической артикуляции, отличной от проживания жизни: это открытие сферы религиозного, в первую очередь как сферы культа, где осуществляются речь и действие. На этом уровне религиозной практики сообщается взаимное признание в модусе безусловности. Де факто это сообщение может происходить только при условии, что принципиально неоднозначные коммуникативные акты обеспечиваются знаком безусловной однозначности. В свою очередь эта однозначность может быть построена, только если различие будет переработано в фактическую неоднозначность соответствующего нарратива или действия. То есть необходимо символически обработать «нет», преодолеть «борьбу», чтобы выразить главенство «да» и примат «мира». Переработка удастся только в том случае, если будет снято противоречие в самом безусловном: христологические представления, иллюстрирующие эти мысли, лежат на поверхности. Здесь я пока остановлюсь в изложении религиозно-теоретических следствий концепции Рикёра.

В учении об оправдании, как оно обычно излагается, речь идет об истине о Боге и человеке, о жизни человека и жизни Бога как таковых. Попытка изложить учение об оправдании средствами теории признания исходит из описания человеческой жизни как определенной

поиском признания. В этой попытке выражается конститутивная зависимость от утверждения через Другого, как и надежда на то, что такое признание будет действительным, надежным и продолжительным. В религии предпосылки и надежды, составляющие часть самого ведения жизни (*Lebensvollzug*) человеком, эксплицируются и толкуются с восхождением к их причине. С этой целью необходимо отличать религиозные толкования, имеющие место непременно в жизненном мире, в конкретном ведении жизни, от прочих ее проявлений, артикулировать их для себя и затем снова относить к образу жизни (*Lebensführung*). Смысл этого действия — бóльшая содержательность собственного образа жизни.

Если избрать поиск признания исходным пунктом описания человеческой жизни (и борьбы за признание!), тогда ведение жизни воспринимается как рискованное: полнота жизни достигается только при исключении обычных окольных путей — незнание или непризнание мира, замалчивание, забвение или предательство, и наконец, преступление. Это исключение — не что-то само собой разумеющееся, но условное; оно становится возможным, когда в самом субъекте присутствуют положительность, доверие к действующей на нас силе осуществления, надежда на достижение цели. Поэтому даже «простое» ведение жизни зависит от действия непротиворечивой динамики, которую мы можем назвать «духом жизни». Это значит: даже «простое» ведение жизни нуждается в осознании действующей силы безусловного.

Де факто, однако, дело обстоит так, что всегда ощущаемая противоречивость уже включает падение: пропадает уверенность в образе жизни, человек впадает в заблуждение, совершается предательство, творится несправедливость. Действующая в борьбе за признание и направленная на положительность основа должна, если не хочет оторваться от реальности жизни, быть артикулирована и против этого. Она должна действовать против нарушений, т.е. исправлять заблуждение истиной, преодолевать предательство примирением, устранять несправедливость искуплением и прощением.

Применяя эти требования к религиозной практике, можно сказать — на языке религии, — во-первых, что, ведя рискованную, направленную на получение признания жизнь, человек в действительности живет в согласии со словом Божьим, т.е. в согласии с выраженным в религиозной практике и коммуникации обращением Бога к человеку. Бог сопровождает рискованную жизнь на всех ее этапах и во всех ее формах проявления.

Во-вторых, религиозная практика направлена также на преодоление нарушений. В символической коммуникации отражено то, что безусловное проявляется и тогда, когда силы к ведению жизни исчерпаны, оставляют человека перед лицом вины и преступления. Если говорить языком религии, Бог в своем слове обращается лично к грешнику.

При этом, с точки зрения структуры, такая форма настоящего представляет собой углубление и без того обоснованного и необходимого присутствия Бога в жизни, а не чего-либо совершенно нового. С другой стороны, только благодаря этому присутствию в радикальной форме и ранее обоснованное присутствие Бога получает действительную силу.

В-третьих, религиозная практика дает новую уверенность в жизни. Убеждение в действии неиссякаемого «да» мотивирует к ведению жизни, которое с новой силой и уверенностью принимает риски жизни. Уверенность проявляется не столько в нравственном развитии, сколько в том, что человек упорно и радостно выдерживает давление неоднозначности жизни и ее открытость риску. Это выражается в том, что среди людей сообщение истины рассеивает заблуждение, и забвение не является вытеснением там, где прощение и верность побеждают предательство и преступление.

Привлекательность данного толкования учения об оправдании средствами предлагаемой Рикёром теории признания заключается, во-первых, в том, что можно рассматривать «нормальную» жизнь человека вместе с грехом, как основой человеческого существования, — и, соответственно, понимать присутствие Бога в этом непрерывном воздействии на человека. Во-вторых, это толкование интересно тем, что может поддерживать связь с философией признания.

Если искать символическое выражение того, что, пользуясь разработками Рикёра, можно считать религиозной практикой оправдания, в голову приходит Тайная Вечеря²³. В ней и слово Иисуса, которое раскрывает рамки смысла действия и может быть познано как смысл «для вас», безусловное «да». В ней и действие вкушения пищи и напитков, хлеба и вина, как действенное присутствие безусловного в его самопожертвовании нам, людям. И в ней конституированная этим словом и этим действием общность людей, которым дано с доверием и надеждой выстоять перед лицом той рискованной жизни, которую они должны вести; и возникшая благодаря этому общность не ограничивается только теми, кто присутствовал на Тайной Вечере.

Понимание оправдания как признания открыло тем самым возможность мыслить Бога как неотступно сопровождающего человеческую жизнь, присутствующего в удаче или провале, как и сам человек. Чего еще желать?

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: *Korsch D.* Die religiöse Leitidee // Albrecht Beutel (Hg.). *Luther Handbuch.* – Tübingen: Mohr, 2005. S. 91–97.

² См.: *Korsch D.* Glaubensgewißheit und Selbstbewußtsein. Vier systematische Variationen über Gesetz und Evangelium. – Tübingen: Mohr, 1989.

³ См.: *Ricœur P.* Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein. – Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2006. S. 19–42.

⁴ Ibid. S. 58.

⁵ Ibid. S. 83.

⁶ Ibid.

⁷ Ibid. S. 85.

⁸ Ibid. S. 75–77.

⁹ Ibid. S. 97–192.

¹⁰ Ibid. S. 120–132.

¹¹ Ibid. S. 144–173.

¹² Ibid. S. 170–192.

¹³ Ibid. S. 193–306.

¹⁴ Ibid. S. 234–274.

¹⁵ Ibid. S. 243.

¹⁶ Ibid. S. 252.

¹⁷ Ibid. S. 269.

¹⁸ Ibid. S. 113–317.

¹⁹ Ibid. S. 237, 305 f.

²⁰ Ibid. S. 324.

²¹ Ibid. S. 274.

²² Ibid. S. 275.

²³ В этом направлении указывает текст Рикёра (Ibid. S. 302f).

REFERENCES

Ricœur P. *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2006. 335 S.

Korsch D. *Die religiöse Leitidee*. In: Albrecht Beutel (Hg.). *Luther Handbuch*. Tübingen, Mohr, 2005. S. 91-97.

Korsch D. *Glaubensgewißheit und Selbstbewußtsein. Vier systematische Variationen über Gesetz und Evangelium*. Tübingen, Mohr, 1989. 292 S.

Аннотация

Автор статьи делает попытку переформулировать учение Реформации об оправдании при помощи теории признания, сформулированной Полем Рикёром. Для этого он реконструирует учение Рикёра, отделяя феномен признания от теоретического познания и понимая его как феномен, сопровождающий жизнь, для которого важны субъективные факты (совесть) и интересубъективные структуры (право или государство). Эти феномены, согласно интерпретации автора, обладают скрытым религиозным содержанием. Его выражение и осмысление приводит к фигуре оправдания, которое также понимается как сопровождающее жизнь, а не только как особое религиозное состояние. Так теория Рикёра помогает увидеть в учении об оправдании интерпретацию жизни.

Ключевые слова: учение об оправдании, признание, идентичность, действие, жизненный мир.

Summary

The article attempts to reformulate the Reformational doctrine of justification using the theory of recognition as presented by Paul Ricœur. To do this, it first reconstructs Ricœur's doctrine, which tries to detach the phenomenon of recognition from theoretical knowledge acquisition and to understand it as a phenomenon accompanying life, where subjective facts (conscience) and intersubjective structures (law or state) are important. These phenomena, according to the interpretation, have implicit religious content. Its articulation and contemplation comes across the figure of justification, which is also realized as accompanying life and not only as the exceptional state of religion. In that way Ricœur's theory helps to understand the doctrine of justification as an interpretation of life.

Keywords: doctrine of justification, recognition, identity, action, lifeworld