

ФИЛОСОФИЯ НА РЕЛИГИЯТА

ФИЛОСОФСЬКІ ТА ІСТОРИКО-РЕЛІГІЙНІ ЗАСАДИ СИСТЕМАТИЧНОЇ ТЕОЛОГІЇ П. ТІЛЛІХА

Г. Д. Ємельяненко

кандидат філософських наук, доцент,
кафедра філософії, соціально-політичних та правових дисциплін,
Донбаський державний педагогічний університет (Донецьк, Україна)
Kerol-Anna@bigmir.net

Анотация

Анна Дмитриевна Емельяненко. Філософските и историческо-религиозните основания на систематичната теология на П. Тилих. Изследването на философските и религиозни основи на теологията на П.Тилих в тази статия е подчинено на изясняването на спецификата на разбирането и интерпретацията на разнообразните и разновекторни религиозно-теологически и историко-философски определения на същността и смисловата насоченост на неговото учение. Основната теза на автора се заключава в отричането на правилността на еднозначното отнасяне на идеите на П.Тилих към така наречената философия на екзистенциализма. Екзистенциалните основания на неговите теологически построения, по мнението на автора на статията, е по-правилно да се свързват с концепцията на постекзистенциалисткото мислене, в което „систематичната теология” на П.Тилих, наред с теологията на Р.Бултман и Дж. Макуори е представена в конгломерата на ученията на „екзистенциалната теология”.

Ключови думи: систематичната теология на П. Тилих; диалектическа теология; екзистенциална теология; постекзистенциалистко мислене.

Abstract

Anna Emelianenko. The philosophical, historical and religious grounds of P. Tillich's Systematic Theology. A study of philosophical and religious grounds theologian P. Tillich in this article is a subject to identification of the specifics of understanding and interpretation of work or variety religious and historical-philosophical definitions of the essence and semantic orientation of its teaching. The main thesis of the author lies in the denial of the correctness of an unambiguous attribution of ideas by P. Tillich to the so-called philosophy of existentialism. The existential foundation of his theological constructions, according to the author, a right to associate with the concept of post-existentialist thinking, where P. Tillich's "systematic theology", along with theology of R. Bultmann and J. Macquarrie, presented in the conglomerate exercises of "existential theology".

Key words: systematic theology of P. Tillich; dialectical theology; existential theology; post-existentialist thinking.

Анотація

Ганна Дмитрівна Ємельяненко. Філософські та історико-релігійні підстави систематичної теології П. Тіллїха. Дослідження філософських і релігійних підстав теології П. Тіллїха в даній статті підпорядковане виявленню специфіки розуміння та інтерпретації різноманітних і разновекторних релігієзнавчих та історико-філософських вищезначень сутності і смисловий спрямованості його вчення. Основна теза автора статті полягає

в запереченні правильності однозначного віднесення ідей П. Тілліха до так званої філософії екзистенціалізму. Екзистенційні підстави його теологічних побудов, на думку автора статті, більш правильно пов'язувати з концепцією постекзистенціалістського мислення, в якій «систематична теологія» П. Тілліха, поряд з теологією Р. Бульмана і Дж. Маккуоррі, представлена в конгломераті вчень «екзистенціальної теології».

Ключові слова: систематична теологія П. Тілліха; діалектична теологія; екзистенціальна теологія; постекзистенціалістське мислення.

Постановка проблеми. Розпочинаючи працю над своєю всесвітньо відомою «систематичною теологією», один зі «стовпів протестантизму» ХХ сторіччя Пауль Тілліх зазначив, що ні в якому разі не мав на меті повторювати, або ж розглядати усі теми теологічної системи християнства, оскільки вони є просто безмежні. Розуміючи, що у випадку створення чогось подібного до цих теологічних трактатів, його особиста праця ризикує розростися до надзвичайно великих розмірів, П. Тілліх свідомо обмежився лише тими моментами, що мали значення для нього особисто та його розуміння необхідності внесення змін, корекції традиційної теологічної системи. «Перелік проблем, що входять до складу теологічної системи, практично необмежений, як це випливає з прикладів схоластичних і ортодоксально-протестантських «Сум». Втім, як особисті, практичні міркування, так і побоювання, що моя праця може розростися до неймовірних розмірів, утримали мене від наміру створити щось подібне «Сумам». Для мене було неможливим займатися всіма традиційними проблемами теологічної системи. Ті з них, які не мали для структури моєї системи вирішального значення, я змушений був опустити, а ті, які вже обговорювалися в інших моїх працях, я всього лише згадав. Крім того, у мене не було можливості приводити великі цитати з Біблії або праць класичних теологів. Всі мої зусилля були спрямовані на вироблення напрямку мислення (курс. – А. Є.); - стверджував цей американський мислитель, - йому ж присвячена і вся робота» [14, 5-6].

Цей напрямок мислення у Старому і у Новому Світі називався по-різному. П. Тілліха залучували й до представників так званої діалектичної теології («критичної теології», «теології кризи», «теології парадоксу»), вважали засновником теології неоліберальної, або ж, навіть, продовжувачем аристотелівсько-томістської традиції у латинській схоластиці тощо. Високу оцінку йому надавали й найвідоміші католицькі теологи, такі як Ж. Марітен, Г. Урс фон Бальтзар, С. Льюїс, Г. Мак Лін та інші. Проте завжди спадщина Тілліха була і залишається до цього часу об'єктом постійної полеміки, предметом протилежних оцінок й визначень. А, з іншого боку, безсумнівним залишається й той величезний вплив його ідей на різноманітні сфери гуманітарної науки, культуру та релігійну думку ХХ і ХХІ століть.

В Україні в принципі відомий вплив ідей П. Тілліха і на «теологію смерті Бога», і на ліво-католицьку «теологію визволення», різні версії «процес-теології», «контекстуальної теології», і на розвиток глибинної, гуманістичної та екзистенціальної психології, психотерапії та екзистенціального аналізу, на соціологію, етику, й навіть на концепцію «наукового креаціонізму» у сучасному природознавстві. Проте, і як би це не видавалося дивним, практично невідомою залишається та лінія впливу, яка була пов'язана, насамперед, з розвитком так званих культурологічних постекзистенціалістських синтезів «класично-екзистенціалістських ідей» з різними галузями сучасного гуманітарного знання, теологією і богослов'ям. Саме у цій сфері ще у минулому столітті й виникла одна з назв теології П. Тілліха, яка належала також всесвітньо відомому британському теологу Дж. Маккуоррі і поєднувала її, власне, з «теологією екзистенціальною» [6]. Не з так званою філософією класичного екзистенціалізму (філософією М. Гайдеггера, К. Ясперса, Ж.-П. Сартра), а з теологічним «довколо та постекзистенціалістським мисленням», яке й дістало назву «теології екзистенціальної».

Підспудною проблемою такої інтерпретації сенсу ідей американського теолога є і проблема визначення того, ким насправді був П. Тілліх: теологом, або філософом; а ще глибше

лежить проблема визначення характеру взаємозалежності теології і філософії (відповідно, й розуміння специфіки такої взаємозалежності самим П. Тілліхом).

Однак, у вітчизняній (українській) науковій (історико-філософській та релігієзнавчій) літературі у якості визначення сенсу та змісту ідей німецько-американського мислителя, на превеликий жаль, і досі панує певна аберація, пов'язана з некритичним прямим віднесенням його теологічного та філософсько-релігійного спадку до так званої філософії класичного екзистенціалізму. Віднесенням, завдяки якому Тілліха прямо називають представником цієї філософії на американському континенті. І, зокрема, представником філософії «релігійного екзистенціалізму», сам факт «існування» якого, як і доцільність вживання такого терміну, П. Тілліх особисто категорично заперечував.

Пафосно проголошена у вигляді окремого філософського напрямку у 1929 р. Ф. Гайнеманом та стверджена у специфікації суб'єктивного, індивідуального розуміння Ж.-П. Сартром ця «філософія», згодом, у критичному аналізі закордонних істориків філософії та істориків релігії виявила цілу низку суперечностей та незвідності своїх базових, «системоутворюючих принципів» у колі «концепцій», некритично залучених до цього напрямку авторів, що, зрештою, призвело і до колізії у сфері вірогідності її історико-філософського та релігієзнавчого визначення. У цьому останньому процесі усе зрозумілішим і очевидним почав бути і спекулятивний досвід сартрових маніпуляцій з філософською теорією та її історичним розвитком. Утім сьогодні ми так і не можемо позбавитися тих інтерпретацій, де спадщину П. Тілліха однозначно кваліфікують у якості філософії так званого релігійного екзистенціалізму, або ж, навіть, «екзистенціалізму теологічного» [12].

То ким насправді був П. Тілліх? Теологом, або філософом? Продовжувачем ідей гностиків, або екзистенціалістів? Представником діалектичної теології, або ж продовжувачем ідей «релігійного екзистенціалізму»? І як насправді правильно визначити сутність його теологічних ідей? На ці питання ми й спробуємо дати відповідь у цій релігієзнавчій розвідці. Дослідження філософських і релігійних засад «систематичної теології» П. Тілліха та специфіка розуміння і інтерпретації різних визначень його вчення і буде предметом подальшого аналізу.

Аналіз досліджень та публікацій. П. Тілліх є настільки відомою і популярною персоною у сучасному теологічному світі, а його ідеї – настільки вагомими й поширеними, що повний перелік коментаторів і дослідників його ідей абсолютно точно сьогодні скласти практично неможливо. Західна література з проблеми дослідження спадщини П. Тілліха воістину неозора. З англомовної сфери найбільш часто згадують монографічні дослідження Р. Нібура (Niebuhr R. *Biblical Thought and Ontological Speculation in Tillich's theology*, 1952), Б. Мартіна (Martin B. *The Existentialist Theology of Paul Tillich*, 1963), С. Баша (Bash S.A. *The Nature of the Ontological and Theological Endeavors in the Thought of Paul Tillich*, 1965), А. Тетчер (Thatcher A. *The Ontology of Paul Tillich*, 1978), Дж. Рендалла (Randall J.H. Jr. *The Ontology of Paul Tillich*, 1952), К. Кеслінга (Kiesling C. *The Life of The New Being*, 1964; *God and Being: The Problem of Ontology in the Philosophical Theology of Paul Tillich*, 1989), А. Маклауда (MacLeod A. *Paul Tillich: An Essay on the Role of Ontology in his Philosophical Theology*, 1973), Ш. Хатшорна (Hartshorne Ch. *Tillich's Doctrine of God*, 1952), Дж. Кристоферсона (Christopherson J.R. *The Concept of Non-being and its Role in Paul Tillich's Thought*, 1995), Г. Томпсона (Thompson G.E. *Being and Meaning: Paul Tillich's Theory of Meaning, Truth and Logic*, 1981), Г. Макліна (McLean G.F. *Paul Tillich's Existential Theology Of Protestantism*, 1964), Р. Кіллена (Killen R.A. *The Ontological Theology of Paul Tillich*, 1956) Д. Ферелла (Ferrell D.K. *Logos and Existence: the Relation of Philosophy and Theology in Thought of Paul Tillich*, 1975), К. Гамільтона (Hamilton K. *The System and. Modras R. Paul Tillich's Theology of the Church*, 1976) Дж. Томаса (Thomas J. *Heywood Paul Tillich: An Appraisal*, 1963), А. Кокрейна (Cochrane A.C. *Existentialists and God: Being and Being of God in the Thought of Soeren Kierkegaard, Karl Jaspers, Martin Heidegger, JeanPaul Sartre, Paul Tillich, Etienne Gilson and Karl Barth*, 1956), Дж. Доулі (Dourley J.P. *Jung, Tillich, and Aspects*

of Western Christian Development, 1990), В. Веєккофа (Weisskopf W. A. Tillich and the Crisis of the West, 1985), Дж. Адамса (Adams J.L. Introduction: The Storms of Our Times and Starry Night, 1985), В. Хортон (Horton W.M. Tillich's Role in Contemporary Theology, 1952), С. Левіса (Lewis S.F. Tillich and Thomas Aquinas: the Analogy of Being, 1966), Г. Таварда (Tavard G.H. Paul Tillich and the Christian Message, 1961) та багатьох інших дослідників.

У сфері україно та російськомовній в інформаційно-науковому полі, насамперед, присутні праці С. Таранова («Спадок Тілліха та досвід сучасності», «Протестантський принцип Тілліха: від теології до філософії», «Теологічний екзистенціалізм»), С. Шевченка («Проблема цінностей в теології П.Тілліха», «Специфіка осмислення феномена "нового буття" у філософії П. Тілліха», «Філософія Тілліха: рефлексії над ціннісними підвалинами людського буття»), Т. Ліфінцевої («Философия и теология Пауля Тиллиха»), О. Вільніте («Критика философских основ теологической системы Пауля Тиллиха»), Г. Сарайкіна («Критика теологического экзистенциализма П. Тиллиха»), Н. Бузової («Критика философских оснований теологии Пауля Тиллиха»), О. Шалигіної («Антропологическая концепция Пауля Тиллиха»), Д. Яворського («Модернизация христианского теизма в философской теологии Пауля Тиллиха»), С. Піменова «Теология культуры Пауля Тиллиха»), передмови та післямови О. Зоткіної та С. Льозова до видання праць американського теолога російською мовою.

Як свідчать останні дослідження сучасних авторів, з однозначним віднесенням ідей П. Тілліха до філософії екзистенціалізму (і, взагалі, до «чистої філософії») не погоджується величезна кількість дослідників його спадщини. Проти навішування на П. Тілліха екзистенціалістського ярлика виступав, наприклад, один з його найближчих учнів та соратників, всесвітньо відомий створювач концепції екзистенціальної психології Ролло Мей, з віднесенням П. Тілліха до табору екзистенціалістів не погоджувалися С. Піменов, А. Холмс, У. Хортон, Дж. Томас, Дж. Рендалл та безліч інших вчених.

Виклад основного матеріалу. Розпочинаючи свою працю, П. Тілліх прагнув, перш за все, «представити метод і структуру теологічної системи, написаної з позиції апологетики, яка постійно співвідноситься з філософією» [14, 6]. Тому і методику написання цієї роботи було засновано саме на методі кореляції теологічних та філософських постулатів. Для того ж, щоби зрозуміти причини «незвідності» останніх, спробуємо заглибитися й і у цю проблему.

Що стосується теології, то однією з найголовніших засадничих проблем теологічно-філософських пошуків П. Тілліха й була неспроможність європейської християнської теологічної ортодоксії та американського християнського фундаменталізму вирішити проблему узгодження поміж «віковічною істинністю християнського Провозвістя» й тимчасовою ситуацією людського існування. «Мало існувало таких теологічних систем, - стверджував американський теолог, - в яких вдавалося досягти досконалої рівноваги між цими двома вимогами. У більшості випадків, на його думку, доводилося або жертвувати елементами істини, або виявляти неготовність говорити про ситуацію. Іншим теологічним системам властиві обидва цих недоліки. З побоювання втратити вічну істину її часто ототожнюють з яким-небудь теологічним творінням минулого, з традиційними поняттями і рішеннями, намагаючись нав'язати їх новій ситуації, що змінилася» [14, 6]. Фундаменталізм, як це і намагався довести американський мислитель, у цьому випадку був абсолютно безсилим у встановленні контакту з сучасною екзистенційною ситуацією зовсім не тому, що він просто не враховував її особливостей, але й тому, що він просто виходив з подій минулого часу. Кінцеве і минуше він зводив до рангу нескінченного і вічно дійсного. І у цьому відношенні – був по-справжньому демонічним. Він, за словами мислителя, руйнував смиренну чесність пошуку істини, розколював свідомість своїх адептів, перетворюючи їх на фанатиків, оскільки змушував їх придушувати в собі ті елементи істини, про які вони лише ледве здогадувалися.

Одразу ж зазначимо, що у такій постановці проблеми та загальному баченні ситуації у

сучасній йому теології, П. Тілліх не відкрив чогось незвичайного. Адже ще до нього протягом кількох століть представники так званих апологетичної та керигматичної теологій відчайдушно намагалися довести свій пріоритет у вірності розуміння та інтерпретації й Святого Письма й загальної історії теологічного мислення. При цьому апологети, захищаючи тезу про існування певних «загальних основ» теологічного знання, намагалися захистити християнство від «нападів» сучасного їм гуманізму, натуралізму та історизму, а керигматики, вважаючи, що визнання «загального спільного розуміння та основ» заподіє шкоду унікальності Провозвістя, і що входження теології у історичну ситуацію вже само по собі є втратою її «основ», прагнули продемонструвати, що апологетичність у теологічній позиції – є відмовою від керигми¹, від незмінної істини релігійного досвіду. З цього приводу П. Тілліх й зазначив, що керигматичній теології слід «відмовитися від її виключної трансцендентності» та серйозно поставитися до спроб апологетичної теології відповісти на ті запитання, що їх ставить перед нею сучасна ситуація, а апологетична теологія, натомість, повинна взяти до уваги ті застереження, що містять у собі існування та домагання теології керигматичної. «Апологетична теологія втрапить себе, якщо її підставою не стане керигма як субстанція і критерій кожного з її постулатів» [14, 9], - зазначив він у своїй праці.

Для того, щоби читачеві було більш зрозуміло це «протиборство» поміж християнськими апологетами та керигматиками, нагадаємо, що співвіднесення «християнської Звістки» і «сучасного теологічного мислення» було домінуючою темою з часів занепаду класичної християнської ортодоксії. Й головним запитанням у цьому протиборстві було запитання про те, чи може християнська Звістка бути пристосована до сучасного мислення таким чином, щоби при цьому не втратити свій сутнісний і унікальний характер? І більшість теологів стверджували й вірили в те, що це можливо. Інші ж вважали навпаки. При цьому одні апелювали до авторитету Святого Письма, а інші – до особливостей сучасної для них історичної ситуації та суспільного мислення. І не зважаючи на те, що голоси теологів, які підкреслювали саме дисонанс, звучали голосніше, в теологічному середовищі поступово сформувалася іще одне, третє угруповання, яке об'єднувало тих, хто намагався синтезувати протилежні позиції керигматиків та ортодоксів. Адже можливість творчої самоінтерпретації людської істоти (зокрема, і у її відповідності до можливостей пошуків «істинності віри», як правило, завжди відкидалися фундаменталізмом і ортодоксією². Тим самим (за що, до речі, ортодокси зажди піддавалися критиці керигматиками) до певної міри втрачалися сенс та призначення теології. «Керигматична теологія» від самого початку її протистояння з теологією ортодоксальною співвідносилася з останньою остільки, оскільки вона підкреслювала незмінність істини Звістки (керигми) на противагу мінливим вимогам історичної, або ж соціальної ситуації. Керигматики прагнули уникнути помилок фундаменталізму за допомогою підпорядкування усїєї теології критерію повсякчасної дієвості християнської Звістки. П. Тілліх у цій ситуації й спробував

¹ Керигма (грецьк. Κήρυγμα, від дієсл. κηρύσσω – виконувати управління геральда), проголошувати), у біблійно-богословському значенні термін означає визвольне проголошення, що передається через місійне посланництво до євреїв і язичників, яке доручив Бог, Котрий об'явився. У НЗ це зняряддя окреслює терміни: Євангелія (пор. Мт. 26,13; Гал. 2,2); прихід Царства Божого і Месії разом із заклик до внутрішньої переміни (пор. Мт. 3,2; 4,17); свідчення про особу і посланництво Ісуса-Месії (пор. Ів. 1,9 -15,19-27; 2 Кор. 1,19; Флп. 1,15), Сина Божого (пор. Ді. 9,20), Бога (пор. 2 Кор. 4,5), а передусім переповідання муки, смерті та воскресіння Ісуса Розп'ятого (пр. 1 Кор. 1,23; 2 Кор. 5,15,21; Ді. 2,14-36; 3,12-26; 10,34-43), а також Його другого приходу (пор. 2 Тим. 4,1; 2 Пт. 1,16). Тема сповнення пророцтв СЗ на Ісусі та на Його ділі, тобто Його смерті та воскресінні (пор. 1 Пт. 1,10-12) називається апостольською керигмою (докл. див.: Українська Католицька енциклопедія – режим доступу: <http://catholicencyclopedia.in.ua/kerigma>).

² П. Тілліх і належав до цього «третього» табору теологів-протестантів, і у своїх працях постійно підкреслював те, що його інтелектуальні зусилля спрямовані на вирішення існуючих суперечностей християнської теології ХХ сторіччя. У російськомовній релігієзнавчій літературі його, натомість, інколи помилково відносять і до табору апологетів, як це робить, наприклад, у своїх коментарях до Санкт-Петербурзького видання праць П. Тілліха О. Зоткіна.

ствердити те, що християнська Звістка, виражена у класичній традиції християнської теології, далеко не тотожна жодній з особливих (історичних) форм цієї традиції. Теологія Реформації, а у XX столітті, насамперед, неореформаторська теологія К. Барта, Е. Брунера, Ф. Гогартена та інших відомих представників цієї школи, у якій й розпочалося концептуальне становлення європейського варіанту екзистенціальної теології, на думку американського мислителя, й була яскравим прикладом керигматичної теології [14, 12].

І Лютер, і Барт, кожний по-своєму, зробили ґрунтовну спробу заново «привідкрити одвічну Звістку всередині Біблії і традиції, і виступили проти їхнього спотворення та бездумно-шаблонного використання. І практика засудження Лютером римсько-католицької системи посередників і ступенів, і його «нове відкриття» сенсу Павлової Звістки, й бартове повернення до християнського парадоксализму, його духовна екзегеза «Послання до Римлян» та радикальний історичний критицизм - усе це було віднесене П. Тілліхом до «справжньої керигматичної теології».

Проте Лютер, на думку П. Тілліха, хоча був достатньою мірою позбавлений забобонів, щоб скористатися своїм власним номіналістським вченням, усе ж доконечно не усвідомлював усю проблему «ситуації», і тому не міг уникнути зісковзування до ортодоксальних позицій. Велич Барта з огляду на це, як стверджував П. Тілліх, і полягала у тому, що він кожного разу знову і знову намагався «виправляти себе з урахуванням «ситуації», і щосили прагнув не перетворитися на послідовника самого себе. Інакше кажучи, знаходився у стані постійного «оновлення» свого сприйняття реальності, сприйняття дієвості релігійного мислення та його догматичних скрижалей в період змін самої історичної ситуації. Адже «полюсом, який ми назвали «ситуацією», - зазначив П. Тілліх, - не можна знехтувати без небезпечних наслідків для теології. Тільки мужньою співучастю у «ситуації», тобто у всіх тих різноманітних формах культури, у яких виражена інтерпретація сучасною людиною її існування, і можна подолати коливання керигматичної теології поміж властивою справжній керигмі свободою та її окостенінням у ортодоксії» [14, 15].

Таким чином, П. Тілліх й проголосив неодмінність залежності теології керигматичної від теології апологетичної, їхню історичну взаємопов'язаність й взаємозалежність.

Звідси зрозуміло стає і його методологічна позиція, сформована після еміграції до США, у відповідності до якої, спираючись на «Протестантську теологію...» К. Барта, він й абсолютно категорично виступив проти огульного засудження християнської теології, яке протягом двох останніх століть і у традиційних, і в неортодоксальних колах вважалося напрочуд модним, та запропонував обрати такий теологічний метод, при якому і Звістка, і ситуація співвідносилися б поміж собою у парадигмі збереження й одного, й іншого. «Якщо цей метод буде знайдений, - стверджував П. Тілліх, - то і старе двохсотлітнє питання про «християнство і сучасне мислення» можна буде вирішити куди успішніше. Наша система і є спробою використовувати «метод кореляції» як такий спосіб, який об'єднав би Звістку і ситуацію. За допомогою цього методу передбачається співвіднести укладені в ситуації питання з ув'язненими у Звістці відповідями. Це не означає, що відповіді будуть виведені з запитань, як це властиво апологетичній теології. Але й не означає того, що відповіді будуть даватися у відриві від них (запитань) що є властивим керигматичній теології. Ні, запитання тут будуть співвіднесені з відповідями, ситуація - зі Звісткою, а людське існування - з божественним проявом» [14, 15].

Методологія у розумінні П. Тілліха, зокрема, вірна методологія – розглядалася завжди як найголовніший чинник не тільки у створенні адекватної наявній ситуації теологічної концепції, але й як запорука формування дієвого релігійного світогляду та світорозуміння людської істоти. «Термін «апологетичний», - як стверджував він у своїй «Систематичній теології», - статус якого у ранньохристиянській церкві був настільки високим, користується тепер поганою славою. Виною тому - ті методи, які застосовувалися в ході невдалих спроб захистити християнство від нападок сучасного гуманізму, натуралізму та історизму. Однією з найневдалиших і малоповажних форм апологетики є та, яка вдавалася до так званого «argumentum

ex ignorantia», до прагнення виявити прогалини в наших наукових та історичних знаннях, з тим щоб знайти місце для Бога і його діянь у тому світі, який у всіх інших відносинах був би абсолютно обчислюваним і «іманентним». У міру прогресу наших знань довелося залишити іншу оборонну позицію, однак палкі апологети, хоча вони і були змушені весь час відступати, все одно в новітніх фізичних та історичних відкриттях продовжували вишукувати все нові і нові приводи для того, щоб заповнювати божественною творчістю нові прогалини наукового знання. Ця *негідна методологія* (курс. наш – А. Є.) призвела до дискредитації всього того, що називалося «апологетикою» [14, 14].

І у процесі створенні вірної методології, дієвого підходу до трансформації або ж розвитку теологічного мислення, на думку П. Тілліха, завжди історично спостерігалася та чи інша філософська концепція, або ж філософське вчення. Певна філософія, яка й дозволяла створити відповідне підґрунтя для історичного «теологічного кола» релігійного мислення. Таким для ранньохристиянських апологетів, а згодом і для Іустина, і для Климента Олександрійського і багатьох інших апологетів, на думку П. Тілліха, і було давньогрецьке вчення про Логос як про «проповідь Слова, що живе в нас і править світом», як про вчення, яке є «істинним учителем і людства, і людини». І не дивно, як це зазначав С. М. Трубецької, що «християнські апологети примикають до цієї проповіді ... Так: Логос є. У тому вони сходяться зі стоїками, показуючи греко-римському суспільству, що християнство містить в собі вище обґрунтування його просвітницької філософії» [16, 94]. Таким і для Амонія Саккаса, і, згодом, для Орігена, голови пізньоантичної Катехитичної християнської школи з Олександрії був платонізм та неоплатонізм (навіть у тій ситуації, коли представники цієї школи ще не мали можливості проповідувати християнські ідеї відкрито, вони повсякчасно використовували у проповідницькій практиці образи і терміни філософії неоплатонізму). Таким, на думку П. Тілліха, було й «само-буття» у схоластів, і «універсальна субстанція» у Спінози, «тотожність духу і природи» у Шеллінга, і «універсум» у Шлейєрмахера, «космічне ціле» у Хокінга, або ж «процес творення цінностей» у Уайтхеда. Не кажучи вже й про «абсолютний дух» у Гегеля.

П. Тілліх був глибоко переконаний у тому, що кожного разу кожне з теологічних понять, засноване на досвіді безпосереднього сприйняття, неодмінно є певним відтворення «чогось граничного в цінності і бутті». І будь-яка філософська передпозиція, чи то ідеалізм, чи то натуралізм, майже не відрізняючись один від одного, залежить від тієї точки тотожності, яка існує поміж досвідом мислячого (віруючого) суб'єкта і тим «граничним», яке є або в релігійному досвіді, або в досвіді сприйняття світу. «Теологічні поняття як ідеалістів, так і натуралістів, - стверджував у цьому зв'язку американський мислитель, укорінені в «містичну апіорність», в усвідомлення чогось такого, що трансцендує розрив між суб'єктом і об'єктом» [14, 17]. І якщо в процесі «наукового дослідження» (в термінології П. Тілліха) це «апіорне» і виявляється, то виявляється воно лише тому, що було присутнє з самого початку. Власне таким і є коло, з якого, як це вважав американський теолог, не може вирватися жодний з релігійних філософів.

У цьому відношенні специфіка тілліхового розуміння філософії та рольових функцій останньої типологічно дуже нагадує світоглядно-філософську концепцію вітчизняної школи академіка В. І. Шинкарука, у якій філософія інтерпретувалася у якості теоретичної форми світогляду.

Те коло, у якому діє теолог, на думку П. Тілліха, є набагато вужчим аніж коло, у якому діє релігійний філософ. Адже до «містичної апіорності» теолог завжди додає критерій християнської Звістки. І якщо релігійний філософ намагається залишатися у своїх поняттях загальним і абстрактним, то теолог свідомо і навмисно намагається бути у своєму мисленні специфічним і більш конкретним. Філософ, як стверджував це П. Тілліх, усе ж таки намагається абстрагуватися від тих елементів, які у мислення привносяться певною культурною традицією, й прагне створити такі поняття, які залишалися б дійсними стосовно будь-якої релігії взагалі. Теолог, навпроти, лише претендує на універсальну дійсність християнської Звістки у її конкретному та спеціаль-

ному характерові.

У свою чергу, «діючий «по науці» теолог, - як це зазначав американський мислитель, - претендує на те, щоб бути кимось більшим, аніж просто релігійним філософом. За допомогою свого методу він хоче витлумачувати християнську Звістку загалом. Це змушує його вибирати одне з двох. Він може, наприклад, підпорядкувати християнську Звістку його власному поняттю релігії. У цьому випадку християнство буде розглядатися в якості одного поряд з іншими прикладами релігійного життя. Воно, звичайно, буде вважатися вищою формою релігії, але все-таки не остаточною і не унікальною. Така теологія не включається до теологічного кола. Вона знаходиться всередині релігійно-філософського кола і його нескінченних обривів - тих обривів, що спрямовані до майбутнього, яке відкрите для нових і, може статися, більш високих типів зразків. Як би не хотів діючий «по науці» теолог стати теологом, він все одно залишиться лише релігійним філософом» [14, 16-17].

Для входження релігійного мислителя, який претендує на статус «справжнього теолога», як стверджував це П. Тілліх, у теологічне коло, йому, перш за все, потрібно бути інтерпретатором ідей своєї церкви, захисником та розповсюджувачем її домагань на унікальність і універсальну дійсність.

Утім, це іще далеко не остаточна умова «обернення» звичайного релігійного мислителя (релігійного філософа, за П. Тілліхом) на справжнього теолога. Навіть долучившись до теологічного кола у випадку виконання вищезазначеної умови, кожний з необхідністю зустрічається іще з однією проблемою – проблемою співвідношення ситуації власного, особистісного вірування, або ж «перебування у вірі» та мисленням про цю віру. Й на глибоке переконання П. Тілліха, ніхто не може вважати себе справжнім теологом, якщо він просто розмірковує про про віру. Той, хто знаходиться всередині теологічного кола, на його глибоке переконання, повинен прийняти для себе екзистенціальне рішення: повинен перейти у ситуацію віри. А з іншого боку, ніхто не може сказати про себе і те, що він перебуває у ситуації віри. «Ніхто не може назвати себе теологом навіть і в тому випадку, якщо він покликаний бути вчителем теології. Кожен теолог водночас і залучений, і відчужений; він завжди і у вірі, і в сумніві; він і всередині, і поза теологічним колом. Іноді тут переважає одне, а іноді - інше, і ніколи не можна сказати напевно, що саме переважає реально. Отже, тут застосуємо тільки один критерій: людина може залишатися теологом тільки доти, доки вміст теологічного кола він вважає своєю граничною турботою (курс. наш. – Г.Є.)» [14, 17]. І це не залежить ані від його інтелектуального, ані від його морального, ані від його емоційного стану, як стверджує це американський мислитель; це не залежить ані від сили, ані від непорушності віри; це не залежить ані від ступеня духовного оновлення або освячення. «Скоріше це залежить від граничності його *заклопотаності* (курс. наш. – Г.Є.) християнською Звісткою, і навіть в тому випадку, коли час від часу він схильний цю Звістку засуджувати і відкидати» [14, 17].

Важливо одразу ж зауважити, що саме таке розуміння «теологічного існування», на думку П. Тілліха, не тільки сприяло, але й вирішувало конфлікт між ортодоксальними теологами і теологами-пієтистами, які полемізували з приводу так званої «теології не оновлених» (*theologia irrogenitorum*)¹.

Таким чином, ми маємо певне окреслення специфіки розуміння П. Тілліхом взаємозв'язку між теологією та філософією, між теологічною та філософською методологією і історією розвитку, вальсне, теологічного мислення. Звичайно, що ця специфіка і саме тілліхове розуміння (з огляду на обсяг цієї розвідки) представлена у найпростішому та стислому вигляді. Проте й таке представлення, на нашу думку, надає змогу стверджувати, що Пауля

¹ У той час, як пієтисти вважали, що не можна бути теологом, не маючи при цьому віри, рішучості і відданості власній справі, не маючи досвіду духовного оновлення, ортодокси стверджували, що ніхто не може бути впевнений у власному оновленні, не кажучи вже про те, що теологія має справу з тими об'єктивними даними, якими може оперувати будь-хто, за умови володіння необхідним інтелектом і незалежно від того, чи знаходиться він в теологічному колі, чи ні.

Тілліха слід, насамперед, розглядати як теолога, який до філософії у своїх роздумах мав відношення лише через необхідність визначення ролі останньої у теологічному мисленні.

Звичайно, у своєму теологічному вченні він використовував й певні постулати мислення екзистенціального. Навіть у наведених його міркуваннях ми бачимо поняття ситуації (яке до певної міри може нагадувати ясперівський постулат «граничної ситуації»), і поняття «граничної турботи» та «заклопотаності» реальністю (які можуть нагадувати хайдеггерівську термінологію), і поняття «екзистенціального рішення» тощо. Одначе, ми бачимо і те, що ці поняття грають допоміжну, роз'яснювальну, а не принципову, системоутворюючу роль, таку яку вони, наприклад, відігравали у екзистенціальній аналітиці буття М. Гайдеггера. Що вони є певним вкрапленням в конфігурацію теологічних категорій, і на відміну від філософії «класичного екзистенціалізму» не є в системі теології П. Тілліха базовими категоріями і поняттями.

П. Тілліх високо поцінював досвід філософську практику екзистенціалізму. «Теологія отримала колосальні дари від екзистенціалізму та психоаналізу; дари, про які й не мріяли п'ятдесят чи навіть тридцять років тому, - стверджував він у своїй праці «Динаміка віри». - У нас - вони є. Екзистенціалістам і психоаналитикам не обов'язково знати про те, що вони подарували теології настільки цінні речі. Але теологи зобов'язані знати про це» [15, 192]. Йому дійсно належать чудові праці: і «Мужність бути», і «С. К'єркегор як екзистенціальний мислитель», і невеличка стаття «Екзистенціальна філософія», написана у ранній період творчості. Проте, навряд чи варто на цій підставі, на підставі наявних спроб П. Тілліха залучити теологічний конклав його часу до набутків екзистенціального мислення, ставити його на один щабель з М. Гайдеггером, Ж.-П. Сартром, або з М. Мерло-Понті. Тому, на наше глибоке переконання, не варто відносити П. Тілліха до когорти так званих представників філософії екзистенціалізму, як це ще й дотепер робиться у більшості вітчизняних підручників з історії філософії та історії зарубіжної філософії.

Ствердимо й наступне: на нашу думку, за своєю сутністю мислення П. Тілліха – це мислення теологічне, а не філософське, і його система є, перш за все, теологією, а не філософією. Хоча, звичайно, у релігієзнавстві ми подеколи зустрічаємо і термін «філософська теологія», яким часто-густо намагаються відокремлювати теологію догматичну (біблійну) від теології, яка за своєю сутністю більше нагадує філософію теології, або ж філософію релігії. Проте усі ці розподіли – річ доволі умовна, викликана необхідністю логічного спрощення, систематизації та виокремлення певної специфіки релігійного мислення у невечерній багатоманітності релігійної свідомості.

Висновки. Таким чином, з позиції теоретичних засад вітчизняного релігієзнавства (до речі, так само, як і з позиції нового історико-філософського розуміння, яке сьогодні формується в Україні) сам зміст тілліхового теологічного мислення, окрім його історичної приналежності до протестантського модернізму ХХ сторіччя і оригінальної назви, на нашу думку, доцільніше було б розглядати у межах екзистенціальної теології, або ж екзистенціальної філософії теології. Екзистенціалістські вкраплення, зроблені П. Тілліхом у теологію, на нашу думку, більше нагадують практику застосування екзистенціалістських категорій, або ж точніше, екзистенціалістської символіки у різноманітних концепціях довколо- екзистенціалістського, або ж постекзистенціалістського мислення, практику покращення, або ж трансформації певних гуманітарних наук, філософії і теології, яка після «занепаду» «екзистенціалізму класичного» була унаочнена оригінальними розробками не тільки у сфері теології і богослов'я, але й у сфері психології [2, 137, соціології [3, 346], політології [1, 222-225] і, навіть, економіки [4, 296]. Але це вже тема іншої розвідки.

Література

1. Existential Phenomenology and Political Theory: A Reader by Hwa Yol Jung / Political Theory. - Vol. 1, No. 2 (May, 1973), pp. 222-225.
2. Existential Psychology. Ed. by Rollo May; Existence: A New Dimension In Psychiatry And Psychology. Ed. by Rollo May, Ernst Engel, Henry F. Ellenberger, New York: Basic

- Books, 1958. – 137 p.
3. Existential Sociology. Ed. Jack D. Douglas, John M. Johnson, Cambridge univ. press, 1977. – 346 p.
 4. Kelly J., Kelly L. An Existential-systems Approach to Managing Organizations. – Praeger, 1998. – 296 p.
 5. Macquarrie J. Twentieth-Century Religious Thought. The Frontiers of Philosophy and Theology, 1900-1960. – New York and Evanston: Harper & Row, Publishers, 1963. – 416 pp.
 6. Macquarrie J. An Existentialist Theology: a Comparison of Heidegger and Bultmann. – Harmondsworth: Penguin Books, 1973. – 256 pp.
 7. Martin B. The Existentialist Theology of Paul Tillich. – New York: Bookman Associates, 1963. – 222 pp.
 8. Зоткина О. Я. “И этому испытанию никогда не приходит конец...” // Тиллих П. Систематическая теология. – М. – СПб., 2000. – Т. 3. – С. 381-398.
 9. Лезов С. В. Теология культуры Пауля Тиллиха // Тиллих П. Избранное. Теология культуры. – М., 1995. – С. 461–471.
 10. Лифинцева Т. П. Пауль Тиллих // Философы двадцатого века. Книга вторая. М.: «Искусство XXI век», 2004. – С. 300-324.
 11. Пименов С. С. Теология культуры Пауля Тиллиха / Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. – М.: МГУ имени М. В. Ломоносова, 2007. – 29 с.
 12. Таранов С. В. Теологічний екзистенціалізм: монографія / Сергій Таранов. – К.: Четверта хвиля, 2014. – 328 с.
 13. Тиллих П. Систематическая теология. Т. 3. / Пауль Тиллих; [пер.с англ. О.Я. Зоткина; отв.ред. О.Р. Газизова]. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 415 с.
 14. Тиллих П. Систематическая теология. Т. I-II. / Пауль Тиллих; [пер.с англ. Т.Лифинцева (т. I), О.Р. Газизова, В.М. Ошеров, В.В. Рынкевич (т. II); отв.ред. О.Р. Газизова]. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 463 с.
 15. Тиллих П. Динамика веры / Пауль Тиллих // П. Тиллих Избранное: теология культуры; [пер. с англ. Е.Г. Галагушкин, О.В. Боровая, Т.И. Вевюрко, Е.А. Жукова, О.Я. Зоткина, В.В. Рынкевич, Т.Е. Савицкая]. – М.: Юрист, 1995. – 479 с.
 16. Трубецкой С. Н. Учение о Логосе в его истории. Том I. - М., 1996.
 17. Шевченко С. Л. Філософія П. Тіллiха: рефлексії над ціннісними підвалинами людського буття / Вісник Національного університету «Юридична академія України імені Ярослава Мудрого». Серія: Філософія, філософія права, політологія, соціологія. – Випуск № 1 (11) / 2012. - С. 72-81.
 18. Шевченко С.Л. “Специфіка осмислення феномена “нового буття” у філософії П. Тіллiха” / Людина. Історія. Розум: за матеріалами філософських читань пам’яті І. В. Бойченка // 36.наук.праць. Філософські діалоги’2011. – К., 2011. – С. 316 – 326.
 19. Шевченко С.Л. Проблема цінностей в теології П.Тіллiха // Теоретичні проблеми сучасної етики: Навчальний посібник / [А.М. Єрмоленко, Г.Д. Ємельяненко, М.М. Кисельов, П.А.Кравченко, Я.В.Любимий, В.А. Малахов, К.Ю. Райда, С.Л.Шевченко]. – Полтава: ПНПУ імені В.Г.Короленка, 2012. – С. 160 – 168.

© Ганна Дмитрівна Ємельяненко