

ЕКЗИСТЕНЦІАЛІСТСЬКА МОДЕРНІЗАЦІЯ ПРОТЕСТАНТИЗМУ В ТЕОЛОГІЇ ПАУЛЯ ТІЛЛІХА

С. Л. Шевченко

кандидат філософських наук,
докторант Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України (Київ, Україна)
idei.filosofa@gmail.com

Анотація

Сергей Леонидович Шевченко. Екзистенціалістська модернізація на протестантизму в теологія на Паул Тіліх. В статтята се анализира проблема за методологическото прилагане от Паул Тіліх на екзистенціалісткия категориально-понятиен апарат за обновяване на теологическата интерпретация на християнското провозвестие. Разглежда се спецификата на определянето на възгледите на самия Тіліх в чуждата и в украинската релігіоведческа и историко-філософска литература, в частност в контекста на екзистенціалната и екзистенціалістска традиция. Разкриват се особеностите на влиянието на екзистенціалізма върху процеса на модернізация на протестантизма на примера на «Теологіята на културата» и «Систематическата теологія» на Тіліх. Дава се определение и характеристика на основните категории на екзистенціалізираната теологія на Тіліх.

Ключови думи: екзистенціалізм; теологія; протестантизм; християнство; култура.

Abstract

Sergii Shevchenko. Protestantism existentialist modernization in Paul Tilih's theology. The article analyzes the methodological problem of the application of Paul Tilih's existentialist categorial-conceptual apparatus to update the theological interpretation of Christian proclamation today. We consider the specificity of definition views of Tilih in the foreign and Ukrainian historical and philosophical thought, particularly in the context of existential and existentialist tradition. Disclosed features existentialism impact on the process of modernizing the example of Protestantism Tilih's «theology of culture» and «systematic theology». We give the definition and characteristics of the main categories of Tilih's theology, which formed under the influence of existentialism.

Key words: existentialism; theology; Protestantism; Christianity; culture.

Анотація

Сергій Леонідович Шевченко. Екзистенціалістська модернізація протестантизму в теології Пауля Тіліха В статті аналізується проблема методологічного застосування Паулем Тіліхом екзистенціалістського категориально-понятійного апарату для оновлення теологічної інтерпретації християнського провозвістя. Розглядається специфіка визначення поглядів самого Тіліха в зарубіжній та українській релігієзнавчій та историко-філософській думці, зокрема, у контексті екзистенціальної та екзистенціалістської традицій. Розкриваються особливості впливу екзистенціалізму на процес модернізації протестантизму на прикладі «Теології культури» та «Систематичної теології» Тіліха. Дається визначення та характеристика основним категоріям екзистенціалізованої теології Тіліха.

Ключові слова: екзистенціалізм; теологія; протестантизм; християнство; культура.

Актуальність. Пауль Тілліх вважається одним з найбільших протестантських теологів ХХ століття. Вплив його ідей на теологію, філософське мислення, психологію, культуру, духовне життя загалом відчувається і сьогодні. Сформувавшись як релігійний мислитель в лоні континентальної європейської традиції, він після еміграції до США репрезентував теологічні ідеї екзистенціалістського кшталту і на американському континенті. Його систематична теологія мала визначальний вплив і на розвиток американської неоортодоксії, і на розвиток окремих утворень постекзистенціалістського характеру в сучасній філософії та гуманітарних науках таких, наприклад, як екзистенціальна психологія, екзистенціальна антропологія, екзистенціальна етика, екзистенціальна теологія тощо.

Християнство в систематичній теології П. Тілліха загалом інтерпретувалося в культурному контексті як «релігія конкретного Духу». Водночас, спадщину П. Тілліха повсякчасно оцінювали й оцінюють і з огляду на значущість його філософських ідей. Протягом тривалого часу в підручниках, які використовувалися і у вітчизняній вищій школі, П.Тілліха відносили до так званого «релігійного екзистенціалізму». А деякі з сучасних дослідників його теоретичну спадщину намагаються проінтерпретувати навіть у якості створювача «теологічного екзистенціалізму» [8]. Питання про те, ким насправді був П. Тілліх: представником релігійного екзистенціалізму, або ж так званої екзистенціальної, чи екзистенціалістської теології, оригінальним релігійним філософом, або невдалим запозичувачем екзистенціалістських ідей знову і знову з'являються на шпальтах наукових розвідок. Тому ми іще раз пропонуємо повернутися до питання про значущість та специфіку ідей П. Тілліха, до проблеми їх класифікації та віднесення до певної традиції в системі сучасного гуманітарного знання, релігієзнавства і культури.

Постановка проблеми. Розуміння особливостей екзистенціалістської модернізації протестантизму в теології Пауля Тілліха і досі залишається відкритою проблемою в концептуальній площині. Прояснення цього розуміння і стане метою даної розвідки. Завдання полягатимуть у спробі більш точно представити головні аспекти та параметри приналежності теологічної та філософської концепції П. Тілліха до екзистенціалістської традиції і, по-друге, у спробі проаналізувати значення таких категорій його теології, як «мужність бути», «тривога», «гранична зацікавленість», «гранична турбота», «нова реальність» у становленні його теологічної та філософської концепції.

Аналіз останніх джерел і публікацій. До аналізу праць П. Тілліха зверталися Г. Ваганян, К. Гамільтон, Г. Ємельяненко, О. Зоткіна, А. Кокрейн, П. Кроссер, С. Льозов, Б. Мартін, Р. Мей, Т. Ліфінцева, К. Озборн, С. Піменов, К. Райда, Дж. Рендалл, Дж. Томас, А. Холмс, У. Хортон, Н. Юліна та інші дослідники. Однак, зазначені нами питання і до сьогодні залишаються малодослідженими й недостатньо висвітленими у релігієзнавчій та історико-філософській літературі. Проте, деякі положення зазначених нами учених дозволяють по-новому розглянути відому традицію визначення та класифікації ідей цього визначного мислителя. І, насамперед, це стосується однозначності віднесення його ідей до філософії класичного екзистенціалізму. «Пауль Тілліх, - наприклад, вважає Т. Ліфінцева, - неодноразово відмежовувався від «традиційного» (атеїстичного) екзистенціалізму, вбачаючи у ньому як сильний бік (можливість граничного запитування), так і слабкий (відмову від виходу до граничних рівнів буття)» [2, 197; 5, 22]. С. Піменов у цьому зв'язку зазначає наступне: «Зазвичай Тілліха визначають як екзистенціалістського мислителя, проте ... дане визначення вимагає серйозних уточнень. Вірно, що його аналіз починається з екзистенціальної скрути людини, зсередини людини, вірно також, що ключовими для Тілліха стають «тривога», «туга», «мужність» та інші екзистенціальні поняття, але вони є для нього, можна сказати, підготовчими, через них, і в них, відкривається вже аж ніяк не екзистенціальне, а есенціальне. З подібним екзистенціалізмом навряд чи погодився б Гайдеггер або Сартр» [5, 22].

Схожої позиції дотримується і Ролло Мей, наголошучи у своїх працях, що на П. Тілліха «...не варто навішувати ярлик екзистенціаліста, оскільки екзистенціалізм – це певний підхід

до вирішення проблем, який сам по собі не дає відповідей або не пропонує норм... » [3, 89].

З іншого боку, Р. Мей відзначає й специфіку теологічної позиції П. Тілліха, для якого відомі теїстичні аргументи підтвердження «існування Бога» були не лише недоречними, але й такими, що швидше нагадували собою відчужене Західне мислення, у якому Бог розглядається як субстанція або об'єкт, що існує у світі об'єктів. Для Тілліха, як підтверджує це Р. Мей, подібне мислення вважалося «нікчемною теологією» [3, 89].

А. Холмс також наголошує на тому, що «Пауль Тілліх вважав себе теологом, а не філософом» [16, 161]. На думку дослідника, в теології Тілліха трансцендентальна феноменологія Гуссерля як метод поступилася місцем екзистенціальній (критичній – за визначенням самого Тілліха – С.Ш.) феноменології людської історичності. На думку цього дослідника, апріорні онтологічні структури Тілліха, як і екзистенціали Гайдеггера, є тимчасовими, і виникають у процесі історичного становлення. Їх необхідно відрізнити як від формально-логічних, так і космологічно-логічних категорій, які, поширюючись на людину, позбавляють її історичності і приховують сенс її буття-в-світі, а отже, і буття-в-собі» [16, 163].

«Біблійне Вчення про одкровення, безумовно, включає в себе екзистенціальні аспекти “для мене”, але воно не обмежується цим», – зазначає А. Холмс [16, 165]. І Тілліх, застосовуючи метод кореляції, у відповідь на питання про конечність існування людини, розвиває концепцію Бога; у відповідь на питання про її самовідчуження – концепцію сенсу Христа; у відповідь на запитання про двозначний характер – концепцію феномену Духу; і у відповідь на запитання щодо двозначності історії – концепцію Царства Божого [16, 168]. Однак, систематичну форму методичної раціональності, не слід плутати з закритою заповненою дедуктивною системою. Спроба змусити теологію функціонувати в закритій дедуктивній системі призведе також і до перекинування правди. Ми не можемо, як вважає Холмс, дозволити собі ігнорувати концептуальне значення парадоксу і символу, так само як і більш традиційних метафори й аналогії. Тілліх, на думку А. Холмса, відкидає будь-яку незалежність космологічної думки, бо реальність не обмежується предметним буттям. Але й усвідомлює, що ця реальність не визначається лише суб'єктивним буттям. Тому Тілліх прагне за допомогою екзистенціалізму і феноменології здолати суб'єкт-об'єктне протиставлення і досягти феноменологічної пре-об'єктивізації структури свідомості: досягти рівня безпосереднього досвіду, де контраст між суб'єктивним і об'єктивним не виникає [16, 170].

Для іншого американського дослідника Уолтера Хортон Пауль Тілліх насамперед також є «одним з головних архітекторів нової теологічної структури, яка була зведена на руїнах ліберального ідеалізму» [17, 26]. Як стверджує У. Хортон, теологія Тілліха вирішує два головних завдання: інтерпретувати вічне християнське провозвістя і пов'язати його з існуючою культурною ситуацією. Для цього Тілліх використовує метод кореляції, співставляючи такі поняття, як Розум і Одкровення, Буття і Бог, Існування і Христос, життя і Дух, Історія і Царство Боже. Апологетичний бік його думки формується у відповідності до екзистенціальної філософії К'єркегора, а керигматичний – у відповідності до вчення К'єркегора про парадокс [17, 30 – 31].

Дж. Томас дотримується схожої думки, стверджуючи, що основним завданням тілліхового «...Методу кореляції є спроба об'єднати керигматичну теологію з апологетичною» [20, 97].

Цікавою є й інтерпретація значення спадщини П. Тілліха Джоном Рендаллом, згідно з висловлюваннями якого, Тілліх знаходиться у класичній традиції західної культури у когорті мислителів, чії роздуми беруть початок з прадавніх греків, які, насамперед, займалися проблемою буття і мудрістю. Це і відрізняє Тілліха як теолога і від американських лібералів, чії думки були обмежені філософським ідеалізмом минулого століття, і від європейських представників керигматичної теології, які фактично уникали проблем, що їх культивували давні греки. Тілліх, на думку Рендалла, перебуваючи на межі теології та філософії, успадкував ідеї обох цих традицій і повною мірою їх переосмислив з огляду на існуючі проблеми природи сві-

ту і місця людини у ньому. Рендалл пише й про спроможність Тілліха «проникати у символічні форми минулої філософії та теології аж до незвіданих глибин осмислення людської долі». Він пише й про «фон його філософських ідей, переважно онтологічний на думку Рендалла, й про те, що він також формувався під впливом історичних штамів німецької спекулятивної філософії дев'ятнадцятого століття, зокрема Ф. Шеллінга (і П. Тілліх дійсно називає Ф. Шеллінга своїм учителем), Гегеля, Фейєрбаха, раннього Маркса, Ніцше, «філософії життя», а згодом й екзистенціалістів, у першу чергу, К'єркегора та Гайдеггера. Ідеї та праці цих мислителів, на думку Рендалла, забезпечили ментальність Тілліха філософською лексикою, завдяки якій він спромігся по-своєму зрозуміти та інтерпретувати світ і місце людини в ньому. Для цього, як стверджує це Рендалл, Тілліх й «використовує мову екзистенціальної філософії. Але є очевидним, що ця мова занадто складна для більшості американських філософів і теологів» [19, 133]. Таким чином, ми бачимо, що закордонні дослідники переважно розглядають П. Тілліха як релігійного мислителя, відомого теолога, який, використовуючи екзистенціалістські ідеї, намагався наблизити сучасні йому теологічні конструкції до проблем реального існування суспільства. Проте, серед праць, написаних П. Тілліхом, існують й праці, де теологічні проблеми розглядаються на тлі висвітлення проблем історико-філософського характеру та проблем розвитку і сутності філософії західноєвропейського екзистенціалізму. І це, вочевидь, спокушає прихильників екзистенціалістського мислення вважати Тілліха екзистенціалістським філософом, хоча останній особисто неодноразово заперечував свою приналежність до цього філософського напрямку¹.

Виклад основного матеріалу. Хоча П.Тілліх і конструював свою тео-онтологічну систему за взірцем Гайдеггерової аналітики буття, проте робив це виключно на релігійній основі. Спочатку вона виявилася незрозумілою для американських теологів, які фактично до переїзду Тілліха до США у 1933 р. не були знайомі з екзистенціалізмом. Адже Тілліх намагався переосмислити у своїх працях засадничі поняття християнської традиції в екзистенціалістському дусі. У його теології «Бог» перетворюється на «основу буття», «віра» – на «граничну захопленість» (або «тим, що стосується мене безумовно», «граничною зацікавленістю»), «гріх» – на «відчуження від буття», «благодать» – на «прийняття» [1, 471] тощо. Тому спочатку Тілліх був дійсно змушений знайомити американських колег з основними положеннями філософії екзистенціалізму, який він вважав «специфічно німецьким творінням» [21, 354].

Тілліх прибув до США зрілою людиною, коли йому було вже 47 років, тобто, він був фактично сформованим теологом та філософом, і мав за собою значний практичний досвід. За його плечима було й служіння лютеранським пастором, й перебування у діючих військах у якості капелана під час Першої світової війни, й викладання теології тощо. Жажіття війни підштовхнули Тілліха і до переосмислення власної віри – віри у доброго Бога, віри, у якій «Бог зникає в тривозі сумнівів». Однак, головні свої праці «Мужність бути» (1952) та трьохтомну «Систематичну теологію» (1951-1963), які принесли йому світове визнання і стали «бестселерами», Тілліх написав у США англійською мовою.

Серед нових американських друзів, колег та послідовників Тілліха, які одразу ж захопилися його ідеями, на нашу думку, насамперед, варто назвати Ролло Мея (одного з засновників екзистенціальної та гуманістичної психології) та братів Рейнгольда та Річарда Нібу-рів (всесвітньовідомих представників неоортодоксальної теології). Їхній вплив один на одного був обопільним.

¹ У даному випадку в дослідницькій літературі існує відомий парадокс: адже не тільки П. Тілліх, але й Гайдеггер (якого Ж.-П. Сартр у свій час проголосив засновником екзистенціалізму) персонально відмовився від цього «звання», й Г. Марсель, й інші мислителі, так необачно залічені до сонму екзистенціалістів, усіляко заперечували свою приналежність до цього філософського напрямку. Проте, їхнє особисте заперечення не заважало інтерпретаторам та поширювачам «екзистенціалістської слави» повсякчасно продовжувати й повсякденно збільшувати понятійну та категоріальну плутанину у цьому питанні.

Характеризуючи власні погляди і своє розуміння екзистенціалізму, Тілліх зазначав, що екзистенціальний мислитель є, насамперед, «... зацікавленим або пристрасним мислителем, який потребує особливої форми вираження, тому що особисте існування не може бути виражене в термінах об'єктивного досвіду» [21, 362 – 363]. У праці «Теологія культури» (1959) він й піднімає питання впливу психоаналізу на систематичну теологію. Тлумачення людської долі в психоаналізі, стверджує він у цьому зв'язку, й ставить питання, що впливають з самого існування людини.

Систематична теологія, на його думку, й повинна показати, що релігійні символи втілюють в собі відповіді на ці запитання. Якщо саме так розуміти взаємини теології та глибинної психології, стане зрозуміло, наскільки вони важливі для теології. У цьому зв'язку він наголошує й на тому, що «не існує *теїстичного* («*теологічного*»), як стверджує це С. Таранов – курс. та вставка наші, – С.Ш.), або нетеїстичного екзистенціалізму та психоаналізу. І той і інший аналізують людську ситуацію. Щоразу, як психоаналітики і філософи дають відповідь, вони роблять це не як екзистенціалісти. Вони надають відповідь, виходячи з уявлень, притаманних іншій традиції, якою б вона не була: католицькою, протестантською, лютеранською, гуманістичною або соціалістичною. Традиції приходять звідки завгодно, але вони не виходять від питання. ... Це означає, що екзистенціаліст ставить питання і аналізує людську ситуацію, щоб теолог потім міг надати відповідь, що впливає не з питання, але звідкілься іще, і не з людської ситуації як такої» [14, 328].

Тобто, для Тілліха екзистенціалізм є лише окремим елементом його загальної концептуальної конструкції, причому елементом, який остаточно не впливає на її сутнісні характеристики. «Я можу тільки поставити питання про можливий філософський фундамент для психотерапії на основі мого власного мислення, у якому екзистенціалістський елемент займає певне місце, хоча я б не називав себе екзистенціалістом» [24, 8], – стверджував у цьому зв'язку сам П. Тілліх.

Екзистенціалізм, однак, як вважає це Тілліх, не є типовою філософією. Екзистенціалістське мислення, на його думку, зазвичай слугує латентною основою онтології; а екзистенціалізм піднімає на поверхню й, враховуючи філософську глибину, прокладає шлях до прихованого есенціалізму. Для Тілліха, безумовно, питання, відповіді на які шукає його теологія, зазначали дослідники його творчості, є екзистенціальними, а відповіді – теологічними [18, 44].

І хоча у пошуках онтологічного підґрунтя свого есенціалізму Тілліх звертався і до античної, і до августиніанської традицій, остаточної відповіді на свої питання він знайшов у Паскаля і К'єркегора, які забезпечили його лютеранський стиль мислення; і у Марселя, який був своєрідним взірцем для Тілліха у розумінні томістської традиції; і у Достоєвського, де Тілліх запозичив окремі греко-православні елементи. У випадку ж з запозиченням певних ідей, або точніше, інтенцій зі спадщини Маркса, Сартра, Ніцше, або Гайдеґера тлом для подібного розуміння було не лише теологічне, релігійне, але й загалом гуманістичне спрямування. Утім, подібна гуманістичність, як у цьому був переконаний Тілліх, з'являється з приховано релігійних джерел. Потуги знайти відмінність між так званими атеїстичним і теїстичним екзистенціалізмом, на його думку, взагалі є і марними, і недоречними.

У праці «Екзистенціальна філософія» (1944) Тілліх аналізує доктрину радикального зла Шеллінга, у якій йдеться про трансцендентне падіння людини як «передумову трагізму існування» та відомі праці К'єркегора «Страх і трепет» і «Поняття страху», де людина описувалася в контексті скінченності її буття, відчуженості від свого сутнісного буття, провини і відчаю. Й називає останні «психологічними шедеврами» [21, 369]. На його думку, і Шеллінг, і К'єркегор прагнули відрізнити «скінченність» від «відчуження». Натомість Ніцше, Гайдеґер, Ясперс, і Бергсон навіть не намагалися зробити таке розрізнення. І це, на думку Тілліха, не є позитивною рисою їхньої творчості, адже «співвідношення між скінченністю і відчуженням є осердям екзистенціалістської філософії» [21, 370]. Внутрішній досвід людини, а саме довід її самотності перед

Богом, майстерно зображений К'еркеґором, у працях Ясперса, Гайдеґера, як це засвідчує П. Тіллїх, завуальовується категоріями «трансцендентне», «просвіток буття» тощо.

К'еркеґор, у розумінні Тіллїха, своїми ідеями уособлював релігійне крило екзистенціалістської традиції. Як релігійний мислитель він став опонентом тодішньої церкви, «буржуазної» в теорії і на практиці, протиукладаючи їй своє «радикальне християнство», побудоване на основі методології абсолютного парадоксу і пристрасної особистої відданості вірі. Для самого Тіллїха значимою стала власне К'еркеґорова «діалектична» психологія, яка значною мірою сприяла анти-раціоналістичній і анти-механістичній інтерпретації природи людини» [21, 373]. Гайдеґер і Ясперс, на думку американського мислителя, були менш послідовними й на-полегливими у цьому відношенні.

Вони, у відповідності до зауваження П. Тіллїха, використали термін «екзистенціалістський», або ж «екзистенціальний» у термінологічній інтерпретації Тіллїха («existential»)¹ для позначення філософії, що звернулася до безпосереднього особистого досвіду, і у річищі теології, що знаходилася була під сильним впливом К'еркеґора, продовжили лінію, яка межувала з критичним ставленням до буржуазної церкви. Але з допомогою Арістотеля і «філософії життя» Гайдеґер перетворив діалектичну психологію К'еркеґора у нову онтологію, радикально відкидаючи релігійне впровадження екзистенціального розуміння реальності, і замінив його рішучістю трагічної і героїчної особистості [21, 374]². І ця заміна була, за словами П. Тіллїха, «драматичною картиною екзистенціалістської філософії». Картиною, яка й визначила полярність, незвідність поміж екзистенціальним відношенням до реальності та його філософським втіленням, яке від того моменту й почало домінувати в усьому екзистенціалістському рухові.

У своїй іншій праці «Природа та значення екзистенціалістського мислення» (1956) Тіллїх розглядає і поняття «екзистенціалізм». Для нього феномен екзистенціалізму жодним чином не обмежується лише вченням відповідної філософської школи. Він розглядає його як «культурний рух, що виявляється і в танці, і у скульптурі, у живописі, і в музиці, поезії» тощо. Який уособлюється в прозі, художній творчості, працює у «союзи з психологією підсвідомого». Концептуалізація цього руху в екзистенціалістській філософії, за словами П. Тіллїха, відбулася на основі «унікального взаємовідношення людини з реальністю у всіх функціях духовності людського життя» [23, 403–404]. Повстання проти есенціалізму філософії Гегеля (яке, на думку П. Тіллїха слід розглядати у якості дефінітивної ознаки екзистенціалістського мислення) не було обмежене працями Шеллінґа та К'еркеґора. До цієї традиції «антиесенціалістського заклоту» Тіллїх відносить також і Фейєрбаха, і раннього Маркса, і Шопенгауєра, і пізнього Ніцше, і «філософію життя».

Згодом, подібні інтенції антиесенціалізму Тіллїх зафіксує і у факті розриву Гайдеґера з есенціалізмом феноменології Е. Гуссерля.

Відзначаючи вплив екзистенціалізму, зокрема, К'еркеґора на «теологію кризи», яка

¹ У своїй праці «Екзистенціальна філософія» (1944), написаній англійською мовою, П. Тіллїх не робить розрізнення поміж «екзистенціальною філософією» («Existential philosophy») та «Existenzphilosophie», вважаючи останню її німецьким прообразом. Надалі він виокремлює у цій філософії її першопочатковий к'еркеґорівський неонтологізований варіант, який в українській історико-філософській літературі на відміну від термінів «екзистенціалістської» та «екзистенційної» філософії, був позначений терміном філософії «екзистенціальної». Оскільки П. Тіллїх більш плідним у трансформації теології вважає застосування екзистенціалістських інтенцій к'еркеґорового взірця, на нашу думку, більш правильним було б і введення цього термінологічного розрізнення і у нашу роботу.

² Подібна заміна, або ж трансформація екзистенціальної філософії на класичний екзистенціалізм в концепції Ж. Марітена, наприклад, висвітлюється за допомогою дихотомії понять «екзистенціалізму первинного», «екзистенціального» та «екзистенціалізму академічного», який пише про те, що М. Гайдеґер позбавив екзистенціалізм животворного початку к'еркеґорових інтенцій, перетворивши його на схоластичну категоріальну забавку, в концепції вітчизняного дослідника К. Ю. Райди – в дихотомії феноменів «екзистенціального» відношення та відношення «екзистенційного», який, подібно до М. Бердяєва, пише про об'єктивізацію та онтологізацію М. Гайдеґером екзистенціального за його сутністю мислення С. К'еркеґора [6, 7].

була розділена на традиціоналістське і критичне крило (перше з яких було репрезентоване Карлом Бартом, а друге – Рудольфом Бультманом, який завдяки своїй сміливій біблійній критиці, вибудованій на основі герменевтичної методології Гайдеггера, здійснив справжній «екзистенціальний» переворот в теології ХХ століття), Тілліх зарахував себе саме до послідовників останнього [23, 409]. У праці «Філософське тло моєї теології» (1960), де Тілліх вичерпно висвітлює власне розуміння теоретичного підґрунтя своєї концепції, й було зазначено, що будь-яка філософська, або ж теологічна система стає розпливчатою і незрозумілою у випадку відсутності у її автора чіткого філософського інструментарію. Таким філософським «зряддям» для Тілліха (у відповідності до його опису) й було фундаментальне філософське розуміння відмінності між двома основними способами буття, а саме, потенційного і фактичного буття істоти, запозичене ним від Арістотеля. Потенційність буття, на думку Тілліха, є його силою, і її не варто сплутувати з небуттям, оскільки вона перевершує небуття. Фактичне буття істоти обмежене у часі і просторі. Тут Тілліх звертається до І. Канта, зокрема, до розуміння ним того, що людський розум обмежений категоріями часу і простору, причинності і субстанційності, кількості і якості, і ці кордони є нездоланими для нього. Обмеження й застереження І. Канта Тілліх сприйняв як застереження щодо будь-якої філософської зарозумілості, і водночас, як настанову, яка допомогла йому впоратися зі специфікою філософських пошуків й особливостями філософського знання як такого. «І це, мабуть, – пише Тілліх, – і є тим, що сприяло і моєму розумінню екзистенціалізму» [22, 416].

Історію західноєвропейської релігійної філософії Тілліх гносеологічно поділяв на два головних напрями, перший, започаткований Августином - есенціалістський, та другий, екзистенціалістський. Перший з них, стверджував німецько-американський мислитель, надає нам есенцію в емпіричному досвіді та інтуїції; другий вказує на нашу людську ситуацію скінченності у її безглузді та двозначності. Тілліх вважав, що його теологія – є спробою об'єднати ці дві лінії¹. При цьому він зауважував, що його іноді називають «екзистенціалістом», але він особисто надає перевагу визначенню «екзистенціалістський богослов» [22, 416].

Водночас, Тілліх вважав, що загалом немає вагомих підстав остаточно саме в такий спосіб класифікувати його погляди, оскільки екзистенціалізм торкається проблем людського існування, і теологія в ім'я релігійних символів, які вона інтерпретує, намагається дати відповіді, на ті ж самі запитання. Але якщо вона і надає такі відповіді, то послуговується усіма екзистенціалістськими здобутками в філософії, і при цьому тільки єдність есенціалістського та екзистенціалістського підходів може бути корисною для теології. Якщо ж ми будемо дотримуватися виключно одного або іншого підходу, доводив Тілліх, ми ніколи не зможемо досягти повноцінного розуміння символів нашої релігії.

Для Тілліха, якщо «філософія використовується в теології, ще не означає, що теологія залежить від спеціальної філософської системи» [22, 416]. Тому, на нашу думку, визначення концепції Тілліха у якості «теологічного екзистенціалізму» викликає багато очевидних запитань і у своїй сутності є штучним та необґрунтованим. В релігієзнавстві та історії філософії дослідник не має права розбудовувати концептуальні схеми на підставі свого самоуявлення, і лише тільки те, що П. Тілліх особисто заперечував можливість і наявність існування «теїстичного екзистенціалізму», або ж «атеїстичного екзистенціалізму», на нашу думку, вже достатньо переконливо свідчить про те, що термін «теологічний екзистенціалізм» по відношенню до визначення сутності його концепції (як теологічної, так і філософської) є вкрай недоречним.

Однаке, перейдемо до головного питання нашої розвідки – аналізу специфіки екзис-

¹ Водночас з розподілом на есенціалістський та екзистенціалістський напрямок Тілліх виокремлює ще «два типи філософії релігії» – онтологічний і космологічний. Перший для нього є головним. «Тілліх запропонував досить гнучку методологію і інструментарій для опису сучасних конфліктних процесів як в релігії, так і в культурі ("автономія" – "гетерономія" – "теономія"; динамічна і амбівалентна онтологія, "гранична зацікавленість", "демонічне", "символ" і символічне пізнання, "метод кореляції", парадоксальна раціональність, "кайрос"», – відзначає С.Піменов [5, 13].

тенціалістської модернізації протестантизму в теології Пауля Тілліха й розгляду застосованих ним таких понять, як «мужність бути», «тривога», «гранична зацікавленість», «гранична турбота», «нова реальність» тощо.

Найвідомішою працею, яка демонструє цей аспект теологічно-філософської спадщини Тілліха є, безумовно, праця «Мужність бути» (1952), у якій він пропонує читачу своє розуміння природи людської тривоги й описує можливі шляхи її подолання. Людина переборює тривогу завдяки утвердженню власного Я всупереч небуттю, тобто, за допомогою того, що Тілліх називає «мужністю бути». Ця категорія поєднує етичну проблематику з онтологічною, охоплюючи їх, і відкриваючи шлях до нового філософського синтезу. Тобто, «для того щоб зрозуміти “мужність” етично, слід спочатку розглянути її онтологічно» [12, 7]. «Мужність бути, – за визначенням Тілліха, – це етичний акт, у якому людина утверджує своє буття всупереч тим елементам свого існування, які протистоять її сутнісному самоствердженню» [12, 8]. Мужність, як екзистенціальну (з огляду на її психоемоційний та духовно-вольовий характер) та екзистенційну (з огляду на її приналежність до характеристики існування людської істоти) категорію, Тілліх поєднує зі специфічно християнськими чеснотами – вірою, надією і любов'ю. Таким чином, на його думку, ми можемо спостерігати процес переходу онтологічного аспекту мужності у віру (що містить також й надію), а етичного аспекту мужності – у любов, або ж етичний закон.

Застосування поняття «мужності» стало для Тілліха прекрасним засобом для онтологічного аналізу реальності, зокрема, для розгляду категорій «буття», «небуття», «тривоги», «самоствердження» тощо. Тривогу Тілліх інтерпретує як «екзистенційне усвідомлення небуття» [12, 30]. Екзистенціалізм для нього стає «найбільш радикальною формою мужності бути собою» [12, 88], «засобом вираження тривоги відсутності сенсу і спробою прийняти цю тривогу в мужність бути собою» [12, 99].

Коли Гайдеггер говорить про передчуття власної смерті, його турбує не питання про безсмертя, а питання про те, що означає передчуття смерті для кожної людини у її життєвій ситуації. Коли К'єркегор звертається до проблеми провини, то спонукає його до цього зовсім не теологічне питання про гріх і прощення, а питання про можливість особистого існування в умовах особистої провини, стверджує при цьому німецько-американський мислитель [12, 101].

Історична роль Гайдеггера, як це доводить Тілліх, полягає у тому, що він здійснив екзистенціалістський аналіз мужності бути собою повніше, ніж будь-хто інший... Проте, саме з ранніх творів Гайдеггера – Сартр зробив такі висновки, які пізній Гайдеггер не прийняв. Філософію Сартра Тілліх взагалі вважає «радикальним екзистенціалізмом». В його межах «мужність» – це самоствердження «всупереч», а мужність бути собою – це самоствердження Я як самого себе. Але тоді, як вважає Тілліх, виникає питання: що таке це Я, яке утверджує себе? Радикальний екзистенціалізм відповідає: це те, що воно з себе робить. Тілліха така відповідь не задовольняє, Сартра ж навпаки – цілком влаштовує, тому що будь-яка інша відповідь обмежила би абсолютну свободу Я. Тут Тілліх переконує, що Я, відсічене від співучасті у світі, – це порожня посудина, чиста можливість. Ні самоствердження в якості частини, ні самоствердження в якості самості не виводять людину за межі багатоманітної тривоги небуття. Будь-яка мужність має явне чи приховане релігійне коріння. Адже релігія – це стан захопленості силою самого буття [12, 109], який і виявляється у вірі.

Далі свою позицію Тілліх описує у праці «Динаміка віри» (1957). У ній, як стверджує С.Лезов, Тілліх проявив себе як самий яскравий продовжувач класичної ліберальної теологічної систематики (від Шлеєрмахера до Трельча) в ХХ столітті і як теолог, який свідомо прагнув виразити специфіку протестантської релігійності і описати те, що він сам називав «протестантським принципом» [1, 470].

Віру тут Тілліх розглядає у межах містичного та міфологічного досвіду людини. Завдяки методу кореляції Тілліх показує, що віра, як всеосяжний і центрований акт особистості, включаючи, з одного боку, «екстатичний», а, з іншого, когнітивний зміст, є актом волі. Тобто,

віра не є звичайним сплеском емоцій, а «співучастю у предметі свого інтересу усім своїм буттям» [9, 154]. Тілліх, на протигагу Р.Бульману з його програмою «деміфологізації» Нового Завіту, стоїть на більш поміркованих позиціях стосовно значення міфу для релігійного світогляду. На його думку, «один міф може поступитися місцем іншому, але усунути міф з духовного життя людини неможливо. Адже міф – це сплетіння символів нашої граничної зацікавленості. Культ і міф зберігають життя віри» [9, 166].

Ці тези Тілліха згодом дістануть своєрідну інтерпретацію і в екзистенціалістській теології Джона Маккьюоррі, зокрема, у переосмисленні ним творчості Р. Бульмана.

Містична віра, згідно Тілліху, є кінцевою метою довгого шляху від найбільш конкретних форм віри до того місця, де будь-яка конкретність зникає в безодні чистої божественності. Містицизм для нього не є виключно ірраціональним¹. Віра, що руйнує розум, як вважає Тілліх, руйнує саму себе і людську природу людини. Тому не існує протиріччя поміж природою віри і природою розуму; вони взаємопов'язані. З цього Тілліх робить висновок про те, що «необхідно подолати відчуження віри і розуму від самих себе і один від одного, і що необхідно затвердити їх справжню природу і справжнє взаємовідношення в реальному житті. Це відбувається в досвіді одкровення» [9, 183].

Аналогічні погляди знаходимо і в екзистенціальній есхатології Говарда Слейта. Обидва мислителі доводять, що екзистенціальні, парадоксальні за своєю сутністю, феномени духовного життя, не виключають когнітивне, а доповнюють його. Так, філософська істина, на думку Тілліха, – це істина щодо структури буття; а істина віри – це істина щодо граничної зацікавленості людини. Для Тілліха «граничність філософського питання і граничність релігійного інтересу у певному сенсі тотожні» [9, 193]. Власне з їх поєднання, як пише це Тілліх, повторюючи Ясперса, й виникає «філософська віра». Адже філософія, як вважає Тілліх, закладена у кожному символі віри. Гранична зацікавленість людини породжує в людині упевненість у вірі або сумнів у ній. «Сумнів долається не придушенням, а мужністю» [9, 198]. Під граничною зацікавленістю мислитель розуміє граничну пристрасть, яка не існує поза тілесною основою, навіть якщо ця пристрасть – виключно духовна. В будь-якому акті справжньої віри бере участь і тіло людської істоти, адже справжня віра – це пристрастний акт [9, 202]. Тілліхівське поняття «граничного» суголосне і з категорією «пограничної ситуації», впровадженою К. Ясперсом. А розумінням віри як пристрастного акту Тілліх власне завдячує творчості К'єркеґора.

К'єркеґор для Тілліха виступає взірцем практичного релігійного мислителя, який використовував психологію, як метод, точніше як діалектичний опис деяких основних елементів людського існування, таких як «страх», «відчай», «індивідуальність», «меланхолія» тощо. Значний вплив мала на Тілліха і К'єркеґорова етика. Так віру Тілліх розглядає крізь призму любові та людських вчинків. Він доводить, що відокремлення віри від любові завжди веде до виродження релігії. «Любов – як єдність еросу і агапе – присутня у вірі» [9, 202].

Під впливом об'єктивних історичних обставин протестантизм, всупереч власній волі, як вважав Тілліх, сприяв розвитку незалежної моралі. Однак віра, позбавлена внутрішнього вираження і особистої співучасті у цих процесах, перестає бути живою. Щоби цього не сталося, людина має перебувати у стані «граничної турботи». «Запозичуючи гайдеґєрову категорію турботи, – пише Т. Ліфінцева, – Тілліх вибудовує ієрархію турбот: через звичайну турботу просвічує ще Гранична турбота. Релігійна турбота, згідно Тілліху, є граничною; вона позбавляє всі інші турботи їх граничної значущості і робить їх другорядними і обумовленими» [2, 198].

Гранична турбота – це предмет «нескінченної пристрасті і зацікавленості», як свого

¹ Там, де Гайдеґєр вважав теологічні відповіді неможливими, Тілліх доводив не лише їхню можливість, але й необхідність, оскільки екзистенціально-феноменологічний аналіз буття, на його думку, й свідчить нам про нашу здатність володіти «містичним апіорі». Містичне апіорі є досвідом сприйняття граничного в бутті та цінності, це «місце тотожності, яке існує між суб'єктом, який отримує досвід, і тим Граничним, яке з'являється нам в релігійному досвіді» [13, 17].

часу доводив К'єркеґор. Ці міркування перейняв і розвинув у своїй систематичній теології і П.Тілліх.

До екзистенціальної інтерпретації часу Тілліх вдається у праці «Кайрос» (виданої в 1922 році, а потім перевиданої 1948 року в цілком переробленому вигляді). Перше видання відображало досвід «особистого Кайросу» Тілліха після його участі у Першій світовій війні, зокрема, у Верденській битві – найбільш кровопролитній битві тієї війни. Як і більшість учасників тих подій, Тілліх пережив відчуття краху цінностей західної цивілізації, яке на той час домінувало у суспільних настроях і супроводжувалося численними душевними стражданнями людей. На друге ж видання цієї праці переважний вплив мала і праця Гайдеґґера «Буття і час», наступне знайомство Тілліха з американською філософською і теологічною традицією.

У цій праці Тілліх використовує античне значення «кайросу» як справжнього часу, моменту просякнутого і змістом, і сенсом, й потенційно придатного для екзистенціального тлумачення новозавітної історії про Ісуса Христа. «Кайрос у його унікальному і універсальному сенсі є для християнської віри пришествя Ісуса Христа», – занотує Тілліх [10, 231]. І це твердження Тілліх вводить у контекст біблійного тексту, зокрема, сказаного Ісусом Христом: «Мій час ще не настав» (Іоан. 7, 6).

Ідеї, викладені Тілліхом у цій праці, закликають кожного до такого усвідомлення історії, у якому людина починає відчувати особисту відповідальність за будь-який момент власного існування в світі. Таку ситуацію Тілліх називає «теономною» не в тому сенсі, що Бог безпосередньо укладає її закони, але у тому сенсі, що подібна епоха, у всіх її формах, відкрита божественному і спрямована до нього [10, 231].

Тут ми підходимо до іще одного важливого питання, порушеного в екзистенціалізованій теології Тілліха, а саме питання про те, яким чином християнство співвідноситься з секулярною культурою. Його розв'язанню присвячена праця «Теологія культури» (1959). У ній автор розглядає релігію, як аспект людського духу, і це зближує його погляди з екзистенціальним персоналізмом М. Бердяєва. Тілліх слушно наголошує на тому, що «Східне християнство рано зробилося релігією містицизму і таїнств. Воно є типом релігії, який можна виявити повсюдно в історії: в релігії цього типу акцент робиться на присутності Священного, на сакральній містичній єдності з Божественним, на інтуїтивному відчутті Божественної присутності, яка виявляє себе в якості духовної глибини усього сущого в природі та історії. Це – релігія зримої краси, літургійної досконалості, теологічних роздумів, містичного екстазу, але не релігія соціальної і політичної дії та змін. Вона трансцендує даний порядок речей, не намагаючись змінити його» [14, 370].

Разом з тим, Тілліх ставить собі за мету показати, що «1) онтологічний метод має визначальне значення для будь-якої філософії релігії; 2) космологічний метод без онтологічного (як його основи) призводить до руйнування зв'язку між філософією та релігією; 3) на основі онтологічного підходу при обмеженому використанні космологічного методу філософія релігії сприяє примиренню релігії і секулярної культури» [14, 242]. Тут Тілліх віддає належне загальному характеру томістського підходу до філософії релігії, який полягає в наступному: раціональний шлях до Бога не безпосередній, а опосередкований. І заслуга томізму полягала у тому, що природа віри стала предметом серйозного обговорення. Аналогічної позиції дотримувався і представник екзистенціального томізму Жак Марітен.

Аналізуючи культуру, Тілліх виказує екзистенціально-історичне та екзистенціально-етичне, а не теоретичне розуміння релігії. Для нього Ісус Христос, принесений в жертву, «творює нову реальність, яку у вигляді спільноти в історії втілює Церква» [14, 265]. Мислитель також застерігає: «Біблія бореться за Бога проти релігії» [15, 438]. Звідси випливає, перший висновок екзистенціалізованої концепції релігії Тілліха про те, що безумовне домагання християнства співвідноситься не з християнською Церквою, а з тією подією, на якій Церква заснована. «Якщо вона, – на думку мислителя, – не підкоряється думці, проголошеній Церквою, то стає ідолопоклонницькою по відношенню до себе самої. Таке ідолопоклонство – її постійна

спокуса саме тому, що вона носій Нового Буття в історії. У цій якості вона судить світ самим фактом своєї присутності. Але Церква теж належить до світу і підлягає суду, яким вона судить світ. Церква, яка намагається виключити себе з такого суду, втрачає право судити світ і справедливо засуджується світом. У цьому, - на думку Тілліха, - і полягає трагедія католицької церкви. Її поведіння з культурою засноване на небажанні підкоритися суду, нею самою проголошеному. Протестантизм, принаймні теоретично, противиться цій спокусі, хоча реально знову і знову по-різному у нього впадає» [14, 265].

Другий наслідок концептуального розуміння релігії Тілліхом полягає у зникненні розподілу між сферою сакрального і секулярного. Третій – стосується співвідношення релігії та культури, де: «... Релігія – субстанція культури, культура – форма релігії» [14, 266].

Тілліх вважає, що культура повинна описуватися у категоріях руху, який є домінуючим у часі відповідного історичного періоду. Дух панівного руху у його час був духом індустріального суспільства. І він містив у собі протест екзистенціального аналізу тогочасного трагічного становища людини. Щоправда, Тілліх вважає, що екзистенціалізм розпочався ще з Паскаля і був продовжений декількома профетичними умами у XIX столітті. Щодо XX століття, то у цей період екзистенціалізм, на його думку, лише досяг повної перемоги. Більш широко Тілліх визначає екзистенціалізм як «протест проти духу індустріального суспільства в межах цього суспільства» [14, 268]. Екзистенціальному мислителю, на думку Тілліха, потрібні особливі форми вираження, оскільки особисте існування не може бути виражене в термінах об'єктивного досвіду. «... підхід Шеллінга до існування реалізується через безпосередній особистий досвід християнина, традиційну віру, хоча і раціонально витлумачену. Для К'єркегора це – безпосередній особистий досвід переживання індивіда перед обличчям вічності, його особиста віра, хоча і витлумачена за допомогою витончених діалектичних міркувань» [14, 299]. «Ніцше – ж, натомість – виступає в ролі оракула, Шеллінг користується мовою традиційних релігійних символів, К'єркегор – парадоксом, іронією, псевдонімами, Бергсон – образами та інтуїцією, Гайдеггер змішує термінологію психології та онтології, Ясперс користується так званими «шифрами», а релігійний соціаліст вдається до допомоги понять, зміст яких коливається між іманентним і трансцендентним. Всі вони б'ються над проблемою особистого чи «необ'єктивного» мислення і його вираження – і це тяжкий тягар екзистенціального мислителя» [14, 302].

Окремо охарактеризовує Тілліх і основні положення Гайдеггерової філософії: «Книга Гайдеггера «Буття і час» («*Sein und Zeit*») робить акцент не на визначення Буття як такого, або Часу як такого, – пише він у своїй «Теології культури», – але містить опис того, що він називає «Тут-буттям» («*Dasein*») і «Тимчасовістю» («*Zeitlichkeit*») темпорального та кінцевого існування. Він описує турботу («*Sorge*») як загальну характеристику існування, або тривогу («*Angst*») як ставлення людини до Ніщо або страх смерті, совість, вину, розпач, повсякденне життя, самотність і т. і. Однак він знову і знову наполягає на тому, що ці характеристики – не «онтичні», бо вони описують лише Людину, але, швидше, «онтологічні», оскільки описують справжню структуру самого Буття» [14, 305]. Погляди Гайдеггера мали визначальний вплив на становлення Тілліхової «систематичної теології», а такі категорії, як «тут-буття», «буття до смерті», «турбота», «совість» перетворились на методологічну основу його теології культури.

Та все ж, Тілліх наголошує на тому, що відносини поміж сутнісною природою людини і її екзистенційним призначенням – це перше і основне питання, яке має поставити теологія, незважаючи на те, застосовує вона при цьому екзистенціальний аналіз, чи має справу з психоаналітичним матеріалом. Найбільш вагомим представником глибинної психології Тілліх вважав З. Фрейда. Поширення та об'єднання двох рухів, екзистенціалізму та глибинної психології, на думку П. Тілліха, загалом має безмежну цінність для теології. Обидва вони, як це стверджував німецько-американський мислитель, привнесли в теологію те, про що вона завжди повинна була знати, але забула і приховала від себе. Вони допомагають

заново відкрити незмірну глибину того психологічного матеріалу, який ми виявляємо у релігійній літературі протягом останніх двох тисяч років. І майже кожне глибоке прозріння, пов'язане з рухом душі, ми можемо знайти у цій літературі; класичним прикладом може бути «Божественна комедія» Данте, особливо, картини Пекла і Чистилища, взірці дантового опису внутрішнього саморуйнування людини у її відчуженні від свого сутнісного буття. Подруге, таким відкриттям може бути й заново відкритий сенс слова «гріх», яке зробилося незрозумілим через ототожнення «гріха» з тими чи іншими діями, які порушують встановлені умовності або не зустрічають схвалення в суспільстві. Гріх – це щось зовсім інше. Це – універсальне трагічне відчуження, засноване на свободі і долі усіх людей, і слово це не може бути використане у множині. Гріх, як стверджує це Тілліх, є відділенням, відчуженням людської істоти від її сутнісного буття – ось що це слово означає. І якщо ми знову, наново здобули цей першопочатковий сенс поняття гріха у результаті праці й винаходів вчених і дослідників, представників глибинної психології, то це, на думку П. Тілліха, є безумовно, великим дарунком, який надали теології глибинна психологія та екзистенціалізм.

І по-третє, саме глибинна психологія, на думку П. Тілліха, допомогла теології знову відкрити ті «демонічні структури», що визначають нашу свідомість і наші рішення, що знову-таки дуже важливо. Це означає наступне: якщо ми впевнені у тому, що вільні в прийнятті свідомого рішення, ми можемо виявити, що з нами сталося дещо, що надало напрямку цим рішенням ще до того, як ми прийняли їх. У цьому заново зробленому відкритті і полягає твердження про ілюзорність свободи в тому абсолютному значенні, у якому вона використовувалася. Це – не детермінізм. Екзистенціалізм, безумовно, не детермінізм. Однак, екзистенціалізм, і особливо психоаналіз, а також філософія несвідомого загалом, на глибоке переконання П. Тілліха, знову привідкрили підхід до розуміння цілісності особистості, у якій вирішальним елементом аж ніяк не є тільки елементи свідомого ставлення до реальності.

Нарешті, четвертий момент, відзначений П. Тілліхом, і пов'язаний з попереднім твердженням, полягає у тому, що у християнській теології за допомогою екзистенціального розуміння реальності значною мірою може бути подолане й моралізаторство [14, 326-327].

Висновки. В методологічному плані П. Тілліху вдалося органічно застосувати екзистенціалістський категоріально-понятійний апарат у своєму теологічному мисленні для перевитлумачення духовних феноменів біблійного провозвістя сучасним поколінням. Християнську думку США він збагатив своєрідним синтезом екзистенціалістської філософії і теології. Систематична теологія П. Тілліха була розбудована за допомогою к'єркегорівської-гайдеґерівських понять і була новим взірцем модернізації протестантської неортодоксії.

З самого початку П. Тілліх концептуально не прийняв «теологію кризи» К. Барта, характерною рисою якої було протиставлення християнської віри і культури, незалежно чи вона є світською чи релігійною. Тілліх не прийняв і популярне в той час в протестантизмі бартіанське протиставлення «релігії» та «віри», а поєднав їх завдяки поняттям «буття», «тривога», «мужність бути», «гранична зацікавленість», переосмисливши негативні та позитивні конотації їхнього сприйняття. Специфіка тілліховського оновлення протестантизму полягала у тому, що Тілліх завдяки застосуванню екзистенціалістської термінології модернізував протестантизм без відриву від тієї культурної ситуації в якій сам перебував. Його «теологія культури» прагнула виявити конкретний релігійний досвід, що знаходиться в основі культури в усіх її проявах. Релігія розглядалася ним як субстанція культури, а не як одна з її областей.

Тілліхова модернізація протестантизму знаходиться в одному ряду з екзистенціалістською модернізацією Жаком Марітемом католицизму, а Миколою Бердяєвим – православ'я. Підхід до принципу модернізації релігії у них один, а специфіка застосування, визначення та розуміння екзистенціалізму у кожного своя. Тим не менше, думка Тілліха перетинає кордони філософії, теології та психології, а його філософська, екзистенціалізована теологія прагне співвіднести між собою Одкровення і історичну ситуацію («кайрос»), християнську віру і світ-

ську культуру ХХ століття. Тому і до поглядів Пауля Тілліха й сьогодні звертаються всесвітньо відомі теологи та філософи, а його «Систематична теологія» залишається найвідомішою «Суммою...» сучасного протестантизму.

Література

1. Лёзов С. Теология культуры Пауля Тиллиха / С. Лёзов // 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. – С. 459–471. – (Лики культуры).
2. Лифинцева Т. П. Философия и теология Пауля Тиллиха. – М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2009. – 288 с.
3. Мэй Р. Открытие Бытия. – М.: Институт общегуманитарных исследований, 2004. – 224 с.
4. Мэй Р. Пауль Тиллих. Воспоминания о дружбе. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2013. – 192 с.
5. Пименов С. С. Теология культуры Пауля Тиллиха / Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук [специальность 09.00.13 – религиоведение, философская антропология и философия культуры]. – Москва, 2007. – 29 с.
6. Райда К. Ю. Историко-філософське дослідження постекзистенціалістського мислення. – К.: Український Центр духовної культури, 1998. – 216 с.
7. Райда К. Ю. Щодо специфіки гайдеггерівського тлумачення феномена екзистенціального // Мультиверсум. Філософський альманах: Зб. наук. пр. (відп. ред. В. В. Лях). - Вип. 1. - К., Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, 1998. – С. 33 – 47.
8. Таранов С. В. Теологічний екзистенціалізм: монографія. – К.: Четверта хвиля, 2014. – 328 с.
9. Тиллих П. Динамика веры / Пауль Тиллих // П. Тиллих. Избранное: теология культуры. – М.: Юрист, 1995. – С. 132–215.
10. Тиллих П. Кайрос / Пауль Тиллих // П. Тиллих. Избранное: теология культуры. – М.: Юрист, 1995. – С. 216–235.
11. Тиллих П. Кьеркегор как экзистенциальный мыслитель / Пауль Тиллих // П. Тиллих Избранное: теология культуры. – М.: Юрист, 1995. – С. 455–458.
12. Тиллих П. Мужество быть / Пауль Тиллих // П. Тиллих Избранное: теология культуры. – М.: Юрист, 1995. – С. 7–131.
13. Тиллих П. Систематическая теология. Т. I-II. / Пауль Тиллих; [пер.с англ. Т. Лифинцева (том I), О. Р. Газизова, В. М. Ошеров, В. В. Рынкевич (том II); отв. ред. О. Р. Газизова]. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 463 с. – (Книга света).
14. Тиллих П. Теология культуры / Пауль Тиллих // П. Тиллих Избранное: теология культуры. – М.: Юрист, 1995. – С. 236–395.
15. Тиллих П. Христианство и встреча мировых религий / Пауль Тиллих // П. Тиллих Избранное: теология культуры. – М.: Юрист, 1995. – С. 396–441.
16. Holmes, A. The role of philosophy in Tillich's theology // Bulletin of the Evangelical theological society, 1967. - Vol., 10, № 3. - P. 161-172.
17. Horton, W. M. Tillich's Role in Contemporary Theology // The Theology of Paul Tillich [Edited by Charles W. Kegley & Robert W. Bretall]. New York: The Macmillan Company, 1952. – P. 26 – 49.
18. Osborne, K., Nijhoff, M. New Being: A Study on the Relationship between Conditioned

- and Unconditioned Being according to Paul Tillich. By, The Hague, 1969. Pp. xi + 228.
19. Randall, J. H., Jr. The Ontology of Paul Tillich // The Theology of Paul Tillich [Edited by Charles W. Kegley & Robert W. Bretall]. New York: The Macmillan Company, 1952. – P. 132 – 163.
 20. Thomas, G. F. The Method and Structure of Tillich's Theology // The Theology of Paul Tillich [Edited by Charles W. Kegley & Robert W. Bretall]. New York: The Macmillan Company, 1952. – P. 86 – 107.
 21. Tillich, P. Existential Philosophy (1944) // Tillich, P. Main works = Hauptwerke / Paul Tillich. Ed. by Carl Heinz Ratschow. With the collab. of John Clayton ... - Berlin; New York: de Gruyter; Frankfurt am Main: Evang. Verlagswerk. NE: Ratschow, Carl Heinz [Hrsg.]; Tillich, Paul: [Sammlung] Vol. 1. Philosophical writings / ed. by Gunther Wenz. – 1989. – P. 353 – 380.
 22. Tillich, P. Philosophical Background of my Theology (1960) // Tillich, P. Main works = Hauptwerke / Paul Tillich. Ed. by Carl Heinz Ratschow. With the collab. of John Clayton ... - Berlin; New York: de Gruyter; Frankfurt am Main: Evang. Verlagswerk. NE: Ratschow, Carl Heinz [Hrsg.]; Tillich, Paul: [Sammlung] Vol. 1. Philosophical writings / ed. by Gunther Wenz. – 1989. – P. 411 – 420.
 23. Tillich, P. The Nature and the Significance of Existentialist Thought (1956) // Tillich, P. Main works = Hauptwerke / Paul Tillich. Ed. by Carl Heinz Ratschow. With the collab. of John Clayton ... - Berlin; New York: de Gruyter; Frankfurt am Main: Evang. Verlagswerk. NE: Ratschow, Carl Heinz [Hrsg.]; Tillich, Paul: [Sammlung] Vol. 1. Philosophical writings / ed. by Gunther Wenz. – 1989. – P. 403 – 410.
 24. Tillich, P. Existentialism and Psychotherapy // Review of Existential Psychology and Psychiatry, 1961, 1: P. 8 – 16.

© **Сергій Леонідович Шевченко**