

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ И ТЕОРИИ КУЛЬТУРЫ

Т.П. Лифинцева

ПАУЛЬ ТИЛЛИХ: ФИЛОСОФИЯ И ТЕОЛОГИЯ

Ядро всего учения Пауля Тиллиха (1886–1965), выдающегося немецко-американского философа и теолога, – это учение о бытии; вопрос о бытии – главный вопрос его философии и теологии. Тиллих стремился открыть новые пути в онтологии, в духе Платона и Августина, с одной стороны, а также Фихте, позднего Шеллинга и Гегеля – с другой. Нельзя сказать, чтобы в свою эпоху он был единственным в своем стремлении. Крен в сторону гносеологии во второй половине XIX и в начале XX в. (неокантианство, эмпириокритицизм, прагматизм) породил всплеск интереса к онтологии в первой половине XX в. – от «царств бытия» Дж.Сантаяны до «фундаментальной онтологии» М.Хайдеггера и «экзистенциальной аналитики» Ж.-П.Сартра. Хайдеггер в начале своей знаменитой книги «Бытие и время» повторял как заклинание: «Вопрос о смысле бытия должен быть *поставлен*. ...О смысле бытия вопрос должен быть *поставлен*»¹. Тиллих, будучи философом и теологом, не мог остаться в стороне от этих вопросов.

В XX в. не только вопрос о бытии, но и вопрос о взаимоотношении философии и теологии был поставлен с новой остротой, заставившей вернуться к началам западной цивилизации, заново помыслить её двойную принадлежность к истинному бытию Парменида и Гераклита и открывающему себя Богу Моисея, пророков и Христа. Я не берусь здесь обсуждать историю вопроса об отношении философии и теологии, который является традиционным для европейской мысли начиная со II в. н.э., но в ходе рассмотрения постараюсь выяснить, какую именно философскую и теологическую традицию продолжает Тиллих и что нового он в эту традицию привносит.

Пауль Тиллих создал всеобъемлющую теологическую систему, воплощённую в трёхтомном труде «Систематическая теология» – в общем нетипичном для богослова XX в. (тем более протестантского богослова) произведении. По форме «Систематическая теология», с одной стороны, напоминает многочисленные схоластические «суммы», а с другой – «систему» Гегеля. Действительно, влияние латинской схоластики (прежде всего через философские курсы университетов) и немецкой классической философии на Тиллиха было очень значительным. Он много раз повторял, что и схоласты (Ориген, Иоанн Дамаскин, Бонавентура, Аквинат, Оккам) и немецкие философы-классики от Канта до Гегеля были движущей силой всей его философской и теологической деятельности и что это нашло окончательное выражение в его «Систематической теологии». Однако главный смысл «Систематической теологии» – апологетический; именно с ним связано философское, теологическое, полемическое её содержание. Система представлялась только формой, хотя и наиболее адекватной замыслу. При этом в самой систематической форме Тиллих выделял для себя то, что отличало её от

¹ Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В.Бибихина. М., 1997.

систем типа гегелевской или от многочисленных схоластических «сумм»: данная система должна была воспроизводить «не логику самораскрывающегося понятия, но характер круговорота, присущего органическим процессам жизни»². Этот круговорот предполагает постоянное возвращение мысли к её истокам в каждом новом разделе, в каждой новой теме. Тиллих писал: «Создать систему экзистенциальной истины – это наиболее трудная задача, стоящая перед систематическим теологом. Но эту задачу необходимо пытаться выполнить в каждом новом поколении, несмотря на ту опасность, что либо экзистенциальный элемент разрушит систематическую упорядоченность, либо систематический элемент удушит экзистенциальную жизнь системы»³. На фоне всех остальных произведений Тиллиха (как германского, так и американского периодов жизни и творчества) «Систематическая теология» уникальна: если остальные произведения сознательно фрагментарны (и в этом смысле типичны для протестантской теологии данного периода), то здесь Тиллих совершает переход от теологии к онтологии и философии культуры, к эсхатологии, христологии и философии истории. Основные идеи всех других произведений Тиллиха присутствуют в «Систематической теологии». Работа над ней шла параллельно с другими произведениями: она началась ещё в 1925 г. и продолжалась до 1964-го (вышел третий том). Почти сорок лет...⁴

Первая часть первого тома «Систематической теологии» называется «Разум и откровение». Тиллих доказывает, что если отказаться от узкого понимания разума как технической функции и от узкого понимания Откровения как получения информации о «божественном», то само противопоставление разума и Откровения теряет смысл. «Окончательное Откровение» не разрушает разум, но *осуществляет* его, освобождая от разрушительных экзистенциальных конфликтов. Тиллих много раз, в книгах и в проповедях, повторял: «Вопреки Кьеркегору, я утверждаю: Бог Авраама, Исаака и Иакова и Бог учёных и философов – это один и тот же Бог». Эта позиция отразилась и в идеях «теологии культуры», и в той части «Систематической теологии», где говорится о разуме и Откровении. Соотношение эллинской мудрости и христианского Откровения никогда не мыслилось Тиллихом в терминах неразрешимого конфликта между Афинами и Иерусалимом, Академией и Церковью. «Систематическую теологию» Тиллих начинает именно с обсуждения взаимоотношения между философией и теологией, которое является для него некоей методологической прамбулой всей системы. Согласно Тиллиху, философия и теология задают вопрос о бытии, но задают они его с разных позиций. Философия имеет дело со структурой бытия «в себе», а теология имеет дело со смыслом бытия «для нас». Именно это различие порождает как расхождение теологии и философии, так и их сближение.

Философия, считает Тиллих, задает вопрос о реальности как целом – вопрос о структуре бытия. И ответ на этот вопрос она дает в таких «терминах», как категории, структурные законы и универсальные понятия. Она *должна* давать ответ в онтологических терминах. Философия, полагает Тиллих, *по необходимости* задается вопросом о реальности как целом – вопросом о структуре бытия. Теология также *по необходимости* задается этим вопросом,

² Тиллих П. Систематическая теология. Т. 3. М.–СПб., 2000. С. 291.

³ Тиллих П. Кто я такой? (Автобиографическое эссе) / Пер. с англ. Т.П.Лифинцевой // Вопр. философии. 2002. № 3. С. 165.

⁴ Сорок, как мы помним, одно из самых значимых библейских чисел, символизирующее длительность и трудность испытания.

поскольку то, что *заботит нас предельно*⁵, должно принадлежать бытию. В противном случае мы не могли бы «встретить» его, и оно не заботило бы нас предельно; разумеется, бытие не может быть сущим наряду с другими сущими, иначе оно не заботило бы нас бесконечно. То, что «заботит нас предельно», должно быть основанием нашего бытия – тем, что определяет наше бытие или небытие. Таково очень краткое изложение позиции Тиллиха.

Вернемся к расхождениям между философией и теологией. Первым моментом их расхождения, с точки зрения Тиллиха, является различие в когнитивной позиции философа и теолога. Хотя философом и движет философский эрос, однако по отношению к бытию и его структурам он пытается сохранить «отстраненную объективность». Он пытается исключить все те личностные, социальные и исторические условия, которые могли бы исказить объективную картину реальности. Его страсть – это страсть к той истине, которая доступна для общего рассмотрения, подлежит общей критике и подвержена изменениям в соответствии с каждым новым открытием – к той истине, которая открыта и может быть передана другим. Во всех этих отношениях философ не ощущает себя отличным от ученого – историка, психолога и т. д.

С теологом все происходит с точностью до наоборот: он не только не отстранен от объекта своего исследования, но вовлечен в него. Он взирает на свой объект (который трансцендирует собственную «объектность») со страстью, страхом и любовью. Это не эрос философа или его страсть к объективной истине; это именно та любовь, которая приемлет спасающую и, следовательно, личностную истину. Подход теолога – подход «экзистенциальный»: он вовлечен в исследование всем своим существованием, своей конечностью, тревогой, самопротиворечивостью⁶ и отчаянием, а также теми целительными силами, которые действуют и в нем самом, и в его ситуации... Коротче говоря, теолог детерминирован собственной *верой*.

Расхождение между философией и теологией уравновешено столь же очевидным их сближением; пути к сближению идут с обеих сторон. Философ, подобно теологу, тоже «существует» и не может «перепрыгнуть» через конкретность своего существования и через свою *имплицитную* теологию. Он обусловлен своей психологической, социальной и исторической ситуацией. И, подобно всякому человеческому существу, он существует во власти предельной заботы независимо от того, осознает он ее в полной мере или нет, принимает он ее для себя и для других или нет. Нет такой причины, по которой даже и самый «научный» философ мог бы ее не принять, поскольку без предельной заботы его философии не хватало бы страстности, серьезности и творческого духа. Каждый творческий философ, по мнению Тиллиха, является тайным (а иногда и явным) теологом. Он является теологом в той степени, в какой его экзистенциальная ситуация и его предельная забота формируют его философское видение.

Присущий отношениям между философией и теологией дуализм расхождений и схождений, разумеется, приводит к двойному вопросу: возможен ли синтез между философией и теологией и неизбежен ли между ними кон-

⁵ Тиллих принимает Хайдеггерову категорию заботы, но выстраивает иерархию забот: через «обычную» заботу просвечивает Предельная забота. Религиозная забота, по Тиллиху, предельна; она лишает все прочие заботы их предельной значимости и делает их лишь предварительными и обусловленными.

⁶ Собственный термин Тиллиха. Автор статьи (переводчик текстов Тиллиха) отдаёт себе отчёт в некоторой неблагозвучности таких терминов, как «самоцентрированность», «самотрансцендированность» «самоотнесённость», «самоструктурированность» и т. д. Но невозможно «приукрасить» философский идиолект Тиллиха, не исказив смысла терминов.

фликт? На оба вопроса Тиллих отвечает отрицательно: синтез их невозможен, конфликт между ними не неизбежен. Конфликт предполагает наличие того общего основания, на котором ведется борьба. Но у философии и теологии, с точки зрения Тиллиха, никакого общего основания нет. Если теолог и философ вступают в борьбу, то борются они либо на философском, либо на теологическом основании. Теологическое основание – это анализ нашей предельной заботы, нашего «быть или не быть». Философское основание – это анализ *структуры* бытия. Если теологу необходим анализ структуры бытия, то он должен либо позаимствовать его у философа, либо стать философом сам. Обычно он делает и то, и другое. Если теолог вступает в сферу философии, то ему не избежать как конфликтов, так и альянсов с другими философами. Однако все это происходит на философском уровне. Теолог не имеет права выступать с какими-либо аргументами по поводу того или иного философского мнения во имя своей предельной заботы. Он обязан аргументировать философское решение во имя универсального *логоса* и с позиции чистого разума. Было бы несчастьем для теолога и мучением для философа, полагает Тиллих, если бы в философской дискуссии теолог вдруг воззвал к какому-либо иному авторитету помимо чистого разума. Конфликты на философском уровне – это конфликты между двумя философами, один из которых является вместе с тем и теологом, но не конфликты между философией и теологией.

Однако история философии, полагает Тиллих, свидетельствует о том, что в каждом значительном философе экзистенциальная страсть (предельная забота) и сила рациональности (приверженность универсальному логосу) едины и что истинная ценность философии зависит от слияния этих двух элементов в каждом понятии. Осмысление этой ситуации, по мнению Тиллиха, является одновременно и осмыслением того факта, что два философа, одному из которых выпало быть теологом, могут друг с другом спорить и что два теолога, одному из которых выпало быть философом, тоже могут друг с другом спорить. Однако тут не может быть места конфликту между теологией и философией, поскольку общего основания для подобного конфликта нет. Философ может убедить, а может и не убедить философа-теолога. А теолог может обратить, а может и не обратить теолога-философа к вере. Однако ни в одном из этих случаев теолог как таковой не противостоит философу как таковому и наоборот. Следовательно, делает вывод Тиллих, тут нет ни конфликта между теологией и философией, ни их синтеза – по той же самой причине, по которой нет конфликта: для этого нет общего основания.

Тиллих полагает, что в определенном смысле любая современная философия является христианской – даже тогда, когда она гуманистическая, атеистическая и намеренно антихристианская. Она христианская в том смысле, что ее экзистенциальным основанием является историческое христианство. Ведь ни один из философов, живущих внутри западнохристианской и восточнохристианской культуры, не посмеет отрицать своей зависимости от этой культуры, подобно тому как ни один греческий философ не мог бы скрыть своей зависимости от аполлоновско-дионисийской культуры – даже в том случае, если он напрочь отвергал богов Гомера и Гесиода. Современное видение реальности и ее философский анализ отличны от тех, какими они были в дохристианские времена независимо от того, детерминированы ли они в своем существовании Богом горы Сион или Христом горы Голгофа. С реальностью встречаются по-иному; иным (в отличие, например, от культурной ситуации Греции) становится и опыт – как по своей направ-

ленности, так и по своему наполнению. Тиллих прав: в самом деле, никому не дано выпрыгнуть из этого «заколдованного круга». Ницше, когда он попытался это сделать, предвозвестил пришествие Антихриста. Но ведь и Антихрист зависит от Христа, против которого он восстает. Древним грекам, культурой которых так восторгался Ницше, не приходилось бороться с Христом. Более того, полагает Тиллих, сами того не осознавая, греки готовили его пришествие посредством разработки тех вопросов, на которые он дал ответ. Современная философия – это не языческая философия. Атеизм и антихристианство тоже нельзя считать языческими. Они являются антихристианскими в христианских терминах; следы христианской традиции неизгладимы. «Даже и язычество нацистов не представляло собой реального возврата к язычеству, – пишет Тиллих, – равно как и зверство – это не возврат к звериному состоянию»⁷.

В идеале, по Тиллиху, взаимоотношение между философией и теологией определяются так называемым «методом корреляции»: философия ставит экзистенциальные вопросы, теология даёт экзистенциальные ответы. Тиллих пишет: «Философия формулирует те вопросы, которые имплицитно присущи человеческому существованию, а теология формулирует те ответы, которые имплицитно присущи божественному самопроявлению под влиянием вопросов, присущих человеческому существованию... Ответы, имплицитно присущие событию Откровения, имеют смысл лишь постольку, поскольку они коррелируют с теми вопросами, которые относятся ко всему нашему существованию в целом, – с экзистенциальными вопросами. Только те, кто пережил шок от сознания своей преходящести, испытывал тревогу от сознания своей конечности и ощущал угрозу небытия, – только они и могут понять, что значит Бог. Только те, кто постиг на опыте всю трагическую амбивалентность нашего исторического существования и дал ответ на вопрос о смысле существования, – только они и могут понять, что значит символ Царства Божия. Откровение отвечает на те вопросы, которые задавались и будут задаваться всегда, потому что вопросы эти есть “мы сами”. Человек – это вопрос, который он задаёт о самом себе ещё до того, как какой бы то ни было вопрос формулируется... *Быть человеком – значит задавать вопрос о собственном существовании и жить под влиянием тех ответов, которые на этот вопрос даются*»⁸. (Курсив мой. – Т.Л.).

Взгляды Тиллиха на взаимоотношение теологии и философии резко отличаются от протестантской ортодоксии (и, конечно, неоортодоксии Карла Барта). Лютер, как широко известно, в «Аугсбургском исповедании веры» писал: «Мы поступим правильно, если, оставив диалектику и философию, обратимся к слову Божию и научимся говорить новым языком в царстве веры. В противном случае мы вольём новое вино в старые мехи и погибнем»⁹. Так думали и другие «вожди» Реформации: Меланхтон, Кальвин, Цвингли. Но на деле так не вышло: Реформация должна была отстаивать себя от ожесточённых нападков оправившегося католицизма, устранять внутренние раздоры, гасить распри в собственной среде. Необходимо было приводить в ясность новые догматические построения, указывать и объяснять пункты расхождения с противником. Протестантская ортодоксия была мелочной, нетерпимой, придирчивой. Это лишний раз доказало, что теология без философии существовать *не может*.

⁷ Тиллих П. Систематическая теология. Т. 1–2. М.–СПб., 2000. С. 33.

⁸ Там же. С. 64–65.

⁹ Лютер М. Избр. произведения. СПб., 1994. С. 56.

Обратимся (очень кратко) к истории взаимоотношения философии и теологии. Сам термин «теология» – *θεολογία* – в христианское время встречается у апологетов. Но у греков он употреблялся гораздо раньше: Аристотель употреблял понятие «теология» в смысле *μυθολογία* – мифотворчество. Ближе к последнему понятию была и теология стоиков: в стоицизме мысль ставилась под защиту откровения, а мифология подвергалась сложной философской реконструкции. Неоплатонизм представлял собой мировоззрение на основе религиозных понятий в философской форме и с философским методом. Бл. Августин в духе неоплатонизма говорил о поэтах, которых называют также теологами (Гомер, Гесиод, Пиндар), «потому что они сочиняли поэмы о богах». В похожем смысле Филон Александрийский назвал теологом Моисея.

Христианской теологии приходилось решать неизмеримо более сложную проблему, чем теологии стоицизма и неоплатонизма. Философы античности обращались с мифами бесцеремонно: они начинали их своими идеями до такой степени, что сюжетная канва играла роль простой «священной ветоши». Христианство, напротив, с самого начала объявило войну гностикам, которые пытались с евангельской историей проделать то же самое, что философы античности делали с мифологией. Но с миром христианству приходилось говорить на языке этого мира, а для этого требовалось довести всё содержание религии до сознания тогдашнего человечества с помощью привычных для него философских понятий. Это делали уже ранние апологеты – св. Иустин, св. Феофил, Татиан, св. Ириней и многие другие. Для них христианство – не только Откровение, но и философия, потому что христианство даёт удовлетворительные и общепонятные ответы на вопросы, над которыми работали *все* настоящие философы. Христианство не могло не испытывать желания стать целой и законченной системой жизни и миропонимания. Однажды разбуженный интеллектуальный интерес не мог успокоиться раньше превращения новой религии в метафизику.

Творцом западной христианской теологии Тиллих называет блаж. Августина, который заложил основы мирозозерцания всего западного средневековья. Подлинный восторг у Тиллиха вызывает Иоанн Скот Эриугена (ок. 810–877), который был необычайно близок к Августину и прекрасно знаком с системой неоплатонизма. Он цитирует Эриугену (трактат «О божественном предопределении»): «Истинная философия есть истинная религия и наоборот, истинная религия есть истинная философия»¹⁰. Эриугену считают первым представителем схоластики, но Тиллих полагает, что по своим устремлениям Эриугена стоит вне схоластики: философия для него – отнюдь не служанка теологии! Впрочем, считает Тиллих, «схоластика», ставшая бранным словом, в действительности была школой, где европейское человечество в течение нескольких столетий приучалось думать. В глубине видимого порабощения было заложено освобождение: ученик Абельяра Пётр Ломбардский в «Четырёх книгах сентенций» склоняет к миру авторитет и разум, появляются видные системы, которые стремились привести в согласие перипатетическую философию и церковную догму: Александр из Гэльса, Бонавентура, Альберт Великий и, конечно же, Фома Аквинский. Метафизика, вопреки официально провозглашаемому «философия – служанка теологии», пытается избавиться от вассалитета. Тиллих говорит о странной «медвежьей услуге», которую оказали теологии номиналисты (Дунс Скот, Оккам и др.). Для номиналистов, помимо индивида, нет ничего реального; но раз реально

¹⁰ Тиллих П. Систематическая теология. Т. 1–2. С. 306.

существует только индивид, то невозможны такие науки, как антропология и теология. А если так, то церковь вообще должна отказаться от науки, проповедовать веру, вернуться к чистоте первых христианских общин. Номинализм, не отдавая себе в том отчёта, стремясь к глубокой преданности церкви, в сущности разрушал её догматику, систему доказательств и обоснований, порождал скептицизм и равнодушие.

Как уже упоминалось, исследование истории западноевропейской теологии не входит в нашу задачу. Что касается Тиллиха, то протестантская теология вплоть до XIX в. **не вызывает у него симпатий. Часто и философия, «коррелируемая» с протестантской теологией, вызывает критику – даже Кант.** Тиллих говорит о том, что философия Канта оказала облагораживающее влияние на рационалистическую теологию, но она имела и другое значение: своим учением о познании Кант, в духе начального протестантизма, разорвал связь между философией и теологией. Оказалось, что все доказательства бытия Бога, кроме предлагаемого практическим разумом, – сплошное недоразумение! Но с этой стороны, считает Тиллих, Кант подготовил появление величайшего теолога Германии Ф.Шлейермахера. Истины, данные через чувство и интуицию (религиозные истины), и истины, данные через мышление, считал Шлейермахер, относятся к разным областям и не сталкиваются между собой. Поэтому философия и теология объединяются, не смешиваясь. Влияние Канта (точнее, неокантианства), прослеживается и у представителя либеральной теологии XIX в. Адольфа Ричля: он даже резче, чем Шлейермахер, разделяет философию и теологию, говоря, что конфликт между ними в принципе невозможен. Но, как считает Тиллих, Ричль не находит и подлинного синтеза.

Мы рассмотрим «философскую» часть онтологии Тиллиха – его анализ основополагающей структуры человеческого бытия. Этот анализ Тиллих дает в контексте своей общей онтологии, где он связывает («коррелирует») философские вопросы, заключенные в проблемах бытия, особенно в проблеме конечности человека и всех других сущих, с теологическим ответом или ответом Откровения, где Бог понимается как Само-Бытие, предельное и бесконечное Основание Бытия или Мощь Бытия. Эту проблему Тиллих рассматривает во второй части первого тома «Систематической теологии», которая называется «Бытие и Бог». Тиллих пишет: «Хотя целью данного раздела теологической системы является рассмотрение вопроса о Боге как того вопроса, который имплицитно присущ бытию, однако центром нижеследующего анализа все-таки станет понятие конечности, поскольку именно конечность бытия ведет нас к вопросу о Боге. Бог – это ответ на вопрос, имплицитно заключенный в бытии»¹¹. Философия ставит вопрос о бытии как о бытии. Она исследует характер всего, что есть, в той мере, в какой оно *есть*. Это ее фундаментальная задача, а тот ответ, который она дает, детерминирует анализ всех особых форм бытия. Это и есть «первая философия» или «метафизика». В результате дискуссий с представителями аналитической философии (Г.Гудменом, У.Куайном и др.) Тиллих предпочел понятие «онтология» традиционно принятому как в протестантском, так и в католическом богословии понятию «метафизика». С его точки зрения, и онтология и метафизика задают вопрос о бытии. То есть метафизика *не* включает в себя онтологию, как это считалось традиционно, – например, у немецких университетских философов XVII в. и у Х.Вольфа. «Но, – пишет Тиллих, – приставка “мета-” неизбежно имеет теперь коннотацию *дублирования* этого мира посредством

¹¹ Тиллих П. Систематическая теология. Т. 1–2. С. 168.

трансцендентного царства сущих. Следовательно, стоит предпочесть слово «онтология»¹². Онтологический вопрос (философский вопрос, требующий теологического ответа), полагает Тиллих, ставится так: «Что есть Само-Бытие? Что есть то, что не является ни особым сущим, ни совокупностью сущих, ни чем-то конкретным, ни чем-то абстрактным, но скорее чем-то таким, о чем мы всегда думаем имплицитно (а иногда и эксплицитно), если говорим, что нечто *есть*?»¹³ Категория Само-Бытие, т. е. «бытие само по себе», «бытие как таковое» (τὸ ὄν ἡ ὄν) восходит к Аристотелю (VI книга «Метафизики»). Затем в средневековой философии можно проследить движение этой категории (Ipsum Esse) от Прокла к Боэцию и далее к Фоме Аквинскому.

Итак, вопрос о бытии – главный для философии и теологии. Онтология Тиллиха антропологична в своей основе и в своей сути, поскольку он полагает, как и многие представители экзистенциальной философии, что бытие человека есть единственный ключ к бытию как таковому. «Человек вдруг обнаружил, – пишет Тиллих, – что ключ к постижению глубочайших уровней реальности – в нем самом и что только его собственное существование дает ему возможность постичь существование вообще»¹⁴. Здесь очевидно огромное и определяющее влияние Хайдеггера; оно было, несомненно, тем более определяющим, что Тиллих вовсе не считал себя последователем Хайдеггера в философии (как, например, Рудольф Бультман). Тиллих по сути принимает феноменологическую установку Хайдеггера: понятием «Dasein» Хайдеггер называет то «место», где обнаруживает себя бытие, где бытие «разомкнуто» для человека, т. е. «самого» человека. Далее Тиллих пишет: «Человек занимает в онтологии преимущественное положение не в качестве такого объекта, который чем-то выделяется среди других объектов, но в качестве такого сущего, которое задает онтологический вопрос, причем онтологический ответ может быть найден именно в его самосознании»¹⁵. Основой онтологии, согласно Тиллиху, должно быть исследование именно бытия человека, а не «внечеловеческих» сущих: всякое сущее причастно структуре бытия, но лишь у человека есть осознание этой структуры. Но это вовсе не означает, что человек – наиболее доступный объект научного познания. Совсем наоборот: из всех тех объектов, с которыми имеет дело познавательный процесс, человек является наиболее «труднопостижимым». Тиллих настаивает, что его подход к проблеме бытия – это феноменологический анализ человеческого опыта, а вовсе не «объективистское» исследование этого опыта. Вопросание человека о смысле бытия Тиллих определяет именно как «предельную заботу» или «абсолютную заботу», о чём уже говорилось выше. (Тиллих часто использовал кьеркегоровские и хайдеггеровские понятия-экзистенциалы «забота», «тревога», «страх», «выбор», «отчаяние» и другие). Он пишет: «Человек предельно озабочен своим бытием и его смыслом. “Быть или не быть” в этом отношении является выражением предельной, безусловной, всеобщей и бесконечной заботы»¹⁶. «Предельная забота» человека о смысле бытия – свидетельство того, что человек внутренне с бытием связан, но отчужден от него в своей реальной жизни. Именно разорванность сущности и существования в человеке и порождает трагическую напряженность.

Тиллих создавал свой собственный язык (идиолект), внося новые коннотации в понятийные каркасы таких несхожих мыслителей, как Аристотель и Бёме, Фома Аквинский и Шеллинг, Кьеркегор и Гегель, но более всего –

¹² Тиллих П. Систематическая теология. Т. 1–2. С. 27.

¹³ Там же. С. 165.

¹⁴ Там же. С. 65.

¹⁵ Там же. С. 170.

¹⁶ Там же. С. 21–22.

в категории фундаментальной онтологии Хайдеггера. Тиллих использовал как понятия классической и постклассической европейской философии, так и традиционные христианские термины, придавая им несколько нетрадиционный символический смысл – «забота», «страх», «тревога», «бытие-к-смерти», «Само-Бытие», «Безосновное», «демоническое», «кайрос», «логос», «теономия», «хаос», «хюбрис» и др. В протестантской теологии с конца 30-х гг. XX в. эта тема получила название «демифологизации» христианства. Проблема эта невероятно сложна – как для философии, так и для теологии. Рассуждая, скажем, о двух природах Христа – божественной и человеческой, о Святом духе, о Святой Троице, мы не всегда понимаем, что в эпоху патристики, когда формировалась догматика христианского вероучения, представления о том, что такое «человек», «природа», «дух» и т. д., очень сильно отличались от современных. Стремясь с помощью теологических понятий выразить открывшийся им смысл Боговоплощения и явления Христа как переломного момента в отношениях между Богом и миром, Отцы Церкви с неизбежностью, как уже говорилось, должны были пользоваться тем единственным «понятийным аппаратом», который был в их распоряжении, – материалом греческой философии. И уже тогда ощущалась нехватка «языковых средств». Русский философ Л.П.Карсавин, например, писал о том, что на Западе просто не понимали ведущих на Востоке тринитарных споров только потому, что греческие понятия «ипостась» и «сущность» (в секулярном языке очень близкие по смыслу) переводились на латынь одним и тем же словом «субстанция». Но сегодня, когда опыт истории и опыт самых разных наук (философии, истории религий, психологии, астрономии, биологии, антропологии и т. д.), а также литературы и искусства полностью изменили наше представление о мире и о самих себе (да и сам мир), не хватает уже и средств греческого языка. Возможно, кризис христианства XX в. связан, помимо прочего, и с тем, что о проблемах современного человека и мира трудно говорить на языке античной философии IV в. н.э.

Проблема демифологизации в 1930-е и 1940-е гг. почти никого из протестантских теологов не оставила равнодушным. В большей или меньшей степени к ней обращались Р.Бульман, П.Тиллих, братья Райнхольд и Ричард Нибуры, Ф.Гогартен, Э.Бруннер, Г.Мерц, Э.Тургейзен, Ф.Делекат, Г.Книттермейстер, Э.Хирш и многие другие. Были сторонники (Р.Бульман, П.Тиллих) и ярые противники (К.Барт, Э.Бруннер).

Тиллих говорит о том, что классическая теология (так же, как и философия) всегда пользовалась понятием «бытие», однако оно критиковалось как с точки зрения номиналистической философии, так и с позиции персоналистической (августинианской) теологии. Он считает необходимым, учитывая ту первостепенную роль, которая отведена данному понятию в его системе, и ответить на критику, и в то же время прояснить тот смысл, который обретает понятие «бытие» в зависимости от того, к чему именно оно прилагается.

Критика номиналистов и их последователей (к которым Тиллих причисляет неопозитивистов), по его мнению, основана на допущении, что понятие бытия представляет собой высочайшую из возможных абстракций. Оно понимается в качестве того вида, которому подчинены все остальные виды – как в отношении универсальности, так и в отношении степени абстракции. Если бы «бытие» воспринималось именно так, считает Тиллих, то номинализм действительно мог бы интерпретировать его так же, как он интерпретирует все универсалии, т. е. как те «коммуникативные» понятия, которые указывают на отдельные вещи, но при этом не имеют своей собственной реальности. С этой точки зрения реальностью обладает в полной мере только

отдельное (вещь здесь и сейчас). Универсалии – это средства коммуникации без какой-либо силы бытия (по мнению как «старых», так и «новых» номиналистов). А если так, то бытие как таковое не обозначает ничего реального. Бог, если он существует, существует как нечто отдельное и может, по мнению номиналистов, быть назван самым индивидуальным из всех сущих.

Отвечая на этот аргумент, Тиллих указывает, что понятие бытия не имеет того характера, который ему приписывает номинализм и неопозитивизм. Бытие, полагает Тиллих, – это не высшая абстракция, хотя оно и требует способности к радикальному абстрагированию. Оно представляет собой выражение опыта бытия в противовес небытию. Именно поэтому оно может быть определено как Сила Бытия, сопротивляющегося небытию. Именно поэтому средневековые философы называли бытие основной *трансценденталией* по ту сторону универсального и отдельного. В этом смысле, считает Тиллих, понятие бытия воспринималось одинаково Парменидом в Греции и Шанкарой в Индии. В этом смысле его значение было заново открыто современными экзистенциальными философами – такими как Хайдеггер, Ясперс и Марсель. Это представление о бытии находится по ту сторону конфликта между номинализмом и реализмом (тем самым он четко идентифицирует себя с экзистенциальной философией XX в.). Одно и то же слово, полагает Тиллих, если принимать его в качестве абстракции, будет пустейшим из всех понятий, но, если понимать его как Силу Бытия во всем, что обладает бытием, оно же станет самым осмысленным из всех понятий. Никакая философия, согласно Тиллиху, не может устранить понятие бытия в этом последнем смысле. Оно может быть сокрыто под предпосылками и редуцирующими формулами, но оно все-таки предлежит основополагающим понятиям философствования. И все потому, что «бытие» остается содержанием, тайной и вечной *апорией* мышления. Никакая теология, считает Тиллих, не может устранить понятие бытия как Силы Бытия. Никто не может их разделить. В тот самый момент, когда говорится, что Бог *есть* (или что он обладает бытием), встает вопрос, каким образом понимать его отношение к бытию. Единственно возможным, судя по всему, является тот ответ, что Бог – это Само-Бытие (в смысле Силы Бытия или силы преодолевать небытие).

Тиллих считает, что для библейских (авраамических) религий (иудаизма, христианства, ислама) главной является персоналистичность опыта священного. Эта персоналистичность выражена в личностных образах Бога и в личностном («лицом к лицу») отношении человека к Богу в живом благочестии. Он скрупулезно анализирует эту проблему в книге «Библейская религия и поиск Абсолютной реальности»¹⁷. В противоположность многим восточным (буддизм, брахманизм, джайнизм, даосизм) религиям и неоплатоническому, а также и христианскому мистицизму вопрос о бытии эксплицитно в библейских религиях, по мнению Тиллиха, не поднимается. Радикальное отличие библейского персонализма от философской онтологии он представляет без компромиссов. В книге подчеркивается, что *формально* в библейской литературе нет каких-либо онтологических поисков. В то же время необходимость *задавать онтологический вопрос* воспринимается с абсолютной серьезностью. В библейской религии эксплицитного онтологического мышления, как уже говорилось, нет. Однако там нет ни одного такого символа и ни одного такого теологического понятия, которые не имели бы онтологических импликаций. Только искусственные интеллектуальные барьеры, уверен Пауль Тиллих, могут помешать взыскующему сознанию задаваться вопросом о бытии Бога, о разрыве между сущностным и экзистенциальным бытием человека и о Новом Бытии во Христе.

¹⁷ См.: *Tillich P. Biblical Religion and Search for The Ultimate Reality. Chicago Univ. Press, 1955.*