

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
Центр гуманітарної освіти

Сергій Таранов

Теологічний екзистенціалізм

Київ
2014

УДК
ББК

Рецензенти:

Ю.В.Кушаков, доктор філософських наук, професор

Л.Г.Конотоп, доктор філософських наук, професор

О.І.Бойченко, доктор філософських наук

Мовний редактор:

В.П. Недашківський

Таранов С.В.

Теологічний екзистенціалізм : монографія / С. В.
Таранов, – К. : Четверта хвиля, 2014. – 328 с.

ISBN 978-966-529-294-4

У книзі показано принциповий зв'язок філософії з теологічною проблематикою. Доведено значущість в цьому контексті особливої форми філософії існування – теологічного екзистенціалізму. Докладно проаналізовано творчість головного представника теологічного екзистенціалізму – Пауля Тілліха. Схарактеризовано теологічні особливості поглядів головних представників європейського та американського екзистенціалізму. Розкрито актуальність теологічного екзистенціалізму для розв'язання вузлових проблем онтології, антропології та соціальної філософії. Книга призначена для студентів, аспірантів, здобувачів та всіх науковців (і не тільки), хто небайдужий до сенсожиттєвої проблематики, кого цікавлять особливості співіснування знання та віри.

*Затверджено до друку Вченою радою ЦГО НАН України
15 квітня 2014 р., протокол № 3*

УДК
ББК

© Таранов С.В., 2014

ЗМІСТ

ПЕРЕДМОВА	5
РОЗДІЛ 1. ЗВ'ЯЗОК ФІЛОСОФІЇ З ТЕОЛОГІЧНОЮ ПРОБЛЕМАТИКОЮ	7
1.1. Загальні ідеї. Попереднє розуміння стосунків філософії та теології.....	7
1.2. Бог і буття в античній філософії.....	13
1.3. Філософія у середні віки.....	15
1.4. Новий час (і сучасність).....	21
1.5.Протестантська теологія. Специфіка.....	24
РОЗДІЛ 2. ОСЕРЕДДЯ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ	32
2.1. Теологічні підгрунтя в європейському екзистенціалізмі.....	32
2.1.1. Буття не Бог? Мартін Гайдеггер.....	34
2.1.2. Повторення і вічне повернення. Серен К'єркегор і Фрідріх Ніцше.....	37
2.1.3. Філософська віра. Карл Ясперс.....	44
2.1.4. Ми – те, що не є. Жан-Поль Сартр.....	46
2.1.5. Абсурд, бунт і любов. Альбер Камю.....	48
2.1.6. Структура екзистенції. Нікола Аббаньяно.....	50
2.1.7. Другий вимір мислення. Лев Шестов.....	52
2.1.8. Мандри в надії на буття. Габріель-Оноре Марсель.....	55
2.1.9. Раціовіталізм та перспективізм. Хосе Ортега-і-Гассет.....	58
2.1.10. Жага бессмертя. Мігель де Унамуно.....	60
2.2. Американський екзистенціалізм: емпіризм, прагматизм, зв'язок з теологією.....	65
РОЗДІЛ 3. ТЕОЛОГІЧНИЙ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМ. ІДЕЇ. ПРЕДСТАВНИКИ	83
3.1. Екзистенціалізм і християнська теологія.....	83
3.2. Пауль Тілліх. Вступ.....	89
3.3. Діалектична теологія та її оцінка Паулем Тілліхом.....	100
3.4. Становлення ідеї теомії культури. Приклад мистецтва.....	107
3.5. Онтологія та антропологія. Нове Буття. Новий екзистенціал «Мужність бути».....	114

3.6. Поняття Бога. Кореляція з категорією Буття, символічне значення та сенс трансценденції як абсолютної інакшості.....	130
3.7. Протестантський принцип.....	136
3.8. Структура екзистенції.....	146
3.9. Роль негативного, «скрутності» в існуванні та житті. Відчуження та амбівалентність. Демонічне.....	148
3.10. Специфіка відношення «віра – розум». Знання та метод.....	155
3.11. Свідомість та психіка.....	166
3.12. Етика.....	172
3.13. Історико-філософський проект.....	175
3.14. Історія, історичне та не-історичне. Марксизм.....	199
3.15. Рецепція Тілліха.....	207
3.16. Своєрідність позиції Тілліха. Попередні висновки.....	215
3.17. Теолого-екзистенційна герменевтика Рудольфа Бульмана.....	229
3.18. Теолого-екзистенційна етика Рейнгольда Нібура.....	244

РОЗДІЛ 4. ЗНАЧЕННЯ ТЕОЛОГІЧНОГО ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ ДЛЯ РОЗВ'ЯЗАННІ ВУЗЛОВИХ ФІЛОСОФСЬКИХ ПРОБЛЕМ (ОНТОЛОГІЯ, АНТРОПОЛОГІЯ, СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ)

4.1. Теолого-екзистенційні дослідження.....	262
4.2. Онтологічні обставини існування.....	263
4.3. Ідея трансмаргінальної антропології.....	271
4.4. Психолого-антропологічні можливості теологічного екзистенціалізму. Ворожість і негачія.....	277
4.5. Теолого-екзистенційний сенс утопії.....	283
4.6. Теолого-екзистенційний аспект науки. Освіта.....	291
4.7. Сенс інновацій.....	293
4.8. Смісл герменевтики і основа комунікації. Становлення ко-екзистенції.....	297

ПІСЛЯМОВА.....	308
-----------------------	------------

ЛІТЕРАТУРА.....	312
------------------------	------------

ПЕРЕДМОВА

Філософія існування – незаперечувана частина філософської спадщини. З'явившись на світ у вигляді неklasичної форми філософування, витримавши закиди у маргінальності та асистемності, екзистенціалізм завоював міцні позиції в історії філософії і став чи не класичною формою світогляду.

На ґрунті вражаючого зібрання «класиків» екзистенціалізму з часом зросла безліч його історико-філософських досліджень, які аналізують (іноді у порівнянні), синтезують, витлумачують цю спадщину. Плоди такого руху доволі рясні, а результати – багатогранні.

Проте ці рясність і багатогранність не є ні вичерпними, ні всебічними. Однією з галузей екзистенційної проблематики, що залишилися в тіні досліджень, виявився зв'язок філософії існування з теологією. Не з релігією, а саме з теологією. Особливо сумно справа стоїть у вітчизняній і – ширше – пострадянській філософській спільноті.

Саме для з'ясування цього зв'язку теологічної та екзистенційної думки задумано цю працю. Результатом її стала спроба введення в сучасну історико-філософську науку підсумкового *поняття* та спрямовуючої *ідеї* «теологічний екзистенціалізм».

При цьому необхідним є чітке розрізнення понять екзистенційної теології та теологічного екзистенціалізму. Сам термін «екзистенційна теологія» свідчить про зовсім інший і сумнівний для нас шлях, позаяк він – свідчення такого типу мислення, яке вважає, що сучасні гуманітарні дисципліни запозичують із сфери екзистенціалізму ідеї та підходи для свого розвитку. Так виникають «екзистенційна психологія», «екзистенційна соціологія», «екзистенційна феноменологія»,

«екзистенційна антропологія», «екзистенційна педагогіка», «екзистенційна естетика», «екзистенційна політологія» та «екзистенційна теологія» [77, 7]. За схожим принципом побудовано й історико-філософські дослідження цих взаємодій. У них екзистенціалізм, що виникає або незнамо звідки або із соціальних катаклізмів, впливає на що завгодно, в тому числі й на теологію. При цьому оголюється екстенсивність такого підходу, оскільки варіантів впливу – безліч, а можливих нюансів – не перелічити.

Інша справа – окреслити сутнісний зв'язок філософії (на прикладі екзистенціалізму) з релігією та теологією. Потім вказати на чисту форму такого зв'язку – *теологічний екзистенціалізм*. Тоді безконечні приклади конкретних вчень, де виявлене це взаємне відношення, стають непотрібними, адже вони можуть лише затемнювати загальний смисл. Винятково яскраві представники сформують повноту бачення.

Для того, щоб довести необхідність цієї історико-філософської новації, автор здійснив свого роду побіжну реконструкцію історії думки з метою вказівки на неперервний глибинний зв'язок філософії з теологічними проблемами. Далі довелося розкрити ще яскравіший різновид цього зв'язку в самому екзистенціалізмі, і навіть в його так званій «атеїстичній» формі. Наступний крок призвів безпосередньо до тих вчень, які можна вважати проявом «теологічного екзистенціалізму». Тут важливим виявилось керуватися «механізмом» самообмеження, оскільки у відшуканні «теолого-екзистенційних» вчень можна було залучати дедалі більшу їх кількість. Ціною такого розширення могла стати чіткість терміна і як наслідок – узагалі доцільність його введення. І, нарешті, вказівка на значення «теологічного екзистенціалізму» була би безпідставною, якби автор не спробував окреслити шляхи застосування «теолого-екзистенційних» результатів у складній сьогоденній духовній ситуації.

Автор хотів би висловити щиру подяку сім'ї, друзям та колегам – моїм наставникам, спілкування з якими дає дороговкази моїм зусиллям.

РОЗДІЛ 1. ЗВ'ЯЗОК ФІЛОСОФІЇ З ТЕОЛОГІЧНОЮ ПРОБЛЕМАТИКОЮ

1.1. Загальні ідеї. Попереднє розуміння стосунків філософії та теології

Філософія буває різною. Тисячоліття її історії наводять приклади не тільки її безконечної різноманітності, але й спроб типологізації, впорядкування її спадщини та «класифікації» актуальних (для свого часу) форм. На цьому шляху майже завжди превалювали дихотомії. Філософія як мудрість та багатознайство, язичницька та богонатхненна думка, матеріалізм та ідеалізм, раціоналізм та ірраціоналізм, філософія сутності та філософія існування – лише деякі яскраві способи виявлення прихильників та противників, близьких та далеких таборів, а для нас – спроби типологізації філософського мислення, пізніше – виявлення «напрямків».

Сучасний авторитетний історик філософії Геннадій Майоров пропонує трискладову типологію, на його думку, відкриту греками, яка вичерпує всі можливі способи розуміння філософії як такої. Це «софійний», «епістемічний» та «технематичний» типи [116, 36]. Перший із них є сутнісно найбільш філософським, оскільки виражає «буття-до-істини», розкриває «екзистенційно-моральнісну спрямованість до істини» [116, 21]. Епістемічний орієнтований на пізнання та науку, а технематичний – на техніку та мистецтво мислення.

Загалом поділяючи уявлення про законність такої типологізації, хотілося б зробити важливі уточнення, можливо, дещо змістивши кут зору на предмет.

Так званий епістемічний тип філософії виявляє її близькість до науки у класичному розумінні останньої. Традиція такого підходу є дуже ґрунтовною та обсяговою. Філософія – це наука наук, яка дає принципи всім іншим наукам, узагальнює їхні

результати і розробляє наукову методологію – ось форми філософії як науки. Найбільш виправданою для такого розуміння філософії в її змішанні з наукою є вказівка на загальну для них характеристику – раціональність.

Технематичний тип філософування зближає його з мистецтвом. Філософія як мистецтво історично розкривається в неповторних, унікальних творах, які мають у своєму складі часто ірраціональні, поза- та надраціональні компоненти. Нестаріюча з часом особистість творця є центром розуміння філософії як мистецтва, що веде до уявлення про множинність філософських істин.

Однак філософія навряд чи може бути цілком ототожнена з науковим пізнанням, позаяк часто намагається вийти і за межі опису, і за межі розсудкового. (Це пречудово описав Плотін у способі споглядання Єдиного – «екстазисі».) До того ж філософія і виникає раніше, ніж наука у класичному її розумінні (якщо не «розмивати» поняття науки і не зводити її виключно до аргументованого знання). При цьому для наукового знання найважливішим в його історії є нагромаджуючий, кумулятивний розвиток, у філософії ж наявні лише елементи кумулятивізму (у царині понять, методологій тощо).

Також філософія – не мистецтво. Тут ми використаємо зворотну аргументацію. У філософії більше системності, раціонального, методів і менше «гри» (хоча буває й вона), ніж у мистецтві.

Той тип філософії, який Г.Майоров назвав софійним, з нашої точки зору виявляє свою близькість до релігійного світогляду взагалі й до теології зокрема. Це філософія, яка не розв'язує питання пізнання і не «грає у бісер» сенсів, вона з-дивована не дивами світу, а людською долею, її конечністю. Вона намагається подолати межі й розірвати ланцюги, знаходячи онтологічні підстави, що їх називають межовими, для створення можливості людського життя. Саме такого роду філософська складова виходить за рамки і епістемічного і технематичного типів, виявляючи свою ненаукову надраціональність і водночас уникаючи частоті «несерйозності» мистецтва. Той самий Г.Майоров вказує на цю близькість, де центром зближення є Абсолют: «шукування

Абсолюта саме й становлять зміст філософського процесу впродовж усієї його історії... Теолог вихідним чином приймає Божественний Абсолют в акті віри, а потім, виходячи із своєї віри, встановлює відносини між Богом як Абсолютом, з одного боку, та світом і людиною – з іншого. Філософ же рухається у зворотному напрямку, від світу та людини – до Абсолюту» [116, 8].

При цьому слід розуміти, що теологія за своїм смислом є двоскладовою – в ній є і теос, Бог, надрозумна частина, і частина раціоналістична, логос. У складі теологічного знання цей момент виражено наявністю серед решти двох дисциплін – «натуральної теології», близької до релігійної філософії, що пояснює світ як творіння, та «теології одкровення», яка непохитно несе істини Богом даних слів. Хоча теологія взагалі передбачає наявність концепції особистого Бога, у цьому разі про теологію переважніше говорити стосовно авраамістичних релігій [10, 200 – 202].

Питання про науковий статус теології обговорювали неодноразово і сучасні дослідники вважають, що хоча «лише деякі з текстів, створених найбільш значними богословами всіх християнських конфесій у XX (та й не тільки у XX. – С.Т.) сторіччі, можуть бути визнані науковими в сучасному розумінні... вони несуть у собі особистісні послання, певне розуміння Бога та Його ставлення до людини, значущість якого визначено зовсім іншими критеріями, ніж відповідність стандартним процедурам наукового методу» [14, 76], а все ж теологію можна вважати «наукою про віру Церкви», де виявлено «знання Церкви про саму себе та про свою віру» [14, 75]. Тобто якщо говорити про теологію як про розкриття принципів релігійної свідомості церковної спільноти в її історії, то можна тлумачити теологію як наукову дисципліну.

Але є й інше бачення теології, де вона постає як результат «оволодіння Богом Богослова» [114, 263], пролонгований діалог «Я – Ти» тимчасового з вічним. І тут важливе місце посідає вже згадана природна або натуральна теологія, яка отримує знання про Бога з природи [92, 180]. Вона будує кола раціональних доведень – космологічних (як це робив Аквінат), історичних, релігійного досвіду та інших [139]. Таку теологію дуже важко відрізнити від позаконфесійної релігійної філософії. Теологію у чистому (християнському) вигляді можна відрізнити від такого роду

побудов, як указав К.Барт, за одним критерієм – наявністю або відсутністю особистості Христа [21]. Тоді підсумок: теологія як інтенція (до Абсолюту) – не наука, теологія як рефлексія над цією інтенцією може мати науковий статус.

Альфред Уайтхед, говорячи про завдання теології, ставив перед нею два близькі, але явно розрізнявані: «Я вважаю, що... [1] теологія має розробити як свою підставу інтерпретацію всесвіту, що пояснює його єдність посеред видимої багатоманітності... [2] перед теологією стоїть завдання показати, що засадовими для світу є не просто скороминущі факти і що він породжує дещо більше, ніж події, які змінюють одна одну» [195, 571, 574]. Йдеться про єдність з двох боків або у двох зрізах – про трансцендентальну єдність у просторі та часі. Але вони, либонь, повинні лише слугувати для пояснення чогось більш значущого для людини.

І це сенс життя або виправдання можливості існування та Буття, а тут має місце своєрідна діалектика, бо «той, хто не відає, що таке смерть, той не відає й того, що таке воскресіння» [83, 5]. Теологія – завжди «про смерть», завжди теологія смерті, незалежно від її більш раціональних західних або більш містичних східних виглядів, її проблема проблем – смерть та її подолання. У християнській теології всі її догми підпорядковано цій меті, а конкретно монотеїзм, трійця, творення, образ і подоба, гріх, втілення, спокута, воскресіння.

Але теологія «вже знає». Натомість філософія безнастанно запитує. Але запитування її про те саме – про Абсолют. Це було ясно усвідомлено Фомаю Аквінським, коли він говорив про два шляхи руху думки – у теології та філософії, а раніше щось схоже чулося у Геракліта: шлях униз та нагору – той самий шлях.

Знову можна згадати думку Бертрана Рассела, що стала трюїзмом, про філософську «нічийну землю» [142, 5] між наукою та теологією. Зв'язок філософії та теології й тут є очевидним. У безконечному пориванні до впевненості ми прагнемо за межі наукових відповідей, але сприйняти на віру догмати теології критично налаштованому мисленню виявляється проблематично. Тут нас «рятує» філософія, спрямована в інші сфери, сфери метафізики, близькі до теології та релігії.

Такий тип філософії (у Г.Майорова – софійний, у нас – пов’язаний з теологією) не виключає позосталі два, проте він є ключем до розуміння сутності природи філософського знання, джерелом епістемічного та технематичного (наукового та «майстрового») різновидів філософії, ніколи не зникаючи в них зовсім.

І наше близьке минуле продемонструвало цей зв’язок – виникла філософія існування. Питання про Абсолют вона задала як «запитування Буття»¹. Ця філософія наново надала сенс конечності, турботі про наше буття. У світлі цього усвідомлення неповноти та обмеженості розкривається сенс онтологічного інтересу, спрямованості до Буття. Різні способи існування було осмислено як автентичні та неавтентичні, й саме проблема автентичності, справжності знову поставила питання про вибір людиною онтологічної цілісності або розпорошеності рішень і вчинків. Філософія у формі екзистенціалізму повернулася до «найважливішого» Плотіна, вказала на серйозність своєї дії у здобутті Буття. Псевдооб’єктивність наукового типу було змінено на «заангажованість», включеність мислення у свою справу, в своє існування.

При цьому екзистенціалізм – не недо-віра, не недо-теологія. Він – нерв, що сполучає нинішній стан людини з вічною традицією, негасимими проблемами (часто – релігійно-теологічними). Він виявляє свою важливість для повсякденної людини як аплікація теологічних запитів (деміфологізованих) на сьогоднішнє буття.

За часів краху цінностей та кризи ціннісного ставлення до дійсності взагалі (яскраво виявленої сьогоднішнім «постмодернізмом») яскравіше виявляється неусувна вимога розуміння підстав існування та Буття. І екзистенціалізм дуже чітко артикулює цей запит. Раніше відповіді на нього давала теологія, проте, як ми вже відзначали, критично налаштоване мислення сучасної людини (можливо, обґрунтовано) не приймає сліпо

¹ Різне написання Буття та буття зумовлене ототожненням першого з *Esse ipsum*, Само-Буттям та Абсолютом, сенс другого – у процесі розгортання чого-небудь, існування («буття людини» тощо).

догматику та міф. Тому вельми тонкий синтез, що відбувся у рамках філософії існування, а саме виникнення і розвиток теологічного екзистенціалізму, дає, не заперечуючи багатоманітність сущого та свободу, надію на відновлення цільності світогляду та онтологічної єдності людини.

Вороги теології – конечність, смерть та відчуження. Тео-логія – у своїй двоскладовості шукає людські шляхи розуміння можливості безмежності. Філософія близька у цих шуканнях теологічним шляхам, але часто в своїй історії «забуває» про цілі, а теологія, захопившись містикою та догмою, упускає свій логос, раціональність. Роль посередника може відіграти **теологічний екзистенціалізм**, філософія, яка знає свою мету.

1.2. Бог і буття в античній філософії

Заведено вважати, що в своїй історії філософія виявила свою близькість до теології лише за доби середньовіччя. Враховуючи наше уявлення про природу філософського «знання-прагнення» та постійної кореляції філософії та теології, навряд чи з цим можна погодитися. Підмогою тому є побіжний погляд на колиску любомудрія – античність.

Чим є «архе» перших філософів-«фізиків»? Адже ясно, що це не звичайна стихія, яка емпірично може бути спостережувана, радше це – метафора-вказівник на інший зріз буття, що дає розуміння всього сущого. Живе й одушевлене існування, *sui generis* божество, хоча й відмінне від звичайних народних богів Греції. Вислів Фалеса «Все сповнено богів»: про той самий рівень дійсності – «воду» («подібна до людської душі» – слова Фалеса), сутність, позбавлену спокою, що не має початку та кінця, пронизує все, будучи безформною (адже форма обмежує всюдисутність і мінливість). Та й інші імена архе – і «повітря» Анаксимена, і «апейрон» Анаксимандра, що породжує із себе безконечну багатоманітність усього існуючого, яке виникає й гине на відміну від первоначала – символізують щось непорушне в порушуваному, те, що є непохитним.

Наступний важливий крок у цьому напрямку – елейці: Ксенофан, який досліджував божественне прямо руба, і Парменід, який зосередився на атрибутах Абсолюту і слідом за яким філософія заговорила про Буття. Мислення та відповідний йому умосяжний світ є для Парменіда Єдине, Буття. Воно вічне, нерухоме, однорідне, неподільне й завершене. У поемі Парменіда «Про природу» його протиставлено становленню та позірній плинності світу. Парменід, всупереч запереченням, вважає, що Буття має межу, край. Здавалося б, це твердження суперечить самій сутності поняття всеохопного Буття. Бо за межею Буття буде небуття, заперечуване елейцями. Але Парменід не відступає під критикою, обґрунтовуючи це тим, що безмежне та безкрає Буття стане ніщо, тобто саме Буття зникне. Природно, що таку сферу, обмежену краєм і не обмежену просторово, уявити не можна. Але мислити – це не уявляти. Відсутність же межі для Буття була б

свого роду неповноцінністю, недостатністю для Буття, отже, воно не було б самодостатнім та істинною досконалістю, Богом Ксенофана. Як пам'ятаємо, цей божественний сфайрос досяжний мисленням: «Бо мислити – те саме, що бути». Нам варто було б замислитися, чи не пропонує Парменід у цій своїй знаменитій тезі не тільки й не стільки шлях розуміння Буття взагалі, скільки спосіб засвідчення можливості особистого людського буття у думці. Декарт може бути ключем до Парменіда, і тезу можна прочитати так: «Я мислю – я є».

У цьому ж шерегу міркування про природу божественного у вченнях про нус Анаксагора або фатум стоїків. Вершина античної думки Платон, слідом за Сократом, що навчав про Благо, вказує на ієрархію ейдосів, яка прагне до Ідеї ідей. Відомо, що ідеї у Платона поміж іншого мають значення смислів, які надають речам окреслення, роблять їх спрямованими та виправданими в їх існуванні. І тоді Буття – межа становлення речей «тутешнього», поцейбічного світу, світ потребує Буття як своєї істини та основи. Речі плінного світу існують завдяки іншому. Стає зрозумілим, що Буття – радше джерело світового розвитку, динаміки, ніж царство вічної нерухомості. (Пізніше способом його споглядання Плотін завважатиме екстазис.) У свою чергу, Аристотелеве вчення про Бога, який є «мисленням про мислення», нерухомий першорухій всього сущого, надихнуте Платоном. І розуміння важливості філософії, притаманне Платону, знайшло відгук в її аристотелівському визначенні «*перша* філософія», або *теологія*. Цілком ясно, що у Аристотеля не йдеться про теологію в сучасному її розумінні. Ми лише прагнемо вказати на постійну напругу, устремління філософії (і в античності – також) до тих онтологічних сфер, які сполучають її із релігією і новозароджуваним теоретичним вченням про Бога.

1.3. Філософія у середні віки

Саме прийняття середньовічними філософами Святого Письма (Біблії) як одкровення сконцентрувало їх на специфічному розумінні буття. «Я є той, хто Я є», – ці слова Бога з Писання вказують на його Буття, існування ж людини (і світу) не має цієї повноти буття, але прагнуть до його здійснення. Людське існування у процесі уподібнення божественному, пізнаючи і стаючи одночасно, дедалі більше набуває риси Буття, онтологічної повноти.

І по сьогодні можна надібати в історичній та історико-філософській літературі негативні та зневажливі оцінки середньовіччя й філософії того часу, які часто сперті на застарілі й вочевидь заангажовані погляди. «Темні» часи, «жахи» інквізиції, фізичне та духовне «варварство», «засліплений» вірою розум і зараз подеколи кочують по несумлінних текстах. Але, на щастя, вже стає зрозумілим, що такого роду ідеї сформовані ще за часів критики папства з боку Реформації, а пізніше підхоплені діячами Просвітництва для обґрунтування свого по суті неспроможного проекту раціонального прогресу.

Серед більш істотних звинувачень середньовічної філософії є навзаєм суперечливі положення. Думці того часу висувують звинувачення у підпорядкуванні її вірі та християнській догматиці, і навпаки – у сухому безжиттєвому інтелектуалізмі (у побутовому розумінні слова сьогодні – «схоластичності»). На це варто було б відповісти вказівкою на те, що вплив релігії на філософію не був негативним, можливо навпаки, релігія і теологія розширювали (порівняно з античністю) проблематику філософії, коли включали в поле свого розгляду не тільки світ та людину, але й Бога, Абсолютне Буття. «Сухість» же викладу навряд чи налякає того, хто за логічними викладками може розрізнити постановку й розв'язання питань конкретного людського існування.

Тому без філософії середніх віків дуже сумнівним є осягнення інших епох мислення – ця філософія пов'язує античність з Відродженням і пізніше з Новим часом, вочевидь маючи і свою власну цінність.

Хоча більшість істориків розташовують середньовіччя у проміжку часу між V та XV сторіччями (від падіння Римської імперії через дію внутрішніх та зовнішніх чинників до виникнення ранніх форм капіталістичного суспільства), слід пам'ятати, що християнська релігія увіходить у контакт з філософією вже у II сторіччі, коли серед новонавернених християн з'явилися греки. Відтоді, пройшовши етапи таврування філософії, включення її до нової релігії й використання її для захисту власних положень, розгортається взаємодія грецького та юдео-християнського світоглядів.

Вже апологетика – філософія раннього християнства – сповнена творів, спрямованих на захист і виправдання християнського віровчення і діяльності християн. Разом з розв'язанням безпосередньо практичних завдань, пов'язаних із забезпеченням функціонування християнських громад, християнські апологети багато уваги приділяли розробці та теоретичному обґрунтуванню свого віровчення. Причому розробка засад віровчення християнськими філософами не потребувала винайдення поняттєвого апарату, вони могли користуватися категорійною мовою античної філософії (і робили це). І патристика є сукупністю теолого-філософських поглядів отців церкви, які взялися за обґрунтування християнства, спираючись на античну філософію і передусім на ідеї Платона. Більшість платонівських принципів знайшли своє підтвердження у християнській думці, серед іншого – це існування трансцендентної (потойбічної) дійсності, яка має довершений характер; влада божественної мудрості над Космосом; первинність духовного стосовно матеріального; турбота про душу та її безсмертя; високі моральнісні імперативи; посмертне випробування душі; самозаглиблення; стримування пристрастей; смерть як перехід до іншого життя; існування одвічного Божого знання; і головне – уподібнення Богові.

Від XII сторіччя поступово, через арабські впливи, починається сприйняття аристотелівської думки. Цей рух починає відлік другого періоду середньовічної філософії – схоластики, яка була органічним продовженням і розвитком патристичних думок. Разом з тим тут виходить на перший план момент, який у

патристиці ми знаходимо лише в його елементарних началах – прагнення до створення системи. Схоластика отримала потужний поштовх завдяки прийняттю християнськими школами аристотелівської філософії. На XII сторіччя на Заході були відомі лише логічні твори Аристотеля, які старанно використовували. Але поступово, через арабів та євреїв, а потім і завдяки самостійній праці, християнські вчені отримали «всього» Аристотеля.

Якщо представники патристики активно брали участь у створенні засад віровчення, постійно вступаючи в полеміку з єретиками та язичниками, то схоласти працювали вже у той час, коли церква зміцнила свої позиції і християнство знайшло (виняткове) місце у житті суспільства. У цей період формування догматів було переважно завершено і зусилля схоластів були спрямовані передусім на прояснення та систематизацію положень віри, приведення їх до такого стану, щоб за їх допомоги було легше навчати і навчатися. Тут, на відміну від творчих, оригінальних підходів патристики, переважно панують інтелектуальні операції визначень, дефініцій та дистинкцій. Чому «переважно»? Тому, що в ході розвитку християнської філософії середньовіччя виокремилися дві її течії – схоластика та містика. Якщо у схоластиці переважає спекулятивно-логічний компонент, то в містиці – споглядальний. Перша шукає істину в аналізі понять, друга йде до істини через занурення у безпосереднє споглядання Абсолюта. Антагонізм між схоластикою та містикою був дуже плідним для розвитку філософії: дві течії і критикували, і врівноважували, і доповнювали одна одну. Слід відзначити, що в літературі прийнято виокремлювати етапи патристики та схоластики, позаяк схоластичний елемент у мисленні того часу був «потужнішим», а найменування дають за ознакою, яка переважає, – тому період схоластики і містики залишився в історії «часом схоластики».

Серед представників патристики (Василій Великий, Григорій Нисський, Григорій Назіанзин, Тертулліан та ін.) особливо треба вказати на неповторну особистість Августина Аврелія. Він не тільки вчитель середньовіччя. Він справив винятковий за силою та тривалістю благодійний вплив на думки майбутніх генерацій. Його сильний і суперечливий характер надав жвавості й переконливості

його творам. Серед головних його ідей – думка про примат вольового складника над раціональним у Божественній сутності та в людині (тут ми бачимо певний «ірраціоналізм» під впливом платонізму). Йому належить найґрунтовніший аналіз проблеми часу, який виводить розуміння за рамки античних циклічних уявлень і ясно вказує на ідею лінійного часу. Це бачення часу сперте на ідею внутрішнього споглядання й самозаглиблення, яка підкріплює особливий онтологічний статус особистості. Роздуми Августина над власним і взагалі людським життям роблять його мало не найсучаснішим для нас мислителем середньовіччя. Його розвинений самоаналіз і протистояння самому собі; його інтерес до феноменів пам'яті, свідомості та часу; його страждання від богопопищеності і «закинутості» у цей світ; його волення «з безодні» «нагору» – роблять його переконливішим і «вищим» за багатьох сучасних екзистенціалістських авторів. «Ти, Господи, сотворив нас спрямованими до Тебе, і наше серце неспокійне, доки не здобуде спокій у Тобі» (Августин).

На відміну від Августина, найяскравіший діяч схоластики Фома Аквінський не надавав безкомпромісної переваги вірі (й волі) над розумом, йому була дорожче їх гармонія. Розум не повинен бути лише засобом доведення постулатів віри, та й світ як сотворений досліджують розумом, і ми можемо за сотвореним впізнати й пізнати Творця. І віра, і розум – з одного джерела, від Бога. Умогляд природного порядку розширює людське розуміння творчої волі Бога, тому треба вивчати «закони природи». Вони не загрожують людській свободі, оскільки вона вплетена в тканину сотвореного Богом порядку. Сам факт упорядкованості природи дає людині можливість створити й розвинути не тільки природну теологію, але й раціональну науку, яка призводить розум до Бога. Хоча, слідуючи аристотелівському мисленнєвому поглядові, Аквінат часто розуміє Бога як лише вищу форму в ієрархії буття. (Серед решти в ідеях Фоми можна помітити науковий інтерес до речовинного світу, який тоді ж знаходить своєрідну реалізацію у Роберта Гросетеста та Роджена Бекона.)

Крім того, Фома, який розгорнув вчення про субстанційність душі, тим самим волів розв'язати теологічне питання – питання

спасіння. Адже якщо душа субстанційна, то вічна, людина набуває онтологічної впевненості у своєму існуванні.

Окремо слід нагадати про один із своєрідних «символів» середньовічної схоластики – суперечку між «реалістами» та «номіналістами». Перші (серед яких можна вказати точно на Ансельма Кентерберійського та обережно на Фому Аквінського) вважали, що справжню реальність мають не речі, а лише загальні поняття, так звані «універсалії», які існують поза свідомості, незалежно від світу речей. Інші (Росцелін Компьєнський, Вільям Оккам) вважали, що Бог у своїй всемогутності не є підпорядкованим будь-яким ідеям, адже об'єктивно існують лише одиничні речі, а універсалії є лише імена (*nomen* – ім'я), «позначками» речей. Номіналісти, розуміючи Бога як всемогутність, що долає будь-які «схеми» та статичні «мертві» зразки (універсалії), підкреслювали тим самим його безмежність і (нічим) необмеженість. Реалісти, що позірно протистояли номіналістам, у вічному бутті універсалій шукали онтологічне оперття, вбачаючи його не в океані безконечної божественної волі, а в непохитному ідеалі, у вічній субстанції, у Непохитному.

Підсумовуючи, ще раз укажемо на те, що філософія середньовіччя не перебувала у безпосередній монополії церкви, релігія радше вказувала не на ті висновки, яких необхідно дійти, а на ті, яких не варто прагнути. Серед решти так звана «схоластична» філософія своєрідно поєднала юдео-християнський вплив з античним (переважно з платонізмом та аристотелізмом) – зблизила «Афіни та Єрусалим». Було осмислено лінеарний характер часу і створено онтологічні, космологічні, «за задумом» і «з особистого досвіду» доведення буття Божого. Середньовіччя відійшло від античної естетики самого процесу пізнання і прийшло до практичних устремлінь і цілей (мета віри – спасіння). Філософія стала вихователем європейських (варварських) народів. (Ясно, що Бог Декарта, Паска ля, Берклі – це не античний бог-«першорушій».) І, крім обґрунтування вчення церкви, ця доба давала людині можливість відчуття наближення до Бога, де принцип спокути (єднання) переважав принцип засудження (розколотості, роздвоєння). Філософія середньовіччя у певному розумінні постала як мислення творчої свободи людини, як

вивільнення з полону античної покірності необхідності. «Бог став людиною для того, щоб ми стали Богом» (Афанасій Великий).

1.4. Новий час (і сучасність)

Побіжний погляд, крізь призму теологічної проблематики звернений на історію філософії Нового часу, знову переконує нас у неперервному зв'язку філософії та теології¹. Сотеріологія (вчення про спасіння), набуваючи у рамках філософських міркувань форму онтології, безнастанно виникає в усіх значущих вченнях.

Рене Декарт, наприклад, слідом за схоластами, подібно до Фоми Аквінського, який особливо відзначав існування духовної субстанції, у схожий спосіб знову утверджує принцип гарантії непорушності людського існування. Готфрід Лейбніц своїм вченням про «кращий із світів» розраховує на увічнення людської свідомості. Бенедикт Спіноза формулює в «Етиці» теорему про прагнення кожної речі (отже, всього суцього) перебувати в своєму існуванні (бути), це ж прагнення (*conatus*) тягне і людину за межі себе, у формі *Amor Dei intellectualis*, до непохитної повноти. Блез Паскаль, предтеча екзистенціалізму, у своєму агонізуючому сповідальному мисленні відверто виражає непотрібність марнослівного філософування і необхідність укорінення «мислячої тростини». Джордж Берклі для здійснення принципу *Esse – percipi* вдався до його онтологічного гаранта – Бога.

Пізніше Іммануїл Кант обмежує розум для віри у Першій критиці, й у Другій силкувався зберегти свободу, яка веде до *безконечного* (у часі) виконання категоричного імперативу. «Всезагальне Я» Фіхте має риси не лише загальнолюдської свідомості, але й абсолюта, частиною якого ми є. Гегель, продовжуючи Фіхте і опанувавши багатство середньовічної християнської культури, надав привід до інтерпретації його всеохопної системи у вигляді самоусвідомлення й самостановлення божественного начала. До того ж саме в нього виразно прозвучала ідея зближення релігійної та філософської форм свідомості в їх предметному полі: «Вона (філософія – С.Т.) вивчає ті ж предмети, що і релігія. Філософія та релігія мають своїм предметом *істину*, і

¹ Деякі імпульси для такого розуміння історії філософії дає М. де Унамуно. Див. про нього нижче.

саме істину у вищому сенсі цього слова, – в тому сенсі, що *бог, і тільки він один, є істиною.*» [60, 84]

Далі Артур Шопенгауер, слідуючи східній традиції і позірно заперечуючи життя (як страждання), говорить про те, що внутрішній принцип усього сущого є воля – ніщо інше як прагнення бути.

Навіть прагматично й позитивістськи налаштована думка, дуже далека від теологічної проблематики, породжує виправдання віри у безсмертя душі у Вільяма Джемса і «мовчання про найважливіше» у Людвіга Вітгенштайна.

Та й нинішній так званий «постмодернізм», який розмив межі цінностей та оцінок, часто проявляє себе як негативна теологія, оскільки його відмова від вертикально зорієнтованого смислу звучить настільки наполегливо, що сприйнята багатьма як волення до нього.

* * *

Унікаючи довільності вибору і вбачаючи головні віхи в історії філософії античності, середньовіччя, нового і новітнього часу, ми не намагалися проаналізувати теологічний складник всіх значущих вчень (хоча така робота вельми необхідна, але недоречна у загальному контексті саме цієї праці), а лише вказати на можливість такої інтерпретації.

Протилежні напрямки, різнобічні течії, групи шкіл і віяла вчень, починаючи з античних часів зародження філософського знання, збагатившись досвідом середньовічної чесності, і далі по сьогодні продовжують демонструвати близькість запитань сутнісної для філософії онтологічної тематики із сотеріологічною проблематикою теології.

Тісний взаємозв'язок філософії та релігії, а пізніше й чіткіше – філософії та теології, реалізуючись у різних видах, у XX сторіччі втілювався у формі *методу кореляції*¹ (між філософськими запитаннями та теологічними відповідями) Пауля Тілліха. Цей метод, у свою чергу, дав нам змогу створити побіжну теонормну реконструкцію історії філософії. Отже, ми споглядаємо своєрідне герменевтичне

¹ Про цей метод кореляції буде сказано особібно.

коло: історія філософії породжує визрілий метод кореляції, і метод дає можливість інтерпретувати цю історію.

1.5. Протестантська теологія. Специфіка

Розуміння ідеї «теологічного екзистенціалізму» буде повнішим, якщо ми вкажемо на ключові моменти руху думки, що безпосередньо на нього вплинув, – протестантської теології.

З'явившись у XVI сторіччі як Реформація, ре-форма християнства, протестантизм проголосив повернення до його первинної простоти, безпосередності та свободи.

Виступ Лютера не тільки виразив протест проти надмірної обрядовості та заорганізованості Церкви. Його випади були спрямовані й проти Святого передання, усталеної традиції тлумачення основ християнського віровчення. Разом з переданням, на його думку, мають бути відкинуті і його філософські засади – переважно вчення Аристотеля.

Але, виступивши проти філософії, парадоксальним чином протестантизм призвів до зближення теологічної та філософської думки. Ідеї Лютера про «ключі неба», які мають бути не у Св. Петра (Церкви, ієрархії священників), а у громади, про те, що духовний стан становлять усі віруючі (саме «віруючі» – бо «*Sola fide!*»), спасіння відбувається «Виключно вірою!»), призвели до того, що кожний християнин отримав право на безпосереднє «спілкування» з Богом, зокрема на вільне тлумачення Святого Письма.

Протестантська теологія, виникнувши як бунт проти розуму, закостенілого в традиціях, призвела до виникнення віяла вчень, ґрунтованих на розумі творчому. Плюралізм у шуканнях істини несподівано зблизив теологію з філософією, адже вільні пошуки – атрибут останньої.

Таким чином, протестантська теологія виявила свій лібералізм, вільнолюбство (а Бог і є «свобода» у християнстві), що призвело до становлення так званої «ліберальної» протестантської теології. Одним з її фундаторів став синтезатор ідей теології з німецькою класичною філософією Фрідріх Шлейєрмахер [61, 9], який не тільки яскраво підкреслив необхідність вільного міркування і пов'язаного з ним примату індивідуалізму над суспільним життям, але й дав їм обґрунтування у психологічному описі релігійної свідомості. Предметом його шукань став чуттєвий

світ. Шлейєрмахер вважав, що всі почуття людини релігійні по суті, але головним є почуття «безумовної залежності»¹. Основа цього релігійного почуття – страх перед Богом і очікування безсмертя. Страх не зупиняє людину, а в очікуванні спрямовує до іншого не тільки у сприйнятливості його, але й у любові, що веде до самобутнього розвитку, становлення індивідуальності. Любов любить індивідуальність, вважає Шлейєрмахер, так виправдовуючи вираження неповторного – свободу.

У XIX – на початку XX сторіччя протестантська теологічна думка проявляє себе у ліберальній формі не тільки в працях Ф.Шлейєрмахера, й в ґрунтовних роботах А.Гарнака, Е.Трельча та інших [221; 57; 58; 192; 193; 143], під впливом поглядів Лессінга, Канта, Гердера та Гегеля, вони створюють «вільний» (ліберальний) підхід до головних християнських проблем. У той час розвиток буржуазного суспільства підкріплював ідею прогресу в науці, культурі та цивілізації. І тому ідеї Просвітництва – прогресизм, деїзм, раціоналізм (у вигляді своєрідного антропоцентризму) знаходять своє відображення в теології. «Вільнодумна» ліберальна теологія стає радше науковим, сумлінним релігієзнавством, а як основа досліджень і міркувань постає метод *історико-критичного* аналізу. Ернст Трельч, наприклад, вважав, що християнство може бути осмислене лише історичним методом, оскільки воно вкорінене у всезагальній історії, та й саме Абсолютне не може бути апіорно даним, воно породжене потоком історії [193, 22-30]. Адольф фон Гарнак метод теології описував як «історичне знання і критичне міркування» [22, 152]. У теології як історико-критичному дослідженні, завдання якого збігається із завданнями всієї науки [22, 156, 161], божественне уявлялось іманентним людській культурі, а Христос осягався як проповідник, що реально історично існував, та як етичний ідеал людської поведінки. Надприродне *майже* зникло. Оптимізм у різних формах панує у цьому спокійному, раціональному вченні.

Але ще однією точкою зближення протестантської теології з філософією (вже у рамках екзистенціалістської традиції останньої)

¹ Можливо, «почуття безумовної залежності» Шлейєрмахера викликало пізніше експлікації в ідеї «граничного інтересу» П.Тілліха.

була вказівка (від самого початку становлення протестантизму, від Лютера) на «скрутність» і «відчуженість» людського існування. Лютер свою програму реформи закінчує двома тезами (94-ю та 95-ю) про слідування Христу не в радості, а в карах, смерті та пеклі та про сподівання зійти на небо не незворушним спокоєм, а скорботами.

Повернення до вихідної форми у Ре-формі протестантство розгорнуло не тільки у вигляді неприйняття засилля кліру та безлічі обрядів, але й у протесті проти скрутного «порядку речей» цього («гріховного») світу. Виходом став плюралізм: у церкві – організаційний, у культурі – духовний. Останній зблизив теологію з філософією.

Відмінністю протестантської думки є її незавершеність і гнучкість, врахування історичних реалій. Вона, будучи безпосередньо пов'язана з раціоналізмом та його інструментарієм, уникає розсудкової визначеності. «Реформація повинна тривати», – вважав Шлейєрмахер [232, 273]. І тут йдеться не про час німецького мислителя. Протестантизм та його думка – завжди не завершені, виступають наперекір усім усталеним формам і перевищують їх, саме тому не може бути офіційної філософії протестантизму (як томізму у католиків) та офіційної програми докладання протестантських ідей до реальності.

Як і будь-яка теологія, протестантська по своїй суті «стурбована» питанням про особисте спасіння [83, 5-9]. І Лютер лише підкреслив цей її внутрішній трагізм, міркував про абсолютну людську гріховність та богополишеність. «Страх і трепет» К'єркегора також нагадують про конечність як одвічну проблему, загубленість між двома пришестями та пошуки виходу. Але гіркота протестантизму та християнства загалом – не відчай, вона веде до напруженого пошуку контакту з джерелом буття з метою подолання недосконалості.

Висновки до розділу 1

Отже історія філософії являє нам чимало несхожих розумінь сенсу самої філософії. При цьому тисячоліття її історії наводять приклади не тільки її безконечної різноманітності, а й спроб типологізації. Сучасний історик філософії Г.Майоров пропонує трискладову типологію. Це «софійний», «епістемічний» та «технематичний» типи. Перший із них є сутнісним для філософії, оскільки розкриває екзистенційно-моральнісну спрямованість до істини. Епістемічний орієнтований на пізнання та науку. Цей тип філософії виявляє її близькість до науки у класичному розумінні останньої. Традиція такого підходу є дуже ґрунтовною та обсяговою, де філософія розуміється як «наука наук», яка дає принципи всім іншим наукам, узагальнює їхні результати і розробляє наукову методологію. Найбільш виправданою для такого розуміння філософії в її змішанні з наукою є вказівка на загальну для них характеристику – раціональність. Технематичний тип філософування зближає його з мистецтвом. Філософія як мистецтво історично розкривається в неповторних, унікальних творах, які мають у своєму складі часто ірраціональні, поза- та надраціональні компоненти. Нестаріюча з часом особистість творця є центром розуміння філософії як мистецтва, що веде до уявлення про множинність філософських істин.

Однак філософія навряд чи може бути цілком ототожнена з науковим пізнанням. Також філософія – не мистецтво. І загалом поділяючи уявлення про законність такої типологізації, треба було б змінити кут зору на предмет. Бо той тип філософії, який називають софійним, з нашої точки зору виявляє свою близькість до релігійного світогляду взагалі й до теології зокрема. Це філософія, яка не розв'язує питання пізнання і не «грає у бісер» сенсів, вона з-дивована не дивами світу, а людською долею, її конечністю. Вона намагається подолати межі й «розірвати ланцюги», шукаючи (і знаходячи) онтологічні підстави, що їх називають межовими, для створення можливості людського життя. Одночасно ми виходимо з того, що теологія за своїм смислом є двоскладовою – в ній є і «теос», Бог, надрозумна частина, і частина раціоналістична, «логос». У складі теологічного знання цей момент

виражено наявністю серед решти двох дисциплін – «натуральної теології», близької до релігійної філософії, що раціональними засобами пояснює світ як творіння, та «теології одкровення», яка непохитно несе істини Богом даних слів. Або іншими словами теологія як інтенція (до Абсолюту) – не наука, теологія як рефлексія над цією інтенцією може мати науковий статус. В будь-якому разі теологія спрямована на виявлення світової єдності, це єдність з двох боків або у двох зрізах – трансцендентальна єдність у просторі та – часі. Але ці пошуки просторово-часової єдності підкорені створенню цілісності людського життя, у вигляді сенсу життя або виправдання можливості існування та Буття, подолання конечності взагалі і смерті як найочевиднішої форми конечності.

Та теологія страждає на догматичність, «вже знає» відповіді, які дані в божественних чи богонатхненних текстах, і освячені традицією. Натомість філософія безнастанно запитує, при цьому її сутнісні запитування про те саме – про Абсолют і засоби його досягнення людиною. У безконечному пориванні до впевненості людство прагне за межі наукових відповідей, але сприйняти на віру догмати теології критично налаштованому мисленню виявляється проблематично. І тут «рятуює» філософія, спрямована в інші сфери, сфери мета-фізики, близькі до теології та релігії. Такий «пов'язаний з теологією» тип філософії не виключає позосталі два, проте він є ключем до розуміння сутності природи філософського знання, джерелом «наукового» та «майстрового» (епістемічного та технематичного) різновидів філософії, ніколи не зникаючи в них зовсім.

Близьке минуле яскраво продемонструвало цей зв'язок філософії з теологією – виникла філософія існування. Питання про Абсолют вона задала як «запитування Буття». Ця філософія наново надала сенс конечності, турботі про наше буття. У світлі цього усвідомлення неповноти та обмеженості людського існування розкривається сенс онтологічного інтересу, спрямованості до Буття. Різні способи існування було осмислено як автентичні та неавтентичні, й саме проблема автентичності, справжності знову поставила питання про вибір людиною онтологічної цілісності або розпорошеності рішень і вчинків. Філософія у формі екзистенціалізму повернулася до «найважливішого» Плотіна,

вказала на серйозність своєї дії у здобутті Буття. Псевдооб'єктивність наукового типу було змінено на «заангажованість», включеність мислення у свою справу, в своє існування.

Але окрім цього вся історія філософії свідчить про присутність такого стрижневого розуміння справи самої філософії у всіх великих вченнях минулого. «Архе» перших філософів-«фізиків» не було лише звичайною «стихією», яка емпірично може бути спостережувана, радше це – метафора-вказівник на інший зріз буття, що дає розуміння всього суцього. Архе – живе й одушевлене існування, *sui generis* божество, хоча й відмінне від звичайних народних богів Греції, головне – непорушне в порушуваному. Серед інших вчень античності міркування про Бога Ксенофана, буття Парменіда, нус Анаксагора, фатум стоїків, благо Сократа, ейдос ейдосів Платона, першорушій всього суцього Аристотеля можуть бути потрактовані як пошук онтологічних підвалин в контексті сенсожиттєвих запитів цілісного людського існування.

Згодом середньовіччя продемонструвало якнайбільше наближення філософії до теології, в основному у вигляді онтології у філософії та сотеріології у теології. Релігія і теологія в цей час розширювали проблематику філософії, включаючи в поле свого розгляду не тільки світ та людину, але й Бога, Абсолютне Буття. За логічними викладками можна розрізнити постановку й розв'язання питань конкретного людського існування. Це спрямування об'єднує і патристику, сукупність теолого-філософських поглядів отців церкви, і схоластику, яка була органічним продовженням і розвитком патристичних думок. Найвидатніші постаті середньовічної філософії Августин та Фома Аквінський оригінально, але фундаментально вирішували ці питання. Августинові міркування зосередженні безпосередньо на смислі індивідуальної людської особистості, а Фома, який розгорнув вчення про субстанційність душі, тим самим волів розв'язати теологічне питання – питання спасіння. Адже якщо душа субстанційна, то вічна, і людина набуває онтологічної впевненості у своєму існуванні, у вічній субстанції, у Непохитному. «Я є той, хто Я є», – ці слова Бога з Писання вказують на його Буття, існування ж людини (і світу), не маючи цієї повноти буття, прагне

до його здійснення. Людське існування у процесі уподібнення божественному, пізнаючи і стаючи, дедалі більше набуває риси Буття, онтологічної повноти.

Погляд, крізь призму теологічної проблематики звернений на історію філософії Нового часу, знову переконує нас у неперервному зв'язку філософії та теології. Декарт, відзначаючи існування духовної субстанції, знову утверджує принцип гарантії непорушності людського існування. Лейбніц своїм вченням про «кращий із світів» розраховує на увічнення людської свідомості. Спіноза формулює в «Етиці» теорему про прагнення кожної речі (отже, всього сущого, головне – людини) перебувати в своєму існуванні (бути). Паскаль, предтеча екзистенціалізму, у своєму агонізуючому сповідальному мисленні відверто виражає марність безпідставового філософування і необхідність укорінення «мислячої тростини». Берклі для здійснення принципу *Esse – percipi* вдався до його онтологічного гаранта – Бога. Пізніше Кант обмежив розум для віри у Першій критиці, й у Другій силкувався зберегти свободу, яка веде до *безконежного* (у часі) виконання категоричного імперативу. «Всезагальне Я» Фіхте має риси не лише загальнолюдської свідомості, але й абсолюту, частиною якого є кожна індивідуальність. Гегель надав привід до інтерпретації його всеохопної системи у вигляді самоусвідомлення й самостановлення божественного начала.

З іншого боку до зближення з філософією смисложиттєвих та онтологічних запитів прямував розвиток самої християнської теології. Після позірного розмежування новопосталої протестантської теології з завжди присутнім у філософії порожнім розумуванням ще більш рельєфно вирізнилися точки дотику двох дискурсів. Ідеї Лютера про «ключі неба», які мають бути не у Св. Петра (церкви, ієрархії священників), а у громади, про те, що духовний стан становлять усі віруючі, призвели до того, що кожний християнин отримав право на безпосереднє «спілкування» з Богом, зокрема на вільне тлумачення Святого Письма. Протестантська теологія, виникнувши як бунт проти розуму, закостенілого в традиціях, призвела до виникнення віяла вчень, ґрунтованих на розумі творчому. Плюралізм у шуканнях істини несподівано зблизив теологію з філософією, адже вільні пошуки –

атрибут останньої. Так виникла традиція так званої «ліберальної» протестантської теології. Одним з її фундаторів став синтезатор ідей теології з німецькою класичною філософією Фрідріх Шлейєрмахер. Ще однією точкою зближення протестантської теології з філософією була вказівка (від самого початку становлення протестантизму, від Лютера) на «скрутність» і «відчуженість» людського існування.

Протилежні напрямки, різнобічні течії, групи шкіл і віяла вчень, починаючи з античних часів зародження філософського знання, збагатившись досвідом середньовіччя, і далі по сьогодні продовжують демонструвати близькість запитань сутнісної для філософії онтологічної тематики із сотеріологічною проблематикою теології.

«Вороги» теології – конечність, смерть та відчуження. І теологія – у своїй двоскладовості шукає людські шляхи розуміння можливості безмежності. Філософія близька у цих шуканнях теологічним шляхам, але часто в своїй історії «забуває» цілі діяльності, а теологія, захопившись або містичним спогляданням, або догматами, упускає свій «логос», раціональність. Роль посередника міг би відіграти екзистенціалізм, філософія, яка намагається розпізнати свою мету. Бо за часів краху цінностей та кризи ціннісного ставлення до дійсності взагалі яскравіше виявляється неусувна вимога розуміння підстав існування та Буття. І екзистенціалізм дуже чітко артикулює цей запит. Раніше відповіді на нього давала теологія, проте критично налаштоване мислення сучасної людини не приймає беззастережно догматику та міф. Тому доволі тонкий синтез, що відбувся у рамках філософії існування, а саме виникнення і розвиток теологічного екзистенціалізму, дає, не заперечуючи багатоманітність всього сущого та свободу проявів будь-якого індивідуального, надію на відновлення цілності світогляду та онтологічної єдності людини.

РОЗДІЛ 2. ОСЕРЕДДЯ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ

2.1. Теологічні підґрунтя в європейському екзистенціалізмі

Філософія існування, всупереч широко розповсюдженому кліше про її песимістичність, ірраціоналістичність та антисцієнтичність, виявляє радше свій позитивний потенціал у процесі звертання до її проблем. Як і теологія, зосереджуючись на смисложиттєвих питаннях, екзистенціалізм несе і заряд їх розв'язання. Той факт, що згідно з екзистенційною думкою *конечність* є атрибутом людського існування, всупереч його важливості, не треба розуміти як альфу та омегу цієї філософії. Він є радше відправною точкою, онтологічним (і разом з тим психологічно-емоційним) началом побудови особистісного ставлення до життя, ціннісно забарвленого світорозуміння. Небезпека *конечності* (в усій палітрі тлумачень останньої), яка постає завжди приватною, «твоею», дає людині можливість зрозуміти себе як неповторну особистість (а «відмінність» є одним з головних людських атрибутів – «універсальна одиничність людини» у Ж.-П.Сартра), для якої відкривається можливість самопозиціонування у житті, вибору вектора власної екзистенції. Ця «загроза» рятує людину від надмірного відчаю через невдачі, а разом з тим від невиннованої гордині через успіхи, веде від спокою самозаплутаності до усвідомлення власного майбутнього.

Ця самосвідомість людини відкривається у філософії існування у вигляді *фундаментальної інтенції до буття*. У рамках цієї традиції виникає осмислення життя людини та її діяльності як «самозбування», «самовиконання». «З-бутися» та «з-дійснити-ся», тобто розкрити і зреалізувати власну сутність – ось що може надихнути людське існування. Таке розуміння майбутнього призводить до розуміння власної долі, що у свою чергу виявляє внутрішню цілісність екзистенції – людина, яка усвідомила свій шлях, перестає бути колекцією переживань, а «народжується» як

власна внутрішня тотальність. Відкриваючи сенс власного «справжнього існування», людина перестає бути зібранням різновекторних бажань, позбавляється не-само-стійності, перестає бути само відчуженою – людиною «людей», разом з тим отримуючи усвідомлення власних можливостей, розуміння цілей власної діяльності. У такий спосіб пробуджена жага збування реалізується у творчості буття, і творчість отримує фундаментальний імпульс, надихаючись рухом до буття.

Це прагнення (у вигляді «стати собою») породжує само-стійність, у тому числі й незалежність наукових суджень. Самостійність поглядів реалізується у певному критичному ставленні як до досягнень інших (долається авторитаризм у науці), так і до власних досягнень (руйнується внутрішній догматизм). Вірність обраному шляху, власній долі руйнує хамелеоноподібне Я людини, навзаєм відкриваючи згуртовану цілеспрямованість внутрішнього життя.

Філософія існування також намагається вибудувати реалістичне ставлення до раціональних людських здібностей. Самокритичність розуму дає йому можливість з'явитись у вигляді «другого виміру мислення» (Лев Шестов), «вторинної рефлексії» (Г.Марсель), «філософської віри» (К.Ясперс). Складний шлях самоусвідомлення пролягає між крайностями розсуду та віри, гіперкритичністю нігілізму та догматичністю традиційної релігії.

Таке виховання волі є постійно здійснюваним *вибором*, який у людини, що усвідомлює себе, є постійним супутником усього життя. Але, постійно вільно обираючи напрямок у конкретній ситуації, особистість повинна зберігати відданість власним попереднім виборам (своєму «проектові», долі), у такий спосіб знову відтворюючи цілісність свого існування. Проект, про-гнозис, збираючи до єдності власного смислу окремі акти, формує рішучість у вчинках, своєрідне «самоподолання» в амбівалентних ситуаціях, а головне – відповідальність за свої дії.

Ця відповідальність людини (яку багато філософських теорій намагаються «затушувати» разом зі свободою) не тільки прямо справляє вплив на цілісний моральний образ людини («само-відповідність»), а й формує те, що називають професійною етикою.

Надія на майбутнє розкривається у тривозі за результати власної діяльності, наукової в тому числі.

Екзистенційна філософія за існуючої безлічі її варіантів усе ж загалом у виборі своїх головних тем виявляє сутнісну близькість до питань, які хвилюють релігійний світогляд і його теоретичне обґрунтування – теологію. Конечність та її форми, неповторність та унікальність, пошук своєї долі у горизонті граничних підстав, свобода та відповідальність, цілісність життя – всі ці моменти говорять про внутрішню корелятивну єдність запитувань теологічного та екзистенційного типів мислення.

2.1.1. Буття не Бог? Мартін Гайдеггер

Дослідження наявності теологічних елементів в екзистенційній філософії найвірніше розпочати з гайдеггерівської думки, оскільки без Мартіна Гайдегера філософія існування не набула б своєї повнокровної сили, саме його мислення (іноді у таємничій формі) творить фундаментальні принципи і окреслює вузлові віхи екзистенціалізму. Що ж стосується його головних устремлінь, то, очевидно, вони тісно переплетені з теологією.

Біографія мислителя постає як шлях близьких і складних переплетень філософської творчості та її теологічної підстави. Семінарист і впродовж двох років студент-теолог, послушник і інтерпретатор Дунса Скотта, Гайдеггер розумів свій зв'язок з християнською теологією, говорячи, що без теологічного витoku ніколи б не став на шлях мислення [191, 88].

Зв'язок цей не переривався у житті та творчості Гайдегера ніколи, набуваючи часом складних форм. Аналіз головної праці Гайдегера «Буття і час» підтверджує думку про такий перегук головних моментів його філософії з теологічними положеннями.

Всі питання, поставлені у «Бутті і часі», виходять з відправної точки необхідності запитування – з людської «конечності». Конечність задає запитування про сенс «присутності», «буття – ось тут», конкретного людського життя та про джерело і водночас можливу гарантію присутності – Буття як таке. Це запитування

роз'ясняється розділенням сфер Сущого та Буття, розкриттям приналежності у небайдужості присутності до Буття. Для чистоти усвідомлення свого стану тому, хто запитує, згідно з Гайдегером, необхідно також уяснити сенс онтологічних, буттєвих екзистенціалів – турботи, тривоги та жаху – на відміну від спрямованого на елементи сущого онтичного страху. Найважливішим атрибутом присутності або екзистенції є несамостійність, і це нам вказує на ремінісценції християнського розуміння людини. Цю несамостійність долають на шляху з іншими, але й тут є небезпека для людини втратити себе, свою самість у масивності «Людей», що приписує усередненість і повсякденність, забування і за-буття себе. Людині «потрібна» відкритість – суть розуміння і смисл істини, де розуміння говорить про долю і осмислює в її світлі окремі вчинки, а істина – це прояв у неприхованості, невтаємниченості у справах і звершеннях свого унікального способу екзистування.

Тобто людська присутність у фактичності закинутості у конкретне «навколишнє» та екзистенції – начерку, у турботі про Буття, що породжує воління та конкретні бажання, жах конечності, передстояння смерті, реалізує себе у напрямку Буття. Екзистенція – «ще-не», нестача, не цілість, і водночас суть виходу за досвід конечності – «вперед-себе», екстаз, шлях реалізації майбутнього.

Гайдегер, розробивши облаштування присутності, її «шлях», як він говорить, хотів би прийти й до мети – розробки буттєвого питання взагалі, що не було ним здійснено, принаймні цілком, і, можливо, з тих самих причин, з яких виникає апофатична теологія. І знову підкреслимо, конечна присутність у турботі та жасі, через усвідомлення себе як нестачі, що йде через розуміння долі до смерті та Буття одночасно – з нашої точки зору, все це відтворює теологічні пасажі про долю людини та її призначення мало не більш драматично, ніж оригінал. Проте не варто забувати й те, що термін «теологія» Гайдегер, м'яко кажучи, не полюбляє.

Є немовби однозначне висловлювання Гайдегера: «Буття – це не Бог і не основа світу. Буття ширше, ніж усе суще, і все одно воно ближче людині, ніж будь-яке суще, нехай то буде скеля, тварина, художній твір, машина, нехай то буде ангел чи Бог» [206, 202]. І тоді, якщо Буття не Бог, то й теологія або християнська

філософія оцінюються негативно: «християнська філософія за великим рахунком є ніщо інше, як «дерев'яне залізо», явне безглуздя» [159, 428]. Але тут явно не все так просто – і «вирок» навряд чи має остаточний характер. Деякі вважають, що теологія – це спекулятивне мислення про Бога, Гайдегер не згоден з ними, таким є предмет філософії релігії, теологія ж – «поняттєве витлумачення християнського існування» [191, 97]. Поняттєве витлумачення – сфера онтичного, суцього і тому для Гайдегера Бог теології – лише частина предметного світу, Суцього. У такому розумінні теологія є онтичною, за прикладом інших наук, причому вона задає відповідь до дослідження, а от філософія, не маючи ніякого предмета, постає як вільне шукання.

Виникає стійке припущення, що «Буття» Гайдегера – все ж таки вказівка у бік Божественного, але не чітко уявленого Бога. На думку Р.Сафраньски, «Гайдегер уводить жорстку заборону на створення «образів» цього Бога, якого не знає жодна з існуючих релігій» [159, 486]. Що це, як не апофатизм, зведений у принцип, де ім'я «Бог», згідно з Гайдегером, уже робить його «сущим», ликом, наділяє речовинною якісністю. Буття – просвіт, а «Бог» – це обмеження в предметне: «Лише з істини Буття вперше вдається помислити суть Священного. Лише виходячи із суті Святині можна помислити суть божественності. Лиш є у світлі суті божественності можна помислити і сказати, що має називатися словом «Бог» [206, 213]. Ієрархія «Буття – Святе – Божество – Бог» говорить нам про те, що Буття, що його відкриває мислення, не тотожне Богу, пізнаваному у вірі, але досвід Бога виражено у вимірі Буття. Буття більш «глибинне», ніж Бог. Але, можливо, тоді Буття не дорівнює «богу», але тотожне «Богу», не дорівнює предметному уявленню, але тотожне горизонту збування всього суцього. Тоді й Dasein, присутність неясно починає нагадувати ідеал *шляху* Христа.

Складно позбутися думки, що, всупереч своїй грандіозності та оригінальності, Гайдегер говорить про ті самі теологічні проблеми. Людина, вихована у християнській традиції, яка здійснювала християнські обряди і похована за своїм бажанням у церковному обряді, мислитель, який не тільки вплинув на діалектичних теологів – колег по Марбургу, але і всотав їхні ідеї, а раніше – ідеї Августина, Аквіната, Д.Скотта, М.Лютера [228, 28,

96-97], Гайдегер не даремно вважав підставою філософії досвід відчуження, що випливає з безпритульності, яка виникла з «полишеності сушого буттям». Досвід трагічного – початок шляху і супутник людини: «Предмет філософії – це сам той, хто філософує, та його очевидна мізерність» [159, 172]. Ніщо, яке присутнє в людському бутті, у присутності, має постійно долатися самою людиною (і філософія готує її до відкритості), але питання про можливість само-спасіння навряд чи має позитивну відповідь, і Гайдегер за десять років до смерті говорить: «Тільки Бог ще може нас спасти» [26, 243].

2.1.2. Повторення і вічне повернення. Серен К'єркегор і Фрідріх Ніцше

Серед напіврозгаданих ідей, які не перестають привертати до себе увагу дедалі нових дослідників, особливе місце посідають мислеобрази «повторення» Серена К'єркегора та «вічного повертання» Фрідріха Ніцше, в яких із силою, сповненою трагізму, проявлено зв'язок філософії існування з теологічними запитуваннями.

Трагедія особистої долі С.К'єркегора загальновідома. Не викликає сумніву й той факт, що його твори певним чином відображали його власні інтимні переживання, і, знаходячи прилисток від подій, що його жахали, у письменницькій творчості, К'єркегор, приховуючи, розкривав свої попередні та теперішні негаразди. Такою є доля і ідеї «повторення». Книга з однойменною назвою виходить 1843 року, через два роки після розриву з Регіною Ольсен, маючи відбитки не лише цієї події, але й найскладніших стосунків з покійним на той час батьком. Текст «Повторення» вважають своєрідним продовженням і психологічною демонстрацією філософських ідей більш відомого «Страху і трепету». Подібно до Авраама, який жервував Ісааком через абсурд віри, К'єркегор шукає виправдання своєму вчинкові відсторонення етичного. Його жертва – всезагальне, його надія – повернення до

колишнього через абсурд. Книга, написана від особи її героя Костянтина Констанціуса, центральним смисловим образом являє аж ніяк не його, а якусь молоду людину, життєві перипетії якої відтворюють драму К'єркегора. Повторення постає як так званий «подвійний рух безконечності», можливість після відмови від кінцевого відновити його в новому вигляді, хоча під впливом реальних подій життя філософа сюжет змінюється і повторення реалізується як акт відновлення свободи після відкинутих кайданів. «З цього моменту старе оживає на новий кшталт, зумовлене тим смиренним зреченням, якому ти підпорядкував себе. Це і є *повторення*» [147, 157].

Зрозуміло, неприйняття світу та свого становища в ньому – не тільки експлікація любовної трагедії філософа (психологічне пояснення), але наслідок розуміння ним трагедійності людського існування, зумовленого необхідністю, викликаною первородним гріхом смерті. Хоча зазначено, що серцевиною повторення є віра [147, 161], точніше буде сказати, що образ повторення обертається надією на відновлення повноти, цілісності неповноцінного буття екзистенції.

«Повторення» К'єркегора є формою реалізації прагнення до буття. Повна відкритість людини трансцендентному буттю, буттю як такому, його вбачання й досягнення людськими засобами залишається проблематичним. І К'єркегор вважає, що справжнє життя розкривається у досвіді здійснення вічного у тимчасовому, позаяк людина є синтез тимчасового та вічного. Вічне – мета індивідуального життя, проте воно – сфера майбутнього, а в ньому не можна бути міцно впевненим. Саме неможливість повної впевненості веде К'єркегора до створення половинчастої, своєрідної форми руху людини до самоздійснення, до буття. Бунт проти теперішнього стану людини і вихід за його межі, самотрансцендування реалізується у формі повторення, яке виринає із сучасного, сподіваючись його повернути, нехай і в іншому вигляді. Не тільки осмислення минулого необхідне людині, цим займалася філософія гегелівського типу, питання про майбутнє, куди спрямоване людське життя, опосідає передусім К'єркегора. Він безнастанно долає себе у пошуках буття (або Бога), для якого немає неможливого, і життя К'єркегора – творчість

шляху до нього. Недаремно таким, що найбільш виражає його внутрішні устремління, вважають псевдонім Йоганес Клімакус (українською – Йоан Лествичник), у ньому він немовби ототожнює себе зі стародавнім ісихастом, який описав тридцять щаблів сходження у духовному самовдосконаленні, на шляху до Бога. Проте у повторенні трансцендентне набуває форму іманентного, майбутнє мислиться в образі поверненого минулого та сучасного. Відсутність повної впевненості у майбутньому (майбутньому бутті) згортає час у цикл, надії покладаються не на повне здійснення, але на повторення того, що було, мета «неповноцінне буття (екзистенція)» замінює мету «буття як таке»: «Костянтин Констанціус сказав про вічне, що воно є істинне повторення» [94, 238].

Тепер окреслимо поле аналізу схожого на «повторення» «вічного повернення». Чому Ніцше вважав ідею про вічне повернення всього існуючого однією із своїх найважливіших [131, 386]? Адже переважна частина дослідників ніцшевської спадщини мовчазно обходять її, вважаючи її не тільки малопереконливою, але й по суті поверховою, а також такою, що суперечить вченню про Надлюдину. Найпростішим підходом у розгляді цієї концепції є спроба вказати на її можливе першоджерело – піфагорійське вчення про повторення існуючого через певні періоди і внаслідок цього неможливість появи абсолютно нового. Проте факти свідчать про те, що сам Ніцше у молодості заперечував цю ідею, а свою власну пізніше не сприймав як ремінісценцію Піфагорової. Та й текстуальне її оформлення говорить нам про нетотожність міркувань. Наступним за складністю кроком було б зведення цієї ідеї до фізикалістської її інтерпретації. Найчіткіше такий підхід виразив Мігель де Унамуно, критикуючи Ніцше за (вкладений критиком йому у уста) фізикалізм. «Позаяк кількість атомів, або незмінних першоелементів, конечно, то у вічному всесвіті має час від часу повторюватися та сама, що й тепер, їх комбінація, і, отже, вічну кількість разів має повторюватися те, що відбувається тепер» [201, 110]. За фізикалістської інтерпретації (до якої самостійно прийшов колись і автор) стверджуємо конечність атомів (М. де Унамуно, Андрій Білий), або, на думку майстерного дослідника Ніцше Карла Ясперса, конечність простору, і одночасно

безконечність (і «в-собі-буттєвість») часу [229, 478-479]. Та уявлення про конечність простору (або матеріальних складників дійсності) є всього лише гіпотетичним, і це знаходить відгук у критиці. Хоча сам Ніцше і намагався за допомоги фізики та математики обґрунтувати вічне повернення, загальний контекст його вчення і, ширше, його особистості, не дає нам змоги беззастережно довіритися редукуванню цієї ідеї до природничонаукової. Важливо зрозуміти, звідки виникає, які функції виконує та які цілі переслідує цей концепт у філософії Ніцше.

«Вічне повернення» у Ніцше демонструє різочу конгеніальність при його порівнянні з «повторенням» К'єркегора. Крім указівки на недостатність фізикалістського витлумачення вічного повернення, ми маємо право розшифрувати цю ідею як форму прагнення до буття. Тоді вона постає не просто в образі стрілки годинника, що повторює свій рух по циферблату (рання форма уявлення про вічне повернення у самого Ніцше [53, 20]), але як конфігурація становлення, самоперевищування людини. Ясперс зауважує з цього приводу: «Справа полягає саме у *трансцендуванні* цього вчення у напрямку до буття, сутнісно відмітного від будь-якого суто фізикалістського або механістичного буття у світі» [229, 478]. Трансцендування до буття і є сутнісна характеристика вічного повернення. Але для Ніцше вічність виявляється доступною лише в обмеженому різновиді тимчасовості. Спасіння і безсмертя – у поверненні життя. Заміна померлому Богу виникає у Ніцше у вигляді прийняття тези про те, що цей світ і є все буття. І трансцендентне обертається прагненням до безконечного іманентного. Сам Ніцше вважав вічне повернення граничним щаблем наближення до світу буття: «Нехай все безперервно повертається – це є найвищий рівень зближення між майбутнім (інший переклад – *світом буття*. – С.Т.) та існуючим світом» [53, 172], – пише він у «Волі до влади». Поширеною точкою зору стала думка про непоеднуваність, дисонанс, протиріччя між ідеями вічного повернення та надлюдини у творчій спадщині Ніцше [167, 214; 53, 205], оскільки вічне повернення вбиває надію, яку символізує надлюдина. При цьому не враховують той факт, що вічне повернення є форма (хоча й обернена на сучасне, іманентне,

але) трансценденції, а отже також символ надії. Погляд, обернений у висоту, знаходить підтримку в існуючому житті, неповному бутті. Отже, ми бачимо, що вічне повернення є не простим розумінням світу як сліпого механізму, колеса, яке обертається неперервно й безцільно [53, 203], а формою прагнення до буття, відходу від ніщо: «Заратустра звертається із запитанням до всього... натовпу: – Чи хочете ви відновлення всього цього? – Всі відповіли: – Так!» [Начерки до “Так говорив Заратустра”, цит. по 53, 206].

Вже здійснювали спроби порівнювати «повторення» К'єркегора та «вічне повернення» Ніцше. Для цілей нашого дослідження варто згадати невелику працю В.М.Рамішвілі «Боротьба проти часу» [141]. У ній автор розкриває смисл ідей Ніцше та К'єркегора як спроб подолання необоротності часу, своєрідного звільнення людини від кайданів необхідності, спасіння від минулого. Загалом погоджуючись з можливістю такої інтерпретації, слід відзначити, що ці образи символізують радше не стільки звільнення від часу, скільки надії на звільнення від тимчасовості, а отже від кінечності, неповноти, відчуження.

Ідеї про повторення С.К'єркегора та вічне повернення Ф.Ніцше (за деяких відмінностей) є спробою людини здійснити саму себе, при цьому залишаючись собою. Якщо здійснення повноти буття, яке обіцяє теологія, є (або видається) недосяжним, устремління до трансцендентного обертається прагненням збереження неповного буття. Смертельна туга за буттям перетворюється на інтенцію до самозбереження, імморалізм («Вічне життя») реалізується у постійному самовідтворенні, шлях від ніщо до буття здійснюється як безконечна екзистенція.

Окрім розглянутих ідей у Серена К'єркегора присутні не тільки початки екзистенційного мислення, але й потенціал взаємодії створюваної ним філософії існування з протестантською християнською теологією, елементи саме *теологічного екзистенціалізму*. Не минулася даремно його богословська освіта та отриманий ступінь магістра теології. Підтвердження цього – два потужних відгалуження духовного осмислення, що виникли під його безпосереднім впливом у ХХ сторіччі, – не тільки

екзистенціалізм, але й діалектична теологія.

Протестантизм та його думка знаходять живий відгук у к'єркегорівських міркуваннях, оскільки в ньому як ніде в християнських конфесіях присутнє вільне ставлення до канону. К'єркегор настільки сприйняв цей вільний дух, що навіть виступив з критикою Лютера та лютеранства, яке змінило колишню католицьку заскорузлість уже своїми власними непорушними формами, де тимчасове затулило за собою вічний зміст. Саме у цьому ключі К'єркегором піддано критиці залишену обрядовість протестантизму, зокрема наявність у ньому пасторів.

Шлях звільнення від привнесеного тимчасового до джерела істини пролягає у К'єркегора у відмові від раціоналістичних схем гегелівського типу для відкриття можливостей екзистенції. Щоправда, існує неоднозначність сприйняття Гегеля у К'єркегора. Крім критики є й прийняття. По-перше, це – всім відоме використання гегелівської логічної тріади і застосування її до стадій життя – естетичної, етичної та релігійної. По-друге, це визнання заслуги Гегеля в розумінні християнської релігійності як цілком духовної діяльності. Бо німецький класик «знімає» в християнстві елементи предметності (по суті, у згоді з протестантськими принципами), елімінуючи в релігії навіть чуттєво-емоційний зміст. Ця відмова від предметності важлива для К'єркегора, але відмова від емоцій, почуттів для нього цілковито неприйнятна.

Бо суть справжнього філософування в досягненні екзистування, яке завжди збувається в однині – також і у кожного мислителя. Тому йому саме й треба бути захопленим, причому захопленим абсолютно предметом своїх міркувань.

Мета філософування – знайти шлях виходу з негативності. Сене негативного – страждання. «Релігійне дихає в стражданні», – говорить К'єркегор [93, 499]. І хоча воно може бути неперервним («стрекалом у плоті» апостола Павла), у ньому є великий смисл. К'єркегор його визначає як сутнісне значення страждання для богоставлення, приклад з пророка Ісаї: «Бог мешкає у зажуреному серці».

Страждання та пов'язані з ним смертність, страх, розпач, тривога, вина, по суті відчай і трагедія не є самоцінними. Вони – це

імпульс для перевищування себе як кінцевого, позаяк виводять із безпосередності існування (тваринного типу, естетичного й навіть етичного). У них зароджується та пристрасть, якою мислитель має бути співвіднесений зі своїм мисленням та його метою. З них бере початок безкінечний інтерес, захопленість екзистенції. Негативне – умова позитивного.

«Найвища пристрасть суб'єктивності» [93, 157], віра, в тому числі і віра-довіра, і віра в себе та свою справу, виявляє сенс екзистенції у несталості як відкритості та становленні як здійсненні. «Той, хто є екзистуючим, постійно перебуває у становленні» [93, 109]. Людина – це апроксимація, наближення, прагнення до певної своєї повноти, якій немає краю. Становлення збирає в єдність екзистенцію, де є певні елементи. Це передусім уже окреслене «негативне – розпізнавальний знак чогось вищого, позитивного» [93, 612]. Породжене ним розузгодження дає можливість становлення несталій екзистенції у горизонт відкритості, свободи. Людина є синтез кінцевого та безкінцевого, умови кінцевості дають можливість зрозуміти смисл безкінечності і спрямовують до неї. При цьому людське існування містить у собі елементи комічності й патетичності: «Сама екзистенція, екзистування, – це прагнення, екзистенція патетична рівно настільки, наскільки комічна» [93, 116]. Патетика означає безкінечність прагнення, «знебезконечування», комічність же – у «самосуперечливості», розумінні своєї обмеженості. При цьому найвищим проявом існування екзистенції як такої є ніщо інше, як любов: «любов явно означає... екзистенцію або те, завдяки чому життя є загалом, життя, яке являє собою синтез безкінцевого та кінцевого» [93, 117].

Отже, ми бачимо важливі риси того ладу думки, що його ми назвемо «теологічним екзистенціалізмом» уже у фундатора філософії існування. Дослідники його творчості наближались до такого розуміння цього вчення, концептуалізуючи його в термінах «християнського екзистенціалізму» або «теїстичного екзистенціалізму» [83, 92, 94]. У будь-якому випадку те, що К'єркегор підкреслив важливість суб'єктивного підходу, який не відкидає емоційних станів і пов'язаних ними страждання, трагедії, мислення ірраціонального типу, що «впускає в себе» [93, 94],

розкрив сенс екзистенції у несамодостатності, несталості та становленні, що дають структуру її руху в спрямованості від негативного до позитивного, і пояснив позитивне як блаженство, благо і досконалість божественного, дає можливість з упевненістю говорити про плідний синтез філософського та теологічного «дискурсів», що приніс свої плоди у XX сторіччі.

2.1.3. Філософська віра. Карл Ясперс

Проблему співвіднесеності філософських міркувань з релігійними пошуками серйозно й відкрито досліджено Карлом Ясперсом.

Вже починаючи з першої своєї обсягової філософської праці – «Психологія світоглядів» (на думку багатьох – «первістка» сучасної версії екзистенційної філософії [191, 18-19]), Ясперс намагається аналізувати вплив сфери релігійного на філософський дискурс. І набір екзистенціалів цієї праці – трансценденція, екзистенція, крах, гранично-межові ситуації, любов і віра – свідчення такого осмислення [230, 122].

Проте не кожна філософія, на його думку, зближена з релігією. Перебуваючи «між» наукою та теологією, філософія набуває поблизу цих полюсів тяжіння різних форм. Прагнучи до ідеалу науковості, філософське знання набуває рис позитивізму або «філософії як строгої науки» Гуссерля, що Ясперс вважає не цілком філософською діяльністю і за формою і за змістом. Шлях справжньої філософії – йти у бік смисложиттєвих проблем, не зупиняючись перед питаннями, на які наука безсила дати відповідь.

Своє розуміння дійсності Ясперс ґрунтує на онтологічній тріаді: є світ емпіричний, екзистенція людини та сфера трансценденції. Остання – це незаперечний приклад релігійних ремінісценцій. «Те, що в міфологічному способі вираження називають душой та богом, у філософії – екзистенцією та трансценденцією» [191, 21].

Філософія близька до релігійного досвіду, але не тотожна з ним. І хоча без релігії філософія зникне, вона не служниця релігійних догм. Відмінність у способах розв'язання проблем у релігії та філософії продемонстровано Ясперсом його доктриною «філософської віри».

Філософська віра породжена станом знання, що породило останнє незнання – людської майбутності та смислу. І якщо релігія відповідає з «повною» впевненістю, то для критичного погляду філософії такий підхід – це догматизм. Відмінність філософії від релігії в її незавершеності й відмові від абсолютного завершеного знання про істину в її повноті. Філософська віра реалізується у відкритості трансцендентному, релігійна ж віра намагається опредметнити горизонт, перетворити трансцендентне на іманентне.

Цілям розуміння специфіки філософської віри слугує і ясперівська концепція «осьового часу» – доби народження усвідомлення людиною свого безсилля перед жахаючим світом. Саме тоді й з'являється феномен, названий Ясперсом філософською вірою.

До відповідей релігії на гранично-межову ситуацію краху людини необхідно прислухатися. Біблійна відповідь показує найяскравіший шлях подолання цього краху. Проте, варто зауважити, у Ясперса «біблійний» не означає «християнський». Мислитель рішуче відмовляється від визнання теологічного догмату про боголюдяність Христа, а також від некритичного сприйняття Одкровення. Шлях мислення Ясперса повертається від доторкання до теології у рамки більш традиційних для філософії міркувань про Абсолют, для нього – у формі «трансценденції».

Але все-таки рух філософії до релігії та теології у відході від «площини» науки, яка не відповідає на «останні» питання, збережено у Ясперса. Для нього філософія – прагнення здобуття сенсу життя, звернене до трансцендентного: «Але що є Бог, трансценденція, треба дослідити безконечно, кружляти навколо нього за допомоги заперечень, дійсно ж досягнутий він ніколи бути не може» [231, 491]. Філософія для Ясперса означає – бути у шляху.

2.1.4. Ми – те, що не є. Жан-Поль Сартр

Власне Сартр увів до філософського обігу термін «екзистенціалізм» [165, 5] і його екзистенційна думка, яка отримала епітет «атеїстичної», була у центрі уваги багатьох мислителів ХХ сторіччя, викликаючи жваві дискусії з приводу головних її положень. І в наш час його складна школа мислення є одним з пречудових способів вступу в екзистенційну проблематику.

Прийнято вважати, що Сартр у своїй творчості спирається на ідеї (і відштовхується від них) Декарта, К'єркегора, Фрейда, Гуссерля, Гайдегера, особливо – на феноменологію та фундаментальну онтологію двох останніх. Проте при цьому часто вислизає той факт, що екзистенціалізм у Франції зароджено в рамках неогегельянства. Найвидатнішими його представниками були Жан Валь, Жан Іполит і Олександр Кожев. Сартр, будучи слухачем Кожева [171, 4] сприймає їхні ідеї про нещасну свідомість, про ніщо в людині і проявляє ідеї гегельянства не тільки у використанні його термінології, але й у своєму вченні про діалектичність людини та недіалектичність природи.

Вже у своїй ранній праці «Трансценденція Его» Сартр указав на процесність і непосталість людської свідомості, для якої навіть ідея власної цілісності та актуальна єдність у вигляді Я, Его є трансцендентними точками апроксимації, що вічно вислизають [156]. Свідомість спрямована за свої межі, і людина у певному розумінні поза межами, її доля – «прориватися у світ» [154, 179].

Базові ідеї Сартра належать до його праці «Буття та ніщо». У ній порушено питання про сутність буття, співвідношення свідомості зі світом, можливість реалізації людської свободи. Можна (дещо спрощуючи) схарактеризувати філософію Сартра як своєрідний «дуалізм», базований на розчленуванні дійсності на два головних її складники – «буття-в-собі» та «буття-для-себе». Буття-в-собі постає як феноменальна, фактична даність, речовинність, за висловом самого мислителя, своєрідна масивність, ізольована у власному бутті, сутнісними характеристиками якої є непрозорість і відсутність внутрішніх протилежностей, безмежність і

самовичерпаність. «В-собі» сповнене саме собою і є тим, чим воно є.

Але є й інший зріз дійсності, який завжди тільки намагається втілитися, «воліє» бути тим, чим він не є, – це буття-для-себе, свідомість. Саме свідомість є те, чим вона не є, і разом з тим не є те, чим вона є. Або, простіше, свідомість нетотожна собі, оскільки є постійним самотрансцендуванням, проектом реалізації власних можливостей (і проектом власної структурної єдності з ядром *его*). Для-себе (свідомість) хоча й пов'язане з буттям (позаяк свідомість завжди *інтенційна*, спрямована на щось інше стосовно себе, на буття) є «відриванням» від світу й від себе, доланням даного, а тому й певним його «запереченням». Це заперечення – один з атрибутів природи свідомості. Остання є «ніщо» для буття, оскільки стає «негацією» (тим, що привносить ніщо). Людина здійснює себе у волінні відмови від себе у прориві в майбутнє. Саме потенція, можливість, проект, бажане, смисл є «ніщо», неіснуюче для буття.

Для розуміння структури існування Сартр розробив екзистенціалістський регресивно-прогресивний та аналітико-синтетичний методи [155, 138], які дають можливість роз'яснити не тільки моменти людської зумовленості, що зазнають негації, але й з'ясувати проективність людського «щоб», «буття-по-той-бік». «Ми визначаємо водночас подвійне ставлення: стосовно даного практика є негативність... стосовно окресленої мети вона є позитивність, але позитивність ця веде до «неіснуючого», до того, чого ще не було. Будучи одночасно втечею та проривом уперед, відмовою та здійсненням, проект...» [155, 88]. Для свого інтенційного «прориву» людина використовує уяву та її втілення – мистецтво [152; 158].

У Сартра особистість є онтологічно відкритою, постає як автор самої себе, вільно обирає проект власного життя, який по суті також є неантизуючий і трансцендуючий акт, усвідомлює відповідальність за свій вибір і відчуває постійну (іноді деструктивну) можливість усе змінити (у своєму житті).

Суб'єкт як носій свідомості є «неповна» істота (ремінісценція падіння, первородного гріха), і одночасно постійне самоперевищення, становлення. Це самоперевищення відбувається

у напрямку того, чого не вистачає, тобто буття. Але злиття свідомості з буттям не реалізовуване, на думку Сартра, бо буття знищило б у собі свідомість. Але всеж таки фундаментальний проект свідомості – здобути буття (стати Богом, бути тотальністю). «Бути людиною – це прагнути бути Богом або, якщо ваша ласка, фундаментально людина є наміром бути Богом» [151, 768]. Цей задум хоча й виявляє себе як структура особистості, залишається тільки проектом, недосяжною цінністю. А тому постійно незреалізовувана свідомість залишається «нешасною» свідомістю, у бутті якої присутнє питання стосовно свого буття.

2.1.5. Абсурд, бунт і любов. Альбер Камю

Р.Арон називав філософію Сартра «діалогом самотньої людини з відсутнім Богом» [17, 44]. Слова ці не меншою мірою можна застосувати й до творчості Альбера Камю.

Загальноприйнятим є поділ філософської та белетристичної спадщини мислителя на два періоди або цикли – «абсурду» або заперечення та «бунту» або позитивний. Рідше згадують, що в одному з інтерв'ю Камю говорив про передбачуваний третій цикл – «пласт про любов» [223, 9]. Але цей, не реалізований цілком, «пласт» присутній у вигляді збірного моменту та ключа розуміння і в темі абсурду, і в «бунтарських» роздумах.

Якщо ми розглянемо вчення Камю про абсурд у всій його повноті, то побачимо серед формуючих компонентів абсурдного стану безконечне бажання осмисленості. Осмисленості трагічного людського існування, але не світу – позаяк осмисленість світу могла бути лише умовою «сенсу життя».

Знаходячи безглуздість у навколишній дійсності і розмірковуючи про її можливості в собі самій, людина приходила не тільки до констатації абсурду, але й до розуміння своєї чужості такому станові справ. Символом такого стану може бути літературний символ «Стороннього» Камю. (Варіанти розуміння *etranger* – «іноземець», «дивак», «чужий».) Людині чужа

безглуздість, перебуваючи «в ній», вона поглинається відчуженістю до неї, почуттям «вигнання». І незважаючи на силу стоїчного образу справжнього шляху Сізіфа (на відміну від Дон Жуана, Актора, Завойовника), Камю не кличе до смирення. Віддаленість, відсутність і безпорадність належить долати. Вигнання веде до царства¹.

Вигнання необхідне для подолання абсурду. Шлях до вищого стану, виміру людського життя пролягає через «Бунт».

Перша у Камю «очевидність» – Бунт (а не *Cogito* Декарта) – спрямована і в метафізичній і в історичній своїх формах проти даного стану світу. До того ж Бунт спрямовано на знищення стану зведення людини до речі. Породжений безглуздя бунт радикально вимагає смислу, або, іншими словами, – світ безглуздий, але людина як єдина існуюча істина для здійснення необхідності справедливості завжди претендує на осмислення. І «мета бунту – перетворення» [87, 126].

Так проявляється своєрідна «негативна» релігійність Камю: світ сам по собі не абсурдний, лише коли людина бажає осмислюючого порядку – у зіткненні зі світом, який мовчить на запити смислу – виникає Абсурд.

Зовні відмовляючись слідом за іншими екзистенціалістами від універсалізації виявлення сутностей у пошуках істини, Камю в образі Сізіфа, темі осмислення Абсурду й заклику до Бунту проти безглуздя неминуче приходять до узагальнень, задля справедливості скажемо, дещо іншого, ніж «сутності» плану, з елементами процесності – своєрідним «екзистенціалам».

Ідея людини – шлях і згоди з реальністю і відмови від неї. Згода – у визнанні Абсурду Відмова – в його подоланні, наданні хаосу форми [88]. Найвища форма цього подолання – любов. Для Камю це відданість у вигляді важкого становлення спільноти, зв'язку людей у протистоянні «Чумі» – конечності, ніщо, смерті, абсурду, насиллю.

Залишається мало поміченим той факт, що дивним дивом слово «Господь» дуже часто подибуємо у тексті записників філософа. «Атеїстичний» екзистенціаліст Камю якось сказав, що у

¹ «Вигнання та царство» – назва збірника оповідань Камю 1957 року.

Бога він не вірує, але й не атеїст, позаяк безбожжя є вульгарним і не прикрашає людину [223, 200].

«Якщо бунтар займається блюзнірством, то він чинить так у надії на нового бога». Ці слова Камю вказують на неприйнятність абсурду і спрямованість бунту із самотності *вигнання* у спільноту *царства* Буття.

2.1.6. Структура екзистенції. Нікола Аббаньяно

Значущість творчості Ніколи Аббаньяно в історії філософії існування не може бути заперечена. Італійський філософ не тільки блискуче логічно та стилістично роз'яснив головні ідеї екзистенціалізму, але й створив свою версію «позитивного екзистенціалізму», де центральну роль відіграє вчення про «структуру екзистенції». Також найважливішою його теоретичною знахідкою є спроба пропозиції історико-філософського термінологічного нововведення — поняття «теологічний екзистенціалізм».

Для Ніколи Аббаньяно головними темами філософії екзистенціалізму є «конечність», «можливість», «вибір», «коекзистенція», «трансценденція», «доля» [6, 291-301]. Проте схожість з розхожими темами не означає відсутності оригінальності, і свою неповторну позицію Аббаньяно прояснює на протиставленні її найвпливовішим вченням екзистенціалізму. До таких передусім належить філософська творчість Мартіна Гайдегера та Карла Ясперса.

В аналітиці Аббаньяно Гайдегер символізує неможливість «полишити ніщо», а Ясперс, у свою чергу, демонструє неспроможність «досягнути буття» [2, 122]. Вихід лише один — не «заиклюватися» на Ніщо та Бутті, а натомість «дивитися» на процес відходу та приходу, на саму екзистенцію й життя людини — в її «можливості можливості».

Такий підхід, який на перший погляд здається лише жонглюванням абстрактними термінами, виявляється дуже продуктивним. Бо тут італійський мислитель розмірковує про сенс

екзистування, де екзистенція – це вихід і прихід одночасно. Вихід – за рамки Ніщо, в образах смерті, просторово-часової обмеженості, недоліків мислительної та емоційної людських здатностей тощо. Прихід – процес наближення, спрямований до Буття. «Екзистування – це пошук або проблема буття» [2, 121]. Тобто людина, екзистуючи, проявляє себе як буття, яке прагне до буття [3, 77]. Долаючи негативні аспекти конечності, перебуваючи у безнастанній невизначеності, можливості, людина реалізує здатності «руху» у бік Буття, і свого буття також. Людина немовби «підвішена» між ніщо та буттям – будучи більш ніж ніщо і менш ніж буття. Ніщо в людині штовхає її до буття як абсолютності, незмінності й необхідності [2, 238], проте Буття завжди залишається недосяжним.

Екзистенція як свобода на основі ніщо неможлива, оскільки з необхідністю приковує до конечності. Нemoжлива вона й на основі трансценденції, оскільки остання цілком не є досяжною. Справжньо існувати – залишатися у можливості. Майже всі екзистенціалісти (К'єркегор, Гайдегер, Ясперс, Сартр) розуміли можливість або як своєрідну негативну можливість, тобто неможливість, або як потенційність чогось вищого, як необхідність можливого. І перший і другий підходи внутрішньо суперечливі. Можливість є можливість, пошук, якщо і гарантія, то часткова. Якщо життя – небезпечне плавання, не треба шкодувати про втрачену Землю та скаржитися на недосяжність Нового Притулку. Найкращий вихід – зробити стерпним життя на кораблі.

Знову ж таки, комусь може видатися, що екзистенціалізм Аббаньяно позбавлений будь-яких теологічних ремінісценцій. Але це не так. Сам філософ не раз указував на те, що філософія не повинна елімінувати Бога із своїх міркувань. І Бог філософів – Абсолют – не чужий Богові релігії. Не завжди пересічні люди розмірковують над атрибутами абсолютного, але їхні молитви спрямовані до того, хто має ті риси, які намагалися прояснити філософи [1, 249]. І навіть так звані «нігілісти» Ніцше та Гайдегер, перший у своєму вченні про надлюдину, а другий у вбачанні в Ніщо тих рис, яких не вистачає існуванню, проявили свою приховану віру в божественне. «Потреба у Бозі» – невичерпне джерело у житті людини, на думку Аббаньяно. Свою ж потребу у

Бозі філософ висловив як трансцендентну точку апроксимації у русі екзистенції – у вигляді «буття». Стосовно буття екзистенція є трансценденція до трансцендентності [4, 42].

І окремо варто також зазначити, що саме Нікола Аббаньяно пропонує новий історико-філософський термін для позначення якщо не школи, то принаймні групи схожих у своїх інтенціях філософів – так званий «теологічний екзистенціалізм». Авторів, зараховуваних до нього (для Аббаньяно це Габріель-Оноре Марсель, Луї Лавель, Рене Ле Сенн), мислитель оцінює не цілком позитивно, оскільки вони здійснили заперечувану самим Аббаньяно спробу побудови ілюзорної детермінації досяжності та досягнення буття. Проте, з нашої точки зору, хоча ці філософи й дають людині необґрунтовані гарантії стійкості існування, але шлях екзистенції й вони розуміють у ключі висування від Ніщо до Буття. І Бог як Таїна (Марсель), Буття у внутрішньому досвіді (Лавель) або Найвища Цінність (Ле Сенн) демонструє онтологічний і ціннісний ідеал устремління людини [7, 355].

2.1.7. Другий вимір мислення. Лев Шестов

Лев Шестов (Йегуда Лейб Шварцман) – один із перших філософів екзистенціалістської течії, релігійний мислитель, який переосмислив метафізичну традицію. Під впливом ідей Ніцше, Достоевського, а пізніше К'єркегора, Шестов концентрує увагу на людському існуванні – одиничному, неповторному і, на його думку, завжди засадово трагедійному. Трагічний конфлікт між необхідністю та свободою, між конечністю людини та ідеалом безсмертя є суттю індивідуального буття.

Випадковість, не вкоріненість людського життя стає найважливішою темою Шестова. Для нього сенс людського існування є суб'єктивним, його не можна виправдати щастям майбутніх генерацій або соціальною утопією – людина цінна сама по собі. Тому її позиція – бути відкритою смерті та трагедії. Смерть народжена першим гріхом людини, і Шестов бореться за безсмертя людини, всупереч думкам Шопенгауера, вплив якого у нього

опосередковано відчутний. При цьому він указує, що *memento mori* відкрив ще Платон, але останній «забув» про своє відкриття. Проте сам Шестов наполегливо повторює: «Філософи мають тільки одне завдання: готуватися до смерті й помирати» [217, 230]. Саме це цікавило його у творчості Достоевського, думку якого він ніс на Захід [107, 11]. Філософ стає захисником «підпільної людини» (у термінології Достоевського). Саме завдяки термінам «трагедія», «віра» та деяким ієшим Шестова вважають передвісником екзистенціалізму: «Він (Шестов. – С.Т.) екзистенціаліст, який з'явився задовго до екзистенціалізму» [54, 77].

Мислитель протестує проти тези про виникнення філософії з подиву, на його думку, з «подиву» Аристотеля істину не треба (і не кортить) шукати. Душевний спокій є доля тварин, а початком і первоначалом філософії є не подив, а відчай: «Кожна глибока думка має починатися з відчаю» [218, 84]. Філософія всупереч науці має йти до граничних меж буття. Вона має бути не філософією загального (раціонального), а філософією індивіда (й тому ірраціональною). Узагальнення, загальне – суть відчуження людини від свого єства. Філософії належить боротися за «головне» в людині: «Філософія є не *Besinnen* (озирання), а боротьба» [19, 52]. Тому філософія не може йти з наукою одним шляхом. Наука приймає не весь, а тільки необхідний досвід, але у досвіді є й одиничні явища: «Досвід набагато ширший, ніж науковий досвід, і одиничні явища говорять нам набагато більше, ніж те, що постійно повторюють» [218, 134]. Але однієї відповіді про сенс людського буття не може бути – тому наукові методи тут є неприйнятними. Наука немовби виголошує вирок людському життю з його сумнівами, радістю, почуттями, і вчений, мов Мідас, перетворює своїм доторком усе на мертве золото. Наука не може допомогти людині, яка страждає. У філософії треба уникати науковості і руйнувати системи, мов метелик ляльку, оскільки «істина там, де наука вбачає «ніщо». Філософія разом з тим не має бути і мистецтвом задля мистецтва (як це робить академічна філософія), вона є останнім притулком людини, що страждає, з її запитами та надіями. Вона дає можливість побачити справжню реальність, «яка настільки ж вище ідеї, наскільки сонце тепліше за розповідь про літній день» [219, 120]. Філософія стає знанням, до якого можна

прилучитися, але яке не можна передати всім. Життя є фантастичним і неповторним.

Різноманітні індивідуальні істини базовані на положенні, що у світі немає нічого неможливого і істини «факту», «даності» не владні над людською долею, вони не можуть її визначати ні в минулому, ні в сучасному, ні в майбутньому, вважає Шестов, виправдовуючи свою боротьбу з необхідністю. Ще із захоплення Кантом Шестов узяв у нього одне з положень – «Необхідність є апіорною», але доповнив його – «а тому її немає в реальності, в житті, у вільному мисленні» [219, 367]. І головним її проявом є «закон». Закон, на думку Шестова, може описати лише деяку сукупність явищ у певному проміжку часу, і не більше, хоча зрозуміло, що це не є всією дійсністю. Шестов закликає протиставити кожному закону велику кількість різних суперечливих суджень; він, слідом за романтиками, надає перевагу серцю, почуттю, переживанню, свободі, творчості перед розумом. Людина повинна відмовитися від влади об'єктивного розуму, стати «над ним», аби дійти до істинних витоків буття. І тому Шестов не перестає в усіх своїх працях піддавати критиці раціоналізм шар за шаром. Він виступає проти ідеалізму, механістичного матеріалізму, класичного раціоналізму та емпіризму (в історико-філософському розумінні цього терміна), вбачаючи в кожному з них раціоналістичний монізм, який заганяє життя у «підпілля».

Згідно з розумом, загибель людини є неминучою – все у світі говорить про це, спасіння неможливе з точки зору досвіду. Але в людині є нестримне бажання, бажання спастися, і тут може допомогти віра, яка дає можливість бути бажаному у всілякому світі. Бунт людини проти неминучості має водночас і негативний (відмова від розуму) і позитивний (віра) відтінки. Віра є другим (вищим) виміром того самого мислення, де першим виміром є розум. Віра є вихід і вивищення над розумом (рос. «из-умление»).

Віра у Шестова виступає не проти розуму, а проти догматичної віри в його всесилля. Те, що розум називає «абсурдом», є радше показником істини, а не її відсутності. Абсурд віри немовби виводить людину з площини розумного мислення. Вона – напружений, вольовий вихід з безвиході кінечності людського існування. Не спокійна містика, а трансцендентна

метафізика боротьби – ось філософське кредо Шестова. При цьому віра не є лише вірою у все можливість і спасіння як можливість, вона є вірою в Бога.

Отже, на думку Шестова, істина не є «збігом знання з його предметом» (так звана «кореспондентська теорія істини»), вона може бути лише особистою, вкоріненою у «випадковому» бутті людини. Але «випадкового для розуму не існує», адже розум спирається на загальне або принаймні на відтворюване. Щоб добратися до глибини особистого, треба «полишити розум». Людина має подолати владу об'єктивного розуму, щоб дійти до істинних витоків буття. Разом з тим Шестов не відкидає розум цілком, вважаючи пізнання важливим, але не найважливішим для людини, і розум є ембріоном віри, яка дає можливість бути бажаному у всілякому світі. Віра є «другий» (інший, вищий) вимір мислення.

Значення праць Шестова, як бачимо, не тільки в уже підкресленому наголошуванні на індивідуалізації та антираціоналізмі, бо індивідуалізація є виходом з усередненості «всесства», є початком шляху до самостановлення, до самозбування, до Буття. Антираціоналістична формула «Все можливо» відкриває безконечні потенціали цього шляху до Буття і водночас є катафатичною «суперхарактеристикою» Буття. «Все можливо» означає повноту Буття. При цьому трагедія, властива людській істині, вивисує людину з полону повсякдення, призводить до справжньої філософії, яка, народжуючись у відчаї екзистенції, веде до другого виміру мислення (у термінах Шестова – до «віри»). Це мислення виводить на поле «боротьби за неможливе», де відвойовують право на буття.

2.1.8. Мандри в надії на буття. Габріель-Оноре Марсель

Габріель-Оноре Марсель, сучасник Гайдегера та Ясперса, багато в чому випередив у своїх творах головні теми «класичного»

екзистенціалізму. Навіть той факт, що під тиском засудження філософії існування офіційним Ватиканом Марсель як сумлінний віруючий перестає називати сою концепцію «католицьким екзистенціалізмом», віддаючи перевагу назві «християнський сократизм», не дає приводу сумніватися у важливості його ідей для екзистенціалізму.

Його твори майже всі фрагментарні та асистематичні, і для Марселя ця особливість філософської форми є одним із способів указівки на принципову неможливість за допомоги розсудкових схем охопити всю повноту буття. Сповідальність, неприхованість власних сумнівів становлять невід'ємну характеристику його творчості.

Марсель у своїх книгах немовби мандрує складними шляхами думки і запрошує читача приєднатися до нього. Саме «мандри» є одним з найважливіших символів його філософії, оскільки людина і є той мандрівець, який відшукує шлях із темряви свого існування до світла істинного буття.

Два світи, «онтологічний» та «трансцендентний», є віхами цього шляху. Людина має прагнути до трансценденції, спираючись на свої поцейбічні можливості, від тілесності їй належить підійматися до духовних вершин. І в цьому їй сприяє надія. Саме надія, більш «слабка», ніж упевненість, і більш скромна, ніж оптимізм, рятує людину з п'їтьми ніщо. Вона дає людині свободу, звільняючи від усталених і звичних «необхідностей». Не запитуючи про умови свого здійснення, надія має властивість не залишати людину навіть за найскладніших обставин її життя.

Також вельми значущим є здійснене Марселем (у контексті розрізнення світів онтологічного та трансцендентного) протипокладення базових феноменів людського існування «володіння» та «буття» («бажання» та «любові», а слідом – «проблеми» та «таїни», «первинної» та «вторинної» рефлексії та деяких інших. Ці опозиції, будучи термінами, часто взятими не з академічних фоліантів, а з повсякденного слововжитку, увійшли до арсеналу екзистенціалів і проявляють свою евристичну цінність досі, проясняючи одне одного та досвід людини. Такий підхід дуже детально відтворює спільне для всіх екзистенціалістів розмежування на не автентичну та автентичну екзистенцію.

Так, «володіння» цілком занурює людину в онтологічний світ. Власність, яка покликана слугувати людині, підпорядковує її, а отже, забирає у неї свободу. Володіння – несправжній спосіб існування людини, що перетворює її на аутоцентричного деспота (суб'єкта), який підкорює навколишнє і підпорядковує оточення. При цьому володіння – це шлях до підкорення інших в ієрархії панування. У світі «володіння» людину урухомлює бажання, але у царині «буття» дії людини освячує любов. Мати – означає втрачати відкритість можливості бути, бути собою.

Недосконалість раціонального дискурсу у справі осмислення суперечливого людського існування демонструє марселявське розведення понять «проблема» та «таїна». «Проблема» є тим, що «стоїть» на шляху пізнання, вона вкорінена у поверхні природного, зовнішнього, об'єктного (проблеми «зростають», їх «розв'язують» тощо). Вона протистоїть тому, хто її розв'язує як «зовнішнє», де той, хто пізнає, «не включений» у пізнане. Тому в ситуації своєї «неучасті» в об'єкті суб'єкт може застосовувати будь-які технічні підходи та засоби для досягнення бажаного результату. Об'єкт є річ, а з річчю можна робити все. На практиці це «все» обмежене аналітичною діяльністю, детерміноване самими об'єктами і постає у формі або розкладно-руйнівній, або такій, що творить лише часткове, об'єкти, задані псевдоцілями. На відміну від «проблеми», «таїна» є проявленим людським буттям. Адже питання про сенс життя, власну конечність, межі свободи, Абсолют є таїною, позаяк залучають до свого осягнення самого того, хто осягає. Марсель твердо заперечує проти зведення «таїни», «містерії» до комплексу розсудкових «проблем».

Отже, раціональне мислення проблемами (і наука) «змертвлює» безпосередньо відчуте людиною, роблячи останнє речами, об'єктами. Такий об'єктивуючий та узагальнюючий шлях думки Марсель називає «первинною рефлексією». Ця «рефлексія першого порядку» опредметнює безпосередню ситуацію і піддає її аналізу. Об'єкт, який розчленовано в аналізі, є частина суб'єктно-об'єктної роздвоєності, це описано у схематичі практично всіх версій гносеології. В суб'єкт-об'єктному відношенні пізнання постає, на думку Марселя, як форма володіння. «Первинну рефлексію» має подолати «вторинна», яка намагається поєднати

мислення з неповторним, індивідуалізує думку. Саме вторинна рефлексія вивільняє людський дух із закам'янілих річищ усталених мислительних прийомів. Вона є інше бачення реальності, що долає відстороненість рефлексії і повертає до єдності безпосереднього. Це також мислення, але таке, інтенцією якого є прагнення не втратити унікальну інтуїцію конкретної ситуації, в якій перебуває людина. У такого роду рефлексії той, хто пізнає, «включений» у пізнаване, «бере участь» у ньому. Ситуація перестас бути проблемою і перетворюється на *а-технічне* розгадування вічних *таїн* людського існування та буття. Аналіз перестас бути самодостатнім методом, бо скільки завгодно глибока деталізація не дає розуміння суті того, що відбувається. «Я мушу зауважити, що ця рефлексія другого рівня, рефлексія, спрямована на первинну рефлексію, і є, на мій погляд, власне філософія» [121, 19]. Тобто науковий підхід та псевдофілософський, що його копіює, повинні поступитися сутнісно філософському міркуванню про *конкретну* ситуацію людини, *трагічну мудрість* [120]. Це шлях, який часто жахає, ці мандри сповнені ризику, але вірна собі людина не зверне з маршруту, бо він лежить *sursum* (вгору) – у бік Буття, до Бога.

2.1.9. Раціовіталізм та перспективізм. Хосе Ортега-і-Гассет

Іспанський філософ Хосе Ортега-і-Гассет був одним з тих мислителів ХХ сторіччя, які були здатні побачити недоліки раціоналістичного світогляду. Хоча Ортега навчався у найвідоміших неокантіанців, а кантівською філософією, за власним виразом, «дихав» упродовж десяти років, він усе-таки прийшов до критики класичного раціоналізму (передусім картезіанського типу). Декартове визначення людини як мислячої речі викликає опір Ортеги, оскільки за такого стану речей світ постає для людини як царина розуму, позбавленого почуття, а отже, і цілісності. Людина виявляє себе у такій ситуації лише як суб'єкт, що пізнає, але не «живий». Але ж вона існує і існує передусім як «радикально

самотня», «приречена на свободу», творча істота. При цьому людина не може реалізувати себе у підпорядкуванні установкам «моралі мас» (частий термін у Ортегі). Тому їй треба відійти від «етичної магії» раціонального загального «ти повинен», яке «не бачить» реальності життя. Єдиним імперативом для людини може бути висловлювання давньогрецького поета Піндара «Будь самим собою». (Це правило виводжувань і з ніцшевської філософії.) Ортега декларує «найвищий обов'язок того, хто живе, – у «вірності собі».

За допомоги тільки «чистого розуму» не можна охопити всю багатогранність людського існування, частиною якого є ірраціональне «життя». Життя недоступне розумові, який хоче вивчати його як природне буття. Разом з тим для Ортегі (на противагу іншому великому іспанцю М. де Унамуно, який радикально відкидав розум як засіб осягнення реальності життя та смерті) ніколи повністю не згасали ідеали європейської науки. Він намагається розробити таке філософське вчення, в якому б людське життя було органічно поєднане з раціональною діяльністю. Для наукового пізнання, на думку Ортегі, яке «розкладає» дійсність на складники, значення розуму є очевидним. Для осягнення ж ірраціонального «життя» людини розум мало в чому корисний. Тому не «чистий», а «історичний», «життєвий» розум охоплює людське, завжди індивідуальне буття. Життєвий розум не є константою, це завжди невловна змінна, яка залежить від конкретної людської особистості, її «обставин». Раціоналізм органічно доповнюється релятивізмом, один без одного – лише сліпота.

Одним із проявів такого «раціовітального» підходу Ортегі до реальності є його «перспективізм». Ця концепція виправдовує кожную індивідуальну точку зору, водночас не применшуючи значення їх цілокупності. Кожна «перспектива» як окреме бачення світу є закономірною і правомірною. Будь-яка людина через її неповторну пізнавальну діяльність і конкретну історичну приналежність має свій погляд на світ та Буття. І всі перспективи є автентичними і правдивими одночасно, не треба тільки претендувати на всеохопну істинність свого бачення, бо дійсність є певним сполученням, синтезом індивідуальних, неповторних,

безконечних у своїй безлічі перспектив. Люди немовби органи бачення всеохопного Бога виконують безконечну реальність: «Господь Бог не раціоналіст. Його точка зору – це точка зору кожного з нас. Наша часткова істина і для Бога істинна» [134, 369], – так розуміє велич зв'язку людини з Богом у сучасному плюралістичному світі Хосе Ортега-і-Гассет.

2.1.10. Жага бессмертя. Мігель де Унамуно

Міркування Унамуно сконцентровано навколо проблеми людини. Але що для нього сама «людина»? Для мислителя є неприйнятною наскільки поширена, настільки й застаріла точка зору, згідно з якою людську сутність ототожнено з розумом. Бо не людина лише розумна і не абстракція «Людина» хвилює його душу і штовхає до роздумів, а «людина з плоті та крові, яка народжується, страждає і помирає – головне, помирає, людина, яка їсть, п'є, розважається, спить, думає, любить, людина, яку ми можемо побачити та почути, брат, достеменний брат наш» [201, 25]. Тому індивідуальне, із свідомо редукованими соціальними характеристиками, є суб'єктом і водночас найвищим об'єктом будь-якої філософії [201, 25]. Адже раціональна система поглинає і вихолощує не тільки людину як об'єкт філософського розгляду, але й як суб'єкта філософської творчості. А той, хто філософує, повинен зберегти у своїх творах особисте неповторне бачення і відчуття світу, залишитися самим собою: «Якщо філософ не людина, він уже тим паче й не філософ» [201, 37]. Бо філософію належить створювати цілісною єдністю всіх людських сил.

З точки зору Унамуно, «знання для знання» – це лише формула непорозуміння. Людське пізнання повинне мати практичну мету. При цьому, хоча життя й первинне стосовно філософії (більшість філософів життя та екзистенціалістів погодяться з цим), філософія теж необхідна життю. Непевне почуття позбавленості чогось виводить людину із стану повсякдення і прояснює її фундаментальне бажання – бути. Перед кожним з нас стоїть проблема проблем, вселюдська проблема –

загадка особистого безсмертя: «єдино важлива життєва проблема, проблема безсмертя і вічного спасіння індивідуальної душі» [201, 91]. Усвідомлення власного глибинного ніщо, «тісняви» кінцевого життя відкриває перед людиною безкінечні горизонти пошуків шляхів і спроб розв'язання цього найголовнішого практичного завдання. І це не є просто песимістичне стояння у вічній нерозв'язаності. Міркування про смерть, *meditation mortі* дає надію на вихід – той, хто звертає увагу на хворобу, думає про одужання: «Зі дна цієї туги, з безодні нашої смертності ми виходимо до світла інших небес» [201, 60]. Унамуно говорить про те, що знаходить у своєму естві: «Думка про те, що мені належить померти, і таїна того, що буде потім, – це пульс моєї свідомості» [201, 59]. Проте цей стан притаманний не йому одному: «Перед лицем цієї жахливої таїни безсмертя, перед лицем Сфінкса людина займає різні позиції і різними способами намагається втішитися в тому, що їй випало народитися» [201, 68]. Людина може «подовжувати» себе у славі свого імені, творах, нащадках тощо, але це не подовжує її саму. Філософ, та сама людина, як ми згадували, намагається розв'язати те саме питання про особисте безсмертя, і будь-яка філософія є більш-менш прихована спроба на свій страх і ризик раціональними, а часто й позараціональними способами розв'язати цю проблему. Головним філософським питанням є питання «Для чого?», корінням якого є смисложиттєва проблематика. І «Звідки?» – питання вторинне, воно слугує лише повнішому з'ясуванню «Для чого?»: «Чому я хочу знати, звідки я прийшов та куди йду, звідки та куди рухається все, що мене оточує, і що це все значить? Тому що я не хочу померти цілком та остаточно, і хочу знати напевно, чи помру я чи ні» [201, 53]. На питання про особисте безсмертя можуть бути три відповіді – негативна, що породжує в душі безвихідний відчай, позитивна, що дає смирення, і відповідь незнання, що зберігає напруженість питання і відкриває шлях смирення у відчаї або відчаю у смиренні, шлях боротьби. Отже, мислитель приходять до такого розуміння пізнання, яке виявляє свою практичну необхідність, оскільки пізнання викликане в людині прагненням жити і жити вічно. «Трагічне почуття життя» та «агонія» у термінах Унамуно є головними людськими екзистенціалами, і саме вони спонукають

людину мислити, філософувати: «релігійний відчай... який є нічим іншим, як усе тим самим трагічним почуттям життя, є більш-менш завуальована сутність свідомості людей» [201, 131-132]. Тому філософія та історія філософії можуть бути розкриті як неперервні спроби мислителів так чи так розв'язати проблему особистого безсмертя: «Жага не вмирати, голод за особистим безсмертям, наше зусилля безконечно перебувати у своєму власному існуванні, яке... є самою нашою сутністю, це є афективна основа будь-якого пізнання і внутрішній, особистий вихідний пункт *будь-якої* (курсив мій. – С.Т.) людської філософії» [201, 56]. Причому треба враховувати особливості кожного вчення, адже деякі з філософів умисно елімінують цю проблематику або надають їй другорядного значення, що може свідчити про безсилля знайти вихід: «розв'язання цієї внутрішньої, афективної проблеми, розв'язання, яке може бути й відчайдушною відмовою від її розв'язання, виявляється тим, що забарвлює позосталий зміст філософії» [201, 56]. Найабстрагованіші царини філософського знання і найабстрагованіші системи розв'язують цю практичну проблему, навіть на перший погляд суто гносеологічна проблематика, пошук причин може стати вираженням пошуку мети (індивідуального існування).

Ще Порфирій вважав, що мотиви і мета філософії полягають у спасінні душі. Не звертаючись безпосередньо до спадщини Порфирія, Унамуно розвиває близьке розуміння сутності філософії. Він готовий солідаризуватися навіть з неблизькими йому неокантіанцями – підтримує розуміння філософії В.Віндельбандом як вчення про цінності, виокремлюючи лише найбільшу з них – безсмертя. Виступаючи проти ортодоксального католицизму, непримиренного раціоналізму, бездіяльного агностицизму, мислитель зближає філософію з релігією, вважаючи, що афективною основою і релігії і філософії є пристрасне бажання безсмертя, істинного буття. Метафізика виходить з теології, теологія – з фантазій серця, фантазія породжена життям, яке прагне безсмертя. Те саме Унамуно говорить і про історію філософії: «історія філософії є, по суті, історія релігії» [201, 122]. При цьому ядром історії філософії є боротьба віри та розуму, яка призводить до часткових перемог першої або другого.

Провідне завдання філософії Унамуно бачить у рефлексії над трагічним почуттям життя. Філософія – квітка, коріння якої – релігійне почуття. Метафізика може мати право на існування лише у тому випадку, якщо намагається з'ясувати можливість здійснення вітального бажання: «*Найпроклятіші* метафізичні питання виникали практично – завдяки чому вони й набували своєї значущості, перестаючи бути марними суперечками чистої цікавості – з бажання з'ясувати собі те, що має стосунок до можливості нашого безсмертя» [201, 213]. Але хоча й існує вітальна метафізика, але загалом метафізика переважно є раціональною, аналітична – «змертвююча» в унаmunівській термінології. Розум воліє розв'язати проблему конечності, але замість цього часто лише скасовує і «змертвлює» її. Філософські побудови закріплюються, втрачаючи живильний зв'язок з породжувальним витоком. Глибинне волення до Бога «Спаси душу мою!» стає раціональною цікавістю – «Скажи ім'я твоє!». Унамуно, вважаючи об'єднуючим моментом усіх філософських побудов (і історії філософії загалом) прагнення розгадати загадку смерті і знайти шлях до особистого безсмертя, дуже часто схилився до негативної оцінки раціонально побудованих систем, вважаючи, що вони «тікають» від проблеми. Строго раціональних способів доведення безсмертя не існує, розум може довести лише смертність. Чиста логіка у цій царині стає вимислом, адвокатурою та софістикою [201, 92, 103]. Абстрактне мислення дає ерзац спасіння, приховуючи від нього проблему. Мислителі, створюючи свої вчення, намагаються переконати передусім самих себе. Але розум у філософії не всеохопний: «людина, будучи бранцем логіки, без якої вона не може мислити, *завжди* (курсив мій. – С.Т.) намагалася поставити її на службу своїм бажанням, і передусім своїй фундаментальній жазі безсмертя» [201, 103]. Філософія по суті раціонально легітимує позараціональну позицію. Центр будь-якого філософування – трагічний відчай, який, роз'єднуючи розум та позарозумний спосіб відкриття безсмертя – віру, одночасно об'єднує їх. Відкритість проблемі, рятівна невпевненість, яка не віддає пріоритету ні розумові, ні вірі, – ось правильний шлях, згідно з Унамуно, а тому «традиція суто раціоналістична так само неможлива, як і традиція суто релігійна» [201, 120]. Філософія,

вкорінюючись у несвідомому – у почутті, дає йому раціональне оперття. Це внутрішнє протиріччя між почуттям та рацією, та між розумом та вірою надає єдності людському життю, філософії, ergo й історії філософії. Видалення одного з компонентів антитетики веде до псевдолюдських способів існування, близьких через бездумність один одному – «віри вуглярів» та «невір'я інтелектуалів». Проте справді існувати (*ex-sistere*) – значить виходити за рамки нашого розуму, не відкидаючи його. У тузі, що породжує трагічне почуття життя, народжується не віра-впевненість, але надія – основа будь-якої переконаності. Агонія породжує свідомість, одвічно незадоволену й таку, що шукає відповіді: «Хто ніколи не страждав, більш-менш сильно, той не схильний до самосвідомості» [201, 203].

Саме конечність людського буття, з точки зору Унамуно, сподвигала людей на філософську творчість. Відповідей стільки, скільки тих, хто філософує, але головна проблема – основа людського існування, філософії та історії філософії – одна.

2.2. Американський екзистенціалізм: емпіризм, прагматизм, зв'язок з теологією

Питання про американський екзистенціалізм ледве розкрито в історико-філософській літературі. Важливою причиною цього серед решти є й невелика кількість філософів-екзистенціалістів у США. Тому багато істориків філософії або замовчують наявність такого явища, як американський екзистенціалізм [254; 34; 91; 101], або згадують про нього побіжно, уникаючи аналізу [76; 90; 99]. Іноді гору беруть поверхові і багато в чому несправедливі критичні зауваження – в «ескапізмі» [90], «софістичних побудовах» [225], а то й у «незрілості», «кінфантилізмі», «пасивності», «патологічності» та «затемненні смислу» [67]. Втім, задля справедливості, необхідно вказати, що подеколи подибуємо й переважно об'єктивні, але стислі оцінки.

Горезвісний штамп мислення про те, що в Америці філософія репрезентована переважно у своїх аналітичній та лінгвістичній «іпостасях», заважає побачити об'єктивну картину явища. Між тим американський екзистенціалізм має своє місце в інтелектуальній історії, й не тільки окремо взятої країни.

Хвиля екзистенціалізму по-справжньому доходить до США після Другої світової війни¹. До цього мали місце здебільшого робота з перекладу головних праць європейських колег та спроби їх опанування. Розглянемо найяскравіші «віхи» на шляху течії. Однією з них був Вільям Барретт.

В.Барретт (1913 – 1992) – багаторічний професор (від 1950 по 1979 рік) Нью-йоркського університету та особистий знайомий Альберта Камю – перша постать нашої розвідки. У своїй популярній книжці «Ірраціональна людина. Дослідження екзистенційної філософії» він намагається своєрідно переосмислити головні екзистенційні теми.

¹ Найімовірніше, це пов'язане з нагромадженням «критичної маси» європейських екзистенціалістських текстів, яку вже не можна було обійти увагою. Соціально-економічні причини якщо і справили свій вплив, то не були, мабуть, визначальними.

Барретт починає з того, що демонструє доволі сумне місце філософії у сучасному йому суспільстві. Філософія втратила свою достеменність, яку мала первинно (наприклад, у Стародавній Греції) і яка давала людині цілісне розуміння світобудови та свого життя. Нині ж, за доби вузької спеціалізації, і філософія підпадає під цю моду, стаючи лише методологією – додатком до корпусу наукового знання. Повернути колишній вплив філософії може думка екзистенційного типу.

Серед предтеч та новаторів такої думки Барретт передусім називає трьох російських мислителів – Вол.Соловйова, Лева Шестова та М.Бердяєва. Саме вони привносять у філософію цілісність, екстремальність та апокаліптичність. (Нам варто зазначити, що Барретт дещо помилково тлумачить Соловйова як безкомпромісного ірраціоналіста. Вчення Соловйова про вседність (та й про пізнавальні здатності людини теж) не потрапили до уваги американця.)

Для розкриття головних ідей філософії існування Барретт здійснює обсягове історико-філософське дослідження, спрямоване на виявлення тих мислителів, які були в тому чи тому розумінні «екзистенційними». Перед нами проходить шерег імен. Це і Платон, філософ сутності (у вченні про ейдоси), але водночас і «екзистенціаліст» у діалогічній формі своїх міркувань. Це і Тертулліан, і Августин, і Паскаль, кожен з яких на свій копил наближався до тем екзистенціалізму (ідеї «абсурдності віри», «нерационального воління», «закинутості й безпритульності»). У цьому ж шерегу – Ніцше, «одержимий богом», «Діоніс», але потім «Розп'ятий», що вказав в ідеї «волі до влади» на пошук могутності буття та динамізм як атрибуту людського існування. Його вічне повернення – архетипна фігура вічності, а «Заратустра» – цільовий образ свободи та цільності людини. Тут же й Кант, що розрізняв світ думки та світ реальності. І К'єркегор – пробуджувач і спадкоємець «гедзя» Сократа, що вказував на невідповідність багатства життя та сухості теорії. Не обійдені увагою і «діалектичні теологи», дуже близькі за своїми інтуїціями до екзистенціалізму. Заслугує на увагу оригінальна й по суті вірна інтерпретація спадщини Гайдегера. Барретт слушно говорить про те, що німецький мислитель «відкриває задні двері теології» [234, 18],

тобто, всупереч маніфестації своєї арелігійності (та арелігійності своєї філософії), Гайдегер проявляє себе, за вдумливого його прочитання, як мислитель «очікування бога». Близькі до духу екзистенціалізму й чимало людей мистецтва. Серед них письменники Ф.Достоевський, Д.Джойс, В.Фолкнер, Е.Хемінгуей. Мистецтво й без виникнення філософії існування вказувало б на її головні теми. Також було здійснено першу спробу зблизити з екзистенціалізмом американську філософію в особі прагматиків Вільяма Джемса та Джона Д'юї. Головними аргументами для зближення тут є особистісний, а не абстрактний тон філософування, психологізм, а не логіцизм, плюралізм та увага до релігійного досвіду.

Історико-філософський екскурс Барретту необхідний для того, щоб указати на головну, на його думку, ідею сучасного екзистенціалізму – ідею «цілісної людини». Людина і реалізує, і розуміє себе у наш час як істота раціональна. Але розум – це лише частина нас самих. Часткове ми приймаємо за ціле й тим самим збіднюємо своє життя, робимо його неповноцінним. Зниження накалу релігійних переживань нині може проявлятися у почутті полишеності та безпритульності людини. Проте повернення до середньовічної культури неможливе. Лише у філософському, екзистенційному осмисленні ми могли б побачити мету наших дій – у тому, що долає наш стан відчуження від Бога, природи, суспільства та, головне, – від самих себе. Подолати своє існування у вигляді частковості, функції означає перевищити однобічність уявлення про себе лише як про розумну істоту. Розум безсилий охопити всю глибину достеменності людського існування. *Living not reasoning* (існування не мислення) – шлях людини. Але при цьому розум не має бути відкинуто – необхідно стати на фундаментальний шлях міркувань (що намагався здійснити Гайдегер), який перевищує вузькості раціоналізму та ірраціоналізму.

І тут знову проявляється спроба прищепити екзистенціалізм на тіло американської культури і водночас указати на складність цієї операції. Немовби умови для прийняття екзистенційної думки є – американський народ через свою історію є вільнолюбним і не надто шанує інтелект. Але це пов'язано радше з неосвіченістю, ніж

з подоланням здорового глузду. Не- та антиінтелектуалізм американської науки виходить з простішої ситуації незнання, ніж ірраціональність екзистенціалізму, що побачив *тінь* Просвітництва, недоліки розуму.

Але все ж таки за допомоги прагматистської думки таке засвоєння в принципі можливе. Це можливий шлях приборкання гордині розуму, розуміння, що він – частина цілого, його сегмент; він – один із проєктів, а не сутність людини. Бо людина існує перш ніж опановує логіку [234, 304-305].

Ще одна важлива для нашого аналізу праця Барретта – «Що таке екзистенціалізм?» [235]. Перша частина книги являє собою памфлет із «Partisan Review», редактором якого певний час був Барретт, друга присвячена Гайдегеру. Тут ми знову бачимо щось схоже з історико-філософським дослідженням. Але в ньому – новація! – увагу приділено Гегелю.

З часів К'єркегора та Шеллінга екзистенційну думку протиставляли гегелівському системному раціональному підходові. Проте у XX сторіччі неогегельянці (у Франції – О.Кожев, Ж.Валь, Ж.Іпполіт) помічають і переконливо демонструють схожість головних тем (переважно раннього) Гегеля та екзистенціалізму. В такому самому дусі витримано й аналіз В.Барретта.

Він відзначає, що Гегель – не тільки систематизатор і раціоналіст, але й один з піонерів історичного способу мислити [235, 9-10]. Гегель указує на історичність людського існування, він робить крок до екзистенційного гасла: людина – не природа, а історія. Або: людина – це те, чим вона є в історії, яку вона робить. Сутність людини – це її екзистенція. Саме тому Гегеля можна назвати одним з «фундаторів» екзистенціалізму [235, 11, 40-41].

Аналіз історії філософії крізь екзистенціалістську призму призводить Барретта до ідеї існування двох типів екзистенціалізму, двох його базових форм [235, 163]. І це не розхожий поділ на атеїстичний та релігійний екзистенціалізм, що його запропонував Сартр і раніше підтримував Барретт [234, 17]. Прикладами нового поділу є К'єркегор та Гайдегер. Перший, К'єркегор, указує, згідно з Барреттом, на «примат актуального над потенційним. Другий, Гайдегер, навпаки, оцінює роль потенційного як вищу. Перший тип (до нього близький і Ніцше) ставить і намагається відповісти на

питання: «Як я стаю індивідуальним?» [235, 162]. Другий відкриває універсальність онтологічної структури (трансценденції), яка перевищує факт. У першому випадку думку сфокусовано на «спасінні індивідуальності», у другому – на «онтологічному аналізі» існування.

І ще одна думка цієї книги, гідна нашої уваги і, можливо, оцінки. Барретт говорить про те, що екзистенціалізм сам є явище історичне, він породжений історичною ситуацією. Зокрема, індустріальна революція породжує екзистенційні проблеми суспільства. Тобто розвиток техніки та суспільних відносин в їх взаємозв'язку відіграє визначальну роль у процесі виникнення екзистенціалізму. Шерег схожих мислителів – лише ланцюжок попередників-одинаків. Філософію існування Барретт і раніше оцінював як явище часу, а не універсальну структуру існування [234, 20]. Тут таки чітко звучить ідея про поступове зниження ролі релігії у зв'язку з прогресом суспільства, а з послаблення релігії виростає її замітник, що розв'язує схожі питання, – екзистенціалізм. (У середні віки таких запитів не відчували [235, 89].) Важко з цим погодитися. І сама англомова філософія в особі, щоправда, британського філософа Девіда Купера різко виступила проти такого підходу [237, 32]. Ситуацію відчуження, наприклад, важко асоціювати виключно із сучасністю. Мабуть, схожу ситуацію спостерігаємо взагалі щодо структури екзистенції.

Отже, поки що нам важливо відзначити наступне. Вільям Барретт намагається асимілювати екзистенціалізм на американському ґрунті. Для цього він дещо переосмислює його головні теми. Домінуючою стає ідея «цілісної людини», не тотожної людині розумній. Вона ж – неповторний історичний індивід, що цілком у душі англомовного емпіризму, що бореться з абстракціями. Прагматизм – ключ до ввіходження ідей екзистенціалізму в американський менталітет. Зауважимо, що «працює» і «корисне» не тільки раціональне. Звідси й позитивний крок – «ірраціональне» часто є «релігійне».

Важливі моменти розвитку екзистенціалізму в Америці пов'язані також з іменем Джона Уайльда (1902 – 1972). Зустрічі з Гайдегером на початку 1930-х, мабуть, одне із джерел його інтересу до філософії існування (й опосередковано до

феноменології). У праці «Виклик екзистенціалізму» Уайльд намагається показати варіант саме «феноменологічної філософії екзистенції» [289, 7]. Такий підхід, на його думку, допоможе подолати американський філософський провінціалізм і вказати нові шляхи філософії (на його думку, теологія вже ознайомена з екзистенціалізмом). Починає він доволі традиційно з роз'яснення (що йде від феноменології Е.Гуссерля та Ф.Бrentано) способів існування речі та особистості, де річ не суб'єкт свого існування, а особистість керує нею, здійснює вибір.

У цій фундаментальній відмінності Уайльд бачить маяк виходу із глухих кутів мислення, що постали в сучасній йому філософії, яка потерпає від надмірного атеїзму, фізіологізму, суб'єктивізму та відділення теорії від практики [Див.: 289]. Втім, вихід цей він здійснює з поважним ставленням до традицій емпіризму, де останній переосмислюють у рамках феноменології, по-своєму конкретної та «емпіричної». (Тому навіть К'єркегора осмислено як *sui generis* емпірика – у нього є заклик "до одиничного" та феноменолога – бо присутній опис конкретних переживань.) Есенціалістський підхід дає лише відмінність одного від одного, екзистенціалістський – від ніщо. І це теж досвід, але не досвід «одиниць», «атомів» класичного емпіризму, а плутаний досвід світу та існування в ньому. Тема чужості світу продовжує свій розвиток у Уайльда, адже тлом екзистенції є рух душі у чужому світі однією перед Богом. У цьому контексті філософія мала бути викликом, пробудженням до усвідомлення такого справжнього існування. Але сам лише виклик не дасть цілком позитивного результату, і екзистенціалізм в його розвитку належить доповнити розумінням соціального та природного буття, а також визнанням важливості теоретичного розуму. З останнім пов'язана необхідність пошуку *структури* екзистенції (тут міркування Уайльда конгеніальні блискучому підходові Ніколи Аббаньяно). Проте мета розвитку розуміння людини – не в простому підсумуванні ірраціональних та раціональних елементів. Та логіка, яка має бути побудована, як необхідний свій атрибут має містити інтенційність (спрямованість) на безпосередній досвід. Саме так виникає справжній «реалізм». Уайльд наполягає на

важливості *розуміння* людиною свого становища у світі, що, по суті, вже є родом раціонального осмислення.

В іншій важливій праці «Екзистенція та світ свободи» Уайльд ще різкіше підкреслює свій зв'язок з емпіричною традицією, вважаючи, що його завдання – розробити «радикальний емпіричний метод, нині відомий під іменем феноменології» [287, 3]. Тому для нього В.Джемс – перший американський екзистенційний філософ, бо він виступив проти гегелівського гіперраціоналізму, необґрунтованого дуалізму душі та тіла і принципово «приймав» усі різновиди досвіду. Світ для нього не річ, а горизонт існування, тому й людська свобода не вибір між речей чи ситуацій, а буття, відкрите іншому, вихід за речовинність і тілесність, здійснюваний у роботі, читанні, уяві, проєктивній спрямованості взагалі. Саме дистанційованість від наявного по суті породжує людський розум (це нам зрозуміло із сенсу рефлексії). Самотрансцендування – основа осягнення людини і сенс філософії – стати не науковою дисципліною, а дисципліною свободи [287, 119-120]. Соціальний смисл цього процесу Уайльд вбачає в ідеї демократії, що виривається із Левіафана і дає «відкритість» та підтримує свободу. Варто також зазначити, що Уайльд зараховує Гайдегера до релігійних екзистенціалістів, а із Гуссерля цитує фрагмент, що вказує на зв'язок філософії з філософською теологією у вигляді позаконфесійного наближення до Бога.

Постійним рефреном його праць є тема «життєвого світу, Lebenswelt, Life-world, Lived space [288, 48]. Саме це поняття збирає воедино суб'єкт-об'єктну роздвоєність людини та світу, самої людини. Саме життєвий світ як горизонт дає людській екзистенції можливість збутися в своїй свободі, інтенції до чогось іншого. Причому мова життєвого світу – це повсякденна мова, тому (коло замикається) може бути інтерес до життєвого світу й у емпіриків та аналітиків США та Британії.

Уайльд, еволюціонуючи від прагматизму (Д'юї та Джемса), прийшовши до екзистенціалізму, не відмовився від англomовної філософської традиції, він намагався створити таку синтетичну єдність цих філософій, де смисли задано екзистенціалізмом, але доробки прагматизму та емпіризму, національної традиції не повинні бути втрачені. Крім цього, найважливішим компонентом

побудов Уайльда є часто неявна, але стійка впевненість у взаємозв'язку екзистенціалізму та релігії, філософії та теології.

Ще показовішим прикладом у пошуках точок дотикання філософії та релігії є творчість Девіда Робертса (†1955). Його праця «Екзистенціалізм і релігійна віра» постає як своєрідна апологія екзистенціалізму з точки зору його важливості й навіть необхідності для релігійної свідомості. Адже екзистенціалізм, на його думку, є (принаймні починався як) варіант християнського мислення [261, 3].

Філософія існування «включає» в себе «проміжні фігури» у боротьбі християнства та секуляризму-атеїзму. Сила протесту екзистенціалізму проти інтелектуальних і соціальних сил, що сковують людину і знищують її свободу, – найважливіший компонент для такого розуміння. У ньому бачиться й ідея того, як бути самим собою, зберегти мужність перед лицем смерті. Екзистенціалізм – духовна боротьба, самоперевірка задає найважливіші питання, але не в змозі цілком відповісти на них. (Дещо схоже скаже потім П.Тілліх.) Робертс підкреслює важливість в екзистенціалізмі його протесту проти раціоналізму, розуміння не-речовинності людини, особистого характеру істини та неоднозначності, свободи екзистенції. Ставлячи з прямою своєю питання, екзистенціалізм веде до відповідей на них – вони, згідно з Робертсом, у християнства. Сам по собі екзистенціалізм непоганий як своєрідна протиотрута, але водночас він отруйний як головна діста [261, 10]. У релігійній своїй формі він веде до розуміння залежності людини від Бога, а в атеїстичній сковує свободу у нижчих формах рабства. Людина повинна зрозуміти протиріччя, але всі вони розв'язані у Бозі. Прикладом такого підходу для Робертса є Паскаль – «християнський екзистенціаліст» [261, 59], який утілює в собі битву християнства із секуляризмом. Тим самим шляхом йшов і К'єркегор, лише його перебільшена увага до самотності для християнського мислителя є сумнівною. Далі й Гайдегер перебуває під впливом теологічних категорій, разом з К.Бартом він протистоїть укладу сучасної цивілізації.

І хоча сам Гайдегер говорить, що його Буття не Бог, у своєму в певному розумінні містичному вченні він розкриває смисл Буття як раціонально «несхоплюваного», далекого непізнаного. Він,

згідно з Робертсом, не проти Бога, а проти блюзнірства (проти Бога) [261, 190], і у нього приховано присутній паралелізм між Буттям та Божественною сутністю, причому Робертс бачить можливість кореляції «автентичного існування» з «буттям в істині». (Щось споріднене ми подибуємо у Р.Бультмана.)

Навіть Ж.-П.Сартр, самовіднесений до так званої «атеїстичної» версії екзистенціалізму, виявляється у Робертса теологом [261, 223], оскільки, не бачачи базису для спілкування людей, він, проте, розуміє, що краще майбутнє людини недосяжне у тимчасових рамках, а хоча й недосяжною, але найголовнішою метою екзистенції є «для-себе-в-собі-буття», тобто, іншими словами, Абсолют.

Як бачимо, у Робертса емпіричний момент не проявлено, але на повну силу звучить теологічне тлумачення екзистенціалізму, який може навчати віруючих бачити небезпеку ідолалізації нації, раціоналізму та дегуманізації західної культури: виступати за свободу, унікальність і самотрансцендування; навчає християнську філософію термінології; розповідає правду про самотність, страх, гріх, відчуження, трагедію та кризу (ситуація Йова); може давати надію, в тому числі надію на гармонію віри та розуму, й тим самим осучаснює християнську думку. Екзистенціалізм – випробування християнства на предмет його спроможності відповісти на головні запитання людини.

Свій внесок у становлення екзистенціалізму в Америці зробив і британський теолог Джон Маккуоррі, який працював професором Об'єднаної теологічної семінарії в Нью-Йорку від 1962 по 1970 рік і працю якого видавали у США. Найважливіші його праці присвячено інтерпретації поглядів М.Гайдегера («Буття і час» якого він переклав англійською) та Р.Бультмана. Формулюючи свою думку у вигляді богослов'я між полюсами вічної істини та тимчасових ситуацій, Маккуоррі вважав необхідним союз екзистенціалізму та теології. Саме філософія існування дає ключі для розуміння новозаповітної звістки, таким чином даючи «грунт» християнській релігії, за відсутності якого релігії загрожує небезпека перетворитися на забобон [253, 374]. У своїх дослідженнях «Мартін Гайдегер» [252], «Екзистенціалістська теологія» [251] шотландський мислитель намагається

продемонструвати сутнісну близькість екзистенціалізму (на прикладі гайдегерівської його версії) до запитів теологічного плану. На його думку Гайдегер, зміщуючи наголоси і замінюючи терміни (Бога на Буття), здійснив спробу створення своєрідного способу вираження релігійного поза традиційними його формами. Для повноти ж існування, на думку Маккуоррі, аналіз цього існування (майстерно виконаний Гайдегером) має бути довершено християнською вірою. Слід зазначити, що творчість британця не може бути віднесена до течії теологічного екзистенціалізму, оскільки для нього людина є (цілком у згоді з теологічним поглядом) «місцем благодаті» [77, 123], що не може бути сприйнято філософією існування, навіть у теологічній її формі, адже для неї досвід конечності – атрибут.

Отже, наші розвідки показали головні віхи американської екзистенціалістської думки (були ще Шпігельберг, Ерл та інші, їхні теми часто витончені й вишукані, але менш значні).¹ Головні відмітні риси цієї версії філософії існування є такими: дидактичність, зв'язок з прагматизмом та емпіризмом, зв'язок з психологією і головне – зв'язок з теологією.

На тлі існування філософії у США як часткової та технічної дисципліни (аналітична традиція) екзистенціалістські мислителі для кращого увіходження ідей у середовище були часто дидактичними, нерідко повторюючи вже сказане в Європі.

Широка емпірична традиція (крім аналітики), що включала й прагматизм (мало не символ американської філософії), була своєрідно переосмислена цими мислителями. З прагматизму було сприйнято та інкорпоровано в корпус екзистенційної думки недовіру до остаточних істин, їхню спробність, а не фінальність, плюралізм та оптимізм, меліоризм (теорія покращення). Варто зазначити, що тут ми бачимо зближення екзистенціалізму та прагматизму на релятивістській базі, але глибинно екзистенційна думка чітко центрована (на Буття).

¹ Ці автори наряду з Дж. Уайльдом, не будучи в центрі теми дослідження, тим не менш точно охарактеризовані в праці видатного українського філософа І. Бичка "На філософському роздоріжжі". Сама робота виконана як достеменний розбір натуралістично зорієнтованих американських феноменологів М. Фарбера та В. Дж. Мак-Гіла.

Далі зв'язок з прагматизмом обернувся новим результатом – експлікацією екзистенціалістських ідей у психологію. Від знання повинна бути користь – у психології це відбувається.

Але, гадаємо, головна заслуга американського екзистенціалізму – це вказівка на найдоглибніший зв'язок екзистенціалістської думки з релігією та теологією. При цьому він став водночас і умовою і результатом праць П.Тілліха. Адже саме теологічна інтерпретація екзистенціалізму (переважно П.Тілліхом) надає йому світового значення.

Висновки до розділу 2

Зосереджуючись на смисложиттєвих питаннях екзистенціалізм, як і теологія, намагається шукати і шляхи їх розв'язання. Хоча, згідно з екзистенційною думкою конечність є невід'ємною якістю людського існування, аналіз цієї конечності не має значення всеосяжної мети філософування, він є радше відправним імпульсом, онтологічним началом побудови особистісного ставлення до життя та ціннісно забарвленого світорозуміння. І небезпека конечності в усій палітрі тлумачень дає людині можливість зрозуміти себе як неповторну особистість, для якої відкривається можливість самопозиціювання у житті, вибору вектора власної екзистенції. Ця «загроза» рятує людину від надмірного відчаю через невдачі, а разом з тим від невиправданої гордині через успіхи, веде від спокою самозаплутаності до усвідомлення власного майбутнього. Основа самосвідомості людини відкривається у філософії існування у вигляді фундаментальної інтенції до буття. У рамках цієї традиції виникає осмислення життя людини та її діяльності як "самозбування", "самовиконання". "З-бутися" та «з-дійснити-ся», тобто розкрити і зреалізувати власну сутність – ось що надихає людське існування. Таке розуміння майбутнього призводить до розуміння власної долі, що у свою чергу виявляє внутрішню цілісність екзистенції – людина, яка усвідомила свій шлях, перестає бути колекцією переживань, а «народжується» як власна внутрішня тотальність. Відкриваючи сенс власного «справжнього існування», людина перестає бути зібранням різновекторних бажань, позбавляється несамотійності, у процесі власних виборів набуваючи ознак відповідальності у вигляді "само-відповідності". Самокритичність розуму, яка постійно присутня серед основних тем філософії існування також допомагає вибудувати реалістичне ставлення до раціональних людських здібностей.

В цих онтологічних пошуках екзистенційна філософія, практично у всій існуючій палітрі її варіантів, у виборі своїх головних тем виявляє сутнісну близькість до питань, які хвилюють релігійний світогляд і його теоретичне обґрунтування – теологію. Бо конечність та її форми, неповторність та унікальність існування,

пошук своєї долі у горизонті граничних підстав, свобода та відповідальність, можливість цілісності життя – всі ці моменти говорять про внутрішню корелятивну єдність запитувань теологічного та екзистенційного типів мислення. В цьому нас може переконати розгляд найважливіших доктрин в історії філософії існування.

Зокрема вчення М.Гайдегера демонструє шлях складних переплетень філософської творчості та її теологічної підстави. Конечна присутність у турботі та жасі, через усвідомлення себе як нестачі, що йде через розуміння долі до смерті та Буття одночасно – з нашої точки зору, все це відтворює теологічні пасажі про долю людини та її призначення мало не більш драматично, ніж оригінал – християнська теологія. І, хоча не варто забувати що термін «теологія» Гайдегер, м'яко кажучи, не любить, бо для нього теологія є онтичною, за прикладом інших предметних наук, все ж таки осердя його думок "Буття" – вказівка у бік хоча і не чітко уявленого Бога, але Божественного. Бо його ієрархія «Буття – Святе – Божество – Бог» говорить нам про те, що Буття, що його відкриває мислення, не тотожне Богу, пізнаваному у вірі, але досвід Бога виражено у вимірі Буття.

С.К'єркегор вважає, що справжнє життя розкривається у досвіді здійснення вічного у тимчасовому, позаяк людина є синтез тимчасового та вічного. Вічне – мета індивідуального життя, проте воно – сфера майбутнього, а в ньому не можна бути міцно впевненим. Бунт проти теперішнього стану людини і вихід за його межі, самотрансцендування реалізується у формі повторення, яке виринає із сучасного, сподіваючись його повернути, нехай і в іншому вигляді. Схожим чином вічне повернення у Ф.Ніцше можна зрозуміти як форму, хоча й оберненої на іманентне, але трансценденції. Ми можемо бачити, що вічне повернення є не простим розумінням світу як сліпого механізму, колеса, яке обертається неперервно й безцільно, а формою прагнення до буття та відходу від ніщо. Ідеї про повторення С.К'єркегора та вічне повернення Ф.Ніцше є спробою людини здійснити саму себе. Окрім іншого К'єркегор підкреслив важливість суб'єктивного підходу у філософії, що не відкидає емоційних станів і пов'язаних ними страждання, трагедії, мислення ірраціонального типу, що

«впускає в себе», він же розкрив сенс екзистенції у несамодостатності, несталості та становленні, що дають структуру її руху, і пояснив позитивне як досконалість божественного. Все це дає змогу говорити про здійснений мислителем плідний синтез філософського та теологічного «дискурсів».

Звернення до теологічної проблематики демонструє і концепт «філософської віри» К.Ясперса. Ця філософська віра породжена станом знання, що породило останнє незнання – людської майбутності та смислу. І якщо релігія відповідає з впевненістю, то для критичного погляду філософії такий підхід не є вповні прийнятним. Відмінність філософії від релігії полягає саме в її незавершеності й відмові від абсолютного закінченого знання про істину в її повноті. І все ж для Ясперса філософія – прагнення здобуття сенсу життя, звернене до трансцендентного

Ж.-П.Сартр, указавши на процесність і непосталість людської свідомості, для якої навіть ідея власної цілісності та актуальна єдність у вигляді Я, Его є трансцендентними точками апроксимації, тим самим доводив, що суб'єкт як носій свідомості є «неповна» істота (ремінісценція падіння, первородного гріха християнського світогляду). Це постійне самоперевищення, становлення є укоріненим у фундаментальному проекті «для-себе-в-собі-буття»: «Бути людиною – це прагнути бути Богом або, якщо ваша ласка, фундаментально людина є наміром бути Богом».

У розгляді вчення А.Камю серед формоутворюючих компонентів абсурдного стану людського існування вирізняється безконечне бажання осмисленості життя. Так само і інша компонента його вчення «ідея бунтуючої людини» виявляє свій зміст у своїй меті – перетворенні самої людини і світу, наданні хаосу форми. Найвища форма цього подолання – любов. Так проявляється своєрідна «негативна» релігійність Камю.

Італійський філософ Н.Аббаньяно створив свою версію «позитивного екзистенціалізму», де центральну роль відіграє вчення про «структуру екзистенції», де екзистенція – це вихід і прихід одночасно. Долаючи негативні аспекти конечності, перебуваючи у безнастанній невизначеності та можливості, людина реалізує здатності «руху» у бік Буття, і свого буття також. Кореляція з теологічними ідеями виражена у Аббаньяно у розуміння

необхідності Бога як трансцендентної точки апроксимації у русі екзистенції – у вигляді «буття». Стосовно буття екзистенція є трансценденція до трансцендентності. Також важливою його теоретичною знахідкою є спроба історико-філософського термінологічного нововведення – поняття «теологічний екзистенціалізм».

Певний потенціал зближення з релігійним світорозумінням демонструє доктрина «віри як другого виміру мислення» Льва Шестова, де першим виміром є предметний розум. Трагедія, властива людській істині, вивиснує людину з полону повсякдення, призводить до справжньої філософії, яка, народжуючись у відчаї екзистенції, веде до другого виміру мислення (до «віри»). Це мислення виводить на поле «боротьби за неможливе», де відвойовують право на буття. Абсурд віри немовби підносить людину над площиною розсудкового мислення у напруженому вольовому прагненні подолання безвиході конечності людського існування. Висновок віри «Все можливо» означає досяжність повноти Буття, тим самим відкриваючи і безконечні потенціали цього шляху до Буття.

Г.Марсель проголосив «мандри» одним з найважливіших символів його філософії і людської екзистенції взагалі, оскільки людина і є той мандрівець, який відшукує шлях із темряви свого життя до світла істинного буття. Два світи, «онтологічний» та «трансцендентний» («володіння» та «буття», «бажання» та «любові», «проблеми» та «таїни», «первинної» та «вторинної» рефлексії) є віхами цього шляху. Аналіз поглядів мислителя призводить до висновків, що людина має прагнути до трансценденції, спираючись на свої поцейбічні можливості, від тілесності їй належить підійматися до духовних вершин – у бік Буття, до Бога.

Найбільш відверто проголошує зв'язок екзистенціальної (та і кожної чесної філософії) з сотеріологією християнського віровчення М. де Унамуно. З точки зору Унамуно, «знання для знання» – це лише формула непорозуміння. Людське пізнання повинне мати практичну мету. Виходячи з того, що перед кожним з нас стоїть проблема проблем, вселюдська проблема – загадка особистого безсмертя, то саме конечність людського буття, з точки

зору Унамуно, сподвигала людей на філософську творчість. Тут відповідей стільки, скільки тих, хто філософує, але головна проблема – основа людського існування, філософії та історії філософії – одна.

Висновки про зв'язок філософії існування з теологією дає нам розгляд і американського екзистенціалізму, по сей час мало дослідженого в історико-філософській літературі.

Наприклад У.Барретт аргументовано висуває думку про те, що батько екзистенціалізму Гайдегер всупереч маніфестації арелігійності своєї філософії проявляє себе, за вдумливого його прочитання, як мислитель «очікування бога». Також Барретом було здійснено першу спробу зблизити з екзистенціалізмом американську філософію в особі прагматиків Вільяма Джемса та Джона Д'юї. Історико-філософський екскурс Барретту необхідний для того, щоб указати на ідею «цілісної людини», для якої розум – це лише частина синтетично об'єднаних в екзистенції здатностей. Американський дослідник серед іншого пропонує новий поділ екзистенціалістської течії, де прикладами є К'єркегор та Гайдегер. Перший, указує, на примат актуального над потенційним, а другий, Гайдегер, навпаки, оцінює роль потенційного як вищу. Загалом зближуючи прагматизм з екзистенціалізмом та маніфестуючи ідею цілісної людини Барретт дав поштовх на залучення «релігійного» змісту до філософських розмислів.

Намагається розвинути екзистенціалістські ідеї із залученням феноменології Дж.Уальд. Світ для нього – не речі, а горизонт існування, тому й людська свобода – не вибір між речами чи ситуаціями, а буття, відкрите іншому, вихід за речовинність і тілесність, здійснюване у проєктивній спрямованості. Для Уальда саме дистанційованість від наявного породжує людський розум. Філософ, еволюціонуючи від прагматизму, прийшовши до екзистенціалізму, не відмовився від англосмовної філософської традиції, він намагався створити таку синтетичну єдність цих філософій, де смисли задано екзистенціалізмом, але доробки прагматизму та емпіризму, національної традиції не повинні бути втрачені. Але, крім цього, найважливішим компонентом побудов Уайльда є стійка впевненість у взаємозв'язку екзистенціалізму та релігії, філософії та теології.

Найпоказовішим прикладом у пошуках точок дотикання філософії та релігії в рамках американської екзистенціалістської традиції стала творчість Д.Робертса. Його праці постають своєрідною апологією екзистенціалізму з точки зору його важливості й навіть необхідності для релігійної свідомості. Адже екзистенціалізм, на його думку, «включає» в себе «проміжні фігури» у боротьбі християнства та секуляризму-атеїзму. Ставлячи з прямою свої питання, екзистенціалізм веде до відповідей на них – вони, згідно з Робертсом, у християнства. Як бачимо, у Робертса емпіричний момент не проявлено, але на повну силу звучить теологічне тлумачення екзистенціалізму, який може навчати віруючих бачити небезпеку ідололізації нації, раціоналізму та дегуманізації західної культури: виступати за свободу, унікальність і самотрансцендування; навчає християнську філософію термінології; каже правду про самотність, страх, гріх, відчуження, трагедію та кризу (ситуація Йова); може давати надію, в тому числі надію на гармонію віри та розуму, й тим самим осучаснює християнську думку. Екзистенціалізм – випробування християнства на предмет його спроможності відповісти на головні запитання людини.

Головні відмітні риси американської версії філософії існування є такими: дидактичність, зв'язок з прагматизмом та емпіризмом, зв'язок з психологією і головне – зв'язок з теологією.

Отже зв'язок екзистенціалізму з теологічною проблематикою є багатоплановим. На поверхні розуміння такого зв'язку – антисциєнтизм, що об'єднує обидві форми думки, та антираціоналізм – більш декларативний, ніж реальний (приклад – «абсурд віри» К'єркегора та Шестова). Глибше та сутнісніше – вбачання релігійно-теологічних ключів в екзистенціалах «закинутості», «гранично-межової ситуації», «трагедії», які відкривають досвід Ніщо та небезпеки конечності. Але навіть цей досвід не замикає людину у безчасовій самотності відчаю (хоча людині для того, щоб отямитися, необхідно вирватися із хамелеоноподібного життя «всесства», *Das Man'a*), а спрямовує до вибору способу «з-бування». Це прагнення, інтенція як суть екзистенції є спроба подолання, виходу з конечності (досвіду

Ніщо) і спрямоване до Буття. Проте філософія залишається філософією і самокритичність розуму й тут не втрачається. Там, де християнська теологія обіцяє правильний шлях і подолання відчуження («гріха» – в її термінології), а також здобуття повноти Буття у вірі, екзистенціалізм же лише в ко-екзистенції, співробітництві з іншими, комунікації та любові (що знову зближає з теологією) вбачає шляхи наближення до сутності людини й далі до Буття.

І антираціоналізм, і розуміння людини як інтенції від Ніщо до Буття, і проблема індивіда та системи, і питання вибору та рішучості, і трагедійність та гранично-межовість, і абсурд («не-чуване»), і пошук шляхів людської комунікації (ремінісценція причащення) – всі ці головні теми екзистенціалізму демонструють внутрішній зв'язок з теологічною (християнською) проблематикою. Увесь екзистенціалізм в своєму глибинному зрізі має теологічні засади.

РОЗДІЛ 3. ТЕОЛОГІЧНИЙ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМ. ІДЕЇ. ПРЕДСТАВНИКИ

3.1. Екзистенціалізм і християнська теологія

З часом стає дедалі очевиднішим, що постала традиція розуміння філософії існування, мабуть, потребує переосмислення. Йдеться передусім про розділення екзистенціалізму на дві його форми – «релігійну» та «атеїстичну». Вважають, що такий підхід був чітко оформлений у одного з класиків екзистенціалізму (Ж.-П.Сартра) і набув повсюдного поширення¹.

Евристичне значення такої рубрикації для знаходження ліній розходження насправді має місце. Але, міркуючи синтетично, можна дійти висновку про сутнісну єдність лейтмотивів цих двох форм екзистенціалізму. Адже і в тому і в тому типі філософії існування ми зустрічаємо такі головні теми: буття та ніщо, інтенційність свідомості, індивід та система, абсурд, свобода та вибір, гранично-межові ситуації, комунікація.

Ще важливіше те, що різновиди екзистенціалізму базовані (явно чи неявно) на фундаментальній схемі, або, за словами Н.Аббаньяно, містять «структуру екзистенції». Суть її в тому, що екзистенція є «вихід», «відхід» від «Ніщо» до «Буття» в акті трансценденції. Тобто екзистенція – «шлях» від Ніщо до Буття, постійно реалізовуваний в актах негачії та творення (неприйняття-відмови та уяви-творчості), само-збування людини.

Розглядаючи екзистенціалізм таким синтезуючим поглядом, можна помітити, що «атеїсти» такими є дуже умовно (навіть незважаючи на саморубрикації). Раймон Арон вказує, що «коли читаєш «Буття і Ніщо», то немовби дихаєш повітрям Паскаля.

¹ І вже тут усе складніше. Строго кажучи, Сартр поділяє течію на «два різновиди екзистенціалістів: по-перше, це *християнські* (курсив мій. – С.Т.) екзистенціалісти... по-друге, екзистенціалісти-атеїсти» [158, 321]. Як бачимо, йдеться не про «релігійний», а про «християнський» екзистенціалізм.

Головна тема філософії тут – ставлення індивіда до Бога або до відсутнього Бога (у Сартра це діалог самотньої людини з відсутнім Богом)» [17, 44].

І тим більше таке термінологічне обмеження «атеїзмом» не застосовне до Мартіна Гайдегера, теологічні коріння праць якого аналізують і якому учні та дослідники «дорікали» за те, що «його екзистенційна філософія фактично є секуляризоване християнство» [15, 58].

Пильний погляд на творчість А.Камю також розкриває сенс його «бунту» як шукання вищого смислу, а також зв'язок «абсурду» з теологічною термінологією часів патристики.

Отже, ми передбачаємо сутнісну єдність типів екзистенціалізму, об'єднаного головними переліченими нами проблемами і, що важливіше, «структурою екзистенції», яка вказує на часто опосередкований, але потужний зв'язок *екзистенціалізму з релігійною свідомістю*¹.

Синтетично екзистенціалізм є цілісним, проте аналітичний підхід для уточнення специфіки та взаємовідносин з іншими течіями та формами думки також виправданий. І якщо існує аналітичний поділ на атеїстичний² та релігійний екзистенціалізм, тим більш виправданим буде підкреслювання його особливої форми – «теологічного екзистенціалізму».

Термін «теологічний екзистенціалізм» не є цілком історико-філософською новацією. Його було запропоновано Ніколою Аббаньяно у другій половині 1950-х років у працях «Екзистенціалізм як філософія можливого» та «Екзистенціалізм в Італії» [7, 69; 8, 354]. Вже 1964 (і пізніше 1974 року) ми зустрічаємо поняття «теологічний екзистенціалізм» у знаного вітчизняного історика філософії А.С.Богомолова у працях «Англо-американська буржуазна філософія доби імперіалізму» [31, 384] та

¹ Весь екзистенціалізм самобутньо релігійний, тому сутність його адекватно розкриває релігійний екзистенціалізм.

² Слід зазначити, що не матеріалістичний, не механічний, не природний, не біологічний, а «атеїстичний», тобто безпосередньо пов'язаний з релігійною проблематикою. Атеїстичний екзистенціалізм говорить про свій атеїзм, на відміну, наприклад, від «байдужого» позитивізму, отже, тут є інтерес до проблеми.

«Буржуазна філософія США ХХ сторіччя» [32, 309-310]. Є такий термін і у Г.З.Сарайкіна [150].

Проте зазначені автори лише маніфестують підхід до проблеми, несміливі кроки – спроби дослідження здійснено Аббаньяно.

Слід також враховувати спробу створення історико-філософського дослідження французького професора Іньяса Леппа, який намагається виявити течію, схожу з теологічним екзистенціалізмом. Утім, те, що він намагався згрупувати як певну історико-філософську єдність, він називав «християнською філософією екзистенції».

Протиставивши християнську філософію екзистенції, з одного боку, атеїстичному екзистенціалізму (в особі Сартра як «найбезнадійнішої та найпесимістичнішої філософської системи» [109, 22]), а з іншого – «поняттєвізму» розсудкової філософії, Лепп невинувато розширив у своїх пошуках поле дослідження. Вважаючи критеріями віднесення до християнської філософії екзистенції примат спасіння над знанням речей [109, 61], розуміння екзистування як тяжіння до вищої екзистенції, а комунікації – як етапу спілкування з Богом, автор до когорти християнських філософів екзистенції зарахував самого Христа, отців церкви, Августина, Бонавентуру, Паскаля, Хуана де ла Круса, К'єркегора, Бергсона, Мун'є, Блонделя, Ясперса, Шелера, Лавеля, Марселя, Бердяєва, Гвардіні, К.Барта, Бруннера.

Зрозуміло, й така точка зору може мати право на існування, але пошук віддалено схожих ідей і мотивів призводить до термінологічної розмитості й непродуктивності введення нової історико-філософської термінології.

Першорядною для розуміння відмінності теологічного екзистенціалізму є вказівка на його специфіку порівняно з екзистенціалізмом релігійним. Так, якщо релігійний екзистенціалізм говорить про Бога як трансцендентне, Абсолют, вдаючися часто до близьких з апофатичним богослов'ям негативних і невизначених термінів, то теологічний екзистенціалізм використовує християнську теологію та її догматику (про трієчність Бога, приміром) для розв'язання філософських питань.

Релігійний екзистенціалізм, так би мовити, є абстрактним (говорячи про Бога взагалі та *релігію взагалі*), теологічний – конкретним і визначеним конфесійно, він християнський, але для нас істотно було б залишити термін «теологічний», а не «християнський», позаяк він професійно пов'язаний з теологією (втім, зв'язок цей не призводить до втрати вільнолюбного духу філософування). І ще: «християнський» ближче до «релігійного» – він менш конкретний, чи то «художній». У «теологічному» контактують дві *дисципліни, форми мислення* – теологія та філософія. Йдеться про Христа не просто в культурно-історичному значенні, а в рамках результатів теологічних розвідок. Широко описуючи, отримаємо «християнство та філософію». Більш спеціалізовано осмислюючи – «теологію та екзистенціалізм».

Дуже важливо, серед решти, розуміти відмінність теологічного екзистенціалізму від «екзистенційної теології», яка перебуває в рамках богослов'я, маючи свої цілі та результати. Сама теологія, у свою чергу, є конкретно-нормативною частиною науки про релігію, крім філософії релігії або релігійної філософії (П.Тіллх [185, 228]). Її зміст саме *конкретний*. Ми ж, говорячи про «теологічний екзистенціалізм», перебуваємо на філософському ґрунті. (Є також менш вдалі, на наш погляд, терміни «теїстичний екзистенціалізм» та «протестантський екзистенціалізм» [97, 137; 77, 137].) Істотна відмінність теологічного екзистенціалізму від теології (та екзистенційної її версії) полягає в тому, що для нього філософські *запитування залишаються*, а *крім того* даються відповіді з теології, які не приймають беззастережно (залишається критичне мислення), а лише зазначають їх переважність.

Отже, для своїх цілей теологічний екзистенціалізм залучає не аморфне уявлення про Бога як Абсолют, а змістовні позитивні доробки християнської теології. Вплетення цих результатів у філософський дискурс дає неповторні, новаторські та евристично важливі результати. Теологічний екзистенціалізм аплікує теологічний зміст на філософські запитування, вводячи традиційні змісти теології в сьогоднішні філософські цілі.

Крім того, теологічний екзистенціалізм запозичує у теології як у специфічної, але все ж таки науки її формальні характеристики, серед яких найважливішими є систематичність,

точніше, системність, і своєрідний раціоналізм, що певною мірою стало не стільки видимим протиріччям з прийнятими способами філософування в екзистенціалізмі, скільки імпульсом для плідного розвитку проблематики філософії існування.

І найяскравішим прикладом розробки теологічного екзистенціалізму є творчість Пауля Тілліха. Саме його праці переважно дають нам змогу говорити про специфічну форму філософії існування – теологічний екзистенціалізм.

Проте Тілліх у цій рубриці аж ніяк не самотній. З позицій, що дають змогу визначити їх як теологічний екзистенціалізм, виступають Рудольф Бультман та Рейнгольд Нібур. Елементи саме християнського теологічного екзистенціалізму (а не абстрактного релігійного) наявні у Габріеля Марселя, Миколи Бердяєва, та й у фундатора екзистенційного мислення – Серена К'єркегора. Свою близькість до цієї форми екзистенціалізму демонструють представники діалектичної теології (передусім К.Барт) і мислителі, що дотримувалися у своїй творчості переважно старозаповітних мотивів (Лев Шестов, М.Бубер).

Та все ж головною постаттю теологічного екзистенціалізму є Пауль Тілліх. Саме його спадщина роз'яснює істотний зв'язок усього екзистенціалізму з релігійним мисленням узагалі та з теологією зокрема.

* * *

Для теології часто ясно, що екзистенціалізм є посередником між світом іманентного та сферою трансцендентного, але для самого екзистенціалізму це часто-густо не так очевидно. За проясненням себе екзистенціалізм звертається не просто до релігії, а до теології. Такий погляд увияснює і всю картину розвитку екзистенціалізму і його головні поняття – «екзистенціали». Теологія – «ключ» до розуміння екзистенціалізму (певною мірою і всієї філософії). І «теологічний екзистенціалізм» – одна з вершин саморозуміння людини.

Теологічний екзистенціалізм, можливо, найповніше виражає присутню в усій філософії взаємодію з теологічною проблематикою. Він немовби повертає філософію в її живе річище, призводить до дійсної форми. Його поле – не тільки відкриття нових аспектів скрутності (що багато в чому притаманне

екзистенціалізові загалом), але й указівка на *можливі* виходи, які він безпосередньо вбачає в теології. Буття як Бог, причому не Абсолют філософської традиції, а Особистість, є *можливою* відповіддю на запити, породжені в історії філософії. Теологічний екзистенціалізм є своєрідна філософія релігії. Але не філософія «предмета» релігії, а філософія – присвячена і приналежна – релігії.

Теологічний екзистенціалізм є історико-філософський і *концепт*¹, і *проект*. Він уже має результати, може бути досліджений як *поняття*, але його ж можна прийняти як стимул, мотив подальших досліджень, *ідею* подальшого розвитку філософії².

¹ Якщо нам важливий концепт, то й завдання наше з'ясувати *найяскравіші* фігури концепту, а не описати всіх бодай якось причетних до проблематики.

² Спробу аплікації ідеї теологічного екзистенціалізму до сьогоднішніх реалій здійснено у четвертому розділі цієї праці.

3.2. Пауль Тілліх. Вступ

Список творів Тілліха становить близько 150 найменувань, а критична література про нього сягає тисячі назв. Працюють тілліхівські товариства, які поширюють та аналізують багатство думок філософа, серед них Північноамериканська, Німецька (кожна зі своїм друкованим органом), Французька, Нідерландсько-Бельгійська і навіть Бразильська асоціації. Пауля Тілліха високо поціновано зарубіжними філософськими (й теологічними) спільнотами як своєрідного об'єднувача ідеалізму та реалізму, ліберальної теології та неоортодоксії, несхожих типів світоглядів. Західні фахівці вважають, що «найвпливовішим екзистенціалістом у США безперечно є Пауль Тілліх» [233, 38]. (Ця думка іноді знаходила відгук і у вітчизняній критиці [75, 273].) На відміну від інших американських мислителів-екзистенціалістів (які у нас, на жаль, також є маловідомими, і ми вище спробували заповнити цю прогалину), які здійснили своєрідну ретрансляцію широкому загалові США ідей європейської екзистенц-філософії, П.Тілліх розробив неповторне і системне вчення, що «не вмістилося» в рамках лише філософії існування. На цьому тлі доволі сумним виглядає той факт, що вітчизняна філософська спільнота, незважаючи на декларовану зацікавленість у діалозі з іншими філософськими традиціями, демонструє певну байдужість до ключових персон цих традицій. Сподіваємося внести свою лепту у зміну такого становища.

Життя та творчий шлях Пауля Тілліха можна умовно розділити на три періоди: довоєнні (1886 – 1918), повоенні (1918 – 1933) та американські (1933 – 1965) роки. Час до 1918 року було поціновано самим Тілліхом як підготовчий етап його розвитку. Частина його життя належала XIX сторіччю, з якого духовно важливим для нього був романтизм. Натхненний рухом романтиків, Тілліх сформував власне специфічне ставлення до природи та історії, які є значущими складниками його духовного осмислення світу.

Пауль Йоганес Тілліх народився 20 серпня 1886 року в невеличкому містечку Штарцеддель, яке тоді увіходило до Бранденбурзької провінції Східної Пруссії. Спочатку він навчався

у класичній гімназії Кенігсберга, а потім, з 1900 року, коли батька, лютеранського пастора, запросили для нової служби у Берлін, Тілліх відвідує гімназію Фрідріха Вільгельма, яка давала передуніверситетську освіту. Впродовж цих років він ґрунтовно ознайомлюється з філософією Канта та Фіхте. Закінчивши гімназію, він навчається на теологічних факультетах університетів Берліна, Тюбінгена та Галле. У ці роки Тілліх опановує праці Шлейєрмахера, Гегеля та Шеллінга. Особливо захоплюється Шеллінгом, що знаходить своє завершення у дисертації з філософії «Конструювання філософії релігії у позитивній філософії Шеллінга, засновки та принципи» та теологічній дисертації «Містицизм та усвідомлення провини у філософській еволюції Шеллінга». 1911 року він отримує докторську ступінь з філософії від університету Бреслау, а 1912 року – ступінь ліцензіату теології від університету Галле. (Пізніше він захистить ще одну дисертацію як здобувач доцентури.) 1912 року його висвятили як пастора Євангельської Лютеранської Церкви. Тоді особисті стосунки Тілліха не змогли уникнути, за його власною термінологією, «амбівалентності життя» (перший невдалий шлюб). Під час Першої світової війни Тілліх добровільно йде на службу військовим капеланом в артилерійський полк, де служить упродовж чотирьох років, від 1914 по 1918, особисто засвідчивши жах і жорстокість війни. (1916 року брав участь у найкривавішому побоїщі тієї війни – битві під Верденом.) Цей досвід страждання та смерті багато в чому змінив його погляди. Тілліх зрозумів, що переважна частина класичної філософії стала для них недогідною.

Повоєнні роки від 1918 по 1933 справили істотний вплив на філософію Тілліха. Він починає свою академічну кар'єру (як приват-доцент) у Берлінському університеті, від 1919 по 1924 рік читає лекції з філософії релігії, в яких починає розробляти ідею «теології культури», що «пов'язала» релігію з політикою, мистецтвом, філософією, соціологією, глибинною психологією. Політичні погляди Тілліха формуються у так званий «релігійний соціалізм».

Повоєнний Берлін був періодом зростання його творчого потенціалу, у ньому ж Тілліх знаходить і нову любов. 1924 року його запрошують викладати в Маргбурзький університет, в якому

була неймовірно популярною діалектична теологія Карла Барта. У той самий час там працював Мартін Гайдегер, який вочевидь вплинув на рух тілліхівської думки. 1925 року Тілліха було запрошено в Саксонський технічний інститут Дрездена на посаду професора філософії релігії, а трохи пізніше – в університет Лейпцига. Думки Тілліха про культуру багато в чому були сформовані саме пречудовим мистецтвом Дрездена. Того самого року він почав формулювати філософські (й теологічні) ідеї у вигляді системи.

1929 року Тілліх стає професором філософії у Франкфуртському університеті, який був найліберальнішим і найпрогресивнішим університетом Німеччини тих часів. При цьому його численні лекції ясно демонстрували протиріччя зі зростаючим рухом нацистів. У книзі «Соціалістичне рішення» (1932) (написання якої було надихнуто також і Т.Адорно, який попросив Тілліха висловити свої політичні погляди публічно) Тілліх характеризував націонал-соціалізм як політичний романтизм, який може повернути людство до стану варварства. Як наслідок 1933 року, невдовзі після того як Гітлер прийшов до влади в Німеччині, цю книгу було заборонено й вилучено з продажу, а професорство для Тілліха у Франкфуртському університеті було анульоване. На щастя, американський філософ і теолог Рейнгольд Нібур перебував у той час у Німеччині, і від нього Тілліху надійшла пропозиція роботи в Об'єднаній теологічній семінарії у Нью-Йорку. І в листопаді 1933 року Тілліх та його сім'я іммігрували у США.

По прибутті в Нью-Йорк Тілліх починає викладати в Об'єднаній теологічній семінарії при Колумбійському університеті як професор філософської теології. Ця робота сприяє його знайомству з американськими філософами. У цей час Тілліх прилучається до діяльності Філософського клубу, Американського теологічного товариства, Теологічної дискусійної групи. Крім того, він був тісно пов'язаний з рухом «глибинної психології», який тоді виник у Колумбійському університеті, – філософ вважав, що не можна розробити сучасне вчення про людину, не використовуючи величезний матеріал, ясно показаний глибинною психологією.

Тілліх знайшов в Америці доброзичливі умови для подальшого розвитку власних філософських ідей. Під час Другої світової війни свою в ній участь він підтверджує тим, що складає 109 виступів, які транслює «Голос Америки» на територію Німеччини. Полишивши Об'єднану теологічну семінарію, Тілліх став професором Гарвардського університету. Від 1962 року він обіймає посаду професора теології в Чиказькому університеті до своєї смерті 22 жовтня 1965 року. Прах Тілліха було поховано в парку, який названо його іменем, у Нью Хермон, штат Індіана. Особистість мислителя крім стійкості та безкомпромісності, прикладом чого є його позиція стосовно націонал-соціалізму, мала й суто людську привабливість. Багато хто відзначав, що все його життя було свідченням відкритості, незашореності та життєлюбства [290].

Ідеї Пауля Тілліха знайшли живий відгук у сучасників та пізніших дослідників. За розв'язками класичних та актуальних проблем вчені часто зверталися до його спадщини. Цей процес вів і до прояснення тіллівської думки, і, слідом, до розуміння її значення. Багато хто вказував на його новацію – метод кореляції філософської та теологічної проблематики. На думку Джорджа Томаса [267, 86-107], ця кореляція виникає із загального джерела – граничного інтересу, турботи про буття. Проявляється ж вона у різних формах – від сприяння епістемології та одкровення (так вважає Дороті Еммет [241, 198-215]) до доповнення екзистенціалів кінечності людини божественною безмежністю, гріховності – спокутою Христа, спільності – духовною єдністю, долі – Царством Божим. Саме у такому вигляді, на думку знаного дослідника екзистенціалізму Девіда Робертса [262, 108 – 151] (йому втручає Нільс Ферре [242, 248-267]), здійснено у Тілліха його своєрідну комбінацію об'єктивного та екзистенційного мислення. Для Уолтера Хортонна [247, 26-49] Тілліх завжди перебуває «на межі» – між неоортодоксальною та ліберальною теологією, бартіанським трагізмом та «теологією як дослідною наукою», протестантизмом та католицизмом. У цьому, додамо, проявляв себе його не тільки опосередкувальний, але й синтезувальний дух.

Крім решти, варто вказати на те, що серед тлумачів тіллівської спадщини, всупереч поверховому витлумаченню її

лише як цілком приналежної теологічному відомству, лунали й лунають голоси на ствердження його філософічності. Теодор Грині [243, 50-68] відверто вважає Тілліха справжнім філософом. На підтвердження цього Джон Ренделл [260, 152-163] стверджує, що «філософ першого рангу» Тілліх займає класичну позицію західної філософії, що походить від греків, саме тому, що його інтерес спрямовано до буття та мудрості. Крім того, словник тілліхівської думки принципово філософський. Теодор Зігфريد [264, 68-85] бачить вибір філософської мови у Тілліха як більш відповідний мові сучасної людини. «Критицизм» Тілліха (А.Моллінген [257, 230-247]) і тематика Буття¹ (Чарльз Хартсхорн [245, 164-197]) ще ґрунтовніше переконують у філософському «замешканні» мислителя. Інша справа, як розуміти саму філософію.

Існують і критично налаштовані дослідження Тілліхової роботи. Наприклад, Макдональд [255], розглядаючи вчення Тілліха про символи, стверджує, що розуміння Бога як символу Буття самого по собі є єретичним для християнської теології. Розуміти Бога як цілковито іншого (Altogether Other), невисловлювану трансценденцію, а Христа як символ Нового Буття – значить утратити зв'язок з унікальністю християнської звістки, де Бог є не тільки вираження потужності Буття, але й особистість, безпосередньо пов'язана з душею кожної людини, добрий пастир. Символізм Тілліха говорить про опосередкувальну роль символів між граничною реальністю та речами, людьми та подіями, їхні можливості інтегрувати та дезінтегрувати людей, створювати та руйнувати. Проте символи не можуть цілком виразити суть християнства та історичну подію життя Христа та його спокутної жертви. Саме христологія Тілліха через свою філософічність та абстрактність «втрачає зв'язок» з персоналістичним зрізом. Тілліх у своєму вченні про граничний інтерес, народжений із людської ситуації відчуження та бажання відновлення гармонійного стану, немовби почув Фейєрбахову думку про те, що секрет справжнього джерела теології можна знайти в природі людини. Але Бог не

¹ Навіть у рамках теологічної рубрикації спадщину Тілліха називають «теологією нового Буття» [249, XII], знову ж таки і в цьому співвідносячи його ідеї з найважливішою для філософії онтологічною проблематикою.

обмежений поняттям джерела буття, а Христос – символом Нового Буття. Символ Христа як Спасителя, вічної єдності людини та Бога не повинен, на думку Макдональда, вести до втрати образу Ісуса з Назарета. У цьому начебто головна помилка Тілліха, що призвела його до пантеїстичного спіритуалізму, схожого з християнським неоплатонізмом Еріугени, стилем Діонісія та безліччю ересей, у тому числі гностицизмом, монофізитством. В остаточному підсумку «серйозно ушкоджена» теологія Тілліха далека від біблійного богослов'я, у ній Христос не Бог і не людина, а символ, поняття, «символ серед символів», «дивна суміш». Це дає привід говорити навіть про «атеїзм» Тілліха.

До схожої аргументації вдається і Роберт Джонсон [248]. Віддаючи належне Тілліхові як творцю великого монументу синтетичного вчення у XX сторіччі («Фома сучасності»), автор вказує на інші, «небезпечні» елементи вчення. І це – знову-таки! – «філософський складник». Невід'ємний (inseparable) від теології, він може дати плідні інтерпретації християнського вчення, наприклад витлумачуючи гріх як сепарацію, відділення, відчуження. Але він же, на думку критика, ускладнює проблематику, робить її неясною, незрозумілою. Філософія також веде до безособистісного забарвлення у доктрині Бога (Буття), що ускладнює інтерпретацію Христа та спокути. У ній прихована також небезпека, у дусі екзистенціалізму, вважати «полишеність» базовою людською характеристикою. Тому Тілліхові треба вибирати між небіблійною вченістю та біблійною теологією: статтю було написано за життя та в період творчої активності Тілліха – тому й наведено поради...

Як бачимо, цю критику здійснюють з позицій ортодоксально зрозумілої догматичної теології. І неважко собі уявити, що положення критики можна поставити Тілліхові у заслугу, позаяк залучення філософських засобів для вираження найфундаментальніших і нагальних потреб людини не тільки не призводить до омертвілення концепту Бога, до перетворення його на мертвий першорудий аристотелівського типу, але, навпаки, синтетично пов'язує в одне розуміння безліч дій людини та засобів її самовираження. Відповідь при цьому не нав'язано догматично, а пропоновано як якомога кращий вихід. Тілліх перестав би бути

собою, виправивши ці «недоліки», його робота зветься б до відтворення теологічних та культурних трюїзмів.

Незаперечним підтвердженням думки про приналежність системи Тіллїха до філософії та, як наслідок, виправданості використання терміна «теологічний екзистенціалізм» є критика ідей мислителя з боку теології в її ортодоксальному вигляді. Прикладом цього може бути праця канадського дослідника Кеннета Гамільтона «Система та звістка» [244]. Автор, підкреслюючи силу та вплив творчості Тіллїха й демонструючи знання різних ходів його інтерпретації, передусім ставить своїм завданням простежити співвідношення системи Тіллїха та історичного християнства.

«Система» – перше каміння спотикання для прийняття Тіллїха, на думку Гамільтона. Справді, сам Гамільтон свою головну працю іменує «Систематичною теологією», втім, усе його мислення має ознаки системи. Гамільтон проводить важливу, на його думку, відмінність: між «систематичним мисленням», регулярно відтворюваним і схематичним, та «мисленням у системі», яке розуміє, що його частини включено у всеохопний контекст.

Система Тіллїха є самостійною і внутрішньо цілісною, її амбівалентності виявляються лише у співвіднесенні з християнською звісткою. Автор скептично ставиться взагалі до можливості співвіднесення екзистенційної правди із системою, позаяк остання скасовує індивідуальність, де й народжуються найважливіші запитуння. Приклад – К'єркегор.

Тіллїх, згідно з Гамільтоном, є лише зовні солідарним з К'єркегором, на ділі його думка ближча до гегелівської, можливо, до шлейєрмахерівської, але по суті філософської. Її цікавлять «буття» та інші категорії. Шлях Тіллїха – від розуму до віри, від розуміння до одкровення. Розум може призвести до віри, вважає Тіллїх, «Анти-К'єркегор». Віра тоді стає вторинною, служницею знання, стурбований теолог-критик. Свідчення цього – нерозділеність мислення та системи у Тіллїха. К'єркегор та Тіллїх, що запозичує у нього матеріал, демонструють два цілковито різних погляди на Абсолют. Перший – екзистенційний, а другий позірний

такий самий, а насправді – есенційний, сутнісний, онтологічний і гносеологічний, наукоподібний.

Для К'єркегора «екзистенційна система» – протиріччя у визначенні, й у Тіллїха є лише елементи екзистенційного, на відміну від Гайдегера, Ясперса, Сартра та Камю. Щодо цього він є одностороннім і частковим.

Тіллїх у Гамільтона – неоплатонік і гегельянець, продовжувач німецької класичної філософії, що відтворює принцип тотожності мислення та буття у понятті Логоса.

Гамільтон знаходить у Тіллїха те, що може поставити під сумнів – рубрикацію його творчості як теолога. Адже Тіллїх в «Інтерпретації історії» (на відміну від розуміння періоду «Систематичної теології» у смислах граничного інтересу) визначає теологію як теомну метафізику. Чи є у такому вигляді це взагалі теологія – рефрен книги Гамільтона. Адже теологія має враховувати міфи, догми та сакральне, що не є значущим для метафізики, нехай і теомної. Ergo, Тіллїх займається не теологією. Греки не думали про те, про що сповістив Христос, і любов Нового Заповіту не тотожна еросові Платона.

Крім того, сам метод кореляції між філософськими запитуваннями та теологічними відповідями, який багато хто ставить у заслугу Тіллїхові, веде до сумнівних результатів. Гамільтон (зауважимо, доволі вузько) розуміє значення методу кореляції у пристосуванні теології до сучасності. У такій ситуації релігійна віра має бути підпорядкована «сучасному» онтологічному аналізу. Вторинність віри, її підпорядкованість філософії, її нижче положення у цій субординації суперечить смислу методу, унеможливорює кореляцію. Крім того, Гамільтон вважає, що для кореляції мають бути однакові бачення світу у того, хто запитує, та у того, хто відповідає (що виглядає для нас дивним прищепленням аналітичної традиції філософії, з її однозначністю термінів, до теології та екзистенціалізму, недарма Мур не розумів жодного слова Тіллїха). Та й узагалі, вважає канадець, метод кореляції не працює – на питання про буття відповідає Буття, а повинен у теології – Бог.

Це веде автора до нового аргументу критики – Бога у Тіллїха немає. Його «Буття як таке» (*Esse ipsum*) – не Бог, «Нове Буття» –

не Христос. Бог-особистість зникає, зрозумілий лише як символ, ідея. Навзамін виникає своєрідний пантеїзм.

Отже, ми бачимо шляхи критики Гамільтона у вказівці на Тіллівих: 1) «систематичність»; 2) підпорядкування теології у методі кореляції філософії та й узагалі хибність розуміння сутності теології; 3) заперечення смислу та необхідності особистості Христа як посередника; 4) врешті-решт, підпорядкування віри розумові.

Звинувачення ці багато в чому несправедливі. Адже й самому критикові ясно, що мислення в системі – це лише синтезуюче мислення, яке розуміє свою мету, а не довільно грає символами. Так само і метод кореляції (про що скажемо й окремо) – не чітка відповідність граматично вивірених запитань та відповідей формалістської аналітичної філософії, а розкриття вічних смислів із граничних запитувальних. А особистість є той необхідний або співвимірний з людиною ідеал, який вказує шлях.

Проте в одному можна погодитися з автором-теологом – в його думці про те, що Тіллівих не теолог, а філософ. Система, спадщина Платона та Гегеля, метод на службі розуму, термінологія онтології – все свідчить на користь цього. Гамільтон спочатку обережно називає Тіллівиха філософським теологом, суперечливою фігурою в сучасній теології. Але його дослідження переконує автора у хибному відтворенні Тіллівихом християнської звістки. На думку теолога, теологія має слідувати вірі (у факт утілення, Слово), а вже потім може раціонально аналізувати її положення. Тіллівих же, починаючи свій шлях з аналізу відчуження, йде від розуму і його система може не вдаватися до всіх елементів Звістки. Гамільтон вважає, що Тіллівих демонструє несумісність Звістки (Євангелії) та системи, а також марність раціональних силкувань досягти справжньої теологічної проблематики. У ході розгортання роботи рубрикація Тіллівиха змінюється – він уже не стільки філософський теолог, скільки теонічний або теологічний метафізик.

Праця Гамільтона є безпосередньою вказівкою на «філософську рубрикацію» праці Тіллівиха. Ортодоксально мислячі теологи «викидають» її із цеху. Отже, його спадщина належить філософії, філософії, пов'язаній з теологією.

Говорячи про філософію Тіллівиха та його коментаторів, не можна не згадати про праці російської дослідниці Т.Ліфінцевої,

зокрема про її монографію, присвячену Тілліхові [113]. Загалом варто вітати сумлінну роботу авторки, яка є спробою систематичного огляду ідей Тілліха з метою ознайомлення з ними. У монографії крім цього подибуємо блискучі знахідки та пасажі, аргументовані історико-філософські схеми та узагальнення, висновки. Але, як завжди буває з першопроходцями, наявні деякі (з нашої точки зору) упущення. Серед них – «цитування» без лапок [113, 116], закиди Тілліхові за його твердження про екзистенціалізм як німецький витвір [113, 139] (хоча пильніший аналіз не підтвердить думки дослідниці, адже йшлося про створення, а не про весь зміст) та деякі інші. Також історики філософії існування складно погодитися з безконечно відтворюваним рефреном про виникнення екзистенціалізму з новітнього досвіду війн, криз тощо. Такий марксистський (постмарксистський) підхід, не відкриваючи нового, приховує те, що ситуація усвідомлення скрутності та відчуженості людського існування може мати і триваліший характер, і універсальніше значення. Також не може бути вектором людського існування усвідомлення людиною конечності [113, 112], а Ніщо поставати як трансценденція [113, 16-17]. Структура екзистенції – в інтенції (векторі) виходу із стану конечності до Буття (Ніщо у Сартра – не трансценденція, а трансцендування, лише свідомість; трансцендентною ж є лише повнота Буття у для-себе-в-собі-бутті, що явно не є Ніщо). Радше через-силу-боріння характеризує цей шлях («мужність» у Тілліха), ніж «меланхолія переходу небуття до буття» [113, 118]. Загалом же робота заслуговує на найвищу історико-філософську оцінку, дослідниця розв'язує поставлені завдання. Її підхід переважно традиційний і репродуктивний: описано «філософію і теологію Пауля Тілліха». Наша ідея – прояснити (тіллівський і не тільки) теологічний екзистенціалізм¹.

Ще раз підкреслимо – дослідники спадщини Пауля Тілліха не звертають уваги на створення ним нової форми філософського

¹ Багато в чому описовий стиль праці Ліфінцевої зумовив використання нею літератури переважно про Тілліха. Для відновлення контексту становлення його філософії (зокрема ідей діалектичної теології, американського екзистенціалізму) та сфери її наступного впливу належить використовувати інше, ширше за змістом поле джерел.

мислення, нової течії – теологічного екзистенціалізму. Саме така рубрикація, як видається, не тільки ставить на свої місця важливі вчення сучасності, але й дає ключ для розуміння багатьох важливих аспектів історії філософії.

3.3. Діалектична теологія та її оцінка Паулем Тілліхом

Контекст існування сьогоденної людини багато в чому може бути визначено як «кризовий». Спадщину XX сторіччя не пережито й досі. А минуле століття продемонструвало віяло людських криз – економічних, політичних, культурних... і поряд з ними породило загострену кризову свідомість. Водночас навряд чи можна говорити про те, що людина раніше була у некризових станах. «Кризовий стан, кризове світовідчуття супроводжують людство на всіх етапах його історичного розвитку, нерідко набуваючи апокаліптичної форми» [164, 7]. У цьому, мабуть, немає нічого дивного.

Суд, грецькою «криза», проявляє людський атрибут самооцінки, саморефлексії над сотвореним та «критики» (слово, однокореневе зі словом «криза») сучасного. Крім цього, усвідомлення кризового стану справ виявляє онтологічну структуру людського існування, в якій зазнає зняття, негачії недосконале дане і через цей самий рух відкриваються шляхи виходу. Одним з найглибших та найяскравіших проявів такого усвідомлення людської долі стала «теологія кризи», або «діалектична теологія».

Для діалектичної теології головною справою стає розвінчання ідей «ліберальної теології», представники якої вважали прогрес людства реалізацією царства Божого на землі, а Христа – найкращою людиною і зразком для наслідування. Разом з тим діалектичні теологи звернулися до глибин християнської думки (саме тому діалектичну теологію називають ще «неоортодоксією»).

Складно однозначно історично виокремити момент появи цієї течії. Ідеї, що вплинули на рух діалектичної теології, розсипано по всій інтелектуальній історії людства. Філософія, теологія, сам вільний дух християнства надихнув її творців. Заведено вважати, що центральною постаттю тут став Карл Барт, а його «Послання до римлян» є програмним документом для «діалектиків» [113, 55]. Із XIX сторіччя лунав голос С.К'єркегора, а одним з перших у XX сторіччі його почув К.Барт.

К'єркегор указував на істотно трагічний стан людини, він підкреслив важливість ролі внутрішнього «розузгоджування» для

становлення, а «негативне» він розумів як розпізнавальний знак вищого, «позитивного». Ці думки стають базовими для діалектичної теології, оскільки її «діалектичність» полягає саме у розумінні утвердження через заперечення та протиріччя. Крім того, важливим є і прийняття К.Бартом та «діалектиками» образу віри К'єркегора, де вона – це «порожнеча» та «стрибок у безодню». Обґрунтування віри перебуває у ній самій, як невизначуване й не детерміноване нічим зовні. Віра і Бог – це «неможлива можливість».

К.Барт зрозумів християнську звістку у світлі такої кризової свідомості. На його думку, не історичні та філологічні дослідження Біблії (ліберальної теології) розкривають суть християнства, а прийняття смислу цілого – значення Бога та Спасителя відкриває для нас суть нас самих. Не буква, а дух – головне. А дух Христа є дух кризи, в якій перебуває все суще. Християнство виражає не володіння буттям, а радше позбавлення буття й лише надію на володіння ним. Але те, чого людству бракує, є й тим, що йому допомагає, веде в житті. Згідно з К.Бартом, люди «полишені» Богом, на свої сподівання вони чують божественне «Ні!», і наша доля слідом за Христом заволати: «Лама сафахвані!». Почуття це проявлене не тільки у Христі, але й у апостолів. Апостол – не «позитив», що дарує спокій та впевненість, він радше «негатив», що несе іншим лише те, чим не є сам, – надію на повноту буття. І люди йдуть у церкву, бо вони проблемні, скрутні (обмежені, конечні, відділені від блага) за останніми запитуваннями (не про життя, а про смерть), але християнство не дає відповіді, оскільки відповідь є саме запитання.

Християнство розкриває порожнечу людського існування, воно схоже на вирву після вибуху, але вирва говорить нам про вибух, про те, що щось було, і тоді порожнеча – не констатація факту, а запит повноти і вказівка на можливе буття. І віра – також «порожнеча». Вона – схиляння перед тим, чим ми ніколи не зможемо стати, Богом. З вірою скорботи не зникають, але – «зміцнюватимуть». Така кризова свідомість і є об'єднувальний чинник людства, «нестача» є універсальною, у ній люди близькі одне одному, розрізняє їх лише «позитивне» – види та рівні

володіння: «Реальна спільність між людьми існує в негативному – в тому, чого їм бракує» [23, 73].

Чому ж релігія є лише дороговказом падіння, хвороби, «задушеності» у цьому світі, чому вона дарує не гармонію, а розрив (діастазис) і незадоволеність і чому релігійна людина має бути нещасною? Згідно з К.Бартом, релігія (гранично) є негатив Бога. «Бог на небі, а ти на землі», – ці слова Еклезіаста – рефрен праць теолога. Феноменологічно ми полишені, але наше волення є свідчення «іншого». Негативний стан тут указує на вищий негатив, *Totaliter aliter*, цілковито іншого (порівняно зі світом) Бога. Він непізнаваний (ці ідеї йдуть від Канта, Лютера й глибше від апофатики). Про нього нічого не можна взнати. Знаємо ми речі, а він, будучи їхнім джерелом, не річ серед речей, він позамежовий, і тут дає нам лише своє «Ні». Це може видаватися нелюдям, але це і є так – адже про людяність ми говоримо з людськими мірками. Позамежового не досягає цілком ні релігія, ні церква – будучи людськими установами, обидві постійно зазнають краху в своїй діяльності, але це не привід для відмови від них, адже іншого тут немає. Таке невимовлюване розуміння Бога не призведе, як стверджує К.Барт, до безвиході та неприйняття всього суцього. Саме в ньому, незнаному Богові, безконечно далекому від світу та нас у світі, ми можемо побачити джерело надії. Світло у *пільмі* світить. Пільма – скутість, неможливість «тут», тіль неможливої можливості Буття «там». «Неможливе у людей можливе у Бога!» [23, 47]. Бог не культура (його заперечувальне «Ні!»), але більше (його обіцяльне «Так!»). «Істинні висловлювання про Бога можливі взагалі лише у тому випадку, якщо вони виникають не завдяки яким-небудь вершинам культури або релігії, але ґрунтуються на Одкровенні» [22, 158]. Бог протистоїть людині як неможливе можливому, смерть – життю, вічність – часові.

Сенс протестантизму розкрито у К.Барта у жорсткому протиставленні дольного та горнього: «Пробуджена богом віра ніколи не зможе цілком уникнути необхідності більш-менш «радикального» протесту стосовно *цього* світу, позаяк вона є надією на заповітане небачене. Теологія, яка у будь-який спосіб утрачає розуміння принципової дистанційованості віри стосовно *цього* світу, тією самою мірою втрачає також і уявлення про Бога

як про *Творця*. Тому що саме «цілковита протилежність» між Богом та Світом, *Хрест*, являє собою єдиний шлях, на якому ми як люди можемо усвідомити вихідну та остаточну *єдність* Творця та творіння» [22, 157-158].

Не покладати відносне як абсолютне – ось що має бути постійним рефреном християнського життя. Все решта – ідіолатрія, поклоніння земним ідолам і цінностям, звеличування негідного. «Треба постійно нагадувати людині, що розпухла у своїй культурі або безкультур'ї, яка у своїй моралі та релігійності титанічно витягнулася до неба, що вона, переходячи від скасування до скасування, повинна навчатися чекати, ставати малою й нікчемною, їй потрібно постійно нагадувати про те, що вона має померти» [25, 202-203]. Але, хоча одиниця й не дорівнює безконечному, а іманентне – не трансцендентне, проте всі справи людини по суті спрямовані до неможливого (така ідея К.Барта пізніше дасть Тілліхові можливість створити теологію культури).

Людські силкування, породжені гординею та зарозумілістю, приречені на крах, але через абсурд (абсурдно – з точки зору *нашого* розуму, зазначив К'єркегор) можна здобути себе за лінією розділення людини та Бога – лінією смерті. Відчай, і тільки він, породжує надію. «Так» виходить із постійного «Ні». Потонувши у світі (хрестячись), людина відроджується для іншого. І К.Барт цитує Ніцше: «Тільки там, де труни, є воскресення» [23, 400]. Людська доля – смирення, туга, благання, але страждання, дух кризи, скрутність указують на потребу в тому, чого потребують.

Шлейермахер та вся ліберальна теологія, згідно з К.Бартом, «прогледіли» скрутність людини і примирили внутрішній дуалізм людини [25, 196]. Ці мислителі не зрозуміли, що людське буття саме не Абсолют, а лише вказівка на нього.

Треба вважати, одна із правд діалектичної теології полягає в тому, що, покладаючи безконечну «відстань» між людиною та Богом, вона тим самим пропонує безмежний шлях удосконалення для людини, невичерпне прагнення, нескінченну інтенцію. На цьому безмежному шляху людина стає схожою своєю неозорістю з безвимірністю Буття, Бога.

Ідею про абсолютну трансцендентність Бога стосовно світу та людини приймають як ключову всі діалектичні теологи. Їх

об'єднує навіть більш суворе, ніж у К.Барта, ставлення до релігії (на відміну від віри), де вона суть лише людське пов'язування в принципі іншого з наочним і речовинним поцейбічним. «Якщо «ліберальна теологія» намагалась націлити християнство на поцейбічний світ, за допомоги релігії освятити земні порядки» [124, 30], то К.Барт та його послідовники (ранній Е.Бруннер¹, Ф.Гогартен та ін.) категорично заперечили зв'язок двох світів та їхню схожість. Не по праву, але й не через непорозуміння. Тут усе дещо складніше.

У ранньому періоді своєї творчості Тілліх зблизився з рухом теології кризи. Яскравим свідченням цього є його праця «Діалектична теологія», опублікована 1925 року. Але навіть у ній окреслено критику течії і спробу подолання її крайностей у своїй власній новонароджуваній концепції.

Тілліх починає з історичного огляду становлення та розвитку теології кризи. Перелічуючи імена та впливи, він без сумнівів виокремлює К.Барта як центральну постать у школі, а філософію К'єркегора – як найвпливовішу попередницю її. (В іншому місці [181, 166] Тілліх говорить навіть про «діалектичну теологію» самого К'єркегора.)

Згідно з Тілліхом, саме приголомшений дух часу, що пережив досвід війни та революцій, викликає до життя нову форму своєї самосвідомості – теологію кризи. Розчарування та витвердження від оптимістичних прогресистських схем призвело до розуміння полишеності людини та потойбічності Бога. Тимчасове привідкрило таїну вічного.

Та ідея Бога, яку несе діалектична теологія, згідно з Тілліхом, є продовженням і ще повніше вираженням традицій християнства у протестантському вигляді. Бог та світ розведені абсолютно, порожній простір – межа поглядів людини.

Таке бачення долі людини не може не відбитися на її філософській саморефлексії. «На філософів різних напрямків також

¹ Еміль Бруннер пізніше стане відстоювати перед К.Бартом значення натуральної теології, *theologia naturalis*, яка чує і в творінні, світі відгуки божественної величі, бачить світ не віддаленим від Бога, а таким, що славить Творця [38].

вплинула проповідь Барта, яка, мабуть, забезпечила філософії цілковиту свободу від будь-якої теології» [177, 120]. Теологія кризи не приписує догматику, вона лише запитує про долю людини в «знебоженному» світі. З іншого боку, філософія під впливом такої теології повинна звільнитися у відмові від зверхності (Hybris) гегелівського принципу тотожності буття та мислення, що веде до обожнення реальності, до розчинення трансцендентного в іманентному. «Кожній спробі безпосередньо бачити Бога на людському плані протиставляють вимогу не бачити тут нічого, рішуче нічого, крім Суда над людиною» [177, 121]. Крім сказаного, діалектична теологія близька й товаришує з філософією критичного типу. Така філософія є антидогматичною по суті й веде як до подолання духовних догматів та усталених систем, так і до перетворення недосконалої реальності (наприклад, соціалістичним шляхом, згідно з Тілліхом).

Цей духовний шлях освітлює віра. Віра не церковного типу, а віра у вигляді надії. «Позаяк надія звертається до того, чого у неї немає» [177, 122]. Віра та виправдання виключно нею – один з найважливіших протестантських принципів, піднятих на щит діалектичною теологією. Наукові (історичні) заслуги ліберальної теології незаперечувані, але не вони – мета теологічної діяльності. Все це ставить у заслугу К.Барту та його послідовникам Тілліх. Проте він же бачить небезпечні перебільшення та можливі глухі кути у розвитку цієї думки. Адже тільки на «Ні», на негативності людина не побудує фундамент свого існування. «Неможливо сповіщати або сприймати Божественне заперечення, Божественне «ні» без Божественного ствердження, без «так» [177, 123]. У цьому сама суть «діалектики». Хоч би як ми описували віру – як неможливу можливість, як віру у віру, але повірити необхідно нам, іманентним істотам, у цьому поцейбічному бутті. А тому віра являє себе не тільки у надії на майбутнє, але й у вдячності до джерела минулого та сучасного буття.

Речі, світ, із них складений, і людина як сотворені Господом не можуть перебувати у безконечній віддаленості від Творця. Речі принаймні можуть «указувати» (пізніша теорія символів Тілліха розвине цю думку) на Бога.

А сама людська дія не може бути лише словом, її зрозумілість виявляє себе і в освячених словом вчинках та справах. (У Тілліха імпліцитно звучить критика лютерівсько-павликанського Solo fide.) І справи ці можуть указувати на те інше, про яке говорить К.Барт, на Бога, вести до Нього. Отже, людина в порожнечі, яку проголошує К.Барт, все ж повинна, згідно з Тілліхом, вкладати у форму культури зміст віри. Культура (і релігія) – не Бог і не Його царство, але можуть і не протистояти Йому. Культура може реалізувати безконечне прагнення до цього Царства в конкретних образах.

Ця рання праця Тілліха дає абрис майже всієї його згодом сформованої системи. І найголовніше – в ній уже реалізується внутрішня напруга між точками апроксимації – вірою в незбагненне позамежове та вірою у людські сили.

* * *

Ми бачимо, що складно однозначно рубрикувати (як це робить більшість) Тілліха як «діалектичного теолога». З точки зору усталених розумінь діалектичної теології він, безперечно, до неї не належить. Незважаючи на близькість до деяких її ідей, Тілліх створює своє неповторне бачення людини, світу та Бога. З іншого боку, ми б не відкидали це віднесення радикально. Оскільки – в іншому розумінні, ніж у К.Барта, не в діастазисі – філософія і теологія Тілліха є діалектичними. Він не тільки бачить скрутність, але й розпізнає вихід із неї. «Ні» чітко прямує до «Так». Філософ помічає амбівалентності життя, але протиріччя самі суть можливості становлення людського існування до сутності.

Розрив між іманентним та трансцендентним важливий для Тілліха як можливий ключ пошуку трансцендентного в іманентному. Крім того, далеко вийшовши за рамки школи діалектичної теології, Тілліх її побудови взяв як одну з тез свого бачення людської долі. І цим проявив себе як *синтезуючий* діалектик.

3.4. Становлення ідеї теonomії культури. Приклад мистецтва

Свій синтезуючий підхід Тілліх демонструє вже тим, що навіть для викладу теологічної проблематики використовує філософську мову та образи, у такий спосіб реабілітуючи людські здатності, іманентне в осягненні трансцендентного. Іншими словами, секулярне не може бути геть відкинute. Тому деякі з ідей ліберальної теології після переосмислення змогли у нього доповнити діалектичні розвідки.

Причому той зміст, який діалектична теологія ставить на перше місце своїх міркувань, є, згідно з Тілліхом, компетенція радше філософського запитування. Філософія, феноменологічно встановлюючи скрутність людського існування, задає питання про способи виходу з цієї ситуації. Відповідь же може дати теологія, яка має в своєму арсеналі Звістку про спасіння. Іншими словами, феноменологічно встановлене «Ні» (немає розв'язку сподівань у поцейбічному) може бути розв'язане Божественним «Так» (горизонт Буття, трансценденція).

Справді, людський розум слабкий, але при цьому він зовсім не безсилий. До того ж він не однорідний. І людині найважливіший не «технічний розум», який має дуже обмежений вжиток (і тому часто «ясний»), а «логос» – розум онтологічний, який хоча також «уражений сліпотою», але й «вільний» від неї, вбачаючи головний свій напрямок.

«Однозначність» для мислителя, вихованого на традиції німецької класичної філософії, є ознакою вузькості та скутості. Тілліх констатує в усьому діалектичне сполучення життя та смерті. А саме життя є змішання сутності та існування (існування прагне здійснити сутність). «Життя – це спрямованість у вертикальному напрямку – до граничного і безконечного буття» [187, 82].

Тому повне розведення і протиставлення іманентного та трансцендентного багато в чому умовне й може правити лише за уможлядну умову для розуміння їх взаємопроникнення. Мислення маніхейського типу не повинно визначати людське існування. (А такого роду мислення Тілліх знаходить у Сартра та Кафки.)

Безвихідність не може бути корисна людині, умовою може бути скрутність, але її належить безконечно долати.

З іншого боку, саму вічну істину можна витлумачити у часі, в історії. У Тілліха людина та природа причетні не тільки до гріхопадіння, але й до процесу спасіння. І Страшний суд (згода з діалектичною теологією), і спасіння (нове) здійснюються (або можуть бути здійснені) в історії. Бог присутній в історії, але не безпосередньо, як у ліберальних теологів, а як Божественний Дух, що пронизує суще і дає розуміння іманентного як символів трансцендентного.

Тому Тілліх вважає перебільшенням фіксацію теологів кризи на негативному аспекті в людському існуванні (і в творінні взагалі). Важливим для нього також є те, що феномен віри (та Одкровення) не є суто трансцендентним, оскільки здійснюється і в іманентному житті людини. Вже тут Тілліх окреслює майбутній і дуже плідний синтез (зокрема ідей діалектичної та ліберальної теології), який знайде розкриття в його творчості. У мисленнєвому погляді філософа людина має не тільки усвідомлювати свою кінчну форму, але й реалізовувати себе у зовнішньому світі. І тут найважливіше значення повинна мати культура.

Культура, всупереч безмірній кількості різної міри вдалості її дефініцій, у своєму фундаментальному зрізі розкривається як спрямованість людської екзистенції до трансцендентного, неповного – до повноти. Дія культури, її дійсність у самотворенні життя у царині духу. Духовний складник культури зближає її з релігією (яка є формою самотрансцендування життя у вимірі духу). Простіше кажучи, релігія – спрямованість духу до Бога, складніше: «Релігія є досвід безумовного, і це означає досвід безумовної реальності на ґрунті досвіду безумовної мізерності; маємо на увазі переживання мізерності сущого, мізерності цінностей, мізерності особистого життя; коли цей досвід призводить до абсолютного, радикального «Ні», він перетворюється у такий самий абсолютній реальності на радикальне «так»». [185, 232].

Найважливіший висновок Тілліха: *релігія – субстанція культури, культура – форма релігії*¹. Але вони не одно – хоча культура і релігія є сутнісно пов'язаними, вони в реальному існуванні розділені.

Сутність культури полягає в тому, що вона є прояв граничної турботи людини, яку намагається розкрити релігія. Культура доповнює й продовжує життя у загальній інтенції до граничного і безконечного буття. Вона не автономна, бо має релігійну суть. Якщо ж її розумітимуть як автономне утворення, то вона втратить телеологічну спрямованість і постане як хаотичне зібрання часто взаємовиключних прагнень та їх реалізацій.

Проте культура, не стаючи автономною, не повинна поринати у ще гірший стан гетерономії, підпорядкування та залежності, в тому числі й від церковних установок. Своєрідна автономія культури полягає в її теомонії – заклику не коритися церковним приписам, але й уловлювати фундаментальну інтенцію релігійної (а насправді – й філософської) свідомості. Теомонія – не гетерономія, не щось чуже, а своє фундаментальне. Саме тоді когнітивний розум не буде пізнанням для пізнання, естетичний – мистецтвом для мистецтва, правовий – технічно-утилітарним, а «соціальний» розум не обмежиться розумінням суспільних форм лише як проявів лібідо або поверхово інтерпретованої волі до влади.

Отже, культура автономна за формою і теомонна по суті. При цьому в ній один із елементів може превалювати. Більше форми – більше автономії, і навпаки. Бувають і крайності. Цілком профанна частина культури виражає одиничний смисл, тобто тільки форму. Релігійна культурна дія вказує на зміст у вигляді символів безумовного. І чистий символ безумовного – Бог. [198, 253]. Бо Бог, згідно з Тілліхом, – це осмисленість усіх смислів.

І знову крайності є неповноцінними. І профанне, і священне у чистому вигляді ведуть до відчаю. Профанному бракує смислу, наприклад суспільство не може реалізувати себе як безумовна

¹ Тут у Тілліха присутня неklasична для вітчизняного філософського дискурсу пара категорій «субстанція та форма», де під субстанцією треба розуміти сутність, а під формою – явище.

спільнота. У священному ж мало форми, повноти оформлення, зокрема Церква потерпає від неуніверсальності, неможливості охопити всіх.

Лише в діалектичному синтезі, в теомії можлива людська свобода – і від Церкви, і від суспільства, в ім'я майбутнього Царства Божого. Адже «по суті Церква і суспільство єдині; бо релігія є змістом культури, а культура є необхідною формою релігії» [190, 267-268].

Саме свобода від церкви – найістотніша атрибутивна характеристика християнського протестантизму. Ця свобода «підносить» його над католицизмом. Іманентне не абсолютне, і самокритичність – зворотний бік цієї установки: «Протестантизм, тобто протест проти підміни Божого людським» [190, 269]. Протестантизм із зазіханням на абсолютність – протиріччя у визначенні.

Дослідження культури в теомному ключі є завдання теології культури, підвалини якої закладає Тілліх [185]. Мета цієї дисципліни – дослідити з позиції змісту всі галузі та творіння культури. «Завдання теології культури полягає в тому, щоб виявити й подати конкретні релігійні переживання, приховані в усіх великих явищах культури» [185, 234].

Із цього завдання випливають три конкретніших: загальний релігійний аналіз культури, релігійна типологія культури та релігійна історія філософії, конкретна релігійна систематизація культури [185, 235]. Методом дослідження є так званий богословський, який полягає в «універсальному застосуванні богословської постановки питання до всіх культурних сфер» [185, 234-235].

І хоча теологія культури не продуктивна в чистому розумінні слова, бо проектує релігійний смисл на культуру, вона здатна розрізнити не тільки форму та релігійний зміст. Вона виявляє в культурі ще й третій предметний складник – конкретний вміст. Зміст – смисл вмісту. Вміст визначає спосіб вираження «матеріалом» культурної форми, тому парадоксальним чином форма як спосіб вираження «ближча» до вмісту, ніж до змісту.

Варто зауважити, що для Тілліха у зв'язку з побудовою теології культури немає потреби у так званій теології природи

(натуральній теології¹, довгорічній супутниці філософії), бо людина осягає природу лише «через» культуру.

А ось церковна теологія не має бути відкинута, позаяк вона полюс і ідеал, адже «для того, щоб ми могли дослідно пізнавати в культурі релігійні цінності, щоб ми могли займатися теологією культури, щоб ми могли розрізняти та іменувати релігійні елементи, має вже заздалегідь існувати специфічно релігійна культура» [185, 243].

Тілліх вважає, що теологія культури – і є сенс існування теологічних факультетів в університетах, у такому разі їхня робота, їхній аналіз будуть не менш глибокими, ніж філософських братів.

У контексті цих положень теології культури Тілліха треба розуміти й таке вже згадуване явище в його духовній еволюції, як релігійний християнський соціалізм. Указати на сутність соціалістично забарвленої критики як на прояв усвідомлення кризи в світлі загальнолюдського прагнення до безумовного – одне із завдань Тілліха. Така теоретична соціальна установка проявляє з усією чіткістю амбівалентність культури загалом.

Як видається, краще зрозуміти ідею теономії культури дає можливість інтерпретація мистецтва, і сучасного зокрема, окреслена Тілліхом [271]. Причому саме філософія існування дає змогу, на думку філософа, зрозуміти символічне значення творів мистецтва. Вона сприяє виявленню в арт-творіннях граничного інтересу до Буття, з'ясовує значущість внутрішнього життя особистості та індивідуального неповторного образу світу, а також образно демонструє відчуження та смисли конечності існування. Тілліха не стільки цікавить буквально зрозуміле «релігійне» мистецтво (картини життя Христа, Діви Марії, святих), для нього важливіше релігійний складник у «звичайних» творах мистецтва, стратегія їх теономної інтерпретації.

Для філософа релігія та мистецтво можуть мати чотири рівні відносин, залежно від оцінки внутрішнього стилю (як сутності) та вмісту (форми) творів останнього. Перший рівень характеризує збіг і нерелігійного вмісту, і нерелігійного стилю. Це так зване «секулярне мистецтво», де граничний інтерес якщо й виражено, то

¹ Тут ми бачимо у Тілліха загострення розходжень з католицизмом.

дуже латентно. (Приклад – «Кавардак» Яна Стена, що зобразив просте гульцявання (1663).) Хоча і в ньому проявляють себе нестримні сили самого буття.

Другий рівень поєднує в собі релігійний стиль і напругу з нерелігійним вмістом, з описом несакрального. Тут відбувається спроба побачити елементи реальності як головні сили буття, з яких конструйовано реальність. Сучасні Тілліхові експресіонізм, сюрреалізм, кубізм і футуризм він вважає спробою зазирнути в глибини реальності, під будь-яку «поверхню». Цей рівень філософ називає «екзистенційним» і «таким, що порушує головні питання». Великими прикладами такого мистецтва у живописі є Вінсент Ван Гог з його «Нічною кав'ярнею», в якій постать самотнього відвідувача, що чекає за столиком, репрезентує жах порожнечі існування, а також Пабло Пікассо та його «Герника», краща для Тілліха сучасна протестантська релігійна картина, що виразила ситуацію людського існування «в надрах відчуження та відчаю». На додачу до них у плеяді тих, хто виразив екзистенційну правду, давні Брейгель, Босх, Гойя та актуальні Сезанн, Брак, Шагал, Кирико, Мунк. Бо тільки стиль мистецтва може поставити релігійне питання радикально, вміє зіштовхнути із ситуацією людської долі, з якої це питання виходить. Ситуацією безпритульності, нерозумності, тривоги та ненадійності.

Для третього рівня притаманні нерелігійний стиль і релігійний вміст. Приклад рафаелівської «Мадонни з дітям» демонструє не тільки пречудове виконання та релігійний вміст, але й, у такому суміщенні, дає привід до певного побоювання у смислового значенні такого роду «іррелігійності». Релігійний вміст не гарантує релігійного стилю, і підтвердженням цього є банальні та позбавлені смаку малюнки навколоцерковної, а іноді й церковної літератури.

Що стосується четвертого рівня, якому належить поєднувати у чистому вигляді релігійний стиль та релігійний вміст (як це було у Ель Греко), то у Тілліха виникають сумніви у можливості його сучасної реалізації. Втім, іноді його сумніви відступають при спогляданні праць англійського митця Грехема Сазерленда, німця Еміля Нольде та французького Жоржа Руо, які дають надію на такий синтез.

Як бачимо, серед чотирьох рівнів утілення релігійного начала у мистецтві, крім ідеального четвертого, найважливішим для сучасності є екзистенційний (де поєднано релігійний стиль і нерелігійний вміст), у ньому демонстрація жаху та страждання виконує релігійну функцію відкриття наново фундаментальних символів існування. Причому релігійний стиль мистецтва в дуже глибокому значенні виражає справжній зміст культури, а також сутність дійсності, проявляючи їх у цих оригінальних формах. Тому Тілліх вважає, що таке теомне бачення сенсу мистецтва може і повинно бути протиставлене улюбленому багатьма сучасниками мистецтву натуралізму та реалізму, яке свідчить про небажання відкрито дивитися на справжню ситуацію екзистенції.

Тілліх не вважає разом з теологами кризи, що людська культура – це лише творіння людської гордині, приречене на крах. Її автономія далеко не безумовна і вільна релігія є визначальною підставою, субстанцією культури, а культура – формою релігії [277, 41-43].

Релігія «спрямована» на безумовне, культура – на умовні форми та їх *єдність*. Це смислова цілісність – точка поєднання релігії та культури, а також філософії релігії та філософії культури, що їх вивчають [275, 44-45]. Культура має бути зрозуміла не як залежна (від умов існування, економіки, політики тощо), гетерономна сутність, але й не як автономне творіння (гра, мистецтво для мистецтва)¹. Оскільки культура є теомною, вона по своїй суті реалізує спрямованість людської екзистенції до трансцендентного, природно будучи обмежена даними їй іманентними можливостями. Отже, ключ до розуміння культури – вона вектор, що вказує на Буття.

Так Тілліх намагається «зняти» дуалізм сакрального та профанного: у нього наука не суперечить догмі, мистецтво – культу, держава – церкві, позаяк і наука, і мистецтво, і держава є теомними по своїй суті, позаяк людина – істота, яка намагається вийти за межі власної обмеженості, відчуження та конечності, і засобом її самотрансцендування є культура.

¹ Побуває думка, що ці ідеї автономії та гетерономії запозичено Тілліхом з філософії моралі Канта [196, 218].

3.5. Онтологія та антропологія. Нове Буття. Новий екзистенціал "Мужність бути"

Зміст культури, що його відкриває Тіллїх, указує на найглибшу інтенцію людського існування – спрямованість до Буття. Проблема фундаментальної онтології, рішуче поставлена екзистенціалізмом у XX сторіччі, знайшла у Тіллїха неповторне й монументальне розкриття. Питання про буття виявляється у побудовах філософа як граничний інтерес, гранична турбота людини. Саме цю граничну турботу намагався знайти в усіх проявах людської культури (філософії, пізнанні, політиці, етичних і соціальних принципах, художньому творенні і, що набагато важливіше, творчості як такій) Тіллїх. Найчіткіше онтологічна проблематика звучить в його пізніх творах – «Мужності бути» та всеохопній праці «Систематична теологія»¹. Рухаючись у річищі, майже нерозрізнявано близькому течії філософії існування, мислитель намагається через онтологічний аналіз, на перший погляд, психологічних станів страху, тривоги, турботи, віри, любові та мужності усвідомити зміст та значення Буття.

Ми пам'ятаємо, що питання про Буття, що імпліцитно лунало й раніше, найбільш явно задане у текстах М.Гайдегера. Причому відповідь на це запитування окреслено у Гайдегера у прийнятті часу як рішення: «те, з чого присутність узагалі неявно розуміє і тлумачить щось подібне до буття, є *час*. Останній як горизонт зрозумілості буття і будь-якого тлумачення буття має бути виведений на світло і генуїнно осмислений. Щоб дати це побачити, потрібна *вихідна експлікація часу як горизонту зрозумілості буття з тимчасовості як буття, що розуміє буття присутності*» [205, 34]. Час – це зосередження відповіді на питання про Буття. Тоді історія філософії розкривається як полілог відповідей-підходів монологу запитування Буття (й сущого) про Буття: «в різні епохи мислення йшлося про ту саму річ: ставили у найрізноманітніших

¹ Заперечуючи закиди в тому, що екзистенційне мислення в принципі не може бути систематичним, Тіллїх говорив про те, що важливість предмета не суперечить систематичній формі викладу і, йдучи далі, що віра не «переступає» розум», а виростає на його ґрунті, приймаючи його запитання, дає відповіді [276].

розуміннях питання про буття. Питання про буття, подане у запитуваннях та відповідях, об'єднувало великих мислителів, роблячи їх «сучасниками», і було також предметом суперечки, яка сьогодні в рамках методології теорії пізнання та історії духу, здається, вщухла» [15, 53].

Якщо питання про Буття здається досі деяким сциєнтистськи або «помірковано» налаштованим читачам дещо абстрактним або (що є смисловою калькою) «відірваним від реальності», «життя» тощо, то варто звернути увагу на інше його формулювання, що є у інших екзистенціалістів, наприклад М.Унамуно¹ або Г.Марселя. За простими словами останнього, «проблема безсмертя душі – основа метафізики» [119, 11].

Вже було підмічено (приміром, К.Левітом), що філософія Гайдегера є своєрідне секуляризоване християнство. При детальному вивченні спадщини останнього чітко бачимо, що його ідея темпоральності є не тільки розвиток розуміння гуссерлівської інтенції, ще більшою мірою вона перебуває під впливом християнського розуміння часу.

Через це поділ на релігійний та атеїстичний екзистенціалізм, запропонований Ж.-П.Сартром, не має фундаментального значення і є доволі формальним (яскравим свідченням чого є філософія самого Сартра). Саме цей відправний момент зближення екзистенціалізму та християнської теології було, з нашої точки зору, найповніше розкрито й найширше реалізовано П.Тілліхом.

Зближення це відбувається у нього на тлі формального розмежування філософської та теологічної сфер. «Філософія і теологія задають питання про буття, але задають його з різних позицій. Філософія має справу зі структурою буття в собі, а теологія має справу зі смыслом буття для нас» [186, 28]. Філософія намагається бути об'єктивною, відстороненою, вона спрямована на пошук всезагального логоса у формах причинності. Теологія ж екзистенційно «стурбована», залучена до свого об'єкта, мета її шукань – конкретний логос у формах сотеріології. Але, хоча на перший погляд філософію цікавить структура буття, а теологію –

¹ Погляди Унамуно на зв'язок теології та філософії, на саму історію філософії багато в чому близькі думкам Тілліха [Див.: 174].

саме буття, обидві є основами людського існування, де одна надає присутності раціональної сили, а інша – екзистенційної пристрасті.

Для кращого розуміння концепту теології як граничної зацікавленості у бутті Тілліх здійснює у своєму курсі лекцій «Історія християнської думки» [279] огляд головних віх її становлення. Філософ передпосилає аналізу зауваження про те, що будь-якій думці (й теологічній також) передує реальність, у цьому ми вбачаємо його данину американському емпіризмові. Також він вважає, що теологічна думка має бути виражена в систематичній формі, бо навіть видима несистемність у кожному з фрагментів, уривків несе в собі начала системи (як це було у Ніцше). Водночас необхідно уникати й того, щоб система ставала «в'язницею» реальності. Такою він бачить і власну побудову, що враховує «океан думок».

Будь-яка теологічна доктрина, на думку Тілліха, проходить етапи натуралістичного сприйняття, методологічного розвитку, прийняття одних та захист від інших доктрин, легалізацію вчення у церковному праві та прийняття цього вчення як основи життя не тільки церкви, а й суспільства.

Свій виклад він починає з етапу підготовки християнства в античному світі, де були ті позитивні елементи, які з успіхом було сприйнято теологією. Це передусім вчення Платона про трансценденцію, уподібнення людини Богові в своєму існуванні, переході душі із горнього у дольний світ та провіденціалізм. Свою лепту вніс і Аристотель, говорячи про божественне як про форму без матерії, вищу форму, досконалість у собі, рушій світу, не причинно-фізичного плану, а способом любові. Безперечно важливість, згідно з Тілліхом, має стоїцизм з його вченням про Логос як природний та моральний закон, про спасіння в мудрості, про особисте прийняття долі та смерті. Несподівано Тілліх звертає увагу на римську думку, схвалюючи її за підкреслювання нею значення ідей свободи та безсмертя.

Далі становлення теології зазнає змін у так званий «міжзаповітний період», коли ідея Бога набуває дедалі трансцендентнішого смислу, стає абстрактною та універсальною, заперечуючи ранній антропоморфізм. Усе це виявлено в конкретних образах ангелів, що змінюють богів язичництва, в ідеї

божественної мудрості та смислі Месії – сина Давида (тобто того, хто впадковоє царство), сина людського та сина Бога.

Головні постбіблійні віхи – період апостольських отців (Климента, Ігнація), які висловили загальний дух спільноти християн, період апологетів (Цельса, Юстина Мученика), які захищали новий світогляд від свавілля Римської імперії та скепсису філософської спільноти, тоді ж Філон спробував поєднати в ідеї Логосу філософію та одкровення. Свою лепту в історію внесли антигностики Іриней, Тертулліан та Іпполіт. Платонізм у вигляді неоплатонізму знову оживляє теологічну думку (у Клементя Олександрійського та Орігена). Пізніше важливими були для становлення християнських символів віри вчення Отців Церкви Афанасія, Григорія Ниського, Василя Великого, Йоана Дамаскіна та окремо Діонісія Ареопажита. Незрівнянне значення для теології мало вчення Августина, яке зберегло безпосередній вплив аж до Нового часу (у Декарта та Спінози) і висунуло ідеї «внутрішньої реальності» та «правди», що з'ясувало смисл християнської благодаті, віри та любові.

У свою чергу, середні віки породили не тільки схоластику (Абеляра та Ансельма, Аквіната та Дунса Скота) та містику (Тілліх згадує Екхарта), але й граничну увагу до історії (Йоахім Флорський) та соціуму (Домінік). Культура середньовіччя розквітала у розумінні релігійних сил ієрархії суцього та соціуму, в ідеях та практиці чернецтва, сектантства, жебрацтва, важливості особистості, «чистоти» та присутності «демонічного у повсякденні». І саме ж середньовіччя породило паростки нового – Пререформацію (Тілліх цікавить приклад Джона Вікліфа, який обстоював бідність Церкви та відсторонення її від економічного та політичного правління, бо її порядок – любов).

Навряд чи могло бути інакше, що найважливішою віссю християнської теології для Тілліха стала Реформа. У зв'язку з її ідеями відмови від таїнств та від верховенства папства та священства, вивищення благодаті та віри як сутнісних для християнина чеснот і засобів до спасіння, розглянуто і весь спектр інших течій – від контрреформації, перехідних вчень типу янсенізму й до гуманістів. Оформляючись у цих сутичках, виступаючи проти раціонального критицизму Еразма, ригоризму

повсякденного життя Цвінґлі та Кальвіна, радикалізму стосовно держави Мюнцера, протестантство викристалізувало свою, з точки зору Тілліха, головну ідею дистанції між Богом та людиною (а також Невидимої Церкви, ушкодженості світу та невіри – головного гріха).

Протестантизм, згідно з Тілліхом, зміг навіть (через секту соцініан) вплинути на світське на вигляд Просвітництво. Адже головні ідеї останнього – автономії та покладання на свій розум – по своїй суті ніщо інше, як видозмінена відмова протестантизму від посередників та авторитетів у розумінні, а також розуміння раціональності не як «калькуляції», а у вигляді саме розуміння спільних для всіх принципів правди та справедливості, де кожний сам може знайти ці принципи. (Локк свого часу доповнив ці ідеї вченням про толерантність.)

Спадкоємці Просвітництва і також вихідці з релігійної думки Шлейєрмахер і Гегель кожний по-своєму висловили (у термінах Просвітництва) смисли по суті християнські. Їх традиція досягла сучасності через праці Ричля, Гарнака, але й викликала реакцію у вигляді вчення про «розрив», діастазис Карла Барта. Тілліх сміливо ставить себе у шерг з головними творцями християнської теології, претендуючи при цьому на унікальний та універсалізуючий підхід. Адже його позиція – це не беззастережний синтез Гегеля та Шлейєрмахера і не розрив трансцендентного та іманентного К.Барта, не отождоження, але й не сепарація. У цьому суть його підходу кореляції, зокрема екзистенціалізму та теології. Це не цілком синтез, але й не діастазис. На «скромну» думку Тілліха, вся історія християнської думки спрямована до цього, веде до такого рішення.

Повертаючись у річище теоретичного розгляду слід відзначити, що загалом розуміння взаємин теології та філософії має у Тілліха доволі складну структуру¹. Вони постають як кореляти

¹ Роблячи огляд ідей Тілліха, які виявляють свою важливість для академічного та загальнокультурного сучасного, слід проаналізувати можливі закиди у «неповній» філософічності цього філософа. Факти життя мислителя розповідають нам про плідну його роботу як викладача і філософії і теології. І все ж нас він цікавить передусім як філософська персона, й на підкріплення такої рубрикації (розуміючи умовність чіткого поділу у цій

одне одного, які, хоча й обидві спрямовані на граничне (буття як таке), але оперують різними засобами для вираження свого змісту (у філософії – це поняття, пов'язані з каузальністю, у релігійно забарвленого мислення нерідко – символи, які вказують на сотеріологічний аспект). Релігійна свідомість як ангажованість, пристрасність і занепокоєність граничним є для теології ключ до розуміння всієї людської культури, субстанція останньої. У такому випадку і філософія, незважаючи на свою поняттєвість і нібито незаангажованість, намагається розкривати не тільки структуру буття в собі, але й зміст буття для нас (як це намагається робити теологія). Цей «метод кореляції» Тілліха було пізніше визначено як один з його головних внесків у сучасну філософію. «Гранична турбота» людини поєднує в ціле раціональну силу філософії та екзистенційну пристрасність теології. Філософські питання можуть знаходити теологічні відповіді.

Філософ, як будь-яка інша людина, проявляє свій *«граничний інтерес»* (ultimate concern) у житті [284]. Цей інтерес є прагнення бути, інтенція до Буття взагалі й до особистого збування зокрема.

сфері) можна зробити кілька, як видається, можливих зауважень. По-перше, ту течію, до якої належав П.Тілліх і яку умовно можна назвати «релігійною філософією», через те, що у США домінує аналітико-прагматична традиція, складно було б у рамках останньої вважати філософією. Тому, на нашу думку, і стала можливою ситуація, в якій краще було уникнути можливих закидів з боку позитивістськи та скієнтистськи налаштованої американської філософської спільноти. По-друге, «теологія» для протестантського мислителя – істотним чином інше поняття і інша сфера діяльності, ніж для католика чи православного. Для останніх теологія більшою мірою пов'язана з церковними догматами і практично є непорушною. Для протестанта вона більш виражена у вільних пошуках, індивідуальному шляху осмислення та становлення особистості. І вже це безперечно робить такого роду теологію мало не синонімом філософії. І останнє. Пропонуємо прийняти за відправну точку у розрізненні філософії та теології думку про те, що обидві, будучи спрямованими до Абсолюту, відрізняються тим, що теолог спочатку приймає Божественний Абсолют в акті віри, а потім, виходячи із свого переконання, встановлює відносини між Богом як Абсолютом, з одного боку, та світом і людиною – з іншого. Філософ же рухається у зворотному напрямку: від світу та людини – до Абсолюту. Тоді Тілліха належить віднести радше до філософів, оскільки головні положення його системи ґрунтовано на розумінні людського стану, вони йдуть, так би мовити, «знизу нагору».

Саме цей граничний інтерес проявляється (часом неяскраво) у змісті різних філософських систем. За зовнішньої відмінності підходів до Буття у теології та філософії, вони об'єднані самим рухом до Буття: «граничність філософського питання і граничність релігійного інтересу у певному розумінні тотожні. В обох випадках гранична реальність – це те, що шукають, і те, що виражають: у філософії – мовою понять, у релігії – мовою символів. Філософська істина міститься в істинних поняттях, що стосуються граничного, істина віри міститься в істинних символах, що стосуються граничного» [178, 191].

Тому філософія є не тільки неупереджений опис структури Буття – в ній присутній граничний інтерес: «Філософією в її достеменному значенні займаються люди, у яких пристрасть граничного інтересу об'єднана з ясним і неупередженим спостереженням за тим, як проявляється гранична реальність у процесах Всесвіту» [178, 192]. Найбільші і найвпливовіші філософські автори та їхні побудови поєднують у собі не тільки силу думки, але й глибоку особисту зацікавленість у граничному, та й сама сила думки, можливо, отримує свою потужність саме із джерела граничного інтересу.

Джерело – Буття. Тілліх, здійснивши аналіз культури, приходить до ототожнення поняття Буття, точніше Само-Буття (*Ipsum Esse*) з ідеєю Бога. Саме Бог є вповні, «є той, хто є». Але він не суще, а Надсуще. І тому парадоксально й позарозсудково, але діалектично розумно «Бог не існує» [186, 203].

На перший погляд скандальне висловлювання можна зрозуміти. Бог (за визначенням) всемогутній і всеохопний, він породжує суще, де ми знаходимо сутнісні характеристики та існуючі предмети. Сутність та існування вторинні щодо їхнього Творця. Бог – це Само-Буття за межами сутності та існування. Ergo – Він не існує. Він вище існування. Він – Само-Буття, Буття як таке. І тому «якщо ви починаєте з питання, чи існує Бог, ви ніколи Його не досягнете; якщо ж ви стверджуєте, що Він існує, то вам ще складніше досягти Його, ніж якби ви заперечували Його буття» [188, 238]. Іншими словами, це питання «Чи існує Він?» і ця відповідь «Він існує» перебувають не у сфері божественного, а у

царстві існування. Бога шукають як річ серед речей, а там Його, природно, немає – знову-таки за визначенням.

Повнота божественної сутності перевищує похідний та вторинний по суті поділ на сутність та існування (який цілком і плідно застосовний до предметного, а тим паче до людського світу). Внаслідок цього і доведення буття Божого – це його заперечення. Бог не в доведеннях, а в смислі граничної турботи, він відкритий кінечному сущому у безкінечному пориванні кінечного за свої межі¹.

Зазвичай Тілліх йде далі своїх колег-екзистенціалістів і за допомоги теології намагається відповісти на питання про Буття не тільки феноменологічно описуючи екзистенцію. Ідея про те, що людина «чужа» світові предметів, не раз виникне у творах Тілліха. Доволі близькі йому й вчення про «малосилля» розуму. Підтвердить філософ також скрутний стан людини, в якому панують скутість та обмеженість, а по суті кінечність, яка є «буття, обмежене небуттям». Проте його свідчення знаходить і оригінальний розвиток – для Тілліха кінечність є не злом, а лише потенційністю зла. Бо і сепарація-відділеність, і індивідуалізація-розз'єднання, будучи проявами кінечності, водночас можуть поставати як умови актуалізації блага, можливості вдосконалення та довершеності.

Тілліх вважає, що відповідь на головне людське питання «Бути чи не бути?» дало християнство [280]. Позаяк центральна ідея християнської звістки – саме провіщення «ще-буття», «Нового Буття». «Хто разом з Христом, той нове буття» – ці слова апостола Павла є сенсом усього християнського світобачення, на думку Тілліха. При цьому християнство дає лише *можливу* відповідь, не нав'язуючи її догматично.

По суті, у християнстві, як розуміє його протестантство, не важлива власне *релігійна* складова, якщо розуміти під релігією культ і пов'язану з ним ієрархію священиків. І для Тілліха релігія не є істотною, але є значущим Нове Буття, новий порядок речей, запропонований християнством. Християнство – «більше», ніж

¹ Бог – і «Ні» і «Так» стосовно речей. Він не суще, а Надсуще – це сказано Тілліхом 1919 року [185, 233], за 8 років до Гайдегера.

релігія, як звістка про нову структуру світобудови, що розв'язує граничний інтерес людини, її турботу про Буття.

При цьому «неважливість» релігії не означає важливості секуляризму та атеїзму. І релігійна система, обряд («обрізання», згідно з апостолом Павлом) і повне мовчання (про нагальне) «світської культури» однаково не істотні, не важать «самі по собі» нічого, позаяк скрутна екзистенція запитує про розв'язання цього стану, а відповідь – не в обряді й не у відкиданні питання, а у звістці Христа як образі Нового Буття [211, 318]. Тому звістка християнства – не просто християнство, але Нова Реальність. А відкритість крізь злидні Нової Реальності, Новому Буттю дасть людині змогу подолати не тільки проблему свого буття, але й особисті ускладнення, расову відчуженість, національні конфлікти, розбіжності статей, а також відмінності віку, краси та здоров'я.

Отже, можна сказати, що для мислителя головним у християнстві є не його релігійне значення, догмати та обряд, для нього важливе те, що людина чує звістку про справжнє буття, «ще-буття», «паки-буття», що долає відчуження від інших та від себе. Звістка-знання про свою сутність, що вказує вектор переборювання, яке змінює порядок не тільки реальності (речей), але й дійсності (людини), припиняє стан corruption не тільки як «нечесності», але й як «ушкодженості».

Найважливішим поняттям Тілліха, яке дає змогу розуміння та осмислення людської ситуації, є концепт «мужності бути». Ця мужність проявляє свою універсальну (на відміну від аристократичної «звитяги») і онтологічну сутність як самотрансцендування та самоствердження людського буття. Саме мужність гранично зближає розуміння ситуації людини Тілліхом з ідеями власне «екзистенціалізму», вказуючи своїм змістом на момент «всупереч», а також пов'язує з традицією стоїцизму, ідеями Спінози, Ніцше та, будучи «Courage» (англ. «мужність»), – з «філософією серця» (сog (лат.) – «серце»).

Тривога як виявлення конечності (англійська «тривога» – «Anxiety» та німецький «страх» – «Angst», вкорінені в латинській «Angustum» – «вузькість», «стисненість», «затуленість»), викликає необхідність мужності, яке виводить із сфери відчаю. Людська екзистенція має бути мужністю, яка хоча й приймає тривогу, але

також веде за рису небуття до буття. При цьому онтологічне самоствердження не можна вважати ні природним, ні духовним, ні добрим, ні злим, ні іманентним, ні трансцендентним. Онтологічний зріз первинніший, фундаментальніший за ці природні визначення. Мужність як самоствердження буття всупереч факту небуття вказує на один значущий (хоча й виявлений у негативній формі) ключ до розуміння буття – воно є запереченням заперечення буття. З поняттям мужності також корелює поняття віри (як стану граничної зацікавленості, захопленості, турботи), а також любові (в її онтологічному значенні як спонукання та єднання роз'єданого)¹. Всі ці поняття розкривають горизонт розуміння людської екзистенції як спрямованої до Буття.

Екзистенціалізм у своїй боротьбі зі «статичними», «змертвлюючими» схемами раціоналізму спробував відмовитися від багатьох класичних понять та категорій, напрацьованих в історії філософії. І все ж йому був потрібен власний термінологічний апарат, адже, розкриваючи недоліки рацію, навіть ірраціональній філософії доводиться оперувати раціональними же структурами. Категорії екзистенціалізму отримали назву «екзистенціалів», цим підкреслювали їхнє значення як процесних, а не «нерухомих», більш вільних форм мислення, нерозривно пов'язаних з колізіями людського існування. Багато які з екзистенціалів виявляли свою близькість до психологічної термінології, через згаданий опис людської дійсності, проте претендували на фундаментальний онтологічний, а не на психологічний статус. Так з'явилися сама «екзистенція», а також «тривога», «рішучість», «вибір», «закинутість», «історичність», «присутність» та багато інших. Тілліх зробив внесок у цей перелік, вказавши на безумовну важливість свого нового екзистенціалу – поняття «мужність бути».

З точки зору мислителя, саме мужність демонструє, що означає для людини буття: «Мужність може показати нам, що таке буття, а буття може показати нам, що таке мужність» [186, 8]. Вона

¹ Лоутон Позі говорить про запозичену у Тілліха сміливість побачити взаємозалежність, кореляцію між індивідуальним стражданням та всеохопною агонією Христа [259].

дає можливість відкриття онтологічного горизонту буття та здатність устремління до нього. Використовуючи цей екзистенціал, філософія отримує здатність повнішого, на думку Тілліха, осмислення людської ситуації.

Для прояснення своєї позиції Тілліх звертається до історії поняття «мужність». І, ясна річ, знаходить головні віхи його становлення передусім в етичних побудовах. Проте мислитель керований кардинальною ідеєю про те, що етику прояснює онтологія. Тому він шукає не чесноту серед інших чеснот, а фундаментальну людську якість.

«Andreia», мужність у платонівській філософії є «серединною» якістю між розумом та бажанням. І якщо розум превалює у філософів-мудреців, а бажання – у ремісників, то мужність – атрибут касти вартових, людей доблесті, захисників держави і потенційних її керівників. Її осереддя в тілі людини – серце – центр, середина між головою та черевом. У ньому є обидва ці начала, тому саме серце об'єднує та врівноважує голову та череву, розум та життєву силу. Мужність виявляється, як бачимо, нічим іншим, як «сердечністю», яка залишилась у вигляді етимологічного відлуння й сьогодні, адже англійська «мужність» courage пов'язана з коренем «кор» – серце, явно присутнім і в нашій сучасній вітчизняній медичній теорії. Але тут важливіше інше – мужність, що єднає в серці, робить людину цілісною істотою, тобто тут виявляє себе нерозчленованість людини у зв'язку її розуму, бажання та дії, і пізніше жорсткий дуалізм душі та тіла Декарта та Канта роз'єднає цю вихідну цілісність. Лише у XX сторіччі Гайдегер здійснить спробу нового возз'єднання у вигляді Dasein'a, «присутності».

Далі. «Мужність» у Аристотеля – знову «середина», як пам'ятаємо, між етичними крайностями – боягузством та нерозважливістю (з нашої точки зору це своєрідна ремінісценція Платонових розуму та хтивості або пожадливісті). А для Тілліха тут боягузтво виявляє патологію тривоги (до якої ми ще повернемося), що не бачить цілого, сенсу вчинку за частковим розсудковим страхом, а нерозважливість демонструє безглузду деструктивність.

Стоїки – наступна важлива для Тілліха віха в розумінні

мужності. Для самих стоїків символом мужності є Сократ, а точніше, смерть Сократа – базис стоїцизму. Тілліх аналізує фундаментальне для стоїків поняття Логосу і знаходить у ньому зв'язок з людською мужністю, що відкриває не просто розум, а значення і мету всього сущого, отже, і смисл людини. Це також, насмілюючись припустити, своєрідний серединний шлях, у тому розумінні, що людина на ньому центрує життя в утвердженні свого призначення, свого смислу всупереч безлічі випадкового у кожному з нас – бажанням, неспокоєм, страхам.

Стоїки навчають мужності перевищення другорядного, проте це перевищення у стоїцизмі має риси певного самозречення. Християнство ж, вивищуючи людську особистість, робить наголос на її самоствердженні. Тілліх при цьому вважає, що цю ідею християнства доволі адекватно висловив у вигляді вчення про самозбереження нехристиянський мислитель Спіноза. Адже саме згідно із Спінозою самоствердження людини є участю у самоствердженні Бога: «Здатність, через яку окремі речі, а отже, й людина зберігають своє буття, є сама могутність Бога» [170, 494]. З точки зору вічності, *sub specie aeternitae*, призначення людини – це своєрідна мужність, знову середина між почуттям (любов'ю) та розумом (мудрістю) – інтелектуальна любов (до Бога) – *Amor Dei intellectualis*.

Новий етап у розвитку теорії мужності, згідно з Тілліхом, – поняття «волі до життя» Ніцше. У ньому присутнє вже не тільки самозбереження, але й зростання – трансцендування. Саме в цьому ключі варто розуміти ніцшевського Заратустру – борця з боягузством та слабкістю, аристократа, надлюдину, воїна та *сміливця*.

Історико-філософський екскурс, побіжно здійснений Тілліхом, не є самоцінним. Він лише передуює його власним міркуванням, уводить в їхню канву. І ось важливе теоретичне питання: «Звідки ж виникає мужність?».

Тілліх вважає, що мужність може виникнути з тривоги. Тієї «тривоги», яка вже має своє значуще місце в арсеналі екзистенціалів традиції філософії існування. Це та тривога, яка близька жахові перед Ніщо і відрізняє їх від об'єктних, конкретних страхів. Онтологічна тривога, а не онтичний, «речовинний» або

«подієвий» страх: «Тривога – це самосвідомість кінцевого «Я» як кінцевого» [186, 191]. Саме така тривога про Небуття та Буття, невід’ємна частина свідомого людського життя, веде до мужності, а мужність дає можливість прийняти тривогу небуття на себе: «Тривога штовхає нас до мужності, тобто альтернативою мужності може бути лише відчай, мужність протистоїть відчаю» [184, 50]. Поняття відчаю привносить певний психологічний відтінок у міркування Тілліха і він продовжує контакт з психологією та психіатрією, аналізуючи стан відчаю як невроз. Для нього невроз є нездатністю *мужньо* прийняти тривогу, що редукує цілісне людське існування до нав’язливо відтворюваної його частини. Але водночас невротик, як більш «чутливий до Небуття», проявляючи патологічні форми тривоги, може бути й обдарованою і творчо активною людиною. Все ж небезпеки неврозу – у відході до нереалістичних основ, внутрішнього світу та, як мінімальний наслідок, неповноти власної реалізації. (До речі, Тілліх вважає, що навіть релігія іноді може посилювати невротичні стани.) Тому вихід – у поєднанні інтенсивності станів невротика з екстенсивністю нормальної діючої людини. Це і є, на думку Тілліха, стан «мужності бути». Така мужність, породжена тривогою, але, на відміну від патологічної, в принципі усувної тривоги, тривогою «екзистенційною», «неусувною», спрямовує людину до горизонтів 1) *надійності*, 2) *впевненості у собі* та 3) *повноти та осмисленості*. Мужність не усуває тривогу, а приймає тривогу небуття в себе, вона є мужність стояння в усвідомленні небезпеки, але саме вона дає можливість подужання онтологічних, екзистенційних форм тривоги – 1) *долі та смерті*, 2) *вини та засудження*, 3) *порожнечі та відсутності смислу*.

Поза будь-яким сумнівом, людське Я проявляє себе у самовіднесеності та взаємодії зі світом. З одного боку, Я є частина світу, а з іншого – Я стає, коли у нього є світ для цього становлення. Така всеохопна схема взаємодії розкриває найважливіший аспект мужності – як серединного шляху між *індивідуалізацією* та *співучастю*. На думку Тілліха, тут існують три форми мужності, і перші з них – це «мужність бути частиною» та «мужність бути собою».

Співучасть – це участь у тому, чим ти не є, де проявляють

себе і тотожність, і нетотожність з цим іншим. У співучасті можлива «мужність бути частиною», яка протистоїть, але й співвіднесена, корелює з «мужністю бути собою». У ній проявляє себе імператив ототожнення себе з іншими і в цьому відкриття себе, але тут же знаходить вираження й небезпека втрати себе, бо у колективі, який вбирає людину як свою частину, є можливість зникнення (іноді безслідно) всіх трьох різновидів екзистенційної тривоги (долі та смерті, вини та засудження, порожнечі та відсутності смислу). Але, як пам'ятаємо, елімінація тривоги веде до втрати мужності, що приймає її на себе, тому це було б неприпустимо.

У співучасті та її прояві «мужності бути частиною» приховано також небезпеку розчинення особистості в колективному, повного її зникнення. В історії таке іноді траплялося в середні віки з їхнім приматом ієрархії цілого над індивідуумом. Ще більше прикладів дає сучасність (для Тілліха це, пам'ятаємо, XX сторіччя), бо фашизм, нацизм і комунізм продемонстрували жахливо потужні форми тоталітарного підпорядкування людської особистості. Крім них є більш м'які, але також не безневинні форми підпорядкування особистого суспільному – серед них Тілліх називає «демократичний конформізм», яскраво виявлений у Сполучених Штатах Америки, але присутній і в Європі, що захоплює свідомість мас своєю ідеєю прогресу, але прогресу не «вгору» (до розвитку особистості), а «вперед», в екстенсивно зрозуміле майбутнє. Так в Америці засоби створення (техніка, матеріальні блага) поглинули благі цілі цього прогресу (кращий стан людства).

Тілліх попереджає про небезпеку сприйняття співучасті як «схованки» від тривоги, за якої людина може перетворитися на речовинний елемент цілого. Проте він же вважає, що «мужність бути частиною», явлена колективізмом, не негативний модус людського існування, бо у ній фундаментальне питання «Задля чого?» ніколи не витісняється до кінця.

Як і «мужність бути частиною», «мужність бути собою» має свою історію. Адже відособлення осмислювали і кініки, і скептики, і стоїки (останні у поміркованому ключі). Середні віки дали проміжні форми і співучасті у колективізмі і відособлення в

розумінні особистої, власної вини. Свою лепту внесли Відродження та Просвітництво, причому для останнього себе стверджує не просто індивідуальне Я, а індивідуальне Я як носій загальнолюдського розуму. А ось протестантизм, який на перший погляд жорстко виступив за індивідуалізм у спілкуванні людини та Бога, не цілком підірвав колективізм, і врешті-решт побудував свою схему колективного. Пізніше під впливом багато в чому половинчастих ідей романтизму (його «Нове середньовіччя») помітно маніфестував індивідуалізм волонтаристського типу з ототожненням буття та процесу у своєму варіанті філософії життя Ніцше. До філософії життя багато в чому приєднався і американський прагматизм. Найбільш же радикально ідею відособлення, на думку Тілліха, виявлено в екзистенціалізмі. Зараз ми могли б додати до його переліку постмодернізм, який поза будь-яким сумнівом багато в чому зміцнив і поглибив цю традицію роз'єднання та відмінності, але за часів Тілліха його ще не було.

Само по собі зрозуміло, що особистість належить оберігати, але тут також не все гладко. Існують і небезпеки «мужності бути собою» – у відлученості себе від цілого, у прийнятті сартрівського «сутність людини є її існування» – зникає мета людини, її сенс, «порожні посудина». Людина не може бути лише «із себе», так вона втрачає світ, свій світ у цій порожнечі самовіднесеності.

І що ми бачимо – на думку Тілліха, відбувається саморуйнування радикальних, крайніх форм мужності, бо «послідовно здійснювана мужність бути частиною веде до втрати Я у колективізмі, а послідовно здійснювана мужність бути собою веде до втрати світу» [184, 108]. Вихід – знову в серединній сутності самої мужності – мужності, що поєднує обидві форми.

Бо ні утвердження себе як частини, ні утвердження себе як самого себе не виводять за межі Небуття. І хоча обидві мужності мають релігійне коріння, позаяк спрямовані до Буття, Тілліх наводить приклад третьої форми мужності, ще більш близькій релігії – «мужності прийняти прийняття», що пов'язана з вірою в іпостасі довіри. «Мужність бути – це мужність прийняти самого себе як прийнятого всупереч своїй неприйнятності» [184, 115]. Ніщо з речовинного не може дати людині опертя в її мужності, позаяк усе речовинне скороминуще та мінливе, і тільки Бог – не

людина, і не колектив, ніщо конечне – є джерело такої, істинної, згідно з Тілліхом, мужності. Тоді вину прощають, доля не лякає, а безглуздість зникає.

Шлях до цієї мужності іноді у прийнятті самого відчаю, так може народитися віра, іноді у прийнятті відсутності смислу, бо так цей смисл імпліцитно запитується і так притлумлено закликають до нього. Така мужність приймає Буття, а також приймає залежність Небуття від Буття, і крім цього приймає власну прийнятність. Вона є ключем до Буття, шляхом до нього, будучи на грані, а може й за гранню людських можливостей.

Таким є смисл нового екзистенціалу «мужності бути», пов'язаного із серцем, із серединним і центральним у людині, з мудрістю, а не бездумною відвагою, із самоствердженням та утвердженням наперекір – наперекір небуттю: «Мужність – це самоствердження буття всупереч фактові небуття» [184, 109]. Мужність немовби спрямовує людину триматися в ім'я свого максимального. Вона враховує людську конечність і незахищеність, але не дає піддатися їм (відчай, суїцид), навчає стояти у мінливому незмінно, онтологічно «зміцнює» людину. Вона закликає вірити в себе та інших і, понад те, утверджуючи цілі, пам'ятаючи про засоби.

«Мужність бути» – не просто новий екзистенціал, поряд з наявними в арсеналі екзистенціалізму; він має риси категоричного імперативу, бо всупереч різним потягам (навіть до самогубства) є правилом, що «центрує життя», приписом мужньо вистояти перед негараздами (і навіть Ніщо) у світлі Буття. Цей екзистенціал проявляє смисл інших засадових понять філософії існування. Він – інша форма віри як довіри. Він – «справжня екзистенція». І він же – «фундаментальна інтенція» від Ніщо до Буття.

3.6. Поняття Бога. Кореляція з категорією Буття, символічне значення та сенс трансценденції як абсолютної інакшості

Від часів шукань іонійських філософів та середньовічних мислителів у Тілліха найбільш ясно та послідовно здійснено ідею зближення понять буття та Бога. Філософ застосовує свій метод кореляції для взаємопрояснення термінів: «Бог – це сила буття, що чинить опір небуттю і його долає» [186, 263]. Кореляція – не ототожнення, а тому «Бог» не «буття», він «Буття як таке», «Само-Буття», «Сила буття» або коротко «Буття» з великої літери, що вказує на інший зріз дійсності [245, 164-197]. У такому розумінні Бога вияснюється його необхідність людині, позаяк існуюче намагається бути, у цьому ж ключ до найбільшої турботи людини: «Бог» – це відповідь на питання, імпліцитно вміщене в кінечності людини: цим іменем названо те, що турбує людину гранично [186, 208].

«Основа буття», де під «буттям» маємо на увазі процес появи та зникання кінечного, «Само-Буття», *Esse ipsum* як гранична основа сущого, є первинною, апріорною щодо категорій сутності та існування. Якщо ж існування є похідним від *Esse ipsum*, то *питання про існування Бога* сформульоване хибно. Адже сфера існування – царина кінечного, але Абсолют – не річ серед речей, і тому «Бог не існує. Бог – це само-буття крім сутності та існування. А якщо так, то доводити, що Бог існує – означає заперечувати його» [186, 203].

Теза «Бог не існує» означає й те, що будь-які спроби космологічних доведень (тут, як пам'ятаємо, найбільш просунувся Фома Аквінський, що цілком відповідає католицькому духові, в тому числі сучасному, та створеній ним природній теології) належить відкинути саме як *доведення*. Бо не можна «вивести» логічно Бога із світу, він не пропущена ланка у світі і не доповнення до нього, аргументи із світу – не аргументи, а радше запитання, у кращому випадку натяки. Саме в цьому ключі, як видається, говорив Ніцше про те, що «Бог серед речей» – «найогидніша людина» (яку варто було б убити). Такого роду ставлення допомагає розкрити суть тілліхівського аналізу, де заперечено *об'єктний* підхід до Абсолюту як багато в чому самосуперечливе, «блюзнірське», міфологічне уявлення, виражене

у понятті «існування Бога». Бог у нього не буття (конечного), нехай наймогутніше, але конкретне, а Само-Буття. І такий його смисл повніше відкривають не «космологічні аргументи», а онтологічне доведення, що виходить із досвіду скрутності, конечності, відчуження та амбівалентності і імпліцитно розкриває ідею досконалості, втім, слід зауважити, що онтологічне доведення, на думку Тілліха, також не доводить цілком, будучи радше методом аналізу ситуації існування.

Смілива теза Тілліха про неіснування Бога виникає, мабуть, з його рецепції гайдегерівської думки. Адже саме Гайдегер поняттєво розвів Сущє речей і подій та Буття, не визначуване існуючим конечним. У Тілліха це розуміння набуло дещо іншого наголосу. Бог як Само-Буття, *Esse ipsum* сам не може належати порядку конечного світу та визначеного існування. Або Бог є "Є", визначальне до означуваного існуючого, тому в буденному сенсі його "немає". Саме у цьому розумінні він не існує або, іншими словами, його існування – цілковито інакшого роду, трансцендуюче конечне, по своїй суті трансцендентне. Якщо він є, то виключно в особливому розумінні, як Буття, *Deus est esse*. [274, 63].

Бог («доведений» – «річ серед речей» – «хазяїн всесвіту» – «тиран» – «той, що робить нас об'єктами») не може бути предметом граничного інтересу людини або її віри. Саме тому безумовна віра відкидає навіть різні форми теїзму, що «обмежують» божественне: теїзм моральної ідеї, теїзм юдаїстського штибу та теїзм доведеного теологією Бога. Суть предмета безумовної віри – це тілліхівський «Бог над Богом» або, спрощуючи його думку, «Бог над божеством релігії».

Бог як «Само-Буття», первинний щодо сутності та існування, поділу на безконечне та конечне, є не об'єктом універсуму, а вираженням граничного інтересу, і «божественне» або «священне» – це те, що турбує людину гранично. І тут привідкривається новий аспект тілліхівської думки – це ідея цілковитої інакшості Абсолюту стосовно не тільки речовинної реальності, але й людської дійсності, ідея, що виникла під впливом школи діалектичної теології (до якої Тілліха часто-густо некритично зараховують дослідники). «Само-Буття», «Буття саме по собі», *Ipsum Esse*

відкриває у бутті його основу, потужність і безодню (ми могли б згадати *Ungrund* містиків); людина, спрямовуючи себе до Абсолюту, проривається вгору й водночас вглиб. І в цьому не тільки парадокс молитви, коли просять когось, хто не «хто» і до кого не можна звернутися, але й своєрідний «абсурд» безумовної віри, позаяк вона є «прийняття прийняття за відсутності того, хто приймає» [184, 129]. Бог не відповів навіть Синові, що волав до нього, полишивши його у пільмі сумніву та відсутності смислу, але відповідь – «той Бог, який з'являється, коли бог зникає у тривозі сумніву» [184, 131].

Гранична віра у всемогутність Бога долає тривогу конечності, як віра у витoki буття, що творить *ex nihilo*, бо ніщо ззовні не впливає на його повноту: «Тільки всемогутній Бог може бути граничною турботою людини» [186, 263]. Його граничність («всемогутність») – це діалектична єдність протилежних елементів, полюсів: «Якщо ми говоримо, що Бог – це само-буття, то це включає в себе як непорушність, так і становлення, як статичний, так і діалектичний елементи» [186, 240]. При цьому Бог – «цілковито інший» щодо знайомого нам стану речей, «*totaliter aliter*», «*Altogether Other*», «*unconditional transcendent*», «*ecstatically transcendent*». Тіллїх продовжує традицію виявлення ірраціональної основи Абсолюту, виражену в апофатиці Ареопажита, «почутті безумовної (абсолютної) залежності» Ф.Шлейєрмахера, ідеї «абсурду» С.К'єркегора, «нумінозного та жахливого» Р.Отто, шуканнях Лева Шестова. 1919 року, задовго до виходу в світ гайдегерівського «Буття і часу» (1927), Тіллїх уже вказав на те, що Надсущє (Буття) не є Сущє. Для нього Буття – і «Ні» і «Так» стосовно речей. Бог не відомий із світу і не доводжуваий речами, навіть історична доля Христа – ніякий не доказ. Його присутність іншого порядку – у нашій турботі та духові, що відкриває горизонт прагнення. І тут слід указати на ще один важливий момент у відношенні «людина – Абсолют», яким є символ.

Символи – та єдина мова, якою можна говорити про Бога, про безумовне, граничне у бутті. Вся культура через свою теонормність, спрямованість подолати конечність є символічною. Найвищий її символ – людське уявлення про Бога, що символізує Бога як граничну основу та мету [178, 163]. Символ Бога має кілька

найважливіших моментів, що вказують на фундаментальні аспекти його значущості.

Символ «Бога-Творця» виражає не одномоментний акт, як часто заведено вважати, а вчення про перманентне творення всього сущого, в якому бере участь і людина. У ньому ж проявлено сенс людської конечності, а «тварність» людини слід розуміти лише як незавершеність і несамотійність. У такому розумінні не залишається місця для досліджень на кшталт натуральної теології, які з *необхідністю* виводять ідею (і не тільки ідею, але й існування) творця із творіння.

Символ «Всемогутнього Бога» – це не його можливість робити все, що заманеться, радше це вираження сили, «всієї потужності» буття, що протистоїть небуттю, людським конечності та відчуженню.

Символ «Бога як Господа» вказує не тільки на велич, але й на Логос, структуру та порядок світу, управління реальністю через її внутрішню мету. Проте у ньому є й сенс безконечної відстані від Бога до людини, відстороненості. Втім, цю відстороненість Господа долає символ «Отця», який дарує і витоки, і любов.

Символи божественних «Передвизначення» та «Благодаті» дають людині екзистенційну впевненість в її майбутній цілісності, наперед визначаючи життя як таке, що може стати цілісним і повним.

Символ «Божого гніву» попереджає людство про саморуйнування, що може статися у запереченні Буття, у втраті цілісності. І це не зовнішня сила, а «само-гнів» людини над самою собою.

Символ «всюдиусущого Бога» (у Тілліха поняття звучить як «Всюдиприсутність», даючи нам привід до міркувань про зв'язок з «присутністю», екзистенцією, Dasein'ом) говорить про одночасну і співучасть Бога в усьому просторі, і його трансцендування простору; таку діалектичну єдність Тілліх синтезує у понятті «творчої співучасті». Доповнює його символ «Вічного Бога», що аж ніяк не говорить про позачасовість Абсолюту та безконечність часу. Його смисл – «охоплення собою» всіх періодів часу. Знову діалектичний термін «одвічне сучасне» дає можливість утримувати ідею трансцендентної єдності часу.

Важливий символ «Бог – любов» дає можливість приведення в єдність окремого людського життя та суспільної діяльності. Його доповнює символ «Божественної справедливості», що вказує на аспект любові, дає можливість і право бути незалежним, і символ «Засудження» як заперечення заперечення любові.

У символічному ж ключі варто розглядати й християнську ідею «Трійці». Трійця, яка бере свій початок у політеїзмі, де конкретний бог у конкретний момент розв'язує граничний інтерес, утілює поєднання (у «моно») конкретного («полі»), крім того, вона символізує процесну сутність Буття: «Тринітарні принципи – це моменти у процесі безконечного життя» [186, 243].

Варто зазначити, що для Тілліха деякі історично посталі способи-спроби співучасті у божественному часто є геть неспроможними. Це магія, яка «примушує» граничне, що сміхотворно; персоналістський підхід до молитви як «стояння очі в очі», що нібито дає напрямок для свободи Бога через бажання людини; містика, яка уникає процесності, розвитку й неминуче поринає в екстатичне неприйняття скрутності.

З нашої точки зору, Бог у Тілліха, «Буття як таке», близький до критикованого Паскалем «бога філософів», у своєму видимому віддаленні не усуває «Бога Авраама, Ісака та Якова», особистісний зріз трансцендентного. Переступаючи через конкретні речовинні образи і переосмислюючи їх (Бог – Само-Буття, Христос – Нове Буття), доктрина Тілліха веде до осягнення Бога в його необхідності для кінцевого сущого – людини. Буття – не абстракція, бо воно повстає проти небуття. Тому Бог – відповідь на запитування смислу, викликані скрутністю та кінчністю. Але і в цьому Абсолют не відкривається цілком (навіть символічно). Залишаючись загадкою, «буття залишається змістом, таїною та вічною апорією мислення» [186, 296]. Потойбічний Бог, «принадний» та «жахливий» («приголомшливий») (*fascinum et tremendum*), є змістом граничного інтересу, того, про що фантазував Рільке: «Бог – лише напрямок любові, але не її предмет». Як джерело (*source*) буття та екзистенції він вище поділу на сутність та існування, і хоча людина може проектувати свої якості на Бога (як вважали, наприклад, Л.Фейєрбах та З.Фройд), але сам «екран» для проекції не створено проекцією. Поняття Бога,

видобуте з міркувань Тілліха, цілковито іншого (*Totaliter aliter*), віддаленого від людини та світу, видимого лише символічно, дає нам, можливо, продуктивну можливість осмислити й людське існування як чуже собі, віддалене в своєму ідеалі від іманентного свого стану. А система координат, що виходить із граничного *Esse ipsum*, Буття як такого, відкриває спосіб структурування елементів дійсності, де «природа – це конечна необхідність, бог – безконечна свобода, а людина – конечна свобода» [186, 314].

3.7. Протестантський принцип

Найважливішою новацією, внесеною Тілліхом в актуальне поле філософії, є концепт «протестантського принципу». Зрозуміти його суть – означає здобути ключ до побудов філософа й до тієї тенденції мислення XX сторіччя, яку він яскраво виразив. Розпочати ж доведеться з передісторії ідеї.

Християнство у своїй саморефлексії, теології намагалося виразити суть божественного за допомоги системи прямих та алегоричних понять. «Божественне не мирське» – цю тезу вперше найбільш рельєфно у рамках християнської думки висловив Псевдо-Діонісій Ареопагіт. Його апофатика – вчення про інакшість божественного визначення речовинного порядку та людського існування – чітка вказівка на те, що духовна сутність не обмежена рамками розсудково виокремлених ознак. Щось схоже на апофатику Ареопагіта запропонував у своєму вченні Йоахім Флорський. Він спробував розглянути історію як чергування епох, що ведуть людство до суті Бога. Епох, як пам'ятаємо, у нього було три – Отця, Сина та Духу. Перша символічно була пов'язана з вірою (і законом), друга реалізовувала заповіт любові, а третя проголошувала царство надії. Йоахім описував їх як зміну ночі, ранку та дня – у метафорі з'ясування божественної суті. Царство Духу – остання і найбільш адекватна форма становлення людини є саме дух, щось інше щодо іманентного людського існування, вихід за рамки його обмеженостей. Дух у нього – свобода від речовинного світу та тваринного існування, наявного в людині. (Зауважимо, що пізніше було здійснено спроби ототожнити три відгалуження християнства з трьома епохами Флорського [123, 39].)

Кардинальну ж відмінність духовного від світського було проголошено Мартіном Лютером. При цьому Лютерова боротьба з папством має глибоку теоретичну основу. У період ще не принципового протистояння він пише папі Леву X: «Падаючи ниць до ніг твоїх, благаю тебе... не слухай підлесників твоїх... що кажуть тобі, що ти – не людина, а хтось, подібний до Бога» [123, 103]. Папа для Лютера – Людина, а істинний глава Церкви – не папа, а Христос. Тут ми можемо побачити становлення ідеї

протестантизму як боротьби *проти іманентного за трансцендентне*. Цей же мотив простежуємо у виступі Лютера проти магічних елементів у католицизмі – обрядів, таїнств і священства. Його боротьба – подолання магічного й демонічного сакраменталізму. У цьому ж ключі слід розуміти його вчення про «невидиму церкву», духовну, втаємничену, а не формально-іманентну спільноту християн. Лютер відторгає папство (а також обрядовість, культ святих, мощів тощо) як людське, світське. Глибше – скороминуще в ім'я безконечного, Духу, Абсолюту. Сенс християнства для Лютера – в ім'я Духу переступити тлінне. Бо світ – не джерело божественного, з нього з необхідністю не «вивести» іншу вищу форму – тому й натуральна теологія (аквінатівського типу, що одухотворює творіння) хоча й ставить питання про основу всього сущого, але сама нічого не доводить.

«Ніщо відносне не є абсолютним» – такий смисл можемо знайти у Лютеровому заклику *Sola fide*, спасіння вірою. У ньому бачимо сенс зростання, перманентного перевищування, трансцендування. Недарма останні слова Лютера про те, що люди – жебраки перед Богом, і лише закривши очі на людську мудрість вони здобудуть найвищу мету.

Ці (можливо, за наявності й інших) передумови дали Тіллхові можливість сформулювати ідею «протестантського принципу». «Людина повинна завжди намагатися вийти за межі своєї кінченості і досягнути того, що ніколи неможливо досягнути, – власне граничне» [178, 170]. І хоча Тіллх з любов'ю говорить про історичний період Реформації («Реформація являла собою цілеспрямовану атаку на римсько-католичний сакраменталізм... Відповідно до судження Реформації він (сакраменталізм. – С.Т.) викривлює релігію й перетворює її на магію, метою якої є отримання об'єктивної благодаті від божественної сили» [187, 113], для нього протестантський принцип не пов'язаний з цією конкретною добою, а вічний як критерій усього тимчасового, та й сам протестантизм може закінчитися, але його принцип не повинен зникнути, позаяк він тотожний самому християнському принципам. І ми можемо зрозуміти чому – бо навіть перша заповідь декалогу «Хай не буде тобі інших богів при мені» (5 М. 5.7) каже про відносність і вторинність плінного та окремішню

«святість» абсолютного.

Християнство «переступає» всі межі, і Лютер говорив про нього як про *extravaganas*. Тілліх роз'яснює: «Протестантизм, тобто протест проти підміни Божого людським» [190, 269]. Принцип протестантизму – трансцендувати релігійний та конфесійний образи, всілякі часткові історичні форми, різні реалізації й не ідентифікувати себе з цими образами, формами та реалізаціями – навіть з Реформацією та раннім християнством. І хоча протестантський принцип виявляє себе в усіх цих явищах, все ж він (будучи «вірою») – вище.

Крім передісторії, коротко зазначеної нами, Тілліх, як здається, сприйняв у цій своїй ідеї протестантського принципу й думки сучасників. Його слова «нездатність кінцевого (нехай навіть найсвятішого) шматочка реальності виразити те, що становить граничний інтерес» виражають не тільки думку про те, що «умовне – не безумовне», а «дрібниця – не велич», але й дивовижно близькі до ідеї Гайдегера про те, що Сущє – не Буття.

Збагачують Тілліха не тільки Лютер і Гайдегер, але й Карл Барт, діалектична теологія. К.Барт, посиливши момент «розп'яття» у протестантизмі, також різко виступив проти зближення іманентного з трансцендентним. «Бог на небі, я на землі» – ця цитата з Еклезіасту підкреслює драматизм позиції діалектичної теології, де заперечено дотикання до Бога як володіння ним (в обрядах, містиці, раціональних побудовах). Для К.Барта неможливо «споглядати» Бога й говорити про нього, пізнавати його. Тілліх вважає, що така безкомпромісна позиція діалектичної теології потужно виявляє протестантський принцип: «Протестантський принцип безкінечної відстані між божественним та людським» [187, 160]. Адже Бог – непізнаваний і зовсім відмітний від істот, потойбічний і геть зовсім інший. Такий смисловий центр діалектиків зближає їх з позицією Рудольфа Отто, видатного феноменолога релігії, який також, мабуть, дав імпульси міркуванням Тілліха.

Totaliter aliter, зовсім інший, іноді такий, що зачакловує, притягально-хвилюючий, але частіше такий, що лякає своєю інакшістю, вводить у таїну трепету, *mysterium tremendum* – таким є Бог у Отто. З цього жаху (*tremendum* не страх-tremor) виник, на

думку Отто, весь релігійно-історичний розвиток людства [135, 25-26]. При цьому всемогутній Бог, неосяжний та примхливий, видається жорстоким, і Отто цитує Лютера: «Він страшніший і жахливіший, ніж диявол, бо він вчиняє й поводить з нами насильно, шматує й катує нас нещадно» [135, 158].

Жах перед іншим, як нам видається, споріднено у Отто з екзистенційним жахом перед Ніщо, і це виправдано, адже Бог у нього – небуття світу. Отто немовби продовжує традицію дослідження Ніщо. Як пам'ятаємо, Парменід Ніщо усував, Демокріт говорив про порожнечу, у Псевдо-Діонісія Ніщо є засобом містичного осяяння, у Лейбніца символізує зло і кінечність світу, Гегель дав йому силу бути рушієм природи та історії в запереченні, Сартр (і Гайдегер) вказали на важливість Ніщо в розумінні людського буття. Отто ж веде до думки про «зовсім інше» як небуття для світу.

Тіллїх назвав цю ідею «Бог над Богом» [184, 129], цим показуючи, що трансцендентний Бог «вище» уявлень людини про бога та богів. Прагнення до абсолютного трансцендує навіть теїзм в його формах неконкретності, особистісної та теологічної (поняттєвої) [184, 126-129]. Бог символізує те, до чого звертаються, хоча до нього неможливо звернутися (бо він дає раніше за будь-які прохання) [184, 130].

Перед нами постає важливе питання: чи являють Дух, Абсолют, протестантський принцип (і Христос як його втілення) по своїй суті ідею *неприйняття світу*? Для Тіллїха однозначна позитивна відповідь на нього (у дусі діалектичної теології) є неприйнятною.

Протестантський принцип, ідея трансцендування іманентного, все ж «потребує» світу, світського, секулярного, де вищі форми можуть наповнювати кінечні смисли. Принцип співвідносить вічне з тимчасовим, теперішньою ситуацією, і елементи світу виявляють свою цінність, позаяк їхнє значення – вказувати на гранично-межове, яке перебуває поза ними. Цей аспект яскраво підкреслив дослідник творчості Тіллїха С.Пименов [138, 265-278]. Він указав на те, що протестантський принцип – це прояв у Тіллїха «теології межі», що з'ясовує значення іманентного в його розмислах, і яка стверджує «есенційне в екзистенційному

без знищення екзистенційного» [138, 273]. Іншими словами, хоча відносно – ніколи не абсолютне, воно все ж може бути символом абсолютного. Символи – якість речей, що надає речам цінності в указівці на трансцендентне.

Проте є небезпека перетворення символу лише на річ, що відбувається іноді в практиці католицизму, протестантизм у свою чергу може знижувати сенс символу до відстороненого знаку. Проте розуміння символу як «посередника» між іманентним та трансцендентним не дає можливості втратити його смисл. Тоді й міфи як частину релігійної свідомості не відкидають, а розуміють як виразники граничного інтересу даними буденного досвіду. Міф як символ – це спосіб говорити про позамежове. Проте конечно, будучи символом граничного, може «затуляти» собою граничне, а провідники святості – затуляти святе. Крім уже згаданого католицизму, таку ситуацію ще яскравіше спостерігаємо у так званих «квазірелігіях», теоріях і практиках підміни суті релігійного іншим змістом зі збереженням багатьох формальних ознак релігії. Головні квазірелігії, згідно з Тілліхом, фашизм і комунізм красномовно демонструють те, що як безумовний інтерес сприймають націю та соціум (клас). У них вищий інтерес спрямовано не на граничне, а на предметне – силу, принцип, народ, науку, суспільство (або етапи його розвитку), ідеал людства... перелічене обожнюють. Саме надання відносному статусу абсолютного перетворює націоналізм на фашизм, а соціалізм – на комунізм. Навіть ліберальний гуманізм у радикальній своїй формі може набувати рис квазірелігії. Примітно, з нашої точки зору, що і комунізм і фашизм етимологічно близькі до поняття «релігії», адже «фашію» (італійською латиною «фасцію») – пучок, зв'язка, об'єднання, а «ком-уно» – спільна єдність.

Що стосується релігійної практики, то Тілліх навчає не забувати, що «навіть святі є святими лише тому, що в них просвічує джерело кожної святості» [178, 172]. І хоча Христос прийшов не для того, щоби встановити нові обрядові закони, він був кінцем закону [187, 115], Тілліх вважає, що розважливо все ж обряди використовувати можна – адже вони провідники, символи граничного. Церквам лише треба не забувати, що протестантський принцип цілком не реалізовано, та й не реалізовувано ніколи, він

залишається ідеалом прагнення, точкою апроксимації.

Або, іншими словами, «на запитання про те, чи говорить Бог з людиною без посередника, ми маємо відповісти негативно» [187, 118], Посередник має бути, але виключно як символ, а не самоцінність. У цьому розумінні навіть Святе Письмо (Слово Боже) – також лише провідник, бо не автоматично «оволодіває людським духом», але лише потенційно може це здійснити. Сенса іманентного – його теonomia.

Протестантський принцип «в ім'я граничності граничного» [178, 180] пов'язано у Тілліха з *ultimate concern*, граничним інтересом як повна віддача головному всупереч другорядному і всупереч людській конечності. Протестантський принцип виходить з конечності як гранично-межової ситуації, ситуації обмеженості та «пов'язаності». І він закликає не приборкувати цю гранично-межову ситуацію магічним речовинним, а відкрито й чесно «стояти» в ній, не «прикриваючись» нічим. Тому радикальне прийняття гранично-межової ситуації пов'язує протестантський принцип з екзистенціалом «мужності бути».

Також принцип пов'язаний з вірою, особливо з її критичним елементом. Критицизм присутній у протестантському принципі у вигляді сумніву щодо конечних його втілень (серед них згадані нація, успіх тощо). Принцип не обмежено такими «визначеннями». Тілліх поєднує в своїй ідеї Еразмовий «розумний сумнів» та «безум віри» Лютера, бо життя є таїна, а критицизм рятує від гордині. «Критичний елемент у вираженні віри... елемент сумніву... включені в акт віри» [178, 152].

Принцип удається до рятівного символу. Тоді навіть «безсмертя» виявляється не поняттям, а саме символом (і не «душі» – бо це об'єкт) граничного у бутті і смислом усвідомлення конечності і в цьому знанні трансцендування конечності. А «Вічне Життя» – символ цілісності всіх вимірів буття (без поділу на Тіло, душу та інші «об'єкти»). Граничний принцип не у речах (зірках, рослинах, тваринах та людях), не у подіях зміни дня та ночі, зростання та зів'янення, народження та смерті, катастрофи), не в історії та соціумі, але виявляється *через* ці предмети, події, історію.

Нам варто зауважити, що протестантський принцип Тілліха виявляє глибинний вододіл між світорозумінням католицизму та

протестантизму. Для католицизму світ «святий» і «добрий» як витвір, що відображає творця, – тому католицькі соціуми менш «розвинені» у плані технічного прогресу, бо навіщо ж перевлаштовувати те, що по своїй суті є благим. У протестантів світ має ознаки «занепалості» або «полишеності», він радше «поганий», ніж «добрий», – і через це у протестантських країнах побутує бажання зміни світу, прагнення до його безконечного покращення. Тут нам доречно згадати Макса Вебера [50], який вважав, що протестантизм породив капіталізм через свою раціоналізацію світу («розчаклування»), ідею світського служіння та підтвердження свого покликання успіхом світської діяльності. (Тут також відмова від чернецтва і реалізація протестантських пристрасних натур у господарчій діяльності.) Тілліх навчає нас сперечатися з Вебером, виходячи з його положень можна зрозуміти, що протестантизм «незадоволений» іманентним «занепалим світом», а тому трансцендує його, перетворює на інший у пориванні до Абсолюту.

У відкиданні протестантського принципу виявляє себе «демонічне». Цей термін не повинен відштовхувати, бо у Тілліха це не істоти, а структура руйнації. Це структура, з нашої точки зору, не тільки руйнування, але й приписування абсолютних ознак відносному. І протестантський принцип навчає долати її в релігійному житті.

Жодна духовна спільнота або Церква відповідно до принципу не може претендувати на знання остаточної істини, це стосується й самого протестантизму: «Протестантська церква із зазіханнями на абсолютність... є протиріччям у самому собі» [190, 269]. Навіть сама релігія має бути подолана, якщо вона перетворилася на «сакральний механізм ієрархічної структури віровчення та ритуалу» [187, 3]. Ніхто не має претендувати на абсолютне осягнення граничного Бога. Протестантський принцип – проти демонічного самовивищення релігії і трансцендує будь-яку церкву та будь-яку людську духовну спільноту, позаяк Дух – «над» релігією. При цьому критерій протестантського принципу є подвійним: «цей критерій містить «так» – він не заперечує жодну істину віри; також він містить «ні» – жодну істину віри він не приймає як граничну, крім тієї, що жодна людина її не має» [178,

196]. Тіллій виступає проти релігійного фанатизму, бо нікому не дано знати, яким є Дух, Абсолют. Свобода духу, на думку мислителя, полягає в тому, що Христос приніс не нову релігію, але образ нової реальності та нової спільноти, нового порядку речей, що водночас долає і «релігію» інституціалізованого типу і крайності секуляризму.

Поряд з цим віра юдаїзму, християнства, ісламу та конфуціанства, навіть доктрина гуманізму (віра в світлу ідею людини) та східне вчення про реінкарнацію (якщо розуміти метемпсихоз не як поняття, відповідне реальності, а як символ) об'єднані граничним інтересом, хоча й роз'єднані формами його вираження. Протестантизм лише «адекватніше» з'ясував цю ідею: «Відповідно до протестантського принципу відлучення неможливе тому, що ніяка релігійна група не має права ставити себе між Богом та людиною, – ні для того, щоб поєднати людину з Богом, ні для того, щоб відділити її від Бога» [187, 163].

«Реформація має тривати» – цей заклик Шлейєрмахера чудово виражає ідею безконечного поривання протестантського принципу за рамки вже існуючого, даного. Протестантизм може закінчитися, але протестантський принцип – ні. Навіть офіційної програми та зразкової філософії протестантизму через принцип не може бути, бо принцип – проти всіх установлених форм.

Протестантський принцип – не сфера релігії, точніше, не тільки її сфера. З нашої точки зору, він першорядно важливий для філософії, розуміння її споконвічно сутнісних характеристик. Протестантський принцип привносить (точніше, повертає) у філософію дух ідеалізму. Відповідно до нього відносно – не абсолютне, і Абсолют як Буття, трансцендентне здобуває у філософському дискурсі «друге дихання». Цей ідеалізм навчає правильно розпізнавати ідеал, а не підмінювати його квазіідеалами. Він не виступає й проти матеріалізму, бо онтологічний матеріалізм, який вважає, що все є матерія (основа, невловне в іманентному), має рацію. Не має рації лише той різновид матеріалізму, який вважає, що все складено з матерії механістично-фізичного плану (такий матеріалізм у Тіллія – «онтологія смерті»).

Принцип показує, що цей ідеал як Буття дещо відмітний від близького гайдегерівського його розуміння. Це не те Буття, яке

«промовляє» до нас і у якого є вісники – поети. Воно переважає здатності такого некритичного підходу, спорідненого догматичній вірі (Буття є і від нього і нам, через нас тощо йдуть «імпульси», «знаки» тощо). Буття у строгому розумінні немає (в іманентному як його частині), але є інтенція до нього, прагнення до збування. Його немає не тільки в розумінні його трансцендентності іманентному, але й у контексті його темпоральності, перехідності, становленні.

Онтологічне (відношення на рівні Буття) – це не онтичне (відношення на рівні сущого); це не тільки відчув Гайдегер, але й висловив у своїй ідеї протестантського принципу Тілліх. І навіть релігія (як іманентний, історичний, навіть тимчасовий феномен) не повинна «затуляти» граничний інтерес протестантського принципу. Цю ідею сприйняли і творчо розвинули теологи «безрелігійного християнства», відрізняючись різною глибиною, у цій традиції помітні Д.Бонхеффер, Х.Кокс, Т.Альтицер [36; 37; 96; 11; 12; 13].

Тут виникає ще один можливий і, як здається, важливий інтерпретаційний хід. Якщо протестантський принцип бореться з будь-якою статичною формою, з кінцевою реальністю і закликає безкінечно не замінювати кінцевим, то цю боротьбу ведуть і в ім'я людської кінцевості в усіх її видах, у тому числі й смертності. Протестантський принцип – переступання через усе іманентне, не відкидаючи його, але «маючи на увазі» його трансцендування.

Тілліх, привносячи повітря теології у філософію, повертаючи її ідеалізм, значення Абсолюту, Бога, Ідеалу, показує значення відносного лише як відносного – техніки, матеріальних благ, партій, вождів і політики взагалі тощо. Крім того, це поривання відкриває сенс недосконалості, розуміння її як того, що породжує постійне перевищування, фундаментальну інтенцію до Буття. Дослідник творчості Тілліха Т.Зігфрід вважає, що своїм протестантським принципом – «ніщо відносне не можна вважати абсолютним» – Тілліх слугує відродженню протестантизму [264, 68-85]. Припускаємо, що й відродженню філософії також. Адже він знімає протиріччя між позаконфесійним пошуком істини філософією та теологією (зреалізованою завжди у конкретній формі), протестантський принцип уможливорює здійснення

справжньої *мета-фізики*, зокрема «теологічного екзистенціалізму». Долаючи, «знімаючи» все відносне, трансцендуючи будь-які форми іманентності, принцип указує саме на істину саму по собі поза рамками, що її обмежують.

3.8. Структура екзистенції

З тілліхівської ідеї протестантського принципу як один з висновків із неї стає зрозуміла структура екзистенції, яка розкривається не тільки як шлях від «ні» до «так», але і як вихід з *усіляких* визначеностей, діалектичний курс між ними.

У праці «Інтерпретація історії» [273] Тілліх здійснив спробу описати свою біографію і передусім її духовний складник у діалектичній формі. Власне життя та конкретні вчинки, події, що відбувалися за ними, Тілліх розташував «між» точками ціннісних опозицій, своєрідних антиномій. Зберігаючи певне значення для розуміння біографії мислителя, ці опозиції-антиномії, з нашої точки зору, мають і більш фундаментальне значення. Не дивно, а саме для екзистенційної філософії навіть і закономірно, що, виражаючи власне існування, філософ шукає (і часто знаходить) універсальні екзистенціали людського. Тому ми можемо використати аналіз цих опозицій-антиномій, які мають для самого Тілліха частково-приватне значення, для розуміння структури екзистування як такого.

Узагальнення із самодослідження Тілліха ми могли б зробити такі. Екзистенція здійснює себе «між полюсів», і кожний з них має свої цінності та недоліки, тому не можна цілком сказати «Так» чи «Ні» кожному з них, зупинитися на одному. Людське буття – по своїй суті незавершене, воно реалізує себе у виступанні із статичного стану як безконечний шлях. Тому екзистенція виявляє себе між практичністю і раціоналізмом (з одного боку) та мрійливістю і містицизмом (з іншого боку). Їй притаманна розізнаність міжкласового становища та неідентифікованість із соціальними групами цілком. У ній присутня також розірваність між патріархальним та урбаністичним укладами. Вона ж – між крайностями практики та теорії. Сам Тілліх говорив про себе як такого, що мислить і діє між марксизмом та ідеалізмом, між суспільством та церквою.

Ми бачимо, що, віддаючи себе кожній з опозицій, людське життя не повинне жертвувати себе їм цілком. Тому шлях екзистенції – це у кінцевому підсумку шлях між культурою та релігією, які визначають і з'ясовують одне одного. В екзистенції

проявляє себе не просто опозиція, але кореляція цінностей та онтологічних орієнтирів. Протистояння не тільки відтіняє та яскравіше окреслює його елементи, але й дає можливість взаємоз'ясування кожного з них в екзистенції. Розум з'ясовує себе у вірі, реальність – в уявлюваному, суспільство – в церкві, практика – в теорії, а культура – в релігії, і навпаки.

Іншими словами, рухаючись між «вертикальним» «Ні» неприйняття та «Так» відкритості, екзистенція має відходити від визначеностей «горизонтальних», зберігати характер несталості, можливості. Стале – це цілком людське. Тому можливості мають залишатися можливостями і не ставати необхідностями. Людина не повинна жорстко ангажуватися з певними класами, не віддаватися цілком досвідові розуму або віри, теорії або практики, реальності або мрії. Її шляхи – перевищування визначеностей, бо екзистенція є трансцендування, долання сталого та вирішеного.

3.9. Роль негативного, «скрутності» в існуванні та житті. Відчуження та амбівалентність. Демонічне

Тіллїх значну частину своєї праці присвятив аналізу негативних складників людського буття, і це робилось цілковито в традиціях філософії існування – згадаємо лише приклад «граничних ситуацій» Карла Ясперса. Але на відміну від інших екзистенціалістів філософ зумів виявити позитивне значення негативного, яке породжене його системними складовими. Сама сутність людини, на його думку, має атрибут *«конечності»*, який визначає людину як одиничність – індивідуальність. В існуванні *конечність* присутня як *«відчуження»*, у житті – як *«амбівалентність»*.

Відчуження – це форма відриву існування від сутності. Тіллїх пам'ятає, що термін з'являється у гегелівській системі для опису інобуття духу в природному світі, а потім Маркс указав на соціальний зріз поняття відчуження, за якого людина втрачає свої сутнісні характеристики у капіталістичному способі виробництва. Проте Тіллїх вважає, що відчуження – не ознака індустріального суспільства, воно – атрибут людського існування, тотальний по своїй суті. *Конечність* як індивідуальність, відособленість має місце, на його думку, і після смерті – у реальному ж існуванні ми бачимо відчуження існування від сутності людини, існування – і є спрямованість до здійснення цієї сутності, пошук нового буття. «Людина відчужена від основи свого буття, від інших суцїх і від самої себе» [186, 326] – такою є всезагальність, тотальність відчуження.

Відчуження – безперечно прикмета зла, присутності негативного. Воно – і в утраті людиною себе, втраті нею свого центру, саморозпаді, і в житті соціуму з елементами регресу, суспільними проблемами та протиріччями (у цьому контексті історія постає як своєрідний іманентний і перманентний Страшний Суд). Воно – не тільки у відриві екзистенції від есенції, але й у проявах суб'єктно-об'єктного розділення. Як у сфері пізнання, так і в царині людської практичної діяльності.

«Стан існування – це стан відчуження», на думку Тіллїха, породжений гіпертрофованим бажанням відособлення та

самовивищення людини – гординею, hubris'ом. Проте такий шлях, шлях «самоспасіння» принаймні проблематичний. Він може виражатися у різних формах. Це і неухильне дотримання закону, що переростає у змартвлююче законництво. Це і аскетизм, що веде врешті-решт до самозаперечення. І містицизм, що піднімається на хвилях екстазу й падає потім у буденне, де повнота ніколи цілком не досяжна. Також самоспасіння може реалізовуватися у формі сакраменталізму, який тайнствами та обрядами намагається відновити існування, але не спроможний здобути впевненість у правильності їх проведення (Тілліх прозора натякає на католицизм). Це може бути і «доктриналізм», який зводить вчення, слово у ранг рятівної сутності, його приклад – протестантизм, який врешті-решт також не впевнений, чи правильною є конкретна віра конкретної людини. І, нарешті, це «емоціоналізм», що сподівається на спасіння за допомоги почуттів, часто викликає їх штучно (ненатурально, не «по-справжньому»). Всі ці форми діяльності ведуть знову до відчуженого стану та саморуйнування людини.

Відчуження роз'єднує первинно єдині долю та свободу, зводячи їх до механічної необхідності та свавілля відповідно. Воно протиставляє в людському існуванні його форму та динамізм, роблячи їх зовнішнім законом і безформною спонукою до подолання. Відчуження розриває гармонію співучасті та індивідуалізації, визначаючи їх як деперсоналізацію та сепарацію, «відрізаність».

Відчуження як усунення людиною себе із повноти буття, сприйняте у відчаї як безвихідь, веде до жаху (перед лицем смерті). Варто вказати, що Тілліх уникає спокуси ототожнити філософське поняття відчуження та теологічну категорію «гріха», хоча й достатньо їх зближає, у гріхах він бачить лише більш яскравий прояв вини, вини саме особистісної, відчуження же для нього майже деперсоналізована сила.

Є ще один інтерпретаційний ключ до відчуження – воно безпосередньо пов'язане з жаданням, владою та підкоренням інших. Воно проявляється як прагнення підкорення – природи та інших людей, у вигляді технічного пізнання та об'єктного маніпулювання.

При цьому відчуження, сприйняте як неподоланне, веде до

відчаю, і тоді в ньому час необоротно «втікає», а простір стає просто «випадковим місцем». Ясно, що відчуження не може бути самоціллю людини, але його атрибути – сумнівність і ненадійність – можуть бути найпотужнішим імпульсом до подолання самого відчуження. Адже існування не тільки відчужене від сутності, воно й спрямоване до неї. Реальне життя демонструє подвійну присутність – і почуття позбавленості у стані відчуження, але й бажання есенційної повноти у вигляді «амбівалентності».

Життя і трагічне і величне, його трагізм в універсальній присутності відчуження, його велич у прагненні його подолання. Життя – амбівалентне, і амбівалентність його вкорінена у розділенні й водночас взаємодії екзистенційного та есенційного моментів, конечності та свободи, руйнування та створення. Широко зрозуміле Тілліхом життя, що включає в себе і неорганіку, є актуалізацією буття, і хоча те, що живе, – це те, що помирає («Не буде надто сміливо припустити, що слова для позначення життя спочатку народилися з досвіду переживання смерті» [187, 17]), але життя – це *боротьба* зі смертю. Потік життя всеохопний, він обіймає неорганічне, але не як «рівень» суцього, а як «вимір» – один і той самий об'єкт можна розглядати у різних вимірах, у різних системах координат. Виміри «сходяться» в об'єкті, але не суперечать один одному. Виміри життя (неорганічний, органічний та психологічний) присутні один в одному і в процесі актуалізації потенційного буття. Хоча у певному розумінні тварини «вище» рослинного світу, бо мають визначеність своїм центром і багато змісту, об'єднуваного цим центром. З такої точки зору людина ще «вище», хоча має у своєму житті безліч «нижчих» проявів, у вигляді потягів-задоволень, наприклад, лібідо.

Життя проявляє себе як динаміка прагнення до форми, незважаючи на присутність у ньому не тільки самостворення, але й саморуйнування (від неорганіки до людини). З нашої точки зору, сама амбівалентність життя символізує присутність у ньому Буття, його мета імпліцитно розчинена в кожному акті життя, спрямовуючи його до себе щохвилини. «Життя – це спрямованість у вертикальному напрямку – до граничного і безконечного буття» [187, 82]. У ньому присутнє щось подібне до Аристотелевого еросу до Першорушії, і його дія подібна до самоцентрування як виходу із

себе та поверненню в себе, його самоінтеграція проявляє себе як здоров'я, всупереч силам дезінтеграції – хвороби. При цьому в психологічному, людському вимірі життя долає відчуження нічим іншим, як культурою в усій її багатоманітності, і зокрема спілкуванням, мовою як «технічним актом» розуміння світу. Загалом техніка не знищує амбівалентного характеру життя, поєднуючи в собі суперечливі характеристики свободи та обмеження, мети та засобу, продовження «Я» та речовинного. Тілліх вважає, що для якнайповнішої самостворюваності культури у вимірі духу техніка має бути «очищена» еросом, любов'ю для розуміння цілей технічної діяльності і завдань створення техніки.

«Життя завжди включає в себе есенційний та екзистенційний елементи; у цьому – коріння його амбівалентності» [187, 100]. Але у складних перипетіях амбівалентності есенція є метою. Всі створіння жадають здійснення, але тільки людина робить це свідомо – у моралі, культурі та релігії, які дають відповідь, хоча самі й не є відповіддю, бо також амбівалентні, навіть релігія. Самі відповіді – лише символи неамбівалентності, Духу (слова) у тваринному, Вічного царства в історичному вимірі, Вічного Життя в амбівалентності життя. І мета амбівалентного життя – трансцендентна єдність, де шляхами її досягнення є любов і віра. Бо любов поряд з мораллю – виникнення Духу у живому. А «віра – це стан охопленості граничною турботою» [187, 120], що долає амбівалентності життя у возз'єднанні розділеного. Тому важливі обидві – і любов, що яскраво палає у католицизмі, і віра, що вимогливо волає у протестантизмі.

Амбівалентність життя безконечно долається у зростанні людських самосвідомості, свободи, співвіднесеності (з Буттям, іншими людьми, світом), трансцендентності. Життя рухається від самототожності до самозмінюваності й зворотно до самототожності, такою є його *діалектична* основа.

Отже, можемо з'ясувати, що негативне, скрутність, на думку Тілліха, присутні в людському у вигляді кінечності – в сутності, відчуження – в існуванні, амбівалентності – у житті. Навіть Христос у Тілліха своєю смертю на хресті «бере участь» у відчуженні. Але він же – символ зустрічі Нового буття із силами відчуження, подолання конфлікту між есенційною єдністю та

екзистенційним роз'єднанням. В Ісусі Христі як символі присутня і конечність, адже він і людина, причетна екзистенції, і Нове буття – єдність (точніше, її відновлення) Бога та людини, яка й можлива через те, що мала місце співучасть в екзистенційній скрутності людини.

Жага неамбівалентного здійснення своїх можливостей, притаманна людині, має перемагати негативність, «скрутність» у термінології Тілліха. Але це негативне є фундаментально важливим, бо воно є відправною точкою руху, джерелом імпульсу існування до сутності у реальності життя.

Не експлуатуючи все, а возз'єднуючись з усім, людина виходить із досвіду полишеності та окремішності. Щось схоже відбувається і в іншому живому. Світові живого у певному розумінні теж притаманний інтенційно-трансцендентний складник (як «ще-не», «незавершеність» тощо). Проте, з нашої точки зору, інтенції іншого живого та людини дещо відмінні, хоча сам Тілліх не вказує на це прямо. Такий висновок з його міркувань видається можливим, позаяк світ живого прагне жити у відтворенні себе у полі іманентного, у самоповторенні конечного, де життя має мету у самому собі й завершується смертю. Людина ж доповнює себе у виході із поля іманентного у нове безконечне, що має мету в іншому, бутті поза смертю. Людина воліє не стільки жити, скільки *бути*.

У самому людському існуванні присутнє небуття, досвід ніщо. Воно знаходить своє вираження не тільки в усвідомленні конечності в різних її проявах, але й, як вважає Тілліх, у іншому явищі – феномені *демонічного*.

Нам не слід жахатися «архаїчності» тілліхівської мови. На його думку, демонів немає, а взятий з релігійної свідомості, зокрема християнської, термін «демонічне» є радше символом. Це символ присутності в людському житті з-нище-ння (це «...нище...» нагадує про «ніщо»), руйнування, контрпродуктивності. Бо ніщо зачакловує людину, «притягує» до себе, робить рабом. Воно може бути виражене у мистецтві у художніх контрпозитивних формах, у релігії – у вигляді оргіастичних культів, підробок під месу приборічників Сатани або жертвників Молоху [273].

При цьому важливо розрізнати демонічне та форми «упущень». Недоліки та упущення – не демонічне, вони виражають безглузду побутову недосконалість. Демонічне ж – сила і потужність руйнування, вивертання навиворіт свідомого, його викривлення. (Саме тому «Сатана» – образ сутнісного негативного принципу руйнування, як потужність і підробка одночасно.)

Принциповим є те, що демонічне руйнує єдність духу, цілісність особистості. Воно присутнє там, де є руйнування, неприйняття і, що важливо, егоїстична самовпевненість. Проявів його безліч і елементи його є практично скрізь, бо воно виявляє природу корупції (corruption) як ушкодженості й зачаклованості нею. У соціальній практиці ушкодженість виражають дві форми демонічного, що протистоять одна одній, – капіталізм та націоналізм. Капіталізм роз'єднує світ на суверенні економічні одиниці, що суперничають, і закріпачує людину економічними та технічними способами, він же веде до підкорення одних систем іншими та встановлення права сильного. Націоналізм на вигляд протистойть капіталізму, а проте також дезінтегрує людей, на свій копил, закликаючи на допомогу не розум, а волю, причому вузькогрупового характеру.

Ще раз з'ясуємо. Демонічне – не відродження міфологічних картин архаїчного світогляду. Для Тілліха, на наш погляд, воно радше символ реальності сили зла, деструктивних соціальних механізмів, у кінцевому підсумку підпорядкування екзистенції потужності Ніщо, служіння йому, вирощування у царинах свідомого та несвідомого агресії та гордині. Причому приводи до зарозумілості та протистояння завжди *мізерні, нікчемні*. Вони є кінцевими та тимчасовими. Тому подолання демонічного – у переступанні через його вдавану впевненість і позірну надійність – до християнських образів благодаті та філософських ідей єдності.

Тілліх вважає, що «де є можливість ненависті, там (і тільки там) є можливість любові» [187, 327]. З його міркувань ми можемо зробити висновок, що скрутність спрямовує людину до її подолання. Людина воліє зректися неї, сходячи до трансцендентного. Їй у своїй одвічній незадоволеності іманентним вона творить себе. Її роз'єднаність, відчуженість і сепарація від себе в своєму ідеалі дають ту «від-стань», яка (і тільки вона) дає

можливість спілкування, бо спілкування здійснюване лише у відриві-віддаленні. І, скажемо дещо по-гегелівськи, розкриття дуалізму світу та Абсолюту, «розірваності» самої людської екзистенції, пошук шляхів подолання цієї розірваності та роз'єднання – це і є власне шлях їх подолання.

3.10. Специфіка відношення «віра – розум». Знання та метод

Історія осягнення феномена віри в її зв'язку з розумом від часів раннього християнства дала різні тлумачення цього питання – це були і крайності абсолютного розмежування тертулліанівського типу і спроби гармонізування та взаємодоповнення (приклад Фоми Аквінського). З новою силою у XX сторіччі смисл віри намагалися розкрити різні філософські, теологічні та релігійні течії та школи думки, не лишилась осторонь і філософія існування. Вагомі відповіді було дано екзистенціалістами Ясперсом, Шестовим, Унамуно. Тілліх пропонує свій шлях розуміння, не забуваючи плідні розв'язання минулого.

Передусім він ставить завдання «зцілення» [178, 133], очищення та з'ясування поняття віри. Для цього належить звільнити його від викривлених епістемологічних та емоціолістських тлумачень.

Отже, віра для Тілліха – це не незвичайний акт пізнання, в якому недостатньо обґрунтовано його доказовість, бо такий підхід радше можна назвати «віруванням», а не вірою. Також віру не прояснюють ні ототожнення її з переконаністю у логічно доведеному, ні зближення її з упевненістю людини у власних відчуттях. Віра знову ж таки не сліпа довіра авторитетові, хоча в ній і є деякі елементи такої довіри. І хоча в ній є ще й емоційний компонент (свого часу на такому ототожненні природи віри з переживаннями наполягав Ф.Шлейєрмахер, говорячи про «почуття безумовної залежності»), але почуття роблять віру занадто «суб'єктивною», тому пряме уподібнення емоцій та віри є малоспроможним. Так і «воля до віри», вольовий компонент віри далеко не вичерпує всієї її багатоманітності та глибини.

Після такого роду очищення поняття Тілліх починає приходити до позитивних визначень предмета. І тут він залучає свою ідею «граничного інтересу» людини – турботи про (своє) буття. «Людина сутнісно зацікавлена у своєму бутті» [178, 145]. Для мислителя друга назва цього граничного інтересу – віра: «Віра – це стан граничної зацікавленості» [178, 133].

Проте все це поки що не знімає питання: як цей граничний

інтерес, захопленість і зацікавленість у бутті співвіднесені з раціональною здатністю людини. Чи протиставляти віру та розум, чи можлива розумна віра?

Тут Тілліхові було необхідно попередньо розмежувати вузьке та широке поняття «раціональності». Раціональність, зрозуміла вузько, – це «здатність аналізувати, підраховувати та сперечатися» [178, 136]. Філософу ближче й потрібніше широке тлумачення раціональності, яке проявлене «в осмисленій мові людини, її здатності знати істинне і робити добре, в її почутті прекрасного та справедливого» [178, 136]. Але навіть так широко зрозумілий розум – не все в людині, його доповнює й поповнює віра: «Людина здатна вирішувати за чи проти розуму, вона здатна творити, виходячи за межі розуму, або руйнувати, підкоряючись розумові. Ця сила є сила її Я, центру її самовіднесеності, в якому об'єднано всі елементи її буття. Віра не є актом однієї з раціональних функцій людини, як вона не є фактом її несвідомого; віра – це акт, в якому трансцендують як раціональні, так і позараціональні елементи її буття» [178, 136].

Отже, віра не протистоїть розумові, якщо віра не одна із раціональних здатностей, не «недо-розум», якщо вона – «граничний інтерес». Але й розум буває різний – широко зрозуміла Тілліхом раціональність зближає її з поняттям «онтологічного» розуму.

Поділ розуму на «технічний» та «онтологічний», здійснений Тілліхом, передбачає, що технічний компонент раціональності пов'язаний з логічною строгістю, технічним обчисленням та науковими методами. Один із зразків прояву технічного розуму – «контролююче пізнання» [186, 103]. Цей шелерівський термін, використовуваний Тілліхом, показує той бік технічного розуму, який проявляє бажання об'єктивувати все навколишнє і підпорядкувати цей об'єкт. Невтішними є результати такого пізнання у застосуванні його до людини (а це має місце у психології, соціології, медицині й навіть у філософії), у ньому людина може постати як предмет, і як предмет може бути зламана й поламана.

Онтологічний же розум виявляє структуру універсуму, норм і принципів, бачить значення сущого. При цьому технічний розум –

не хибний, позаяк знаряддя вивчення та управління реальністю необхідні, але потрібна й осмислена структура душі та реальності онтологічного розуму. *Тілліх вважає, що технічний розум – саме засіб, а онтологічний – логос і смисл, і ці супутники один одного «вбудовані» у ще більш цілісне в людині – в її граничний інтерес – у віру.*

З цього випливає, що онтологічний розум – теonomний, тобто спрямований до граничного Буття, а тому у Тілліха з'являється думка про те, що «релігія та теологія ніколи не повинні нападати на розум як такий, так само, як вони не повинні нападати на світ як такий або людину як таку» [186, 155]. Або: світ так само не поганий, як і його онтологічна сутність – розум. І хоча віра намагається возз'єднати суб'єкта та об'єкт, саме це розділення полягає у полярності «Я – світ», тому розум намагається відшукати структуру і свідомості, і світу.

Отже Тілліх поділяє спільне для екзистенціалістів скептичне ставлення до раціональних здатностей людини. Проте його ж вважають і руйнатором традиції тотального неприйняття розуму (доволі впливової у філософії існування), творцем *системи* мислення за класичними зразками німецького ідеалізму. Ключ до розуміння такого протиріччя перебуває саме в концептуальному розрізненні Тілліхом «технічного» та «онтологічного» розуму.

Технічний розум (хоча елементами й був присутній завжди) запанував у культурі з появою класичних форм наукового знання і усвідомив себе з появою англійського емпіризму. Власне це той тип раціональності, який Кант називав «розсудком». Він націлений на «засоби», а не на «цілі» пізнання.

Проте, крім саме «когнітивної» грані розуму, в ньому присутні ще елементи естетичні, практичні та нормативні. Якщо прийняти, що головна мета розуму як структури свідомості – опанування реальності та її перетворення, то з'ясувати необхідність цього опанування й перетворення виявляється не до снаги його лише технічній іпостасі. Необхідним є цілісне бачення шляхів людства і важливості тих чи тих засобів. Потрібен онтологічний розум.

Цей онтологічний розум переважав в історії мислення від Парменіда до Гегеля. Він відтворював Логос, що панував над

емоційним, душевним і тілесним *життям* людини. Логічний і методологічний складники – лише його частина. Саме *осмислення* пізнання, розуміння цінності тих чи тих його видів – завдання онтологічного розуму.

Отже Тілліх цілком прозоро вказує, що епістемологія не може бути фундаментом філософії, першенствувати, бути «першою філософією» у термінології Аристотеля. Цього навчає історія філософії, позаяк від часів Парменіда стає ясно, що епістемологія без онтології є недосконалою, а часто й хибною. Як бачиться, онтологічні уявлення можуть дати можливість розуміння співвідношення буттєвих частин у процесі пізнання (їх відображення, проникнення та інших форм взаємодії). Зворотний процес заздалегідь приречений на безліч помилок і непорозумінь. Знання «зависне у повітрі» без онтологічних засновків. Онтологія повинна задавати смисли теорії пізнання, у світлі розуміння Буття та способів його досягнення належить розв'язувати гносеологічні завдання. Вчення про буття створює ієрархію цінностей, яка, у свою чергу, розуміючи смисл («Навіщо?»), структурує логічні та методологічні побудови технічного розуму. Останній безумовно важливий, але у своїх підходах він часто втрачає цілісність, оскільки, займаючись елементами, «подрібнюючи, змєртвлює».

І ще – онтологічний розум імпліцитно має на увазі, що у самій реальності є раціональна структура. Іншими словами, пізнаючи її частина (суб'єктивний розум) передбачає раціональність пізнаваної реальності (наявність об'єктивного розуму). При цьому існують кілька способів їх взаємозв'язку у вигляді реалізму, ідеалізму, дуалізму та монізму, що описують різні рівні та шляхи зв'язків суб'єктивного та об'єктивного розуму. Загалом же всі вони побічно підтверджують наявність духовної присутності у реальності (у вигляді структури). Саме тому «суб'єктивний розум є раціональною структурою свідомості, натомість об'єктивний розум є тією раціональною структурою реальності, яку свідомість може опанувати і відповідно до якої вона може сформувати реальність» [186, 85].

Отже, онтологічний розум долає однобічність розуму технічного, що переважає в науці, об'єктивує й розчленовує, намагається контролювати реальність та людину, яка втратила

цілісність розуміння. Онтологічний розум не швидкий і не дійовий, він «глибокий». І ця глибина веде до розуміння пізнання як засобу відкриття фундаментального, до вихідного уявлення про істину як алетейю, неприхованість та одкровення. Онтологічне розуміння істини вказує на «внутрішній зріз» буття. На те, що може мати граничну значущість для людини. Ця важливість обертається певною ненадійністю способів її досягнення, неоднозначністю їх тлумачення. Приклад цього – поняття «символу».

«Центр мого вчення про знання є концепт символу» [276]. Ці слова Тілліха ілюструють його підхід до символів як значущих для пізнання, таких, що спрямовують до буття.

Символи, як і знаки, вказують на щось зовнішнє стосовно них самих, але, на відміну від знаку, символ бере співучасть у тій реальності, на яку вказує. При цьому символ указує на щось потаємне у зовнішньому й водночас відкриває щось приховане в нас самих, тих, хто пізнає. Він не може бути штучно винайдений і має власне «життя», народжується й навіть умирає за свого часу, перестаючи відповідати запитам людини.

Як ми пам'ятаємо, культура є теомною й тим самим символічно вказує на (релігійний) зміст поза нею. Це відбувається не тільки у мистецтві (як звикли вважати), але практично в усіх цивілізаційних формах.

Як вузлові елементи культури символи є реальними, але по-іншому, ніж в емпіричному розумінні реальності. Вони роблять дійсним можливе необхідне. І вся людська реальність є символічною, навіть «Бог» – символ у ній, бо конкретні висловлювання про нього – це використання властивостей іманентного для привідкриття трансцендентного.

Отже, символи говорять про значуще і вказують на онтологічну істину як неприхованість. Така відкритість, одкровення відкриває людині шлях «пізнання вірою», де розум виходить за межі себе, доторкаючись до таємниці.

Виходження, «екстаз» («перебування за межами самого себе») – це ніщо інше, як ще одна назва екзистенції. При цьому екстаз – не заперечення розуму, а вихід за його суб'єкт-об'єктну структуру. «Екстатичний розум» близький до віри, що виростає на ґрунті розуму, *корелюючи* з ним.

Віра не вторинна стосовно раціональності (як і не похідна волі чи емоцій) і разом з тим не тотожна розумові, немовби «більше» його, його «інше», бо її «екстази» не виключає її раціонального характеру. Її трансцендування не просте переступання через розум, вона виростає на ґрунті останнього, тому не відкидає й не знищує його. «Не існує протиріччя між вірою в її істинній природі та розумом в його істинній природі» [178, 184].

Отже, розум (у всіх формах) є конечним, але може вивищитися до віри. Їх відносини – не антагонізм, не синтез, але радше *кореляція*. «Розум – це попередня умова віри; віра – акт, у ході якого розум екстатично виходить за свої межі» [178, 182]. Екстатичний вихід за межі нагадує нам неоплатонічні ремінісценції, безперечно наявні у Тілліха, проте доповнені й роз'яснені «граничним інтересом».

«Розум є попередня умова віри, а віра є здійснення розуму. Не існує протиріччя між природою віри та природою розуму; вони взаємопов'язані» [178, 182]. Тому є важливий смисл у «Одкровенні», у свідченні Біблії. Разом з тим його слід розуміти не як черговий звід інформації, нехай навіть божественної за своїм походженням, а знову ж таки в онтологічному ключі – як письмовий і духовний «досвід захопленості». Цей досвід граничного змісту надає сенсу всьому сущому і водночас розв'язує питання про істинний розум та істинну віру в їх взаємозв'язку.

Ще один важливий момент. Раціональність – основа науки. І Тілліх намагається проаналізувати смисли наукового пізнання, бачачи в ньому переважно *scientia* – предметне пізнання, і пропонуючи йому більш повний, граничний по суті варіант знання – *sapientia* – мудрість. Отже, наукова діяльність аналітична та об'єктна, навіть об'єктивуюча (і в цьому її небезпека для людини). Об'єктність її полягає у визначеності, своєрідній «речовинності». Філософська мова екзистенціалізму цю сферу науки назвала Сущим. Водночас граничний інтерес, віра Тілліха спрямовані на смисл усього, Буття. Тому хоча кореляція між ними й можлива, віра і наука не «перетинаються» на тому самому об'єктному рівні. Адже «Бог» – виключно символ граничного. І жодна наука не спростує символ та його значення. Тому «наука здатна суперечити

тільки науці, а віра – тільки вірі; наука, яка залишається тільки наукою, не здатна суперечити вірі, яка залишається вірою» [178, 186], і ще нюанс: «відмінність між істиною віри та істиною науки попереджає теологів про неможливість використовувати новітні наукові відкриття для підтвердження істини віри» [178, 187]. Ця відмінність, як бачимо, стосується не тільки фізичних досліджень або біологічних теорій, але, що неабияк важливо, й історичної науки – наприклад, історичні розвідки та доведення неіснування в реальності персонажів релігійних передань зовсім не турбують віру, не заганняють її у безвихідь. Бо вона – інтерес про граничне та інше щодо всього стану справ та історії зокрема, по суті своїй вона нормативна, а не описова, і не її обов'язок – перевірка історичних фактів. Історична істина фактів та істина віри не можуть зруйнувати, та й спантеличити одна одну. Понад те, навіть філософія у Тілліха лише корелює з теологією та її суттю – вірою, позаяк любомудріє не дає остаточних відповідей, його доля – структура буття та запитування про його смисл.

Тілліх маніфестує висновок: «віра-теологія» та наука не повинні «втручатися» одна в одну. Проте тут усе дещо складніше, ніж хотів би проголосити сам Тілліх, бо вся культура, на його ж думку, є теомною, спрямованою до граничного, і таким чином і наука як частина культури також спрямована до граничного. Ми могли б сказати, що навіть філософія науки побічно говорить про це – наприклад, позитивізм постійним рефреном своїх міркувань має ідею непізнаності самого буття. Воно позамежове для розсудкового пізнання (у термінології Тілліха – технічного розуму), але є символом, метою, смислом граничного інтересу – віри.

Доречно сказати, віра багато чого запозичує в розумі і в науці. І один з найважливіших її здобутків – сумнів.

Ми пам'ятаємо, що Тілліх відрізняв віру від вірування та впевненості. І вона не впевненість в істині, в ній є сумніви як невід'ємна її частина, адже граничного інтересу як воління, прагнення до осмислення ніколи б не виникло за наявності твердої впевненості у рішенні. Граничний інтерес є ризик і сумнів. Це не калька методологічних сумнівів науки і не скепсис стосовно можливості результату. Це саме сумнів ризику, екзистенційний

сумнів. Ненадійність – елемент віри, що волає до мужності, до ризику мужності. Саме ненадійність відрізняє віру від безпосереднього, актуального. Тому хоча віра має два елементи – впевненість у віднесеності до граничного безумовного та ризик, сумнів, мужність, і без другої ланки вона втрачає свою суть. Вірити – це сумніватися.

Наступне. Елемент сумніву, наявний у вірі, не виключає наявності в ній і своєрідних прийомів методологічного характеру. Найважливішим серед них є «теологічне коло». Будучи варіантом герменевтичного кола співвіднесеності цілого та частини, цей прийом виявляє специфіку саме віри і теonomію свідомості. Його смисл – апріорне передзнання того, чого доходиш в кінці шляху, наприклад, теологічних міркувань. Ціле як Буття само по собі, Бог є ключ до розуміння та дії кожної із частин шляху. Воно немовби передзадане у вірі, але розкривається у кожному конкретному зусиллі, що створює його ж.

Крім усього зазначеного, віра не елімінує поняття істини, знову ж таки дещо зміщуючи наголоси в її розумінні. Тіліх тут відмовляється від логіко-позитивістського розуміння істини як відповідності знання та предмета, що йде із аристотелівської традиції й набуло у XX сторіччі вигляду теорій верифікації чи фальсифікації. Істина віри – *realia realiora* – реально реальне – має онтологічний характер і «відкриває» глибинну реальність, у традиції платонізму ейдос, сутність.

З цим пов'язане виникнення своєї мови віри: «Вірі потрібна своя мова, як вона потрібна будь-якому акту особистості; віра, позбавлена мови, сліпа, не спрямована ні до якого змісту, не усвідомлює саму себе» [178, 148]. Такою мовою є символ.

Саме тому, що граничне, абсолютне, об'єкт віри неможливо виразити (за допомоги відносного) безпосередньо, вірі необхідні символи. Символи – не знаки, «байдужі» до того, на що вони вказують, а символи, пов'язані зі своєю «метою», – мова віри. Вони ж наповнюють релігійну міфологію, яку не належить відкидати як несучасну, а корисно зрозуміти як символ, а не буквальність. Адже міф – сплетіння символів граничного інтересу – вказує на граничне, ним не будучи.

Істина віри, що вказує на «внутрішній» зріз буття, його

глибину, пов'язує дві традиції – філософії та теології – алетейї-неприхованості греків та вже згаданого одкровення християнства. У цьому «знятті покриву» розум не зникає, але зберігається, і навіть екстаз – не абсурд (у тертулліанівському розумінні), розум *корелює* з одкровенням.

Одкровення балансує між релятивізмом та абсолютизмом: «Акт віри – це акт конечної істоти, яка захоплена безконечним і звернена до нього» [178, 143]. Справжня віра – гранична зацікавленість тим, що їй повинне гранично цікавити, проте іноді цей інтерес вдягає шати відносних, «попередніх» форм. Так виникає «ідолопоклонницька» віра.

Віру у відносе, ідолопоклонство, подибуємо не тільки у формах традиційних релігій – «релігіях простору» (язичницький політеїзм, культи землі, нації тощо) та «релігіях часу» (авраамістичні релігії), вона є й у сучасній свідомості – у створенні культів класу, нації, вождя, матеріального успіху та багатьох інших. У цьому виявляється приписування відносному рис абсолютного.

Згідно з Тілліхом, така ідолопоклонницька віра завжди врешті-решт буде розчарована, позаяк, прийнявши відносе за граничне, навіть «злившись» з ним, з часом «вийде» з нього, розототожниться. Хоча й залишиться вірою, її варіантом. Пов'язана зі «святим», «священним», віра приймає небезпеки «святості». Нагадаємо, що Рудольф Отто переконливо доводив, що феномен «свято» має два атрибути – «зачакловуюче» та «приголомшливе». «Приголомшення» (*tremendum*) – важливий елемент, і Тілліх одну із своїх праць (не філософського, а проповідницького характеру) назвав «*Shakings of Foundations*» – «Приголомшення засад». Але приголомшення може й руйнувати. А «зачаклування» – *fascinans* – навіть етимологічно нагадує нам про фашизм. Відтак навіть святе буває і творчим («божественним») і руйнівним («демонічним»). Тому віра у своєму ідолопоклонницькому вигляді, віра у відносе та скороминуще як в абсолютне та вічне веде до розчарування, бо «звужена» своїм предметом. Через свою «вузькість» вона агресивна й деструктивна, і дезінтегрує соціум сильніше, ніж навіть відверта байдужість. Крім того, вона фанатична, бо протиставляє свій частковий інтерес

іншим інтересам, не бачачи їхнього спільного знаменника – граничного. Гадаємо, що деякі з цих ідей Тілліха, окреслені за допомоги нашої реконструкції, могли б виявити свою позитивну роль в аналізі стану і світової спільноти, і вітчизняної соціальної реальності.

Ідея віри, згідно з Тілліхом, має два складники або два боки – суб'єктивний та об'єктивний. Суб'єктивна частина – це віра, за допомоги якої вірять, *fides quo creditur*; а об'єктивна – віра, в яку вірять, *fides quae creditur*. Так поняття віри описує полюси екзистенції та її процесність («від чого» – «як» – «до чого»). Ці полюси розрізнявані та єдині водночас, де без одного немає іншого, і їхній зв'язок відкривається метафорою «Бог в нас молиться». Вони ж допомагають розкрити теологічне розмежування на онтологічний та моральнісний різновиди віри, де онтологічний пов'язаний з уже поясненим «святим» і консерватизмом соціального життя, а моральнісний тип сподівається на «належне» і є соціально «утопічним». Варто зазначити, що й ці типи не існують у чистому вигляді і елементи одного з них присутні в реальності іншого.

«Віра – це сутнісна можливість людини» [178, 215]. Тому віра є в історії завжди. Вона вказує людині горизонт безконечного самовдосконалення: «Актуальна функція віри – функція подолання амбівалентностей життя силою її Духовного джерела» [187, 124]. Отже, навіть секулярні, безрелігійні на вигляд епохи гуманізму, Нового часу, Просвітництва, а також і теорії і практики революцій виявляють віру в краще, в *святую* ідею людини. І сучасність тому також не «безвір'я», в ній граничний інтерес не зникає, у наявності лише інша його форма, інша форма віри. Позаяк віру може перемогти лише віра, одну конкретну її форму змінює інша (в ім'я граничного).

Гранична зацікавленість, віра «збирає» людське життя воедино, кон-центрує його: «Віра – це цілісний і центрований акт особистого Я, акт безумовного, безконечного і граничного інтересу» [178, 138]. Така концентрація звільняє від другорядного, наносного, зайвого, як звільняв категоричний імператив Канта від залежності від потягів, унаслідок чого віра є свобода.

Її функції з плином часу можуть дещо змінюватися й

поставати в іншому вигляді, зокрема для сучасності вона розв'язує проблему безглуздості життя та світу: «Запитання Павла («Як я став вільним від закону?») і запитання Лютера («Як я здобуваю милосердного Бога?») замінюють у наш час запитанням «Як я знаходжу сенс у безглуздому світі?» [187, 203]. Але в усі часи віра розкриває суть «динамізму» людського існування (саме через те, вважаємо, працю про віру Тілліх недарма назвав «Динаміка віри») – людина не статична, лише містики вже у мети, здобули її, а віра – це шлях, екзистенція.

Тілліх створює або, як він сам вважає, відроджує [186, 63] «метод кореляції», прийом взаємозалежності, яка може бути «відповідністю», «логічним» або «реальним» взаємозв'язком. Усі ці форми для нього важливі.

Найістотнішим проявом кореляції як методу є взаємозалежність філософських «запитувань» і теологічних «відповідей». Так метод кореляції зближає філософію з теологією. Але ця єдність не виключає й розвитку, бо теологія виражає глибинний рівень, сутність теомної філософії.

При цьому у здійсненні кореляції, для її встановлення, необхідна присутність двох її частин, оскільки саме у від-стані, діа-стазисі та «розірваній свідомості» можливий цей шлях становлення. Тілліхів підхід до методу кореляції вказує на застосовність його до всієї людської реальності. Ілюстрацією його застосування є вся теомія культури або, наприклад, «теологічна історія філософії».

Нам варто вказати й на можливе етимологічне значення кореляції. Отже: *Cor* – «спільне» (лат.), *relation* – «відношення» та «оповідь», «реляція» (англ.), *latent* – «пов'язаний» («прихований»), *late* – «попередній», «колишній». Все це говорить нам про «спільне» «повернення» до «попереднього» («колишнього») «зв'язку», про «симбіотичне» «оповіщення» як «по»-«відомлення». Кореляція постає як відгомін «ре-лігії», «відновлення зв'язку».

Отже, *метод* кореляції – це не просто шлях пізнання або дешифровки культурної спадщини, а онтологічний *шлях* становлення людини у співвіднесеності з ідеалом.

3.11. Свідомість і психіка

Екзистенціалізм, вважає Тілліх, репрезентує таке широке поле думки, що до нього може бути «включений» і психоаналіз. Екзистенціалістська проблематика безумовно може бути співвіднесена з темами глибинної психології. Осягнення унікального досвіду екзистенції споріднене ретельному дослідженню психіки. Тому Тілліх високо оцінює досягнення глибинної психології (він віддає перевагу цьому термінові перед «психоаналізом», позаяк за виняткове право належати до останнього сперечаються різні школи психології). Саме поглибленістю своїх осягнень Фройд відрізняється від своїх послідовників, вважає Тілліх.

Крім того, що екзистенціалізм та психоаналіз об'єднує «предметна» царина, обидві течії думки мають і спільну спрямованість, інтенцію. Попередньо її можна виразити як спільний протест проти домінування філософії свідомого в сучасному індустріальному суспільстві.

І екзистенціалізм, і глибинна психологія описують екзистенційну долю людини – у просторі та часі, кончності та відчуженості. Саме відчуженість існування людини – фокус, в якому збігаються інтереси і глибинної психології, і екзистенціалізму. І якщо екзистенціалізм говорить про долю взагалі, то глибинна психологія демонструє її прояви у вигляді патологій – розумових, емоційних, тілесних, психо-соматичних.

Стани усвідомлення своєї кончності, безглуздості, самотності та порожнечі, будучи онтологічними характеристиками людського буття, можуть перероджуватися в усталені патологічні девіації. Екзистенціалізм указує на універсальні онтологічні структури, глибинна психологія – на способи, за допомоги яких людина уникає розуміння цього універсального (втеча у психоз та невроз), а також на методики звільнення від нав'язливих станів.

Слідуючи своїм внутрішнім імперативам, Тілліх зміг указати на значення глибинної психології не тільки для філософії екзистенціалістського типу, але й для теології, багато в чому близької до такої філософії. Це і увага до глибини психологічного матеріалу (наприклад, у творах мистецтва); і допомога у

переосмисленні поняття «гріх», яке наблизило своє значення до «відчуження»; і розкриття негативних («демонічних») структур у психіці; і нове відкриття взаєморозуміння (на прикладі «лікар – пацієнт») як милості та прийняття іншого. Питання, порушені психоаналізом, безперечно важливі, і філософія та теологія повинні намагатися відповісти на них.

Глибинні фундаментальні складники буття людини та її психіки, по суті, неусувні – адже онтологічне не «знімається» онтичним. Онтологічні екзистенціали є «невилікуваними» («непресекаемыми», як кажуть російською мовою сучасні «гуманні» лікарі), всупереч думці багатьох сучасних психоаналітиків, які вважають відчуження, тривогу, безглуздість або вину симптомами. Бо симптомами чого вони є? Досліджуючи екзистенціали, ми вже у фундаменті, у сфері, якщо завгодно, причин, а не наслідків.

Лібідо Фрейда вказує, згідно з Тілліхом, на найглибшу суть екзистенційної структури – її телеологічну основу. Приділяючи велику увагу фрейдівському поняттю лібідо, Тілліх хотів вивести його розуміння із сфери суто психологічної та етичної і вказати на його онтологічне значення. Тілліх говорить не просто про потяг, а про любов. Саме любов «є спонука до єдності розділеного» і «спонукає все, що є, стати більшим, ніж воно є».

У світлі цих визначень любові вона має постати як єдність у своїй сутності. Будучи недефектним способом становлення людини, любов реалізується у безлічі своїх видів. Тому і лібідо або життєве поривання, і ерос або стихійна пристрасна любов (часто також творча любов до вищого), і філія або дружба, і агапе або християнська любов до ближнього – це прояви однієї й тієї самої любові. Вона є онтологічний шлях відновлення людської цілісності з недосконалості та кінечності через вихід до «іншого», де людина здобуває себе.

Схожим чином і душевний дискомфорт і тривога, що їх постійно аналізує глибинна психологія, є лише патологічним проявом тривоги екзистенційної, буттєвої. Розуміння того, що конкретні форми тривоги вкорінені в онтологічній сфері людини, яка турбується за буття перед лицем небуття, веде до позбавлення від різних неспокоїв і прийняття фундаментальної форми тривоги

«на себе». Відчай з необхідністю поступається місцем мужності, всупереч скрутності як неусувної характеристики існування. «Патологічна тривога, незважаючи на її творчі потенції, є хворобливою і небезпечною. Від неї можна вилікуватися, прийнявши її в мужність бути» [184, 52]. Онтологічне розуміння людини має допомогти психологам і психотерапевтам для побудови своїх поглядів.

Коригуючи фрейдистське розуміння лібідо у бік розуміння його лише як неуніверсального елемента любові (поряд з еросом, філією та агапе), Тілліх не залишає поза увагою і Фройдів «інстинкт смерті». Останній, на його думку, веде із вищих рівнів життя, часто хворобливих, до нижчих і, гранично, до самознищення. Тілліх і тут знаходить онтологічне пояснення феномена. Ненестерпне страждання, як заведено вважати, веде до бажання позбутися себе, щоб уникнути страждання, – а «саме екзистенційне усвідомлення власної конечності порушує питання про те, чи варта важкість конечного існування того, щоб його продовжувати». Питання це, в дусі питання Камю про те, «варте чи не варте життя того, щоб його прожити», Тілліх розв'язує в ключі його фундаментальної людської якості «мужності бути», в розумінні дару конечного буття і прориві крізь амбівалентність до Буття. СENS у тому, щоб не «тікати від свободи» (термін Фромма) з утратою свого Я (у самогубстві або розчиненні у повсякденні, нав'язаних формах існування), а прийняти цей (адже він свій) тягар на себе і винести його, щоб стати собою.

Варто також, мабуть, згадати про дотепну критику Тілліхом психоаналітичного розуміння Бога як проекції образу батька. Філософ запитує, на яку сутність проектується образ батька. «Що ж являє собою це «щось», на яке «проєкується» образ батька так, що він стає божественним? Відповідь може бути тільки одна: він проєкується на «екран» безумовного». Тло, екран, полотно – сам не спроекований, самостійний, тому ідеї Абсолюта лише апостеріорно приписують ознаки «батьківства».

Серед учнів Тілліха був психолог, психотерапевт, один з фундаторів гуманістичної психології та екзистенційної психотерапії Ролло Мей. У своїх працях він творчо розвинув

філософський погляд Тілліха на людину і аплікував його на психологічну теорію та практику.

Мей згоден з Тілліхом у тому, що людину належить розглянути як нерозщеплену на суб'єкта та об'єкт цілісність. І існування людини спрямоване до Буття як самостановлення. На цьому шляху психоаналіз і екзистенціалізм, які виникають, на думку Мей, із загальнокультурної ситуації і досліджують тривогу, відчай та відчуження, з необхідністю доповнюють один одного. Екзистенційний підхід не бажає «розправитися» з відкриттями Фрейда, але намагається надати їм нове обґрунтування у світлі екзистенційної концепції людини. І якщо для Фрейда людина є переважно *homo natura*, дитя природи, яке пасивно зазнає впливу свого минулого, то для Мей людина – істота діяльна, яка не стільки розуміє феномени своєї діяльності та психіки як прояв попередніх подій та комплексів, скільки вільно вибирає в унікальному досвіді Dasein¹ проект свого майбутнього (та сучасного) здійснення.

Мей вважає, що тривога (екзистенційна в своїй суті) дає людині можливість порушити питання про буття. Схоже значення має й онтологічна вина (перед собою, близькими тощо), яка є істотно виною перед нездійсненою сутністю самого себе, виною відчуження, виною сепарації. Людська особистість як трансцендуюча екзистенція, виходячи за межі наявної ситуації, «деручися вгору», здобуває свою свободу, розкриває себе. У цьому повинна допомогти людині екзистенційна психотерапія, якій необхідно уникати бути надто технічною, методичною і деталізованою в конструкціях. Лікаря та пацієнту необхідно постати один для одного як вільні екзистенції. При цьому усунення симптомів – вторинне, позаяк головне не «вилікувати» пацієнта, соціалізуючи його (а у Бінсвангера це так), а дати відчутти йому *своє* існування. Причому тривога повинна бути не знятою, а лише правильно (онтологічно) осмисленою. А несвідоме у процесі спілкування не обов'язково належить виокремлювати в осібну царину, оскільки буття людини – нероздільне. Смысл, а не техніка – один з найважливіших постулатів такої психології і психотерапії. *А усвідомлення цілей важливіше ніж розуміння драм причин, «Цар*

¹ Гайдегерівський спосіб іменувати екзистенцію.

Едіп» має поступитися місцем «Едіпу в Колоні». Рішення прийняти своє майбутнє важливіше для людини, ніж (багато в чому цінні) психоаналітичні практики вивчення хвороб. Так реалізується намір створення центрованого «Я», на відміну від теорій множинності ego, притаманних психоаналізові.

У цьому процесі становлення, «becoming» людині допомагає одна з важливих форм тілліхівської «мужності бути» – «мужність творити» (поряд з іншими формами мужності – фізичною, моральнісною, соціальною). Бо творчість є символічний (та й реальний) бунт проти смерті. Явище нового породжене і неспокоєм, і «розірваністю» існування, але воно ж дає можливість відтворити (потенційно) цілісність. Народжена з обмежень (і тільки з них) творчість їх долає, бунтує проти наявного порядку і через уяву відтворює форму, пояснення, гармонійність всупереч хаосу, реалізує інтенцію до Буття всупереч наявності Небуття.

Схожим шляхом пішли психологи – інтерпретатори ідей Гайдегера, які створили так звану «екзистенційну психологію». Погоджуючись з тим, що кінцевим смисловим горизонтом людини є буття, психологи А.Маслоу, К.Р.Роджерс та інші вказали на проблему здійснення людського буття. Dasein Гайдегера, присутність, екзистенція були інтерпретовані як певна своєрідна цілісність, яка сама по собі дасть змогу в психологічній практиці відкрити цілісний контекст життя, а не вивчати лише смисли окремих феноменів (як у Фрейда). Саме екзистенційна турбота про свою цілісну повноту дає змогу повноцінно реалізувати можливості. Людина (і як пацієнт), повертаючись до цієї ідеї цілісності і реалізуючи її, приходить до автентичної форми свого існування, до справжнього буття. І якщо Фрейд шукав розгадку психіки в минулому (зокрема у подіях дитинства), то екзистенційна психологія вказує на важливість вибору проекту майбутнього, який відтворює єдність усіх трьох модусів часу. Навіть сновидіння було реінтерпретовано (відмінність від Фрейда) як образи майбутніх подій у турботі про них.

Отже, плодом міркувань П.Тілліха стала аргументована концепція про взаємодоповняльність та багато в чому схожість так званої «глибинної психології» та філософії існування. Саме він чітко вказав на спорідненість цих течій думки, що впливають з

досвіду відчуження, вини та тривоги. І якщо доповнити найважливіші відкриття психоаналізу вказівкою на онтологічні положення, що їх фундують, то саме розуміння людини стане значно більш реалізованим.

Психоаналітична та екзистенційна доктрини людини не суперечать одна одній, а співвіднесені як два порядки буття у Канта. З точки зору природи людська дія є необхідною (психоаналітична причинна зумовленість явищ психічного життя), з точки зору екзистенційної єдності людська дія є вільною.

Такий підхід відкриває горизонт нових розгадок таїни людини, де любов є неусувний спосіб екзистенції, де розуміння минулого слугує з-буванню майбутнього, причини усвідомлюють для звільнення від них, фрагментарні потяги поступаються місцем *цело-мудрию*, добро-чесності як чесному стоянню в світлі добра, а психоаналіз доповнюється значно більш важливим психо-синтезом, що дає з-цілення.

3.12. Етика

Тілліх здійснив спробу застосування своїх онтологічних та антропологічних ідей до сфери етичного. При цьому мислителя більш цікавлять не стільки суто теоретичні питання етики, скільки розв'язання її проблем у світлі стрімко змінюваних умов людського існування. Для чіткішого вираження своєї думки він намагається відмежувати її від трьох менш продуктивних, з його точки зору, типів осмислення моралі [274, 151-160].

Перший тип розв'язання він назвав «супранатуралістським» або «католичним», найяскравішим його прикладом є доктрина Фоми Аквінського. Другий – «динамічно-натуралістичний», що знайшов своє теоретичне обґрунтування у рамках філософії життя, а практичне втілення – в ідеології націонал-соціалізму. Третій підхід – розв'язання етичних проблем у світі змін – «прогресистський», пов'язаний з традицією «філософії розуму», яку найяскравіше виявлено в її різновиді англо-саксонської «філософії здорового глузду», яка водночас і створила, і виправдала соціальну ситуацію буржуазного лібералізму.

Отже, етичний супранатуралізм пропонує вічні й незмінні розв'язання моральних колізій. Носій цього принципу – церква, згідно з Тілліхом – католицька, з авторитетом папи. Функціуючи, вона лише «адаптує» вічні й непорушні моральні структури до нових практичних проблем. Власне, це співвідношення й висвітлює головний недолік такого підходу, а саме складність застосування колись і назавжди чітко встановлених правил до мінливої реальності, і навіть утрату зв'язку зі змінами у житті.

На відміну від етичного супранатуралізму динамічний натуралізм, другий спосіб розв'язання моральних проблем, не вказує шляху впровадження позачасових норм у ситуації часу. Він виражає переважність іншого шляху, де філософія взагалі і етика зокрема мають виражати життя «в усіх його формах і течіях». Таке розуміння людської дійсності близьке не тільки до вже згаданої філософії життя, але й певною мірою також і до англо-американського позитивізму та особливо прагматизму. Для цієї установки знання та дії найважливішою є зміна. Саме вона веде перед у житті, а отже має бути виражена і в етиці. Тому немає і не

повинно бути незалежних від життя норм, критеріїв, стандартів «доброго» життя. Вони мінливі, як і воно саме. При цьому такий релятивізм зовсім не обов'язково веде до всезагального хаосу, що цілком продемонструвала практика націонал-соціалізму, який ввібрав у себе ідеї такого роду. Ми бачимо, що першість життя щодо етики тут виявлено в ідеалі «сильного» життя, часом жорстокого у демонструванні своєї сили. В ідеалі життя як конкуренції не тільки видів живого, але й людських рас, де сильний править слабким, висуваючи свої аристократичні норми та приписи. Стандарти ж буденної особистості мають бути координовані зі стандартами своєї групи, поданими лідерами цієї групи. Тілліх вважає такий підхід першим та останнім історичним розв'язанням етичних проблем, бо первісно-племінний устрій відроджено у нацизмі.

Але є ще й раціоналістично-прогресистське етичне розв'язання, третій шлях, утім, багато в чому половинчастий і залежний від перших двох. Його базовано на англо-саксонській ідеї «здорового глузду», згідно з Тілліхом, «етичному інстинкті», тобто формі самоочевидності. Інстинкт цей, хоча й етичний, близький до філософії життя, тому лібералізм Заходу своєчасно й не повстав проти фашизму. З іншого боку, у ньому чутно відлуння вічних авторитетів (супранатуралізм), приклад цього – американський Біллль про права.

Отже, останній принцип є подвійним, половинчастим і слабким, передостанній жахає своїм дикунством, а перший практично мертвий. То де ж вихід?

У Тілліха можливіст рішення – у розкритті джерела першого (супранатуралістського) розв'язання – у християнстві. Проте його осмислено не як моноліт непорушних рішень на всі випадки життя, не як жорсткі приписи вчинків, а лише як поривання єдності та єднання – іншими словами, *любов*.

З одного боку, вона вічна, бо була, різною мірою, завжди, так само вона й мінлива у конкретній ситуації. Вона вище мертвого закону – і натурального (як у стоїків) і наднатурального (як у католиків). Вона, не втрачаючи своєї вічності та безумовної цінності, перетворюється на нове у зв'язку з конкретною ситуацією конкретної людини та групи людей. Вона робить ідею «рівності»

актуальною завжди, адже той, хто кохає, і той, кого кохають, рівні. Вона «с-повнює» моменти часу (кайроси), виявляючи вічне у тлінному.

«Я не маю визначення для любові», – говорить Тілліх [274, 160]. Бо немає принципу вище її, яким ми могли б її визначити. Але вона дає життя у сучасній, актуальній єдності.

Життя має «бути», такий висновок можна зробити з етики Тілліха. Проте це не віталістський підхід. Сам Тілліх критикує філософію життя за її релятивізм і волонтаризм. Також не варто зближати його доктрину і з на перший погляд близькими формами етики «благоговіння перед життям», де не вивищують конкуренцію, боротьбу, як у філософії життя, а оспівують співчуття [210]. Суть етики Тілліха не в самоототожненні себе з усім живим, це важливий момент, але в ньому не бачимо «ключа проблеми» та «механізму» етики, що дає життю жити й бути. Єдність життя може бути відкрита в любові, яка дає структуру та форму життя, де останнє можливе, понад те, де життя може переступити, трансцендувати свої внутрішні сили саморуйнування. І тоді сенс етики – виражати ці форми, шляхи втілення любові, де життя зберігається, підтримується й перевершує.

3.13. Історико-філософський проект

Метод кореляції, запропонований Паулем Тілліхом, знайшов своє втілення у пошуках фундаментальної інтенції у царині минулого думки і призвів до формування задуму теологічної історії філософії.

Тлом для цього були бурхливі дискусії про теоретичні підвалини та методологічні прийоми історико-філософської науки. Однією з найважливіших складових цього процесу була проблема єдності та різноманітності історико-філософського процесу.

Дослідження, які, з певними застереженнями, можна віднести до смислового поля історії філософії як філософської дисципліни, з'являються ще на світанку виникнення самої філософії як своєрідні спроби її саморефлексії. І тут може бути кілька точок відліку, але нерідко початок історико-філософського знання пов'язують з Платоном. Саме його діалоги демонстрували можливості критичного осмислення чужих думок, де засобом розгляду та критики була сократівська іронія. Разом з тим платонівська «історія філософії» виявилася достатньо вразливою, позаяк часто упереджено ставилась до інших вчень, що могло призводити до смислових викривлень.

Більш глибокими прийнято вважати історико-філософські аналізи Аристотеля, який залишив солідний шерг описів філософських вчень та особистостей своїх попередників. Дослідження історії філософії він здійснював для підтвердження вихідних принципів свого вчення, для вписання в систему свого знання [16]. І хоча Аристотель зазнав пізніше критики – за надання собі більшого значення ціною применшення заслуг попередників, за розкриття думок інших філософів переважно засобами власної системи категорійного мислення і за довільність вибору вчень, все ж не можна «полегшувати» вагомість його особистості для історії філософії. До того ж він сформулював головні принципи дослідження різних вчень, серед яких треба виокремити такі вимоги, як визначення мети дослідження, об'єктивність, розрізнення чужих та власних думок, указівку на джерело відомостей. Багато в чому розвинув ідеї його вчення Теофраст у праці «Думки фізиків» (яка, на жаль, дійшла до нас у фрагментах),

до явних заслуг якого можна віднести закладання засад групування філософів по «школах» і введення цитування як канону історико-філософського дослідження.

Пізніше важливі розвідки у цьому напрямку було здійснено Секстом Емпіриком та Діогеном Лаерцієм [72]. Перший у своїй історико-філософській рефлексії проявив більшу порівняно з Діогеном систематичність, виокремивши головною проблемою своєї роботи критерій істини, і на підставі різних рішень, що їх давали мислителі минулого, розділив філософські школи на догматичні та скептичні. Другий, не демонструючи систематичності і навіть хронологічної послідовності, перетворив свій трактат «Про життя, вчення та висловлювання знаменитих філософів» на чудову культурологічну пам'ятку, в якій багато важливих відомостей, цікавих оповідей і навіть анекдотів. Проте він багато в чому позбавив її власне історико-філософської цінності. Загалом в античних історіях філософії майже не зустрічаються теоретико-методологічні компоненти, що робить їх цінними переважно тільки як джерело конкретних відомостей про тих чи тих філософів.

За часів європейського середньовіччя дослідження в галузі історії філософії стають частиною інтерпретаційної та коментаторської діяльності. Філософія переважно «служує» теології, і історія філософії набуває функції апологетики християнства. При цьому античну філософію не відкидали, але її значення було обмеженим, адже її істини вважали, так би мовити, істинами «поодинокими», майже випадковими, такими, що мають цінність лише у світлі християнської догматики. Жанр середньовічного коментаря творів античності, близький до історико-філософських аналізів, не є ним у повному розумінні цього слова, позаяк багато в чому «перелицьовував» думки минулого, пристосовуючи їх до потреб християнської теології. Прикладом такого підходу можуть бути коментарі Фоми Аквінського до праць Аристотеля.

Далі Відродження, захоплюючись еллінською старовиною, звернуло увагу на «забутих» філософів. Разом з тим переважно філологічні установки майже не давали можливості для виходу історико-філософських досліджень на теоретичний рівень, що

призводило здебільшого лише до спроб сумлінного відтворення стародавніх текстів.

Новий час змінює наголоси. Так, скажімо, Френсіс Бекон вбачає цінність історії філософії в тому, що вона застерігає філософів від помилок та схиблень і в такий спосіб сприяє знаходженню істини. А П'єр Бейль у своєму «Історичному та критичному словнику» намагається «виправити» помилки тлумачень стародавніх, критично витлумачуючи їхні думки.

XVIII сторіччя відкриває браму просвітницькій ідеї прогресу в історії взагалі та історії філософії зокрема. Крім великої кількості популярних історій філософії, які з'являються у цей час, необхідно відзначити спроби учнів Канта розгорнути його ідеї про необхідну апріорність, раціональність історії філософії та можливості розуміння реальної історії філософії як процесу помилок, відходу від цього апріорного плану (історія філософії як «будівля в руїнах») [89, 496]. Також свого значення набувають кантівські міркування стосовно розуміння історико-філософського процесу як боротьби догматизму та скептицизму, в якій врешті-решт формується критицизм Канта. Кантова і кантіанська ідея про розгортання в історії філософії трансцендентального «Я» та емпіричних відступів від апріорного маршруту торує шлях гегелівському розумінню історії філософії як саморозкриттю Духу.

Всі ці спроби осмислення історико-філософського процесу були переважно критично налаштовані стосовно цінності історії філософії для актуального (на той час) стану філософського знання. І хоча ідею певної спадковості між вченнями визнавало чимало філософів, головним вважали вказати на недоліки попередників задля підкреслювання більшої значущості власних міркувань. Історико-філософська концепція Гегеля корінним чином змінює ситуацію. Ретроспективний принцип (не зникнувши зовсім) перетворюється на прогресистський кумулятивізм (хоча його елементи були вже у міркуваннях Аристотеля). Гегель чітко ставить проблему єдності історико-філософського процесу як одну із стрижневих для розуміння історії філософії.

Саме Гегель найповніше реалізував бажання єдності в історії філософії. Для нього історичне є сутнісно логічним – внутрішній потік історії філософії збігається з логікою. А все, що не підпадає

під логіку, є випадковим і неістотним: «Окремі частини мають насправді свою головну цінність лише в їх відношенні до цілого» [59, 13]. Що було тим «цілим», лише засобами якого є філософи та їхня творчість? Це – Абсолютна ідея, Світовий дух – головний «персонаж» філософії та історії філософії у Гегеля. Гегель «побудував» апіорну історію філософії, яку лише задумував Кант. Її розвиток є прогресуючий рух «в-собі-буття» до «для-себе-буття», процес самоусвідомлення Духу. Саме у такому вигляді було реалізовано ідею історії філософії як прогресуючої, спадкової, постійно збагачуваної єдності.

Це розуміння філософії робило її багато в чому схожою на науку, а її історія уподібнилась розвитку інших наук, які характеризується єдністю змісту та згодою дослідників стосовно їхніх елементів. Для Гегеля було важливо створити саме наукову історію філософії, а науковість в його розумінні є відмова від будь-якого плюралізму систем для побудови гармонійної єдиної історії філософії в розвитку. Філософські теорії, незважаючи на те, що увіходять у конфронтацію і часом заперечують одна однієї, являють собою, згідно з Гегелем, необхідні ланки єдиного процесу поступового розвитку пізнання, тому розвиток філософської думки є закономірним. Закономірність ця полягає в прогресі філософського знання, його здатності нагромаджуватися – кумулятивності. Останню у часі філософську систему (для Гегеля це була його власна, гегелівська) він вважає результатом попередніх принципів, де попередні системи не відкинуто, але немовби ввібрано в наступні. У такому процесі «зняття» однієї системи іншою (наступною) означає, що історично ранні філософські системи були біднішими («абстрактними», у термінології Гегеля), ніж пізніші. Останнє у часі філософське вчення є результатом усіх попередніх і повинне, згідно з Гегелем, включати в себе їхні принципи, тому воно є найбільш конкретним, розвиненим і багатим. Будь-яка наступна філософія базована на попередніх її формах, але у цей розвиток потрапляють не всі філософські думки. Тобто є багато чого у філософській спадщині, що можна «відкинути» задля з'ясування логіки розвитку.

Ця логіка у Гегеля не тільки іманентна розвитку історії філософії, але й є апіорною, визначальною для неї, і філософські

системи вивчають уже в контексті раніше осмисленого розвитку понять. «Потрібно... мати загальний огляд, перш ніж переходити до деталей; в іншому ж випадку ми за деталями не побачимо цілого, за деревами – лісу, за філософською системою – філософії» [59, 13].

Власне все, що відбувається у світі, є, на думку Гегеля, самореалізацією і самоусвідомленням духу, який робить себе самого власним предметом, знаходить себе, відчужується від себе, щоб повернутися до себе в усвідомленому вигляді. І особливим проявом цього руху є прогресуючий розвиток історії філософії, де минуле пов'язується із сучасним та майбутнім.

Отже, Гегель будує кумулятивістську теорію історії філософії, розвиток якої йде по висхідній. Сходження це проявляється у закономірності поступового процесу – у минулому вже закладено мету майбутнього (самоусвідомлення духу), водночас і минуле у знятому вигляді репрезентоване в останній у часі («сучасній») філософії. Кожна система думки є моментом розвитку єдиної (і однієї) ідеї.

Гегель висловив ідею про необхідність зв'язку філософії з її часом, з «духом доби»: «Філософія як думка своєї доби» [59, 54]. Марксизм розвинув цю тезу, вказавши на соціологічний вимір історико-філософського процесу і підкресливши важливість соціально-економічних засад для філософської творчості. Але були й ті, хто не погоджувався з такою всезагальною перспективою і вбачав в історії філософії щось інше, ніж лише всеохопну єдність.

Гегелівську монологічну точку зору на історію філософії намагався спростувати ще його учень Л.Фейербах, який вказував на діалогічну природу філософії, «поліфонізм» історико-філософського процесу, цінність у ньому індивідуума. Ця проблематика знайшла своє своєрідне втілення також і в неокантіанстві, наприклад, у В.Віндельбанда. Схожі думки висловив В.Дільтей.

У ХХ сторіччі одним із перших, хто вказав на багатовимірність прочитання історії філософії, був Карл Ясперс. У праці «Всесвітня історія філософії. Вступ» він обґрунтовує три найважливіші з можливих прочитань історії філософії. По-перше, історія філософії може розкриватися як історія форм думки, яка

постає як історія понять (становлення філософської логіки), історія постановок питань (яка споріднює історію філософії з історією науки) та історія систем (яка більш стрибкоподібна, ніж поступова історія питань). По-друге, можна дивитися на історію філософії як на історію філософських смислів (варіювання образів світу, саморефлексії, символіки). Третім сутнісним планом історії філософії є історія філософських особистостей: «Історія філософії – це прояв людей, які живуть мислячи» [227, 184]. І хоча Ясперс указує, що ці можливі прочитання є рівноправними, для нього самого як філософа екзистенційного найважливішим є третій тип розуміння історії філософії. «У своїй суті філософія має персональну зовнішність» [227, 185]. Особистість філософа у певному розумінні важливіша, ніж її власні вимовлені думки: «В історії філософії ми крізь думки спрямовуємо свою увагу на особистість, особистість, нехай тільки невимовлено, живе у втіленні своїх думок» [227, 186]. Саме в особистісному зрізі філософія відрізняється від науки і єдність творіння та творця є сутнісною для досягнення багатоликого багатства історії філософії. Філософія здійснена лише у певній особистості.

Історія окремої науки не є необхідним складником предмета цієї науки, натомість історія філософії завжди має увіходити в саме філософування, бо її спадщина є невичерпною. Спрямовуючи свою головну увагу у дослідженні історії філософії на неповторні особистості, екзистенції, Ясперс головну свою історико-філософську працю називає «Великі філософи», тим самим підкреслюючи персоналістичний характер розгляду: «історія філософії є передусім історією великих філософів» [227, 108]. Ясперс намагається побудувати своєрідну екзистенційну історію філософії.

Кардинально висловив екзистенційний підхід до історії філософії Лев Шестов. Його концептуальне бачення відрізняється від ясперсівського неприйняттям інших вимірів історико-філософського процесу, крім персоналістичного. Головним для нього є пошук окремої істини філософа та його унікальних думок. У такому розумінні історія філософії постає як безнастанні сплески індивідуальних істин, раптові спалахи унікальних одкровенень. Шестов заперечує розуміння самої філософії як світогляду, який

узагальнює, осмислює тощо; також для нього неприйнятна й ідея про історію філософії як про прогресуючу, постійно збагачувану єдність. І передусім його не влаштовує та роль, яку надає Гегель кожному окремому філософу, у якого філософи постають лише як рупори Світового духу. Шестов заперечує думку про «історію як розкриття ідеї в дійсності», позаяк вона заковує в один закономірно прогресуючий шерех усю різноманітність існуючих думок. Задля ідеї прогресуючої послідовності не можна жертвувати нічим, вважає він. Філософія у своєму розвитку ближча не науці, в якій поява тієї чи тієї теорії багато в чому зумовлена розвитком знань, а мистецтву, в якому індивідуальність митця викликає появу творчого результату, де утворення є унікальним, неповторним і майже не передвизначене ззовні. Для Шестова «імена» – це не випадковий, а визначальний чинник в історії, від них ніяк не можна абстрагуватися у дослідженні. Індивідуальне в історії філософії має найважливіше значення. Це – індивідуальні ознаки особистості філософів, їхні біографії, внутрішні переживання тощо. Задля неповторного індивідуального Шестов виявляє свою «недовіру до послідовності і сумнів щодо придатності будь-якого роду загальних ідей» [218, 4]. Він у своєму розумінні історії філософії виступає проти гегелівської думки про етапну, обмежену істину філософа, яка є лише щаблем у поступовому русі думки. Шестов виступав як борець проти замкнутих остаточних систем мислення. Він хотів довести, що думка філософа докорінно залежить від ірраціональних чинників, емоційних переживань, пристрастей, віталістичних устремлінь особистості, оскільки, на його думку, всі ці чинники не перешкоджають, а сприяють розвитку в людині філософського мислення, мають сутнісне значення для розуміння того чи того філософа. У цьому ж ключі мислитель підкреслив евристичну значущість біографічного аспекту в історико-філософському дослідженні, позаяк Шестов вважав відкриття неповторними, а осяяння хоча й не доводжуваними, але реально існуючими. Історія філософії для нього не може бути не персоніфікованою. Але, незважаючи на рішучі заяви про важливість принципу роз'єднання, у Шестова є певна система координат в історії філософії, яка розташована між полюсами

«Афін» – «філософії повсякдення» та «Єрусалиму» – «філософії трагедії».

Свою близькість до екзистенційного бачення історії філософії демонструє й герменевтична філософія. Наприклад, Поль Рікер (який у цьому близький до ідей представників французької школи «філософії історії філософії») вважає неприйнятним лише «одновимірне» розуміння історико-філософського процесу. Рухаючись у річищі герменевтичної традиції, яка відкриває істину в розумінні індивідуального, Рікер виступає проти концепції єдності історії філософії. Реалізуючи «завдання створення філософської історії філософії» [146, 17], французький мислитель говорить про неможливість ототожнення історії філософії з остаточною єдністю, позаяк єдність веде до духовного насилля над окремим і неповторним: «Єдність, в якій я відмовляю історії філософії» [146, 21]. Протиставляючи прогресистському «насиллю» власне бачення, Рікер називає останнє історією *філософії*. Рікера не влаштовують узагальнення в історії філософії – «-ізми» підручників, які приховують «сингулярні» сутності. У розумінні певних протиріч різних систем усвідомлюється думка про інакшість їх стосовно одна одної, при цьому не виникає звичне розділення на «істинне – хибне». Причому для герменевтика сингулярність є не суб'єктивністю філософа та його власним життєвим досвідом (біографією), вона є радше смыслом діяльності мислителя або розглядуваного твору. На думку Рікера, життя філософа може цікавити психоаналітика, історика ж філософії необхідно розкрити філософему.

Ще категоричніше проявляє індивідуалізуючий підхід до історії філософії «постмодернізм». Наприклад, для французького історика філософії Жилья Дельоза головним є не пошук розвитку в часі, а позачасовий «план» – історія філософії перестає бути історією і стає географією розуму [70, 137]. Свою позицію стосовно єдності історії філософії він називає емпіричною, плюралістичною й протиставляє її «раціональним» побудовам: «Для так званих філософів-раціоналістів саме пошук абстрактного уявляється завданням пояснення, і саме абстрактне реалізується в конкретному. Тоді ми починаємо з таких абстракцій, як Єдине, Ціле, Суб'єкт, і шукаємо процес, за допомоги якого вони

втілюються в світі, змушуючи останній узгоджуватися зі своїми вимогами... Емпіризм же починає із зовсім іншої оцінки: з такого аналізу стану справ, щоб з останніх міг бути виокремлений не передіснуючий їм концепт. Стан справ – це ні єдності, ні цілісності, але множинності» [68, 326]. Головними є відмінності, а не єдність. Дискурс філософії стає не об'єдувальним, а «паратаксічним»: «є і те, і те, і інше». Такий жорстко проведений підхід постмодернізму ставить під сумнів саму можливість філософського діалогу. Неуніфікована історія філософії постає перед нами як плюралістичний всесвіт, де філософи та їхні творіння практично не пов'язані одне з одним, де панують дисенсус та паралогія. Прийняття пропонованих поліжанровості та поліістинності ставить перед нами питання: «Чи можлива взагалі тепер історія філософії як дисципліна?». Адже історію змінює аісторичне бачення, єдність філософії розпадається на безліч *філософій*.

Індивідуальне як неповторний синтез емоційно-чуттєвого та інтелектуального, «душа» філософа (термін Шестова), немеркнучі філософські творіння вкрай важливі для дослідників. Проте відмінність не є самоцінною сама по собі. Бо постійно «відчутна» деяка внутрішня спільність праць, що їх відносять до філософських. Саме екзистенційне мислення за більш ретельного міркування змогло відкрити можливість реалізованої, а не тільки декларованої єдності та значення історії філософії.

І саме екзистенціалістсько налаштовані історики філософії, ті, хто підкреслювали важливість індивідуального, намагалися вийти із складного становища, в яке заводить дослідника некритичне слідування ідеї переривчастості. Той самий Ясперс, говорячи про те, що немає однієї-єдиної картини історії філософії (тим самим виступаючи за плюралізм і в самій теорії історії філософії), закликав до комунікативного єднання, пошуку взаєморозуміння. Саме комунікація може об'єднати таких різних філософів крізь простір та час, оскільки мислення є плідним лише стосовно іншого мислення. Екзистенція запитує екзистенцію і цими зв'язками філософія поєднується як ціле. Комунікація має двосторонній характер. І навіть полеміка постає як засіб комунікації. Філософи «існують у деякому загальному полі, яке не є ні голою раціональністю, яка прогресує, ні ідеєю єдино істинного образу

людини, який утілюється в зразок для наслідування... Є глибокий головний тон, який дає всім змогу бути пов'язаними з усіма... Є саме філософування, яке єдине в усіх комунікаціях різних видів» [227, 108].

Намагається сумістити протилежності між уніфікованою історією філософії та специфікою окремих філософій і Рікер. І плюралізація істини, і бажання її єдності, на його думку, не залишають людину. Але цілісності немає в наявності, натомість є множинність, тому історія має бути відкритою, спрямованою на недосяжний горизонт єдності. Спільність не актуальна, а потенційна. Єдність проявляється у вигляді надії на неї. І синтезування історії філософії має бути вічно відкладеним, щоб це не заважало розуміти одиничне. Два прочитання історії філософії (цілісне та роз'єднуюче) немовби «знімаються» в гармонізуючому їх третьому – раціональність прогресу в поєднанні з ірраціональністю неоднозначного (екзистенції) дають сюрраціональну надію на об'єднуючий прихований смисл: «Саме у цьому розумінні схильний я тлумачити чудову теорему Спінози: «чим більше ми пізнаємо незвичні речі, тим більше ми пізнаємо Бога»¹ [146, 18].

Не стояли осторонь цих бурхливих дискусій й вітчизняні історики філософії. Період ідеологічної заангажованості не був втрачений даремно, в ньому зросли пагони яскравих ідей та теорій новітньої української історико-філософської науки. Праці В.Горського, В.Табачковського, В.Ляха, С.Кримського, І.Бичка, В.Ярошовця, Є.Причепія [62; 63; 172; 115; 102; 28; 140 та ін.] стали світового рівня спробами осмислення історії філософії в зрізах категорій універсуму та мультиверсуму, в парадигмальному вбачанні загального в конкретному, в агональних і одночасно інтегруючих основах вічних питань як інваріантних матриць. На особливу увагу заслуговує школа історіографії історії філософії, яскраво і ґрунтовно започаткована більш як тридцять років тому в Київському національному університеті імені Шевченка професором Ю.Кушаковим. Він та його учні спробували подолати

¹ Схожі думки, як пам'ятаємо, висловлював Ортега-і-Гассет, пропонуючи свій «перспективізм».

як однобічність марксистської (і глибше гегелівської) теорії історії філософії, так і підходи несистемних історико-філософських розвідок. Вивчення історії віхових історико-філософських доктрин довело їх значущість для більш об'єктивного та всебічного розуміння історико-філософського процесу. Серед розмаїття теоретичних результатів цієї школи, ідеї сучасного минулого, присутнього в просторі думки зараз, розуміння історії філософії не тільки як гносеологічно потрактованого знання про дійсне, а й як моральнісно-онтологічного розуміння можливого, навряд чи скоро втратять свою актуальність та дієвість.

Отже, всупереч необхідним у певному місці і плідним у певній кількості нападкам постмодернізму на логоцентризм та всілякі форми центризмів, прагнення людини до єдності та смислової повноти є онтологічною умовою її автентичного й недефектного самоздійснення. І саме такого роду теоретичне бачення людини в її історії і, отже, в історії філософії також може запропонувати нам Тілліх.

Ключі до того, що було зроблено Тілліхом для розуміння історико-філософського процесу, перебувають у філософії екзистенціалізму, де було сформульовано і розроблено «глибинну» онтологічну проблематику.

Сенсом свого життя Тілліх називав «збереження старих цінностей і їх переведення в терміни нової культури». Що означають це збереження і це переведення? Вони, мабуть, указують серед решти на проблему розуміння. Розуміння культурної (мислительної у першу чергу) спадщини попередніх епох. Саме розуміючи смисли та цінності минулого, ми можемо актуалізувати їх для сьогодення. Причому, що важливо, розуміюче міркування над ідеями минулого призводить до висновку про існування деяких позачасових смислових інваріантів, які, змінюючи конкретний вигляд в епохах, виникають з неперервною наполегливістю у, здавалося б, неблизьких предметно мислителів.

Ці вузлові міркування призводять Тілліха, крім незліченних теологічних, онтологічних, культурологічних та соціально-політичних наслідків, також і до певних висновків у царині історії філософії.

Варто зауважити, що Тілліх не був істориком філософії у формально-академічному розумінні цього слова. Він не запропонував гармонійної теоретичної системи розвитку філософії гегелівського типу. Він не проголосив специфічних методів історико-філософського дослідження. Тілліх також не створив обсягових конкретних досліджень періодів і персоналій¹. Його побудови є хоча й евристичними, але лише начерками та проектами. І все ж таки всі ці проекти побудови нової, іншої історії філософії внутрішньо пов'язані між собою, і цей зв'язок – питання про Буття.

Не один раз обговорювалось розуміння історії філософії як не прогресуючої плеяди великих мислителів, що знайшло деяке визнання серед професіоналів. Цей підхід задано переважно екзистенційною критикою гегелівського панлогізму в історії Духу, і історії філософії зокрема. Плідність цієї ідеї підтверджено унікальними дослідженнями та дослідженнями унікального. Тілліх також поділяє цю думку, яка в його час була доволі новою. І ми б не стали звертати на неї увагу, якби не нюанси тілліхівського підходу.

Наука прогресує, і зворотним боком розвитку та «поліпшення» є процес застарівання і «відкидання» цих застарілих наукових теорій. Не те з філософією. В чомусь ми можемо помітити і в ній прогрес, але він не є визначальним: «Немає сумніву, що логічний інструментарій і наукові матеріали, використовувані у філософських системах, прогресивно вдосконалюються, коригуються і зростають в обсязі» [187, 296]. Але як *sapientia* (мудрість, філософія), на відміну від *scientia* (науки), сутнісно вона є форма прояву того самого граничного інтересу. Отже, логіко-поняттєвий прогрес в історії філософії можливий, важливіше же цього те, що «вона (філософія. – С.Т.) може мати багато осіб відповідно до своїх внутрішніх потенційностей та особливостей сприйняття індивідів та епох, проте не існує прогресу від однієї особи до іншої» [187, 296]. Тут

¹ Задля справедливості слід згадати його працю «Історія християнської думки» [279], переважно не філософського, а суто теологічного змісту, видану посмертно на підставі лекційного курсу.

Тілліх близький до ідей К.Ясперса, який розрізняє (наприклад) прогресуючу історію форм думки (понять, категорій, методів і проблем) та історію філософських особистостей, унікальних у комунікації, але таких, що не перевищують одна одну в прогресі [227; 226]. Близький, але не тотожний, позаяк для Тілліха основою для розуміння історії філософії як не прогресуючої сутності є *питання про Буття або граничний інтерес*. «Філософія здатна дати відповідь на питання про буття, – відповідь, яка, отже, перебуває по той бік понять прогресивного та застарілого» [187, 296]. Саме запитування про Буття є смисловим стрижнем для об'єднання історії філософії (як пам'ятаємо, і всієї культури) в ціле, не заперечуючи відмінності різних шляхів-підходів, онтологічне розуміння філософії спрямовує різні форми мислення до недосяжного маяку граничного.

Варто зазначити, що Тілліх вживає термін «філософія в її споконвічному значенні», у такий спосіб відділяючи таку філософію від якоїсь іншої її форми. Що ж за цим стоїть?

У ХХ сторіччі в рамках екзистенціалістської традиції здійснювали спроби виокремити та обґрунтувати певні особливості філософії існування. (Щось схоже намагалися реалізувати раніше Ф.В.Й.Шеллінг та С.К'єркегор.) Поділ у сфері онтології та антропології на автентичну та неавтентичну екзистенцію (справжнє та несправжнє існування) вимагало схожого поділу і в сфері історії думки, де перебували засади та адепти обох онтологічних зрізів. Одним з найяскравіших здійснених поділів усередині самої філософії є підхід Лева Шестова. Своїм методом «мандрування по душах» [173, 250-257] Лев Шестов знаходить дві реальності суцього і – вужче – два рівні культури – «повсякденності» та «трагедії», «Афіни» та «Єрусалим».

Підхід Тілліха близький до такого способу думки. Але й неповторний. Він вважає, що від часів античності існують мислителі екзистенціалістські та есенціалістські. Серед перших він бачить Геракліта, Сократа, Платона, стоїків, неоплатоніків, пізніше – Кузанця, Піко, Бруно, Паскаля, Шеллінга, Шопенгауера, Ніцше, Гайдегера. Другі репрезентовані Анаксагором, Демокритом, Аристотелем, епікурейцями, далі серед них – Галілей, Бекон, Декарт, Лейбніц, Локк, Юм, Кант, Гегель. Поділ сам автор вважає

багато в чому умовним, оскільки йдеться про переважання тих чи тих елементів у вченнях. Яких?

Філософи сутності (есенціалістські) мають «ідеалістично-натуралістичну полярність» [187, 183], есзистенціалістські мислителі мають у творчості «експресіоністський або екзистенціалістський наголос» [187, 183]. Перші – це виразники інтенції об'єктивного пізнання у формах необхідності структури світобудови та буття. Другі – це «філософи у споконвічному значенні», спрямовані з повною залученістю (заангажованістю) на розв'язання проблем скрутного існування, включаючи власне. Останніх Тіллх ще називає філософами «мужності бути».

«Мужність» – найважливіше поняття, яке дає людині можливість осмислити свою ситуацію: «Мужність може показати нам, що таке буття, а буття може показати нам, що таке мужність» [184, 8]¹. Саме мужність виводить людину в онтологічну сферу як сутнісне самоствердження людського буття всупереч скрутності наявного існування. Тому мужність має бути «мужністю бути» – сміливістю стверджувати своє існування всупереч випадковостям та амбівалентностям життя.

Лінія філософів «мужності бути» має свої головні віхи в історії філософії. Найпомітніші з них: стоїки – християнські мислителі – Спіноза – Ніцше. Для стоїків базис – життя, вчення та – особливо – смерть Сократа. Стоїки не применшують людське життя перед Фатумом (як вважав, наприклад, Шестов), вони виховують мужність, яка «є співучасть у божественній силі розуму, трансцендуюче царство пристрастей і тривоги» [184, 15]. Проте, згідно з Тіллхом, стоїки не доходять до вершин своєї мужності, не досягаючи глибин відчаю, що її породжує, не осягаючи внутрішнього джерела особистої вини. Саме ці аспекти розкриває християнство та його прибічники. Середні віки принесли ідею космічного спасіння замість стоїчного космічного самозречення. Проте якщо християнство є мірило цієї філософської і просто

¹ Російський термін дещо звужує смисл вживаного мислителем courage, відсилаючи у царину маскулінного, варіантом прочитання може (серед решти) бути «сміливість», ми ж поки що слідуватимемо усталеному перекладу «мужність».

людської позиції (мужності), то Тілліх не здійснює з цього приводу окремого аналізу, християнський ідеал – рефрен практично всіх праць мислителя. Повертаючись у філософське лоно, наступною етапною постаттю в лінії «мужності бути» Тілліх називає Спінозу.

Здавалося б, усім відомим є тлумачення філософії Спінози як своєрідного неостойцизму. Проте відкриття Тілліха йдуть значно далі. Він зауважує, що центром спінозівського вчення є так зване «вчення про самоствердження». Адаже сьома теорема третьої частини «Етики» говорить: «Прагнення речі перебувати в своєму існуванні є ніщо інше, як дійсна (актуальна) сутність самої речі» [170, 425]. Тут ми бачимо два найважливіших пункти. По-перше, йдеться про прагнення, яке є «спрямування до чого-небудь» як сутнісна властивість існуючого (атрибут). По-друге, прагнення це спрямоване на самозбереження. Тілліх розуміє останнє не як заскорузлу самототожність, закриту в собі, а як своєрідне самоствердження. Таким чином він указує, що й на нижчих щаблях сущого як причетного буттю вже присутня сила ствердження (власного) буття. Людина ж тим паче пройнята цією інтенцією, для неї, за логікою Спінози, «самоствердження є найчесотніша чеснота» [184, 21], яка стверджує сутнісне буття людини через розумову здатність душі. Уточнюючи, знову треба сказати, що самоствердження не обґрунтовує наявного існування, а спрямовує себе до виконання сутності – «вперед». Самоствердження ж є і любов до себе, і любов до ближніх, і форма самоствердження Бога.

Прагнення (*conatus*), зазначене Спінозою через «*dynamis*» та «*potentia*», відкрило шлях до становлення ідеї «волі до влади» Ніцше. Заперечуючи поверхові негативні психологічні, соціологічні та політичні тлумачення ніцшевської «волі до влади», Тілліх бачить у ній онтологічний зміст. «Воля до влади» означає самоствердження життя як життя, що включає самозбереження та зростання» [184, 24]. Тут набагато яскравіше (ніж у Спінози) ми бачимо розуміння сутності людини не тільки як самозбереження, але й як самотрансцендування. Ідея Ніцше постає у цьому контексті як динамічний розвиток ідеї Спінозової субстанції, перетворюючи її в «життя».

Зрозуміло, що лінія філософії існування (по-іншому – лінія філософів «мужності бути») – це певна вказівка на думку про

важливість філософії екзистенціалізму, різновид якої розробив Тілліх. І тут сам автор дає нам ще одні ключі до прочитання історії філософії.

Заведено говорити про виникнення екзистенціалізму у першій половині XX сторіччя, іноді відсилаючи до його попередників (К'єркегора, Ніцше та ін.) у XIX сторіччя. Тілліх не може прийняти такого вузького підходу до «філософії в її споконвічному значенні», бо вона не виникла нещодавно – доказом цього є лінія філософів «мужності бути». Але і в самій цій лінії необхідне чітке розрізнення критеріїв (та етапів) – адже екзистенціалізм шукати в античності було б доволі сміливим рішенням.

Передусім аналіз історії духу вказує на існування так званої «екзистенційної позиції», у філософії вона проявляє себе як «екзистенційна точка зору». Таку мають філософи «залучені», які виявляють свою співучасть у ситуації, в тому числі мисленнєвій. Це не «екзистенціалізм» у повному розумінні слова, сам він лише остання ланка у традиції екзистенційної точки зору. Точка же в своїй історії має крім зазначених головних віх філософії «мужності бути» (стоїків, християнських мислителів, Спінози, Ніцше) також тих, хто виявляє її більш фрагментарно, але не менш сильно, – це передусім Платон (який розкрив переходи від сутності до існування і назад, коли говорив про падіння душі у світ, указав на неістинність видимого світу речей і демонстрував ситуацію кінечності, «пов'язаності» людського життя в образі печери), але також і Данте (елементи є навіть у Канта та Гегеля), і далі Шеллінг, Шопенгауер, Штірнер, К'єркегор, Достоевський. Втім, екзистенційну позицію виражає не тільки філософія, але й мистецтво, і більшою мірою теологія.

Крім дуже широкого поняття «екзистенційна точка зору», з якою ми схильні ототожнити «філософію мужності бути» (філософію існування та заангажованості, про яку вже йшлося) як частину її прояву, є ще «екзистенційна філософія». Вона не тільки безпосередньо близька до сучасного екзистенціалізму, але й містить останній як свій третій етап [188, 292-293].

Перший її етап, «звертання до існування», має місце у 1840 – 1850-ті роки. Він був ініційований створенням Шеллінгом так званої «позитивної філософії». Цей етап містить не тільки позірно

прийнятні постаті К'єркегора, Штірнера, Фейєрбаха, Шопенгауера, але й Маркса: «Маркса можна віднести до представників екзистенційного бунту, позаяк він протиставив дійсне існування людини в системі раннього капіталізму примиренню людини із самою собою в існуючому світі» [184, 97].

Другий етап екзистенційної філософії – це 1880-ті роки і філософія життя Ніцше, Дільтея, Бергсона. Близький до них Вільям Джеймс.

Третім етапом або формою екзистенційної філософії став власне екзистенціалізм, який сумістив у собі ідеї філософії життя з методом феноменології Гуссерля. Плеяда екзистенціалістів відома.

Іноді Тілліх вдавався до дещо іншої рубрикації екзистенційної думки, відділяючи від екзистенційної точки зору як найважливішого елемента мислення (що існував упродовж сторіч) екзистенційний протест проти деяких особливостей індустріального суспільства (XIX сторіччя) та екзистенціалізм як дзеркало чутливої ситуації людського буття (XX сторіччя) [184, 90; 271].

Проте наша реконструкція виражає синтез ідей Тілліха. Таким чином, ми маємо власне екзистенціалізм, який є третій етап розвитку екзистенційної філософії, що вийшла з великої традиції екзистенційної точки зору та, ширше, позиції.

Інтересною¹ новацією, яка також належить Тілліхові, є ідея членування історії філософії за епохами переважної тривоги.

Тривога безперечно пов'язана з людським граничним інтересом та мужністю бути. «Тривога штовхає нас до мужності» [184, 50]. Вона є стан, в якому буття усвідомлює можливість свого небуття. Тривога породжує прагнення до надійності, впевненості і, врешті-решт, досконалості.

Тривога корелятивна з екзистенціалом «жах», який не має об'єкта (або має його у вигляді Ніщо) на відміну від об'єктного страху. «Тривога – це самосвідомість кінцевого «Я» як кінцевого» [186, 191]. Тривога не патологія і не невроз, вона притаманна екзистенції як такий.

¹ Слово «інтерес» цілком реабілітував Тілліх, подавши його як «interesse».

Є три різновиди тривоги, залежно від загроз небуття буттю. «Небуття загрожує онтичному самоствердженню людини відносно – у вигляді долі, абсолютно – у вигляді смерті. Воно загрожує духовному самоствердженню людини відносно – у вигляді порожнечі, абсолютно – у вигляді відсутності смислу. Воно загрожує моральнісному самоствердженню людини відносно – у вигляді вини, абсолютно – у вигляді відчуження» [184, 33]. Отже, є тривога долі та смерті, тривога порожнечі та втрати смислу і тривога вини та відчуження. Кожна з них не абсолютно (бо існують взаємопереходи), але достатньо чітко репрезентована в історії філософії, переважаючи у той чи той час.

Найбільш засадово тривога долі та смерті переважає за доби занепаду античної цивілізації. Ситуація змінюється під впливом виникнення християнства, де починає домінувати тривога вини і відчуження, найбільшого загострення досягаючи під час Реформації.

Але вже за часів пізнього середньовіччя зароджується (у Шекспіра та Мікеланджело, з одного боку, у Лютера – з іншого) тривога порожнечі та втрати смислу, яка розвивається у Новий час і переважає сьогодні.

Зауважимо, всі етапи тривог в історії людства (і відповідно в процесі історії філософії) найрельєфніше виявлені за часів занепаду історичних епох, коли руйнуються звичні духовний та побутово-повсякденний уклади.

Підбиваючи перші підсумки, слід нагадати головні положення евристики П.Тілліха в розумінні історії філософії. Засадовим є положення про неперебутню цінність і нестаріння попередніх філософських побудов і, як наслідок, про відсутність прогресу в повному розумінні цього слова в історії філософії. Засадовим є тілліхівський поділ філософії та її історії на філософію сутності (форми) та філософію існування (заангажованості). Останню можна розглядати як лінію філософів «мужності бути». Безперечно, новаторською є тілліхівська схема розрізнення 1) *екзистенційної позиції* (яка сягає від Платона до Достоєвського); 2) *екзистенційної філософії* (у цій течії виокремлено три етапи: а) ХІХ сторіччя (а в ньому не тільки К'єркегор, але й Шеллінг, Фейєрбах, Маркс); б) *Lebensphilosophie*; і, власне, в)

екзистенціалізм; та 3) *екзистенціалізму*. Йому також належить ідея членування історії філософії за епохами різновидів переважної тривоги (усвідомлення власної кінечності): онтична – долі та смерті (пізня античність), моральнісна – вини та відчуження (пізні середньовіччя), духовна – порожнечі та відсутності смислу (сучасність). Йому ж належить ідея зв'язку в історії філософії психоаналізу з екзистенціалізмом (оскільки обидва вони протестують проти філософії свідомого й описують феномен відчуження).

Все сказане вище дає можливість поставитися до ідей Тілліха з великою увагою в сучасній еклектичній філософській ситуації. Вони не можуть претендувати у цьому аспекті на повноту, вони не є завершеною системою, це радше проект (або комплекс проектів) для здійснення. Але проект цей має внутрішню єдність (*пов'язаний питанням про Буття*), на відміну від часто нині переважних постмодерністських практик. Програма Тілліха відкрита, вона містить завдання. Це завдання розкрити в історії філософії «залучення» у працях філософів, указати на *унікальні форми реалізації граничного інтересу*. Або, іншими словами, зміщуючи контекст – реалізувати «теологічну історію філософії» [186, 45] або теологію історії філософії, адже, на думку мислителя, «кожний творчий філософ є прихованим (а іноді й явним) теологом» [186, 31]. Як видається, такий ключ до історії філософії може відкрити нові горизонти.

Класика сучасна завжди. Так справа має стояти і з класикою філософською. В ній можна відкривати горизонти для наших нагальних міркувань. Приклад цього – німецька класична філософія¹ не один раз давала імпульси несхожим течіям думки. Переважно актуалізували вчення Канта та Гегеля. Спадщина першого була не тільки базою для кантіанства та неокантіанства, практично жоден із філософів після Канта не міг «обійтися» без нього. Другий же, Гегель, «породив» не тільки гегельянство, з надр

¹ Термін «німецька класична філософія» далеко не однозначний, як продемонстрував Ю.Кушаков [106, 53-73]. Варіант – «німецький класичний ідеалізм».

якого виріс марксизм, хвиля його думки викликала бурхливий опір і серед решти викликала до життя творчість К'єркегора, а згодом, у широкій течії неогегельянства зімкнулася з ідеями противників Гегеля і стала складовою частиною екзистенційної філософії. Дещо іншу ситуацію спостерігаємо щодо Шеллінга. Заслуги його в рамках німецької класики загальноновизнані. Його діалектичні ідеї ввійшли складовою частиною до вчення Гегеля і пізніше були багато в чому сприйняті марксизмом. Натурфілософія же, яку Шеллінг вважав своєю новацією, була взята на кпин за відхід від фактичного знання позитивізмом і ним же відкинута. (Хоча чимало його прозрінь знайшли підтвердження в експериментальній науці [65].) Невже це все? На те, що справа стоїть не так, зміг указати у XX сторіччі Пауль Тілліх.

Роки навчання молодого Тілліха проходили у пильній увазі до творчої спадщини Шеллінга. У 1911 – 1912 роках він отримує ступені доктора філософії та доктора теології, і обидві його дисертації присвячено працям німецького класика [113, 28]. У них досліджено вплив історичних форм філософії релігії (вчень кращих її представників) на розробку концепції Шеллінга¹. Цей факт серед решти свідчить про те, що в особі Тілліха ми зустрічаємо професійного знавця спадщини Шеллінга. Яким ж є його головні знахідки?

Тілліх у своїй філософській творчості був найбільш близький до течії екзистенціалізму. Сам він не раз на це вказує, та і його тексти та міркування – свідчення цього. Причому Тілліх намагається вивчити історію становлення екзистенційної філософії. І не просто віхою в цій історії, а мало не породжуючою всю цю історію подією є філософія Шеллінга. Чому?

Як ми знаємо, творча спадщина Шеллінга доволі «різнобарвна». Він часто «розкидався», брався багато за що і майже нічого не доводив до систематичного завершення. Проте певна структура окреслена ним самим у пізній період його творчості. Це так званий поділ усієї філософії (і своєї також – у ній

¹ Як пам'ятаємо, філософська дисертація мала назву «Конструювання філософії релігії в позитивній філософії Шеллінга», теологічна – «Містицизм та усвідомлення вини у філософській еволюції Шеллінга».

є ці етапи) на негативну та позитивну [65, 237, 242]. Негативна філософія вивчає логіку і необхідність, сутність сущого. Позитивна ж спрямована на Бога та історію, свободу та існування. Його власні ідеї трансцендентального ідеалізму та натурфілософії, об'єднані у філософії тотожності, Шеллінг відніс до етапу негативної філософії; пізніші свої праці у галузі філософії міфології, філософії одкровення він мислить як основи для становлення філософії позитивної.

Тілліх, разом з багатьма, поділятиме прохолодне ставлення до раннього періоду творчості Шеллінга, особливо це виявиться в його скептицизмі стосовно шеллінгівської натурфілософії [181, 162]. Але головне значення Шеллінга полягає в його переході до позитивного етапу [181, 166].

Шеллінг став для Тілліха однією з головних постатей (можливо, найголовнішою), значущою в історичному переході від філософії сутності до філософії існування. Заведено вважати, що хоча елементи філософії існування зустрічалися в історії думки й раніше (у Платона, Августина, Паскаля та інших), фундатором тут є Серен К'єркегор. Тілліх цього не заперечує. Але поряд з К'єркегором для нього стоять імена Фейєрбаха, Ніцше, Маркса, філософів життя і – Шеллінга [188, 291].

Адже саме Шеллінг вплинув на К'єркегора, який слухав його лекції у Берліні у 1841 – 1842 роках. Вплив цей виявився передусім у критичному ставленні до панлогізму Гегеля. Шеллінг здійснив першу «екзистенціалістську атаку» на гегелівську систему [184, 96]. При цьому він першим у полеміці з філософією сутності протиставив їй «існування» [184, 97].

Якщо Гегель описував історію розуму («Світового духу», «Абсолютної ідеї»), то для Шеллінга необхідним є перехід філософії свідомого, логіки до дійсного існування [270, 303]. Суб'єкт є не мислення, а існування. Шеллінг, пізній романтик [184, 87], вказує на розлад у логічній структурі «буття – людини».

Гегеля відкидають як «філософа сутності» – есенції, логіки та необхідності. Таких філософів сутності (згідно з Тілліхом) цікавить лише структура реальності. Яскраві приклади цього – Анаксагор, Демокріт, Аристотель, Локк, Юм та інші [187, 183]. Гегель – вершина філософії сутності, його логіка намагається охопити

Буття. Філософи існування ставлять питання про життя людини в часі та просторі, про скрутні прояви цього життя та всього існуючого. І Шеллінг у шереху останніх [187, 183]. Для нього «не може суто логічний процес бути також процесом реального становлення» [188, 296]. І ще: «Абстрактне мислення може осягати реальність, лише руйнуючи її» [188, 297].

Виходить, філософія тотожності, розроблена раніше Шеллінгом, в якій суб'єкт та об'єкт – одне ціле, а розум тотожний самому собі, – лише етап (можливо, вищий) негативної філософії, який необхідно подолати. Тілліх зауважує, що «Шеллінг, більш кого-небудь відповідальний за перемогу принципу тотожності та інтелектуальної інтуїції як засобу його досягнення, визнав пізніше, що принцип цей є дійсним лише у сфері сутності, а не у сфері існування» [188, 306]. В існуванні, яке переживають, виникає усвідомлення роз'єднання (конечного та безконечного). Це був уже прямий шлях до головних ідей екзистенціалізму (і діалектичної теології з її «діастазисом»). У своїй книзі «Про людську свободу» Шеллінг почав розуміти світ не як гармонійну єдність суб'єктивного та об'єктивного, а як порушену єдність, розрізнені фрагменти. Трансцендентне падіння людини дає розуміння трагічної природи існування [188, 306]. Допомогти людині подолати цей трагічний розрив може інша людина, особистість і Бог як надособистість. Не предмети рятують людину, її шлях «вище». Тілліх цитує Шеллінга: «Лише особистість може зцілити особистість» [188, 332].

Філософія сутності пізнає необхідність, відкрити ж свободу та «непередбачуваність» дійсності може лише філософія існування, так звана «позитивна» філософія. «Шеллінг назвав свою позитивну філософію «історичною філософією», оскільки для нього «історичною» означало бути відкритою для майбутнього» [188, 309]. Шеллінгове розуміння історії – один із ключових моментів в актуалізації його думки, згідно з Тілліхом.

Адже Шеллінга цікавить радше не зовнішня історія; за історичними фактами, подіями він шукає її внутрішній метафізичний зміст. І зміст цей, смисл історії, згідно з Шеллінгом, у тому, що вона – це засіб одкровення абсолюту; ввіходження ж трансцендентного в сферу історичного іманентного відбувається у

Христі. Всесвітній процес – це самоодкровення «Неуявлюваного», яке явлене людині як Бог у моменти кризового переживання.

Цим Шеллінг дає імпульс становленню поглядів на історію самого Тілліха, у якого основа історичного процесу – це наближення існування до своєї сутності. У ньому тимчасове увиходить у вічність. Тілліх запозичує для цього руху шеллінгівський термін «есенціалізація».

І ще одна безперечна заслуга Шеллінга. Це ключ до розуміння категорії Буття. Ставши, завдяки Гайдегерові та його фундаментальній онтології, центром безлічі філософських міркувань, Буття отримало й безліч різних інтерпретацій. Тілліх, за допомоги шеллінгівської спадщини, дає, мабуть, найбільш адекватне розуміння Буття. Для нього це Бог як Само-Буття, Буття як таке, основа світу і джерело всього сущого. Тілліх розкриває адекватність теологічного уявлення про Бога та філософського розуміння Буття. І до цього його веде не тільки Гайдегер, але й «пізній» Шеллінг.

І на цьому шляху на нас чекає нове відкриття. Тілліх указав на те, що Бог як джерело сущого сам не належить останньому. Або, іншими словами, Буття Бога «вище», «первинніше» поділу на сутність та існування. Інакше кажучи, Бог «не існує». «Бог не існує. Бог – це само-буття крім сутності та існування. А якщо так, то доводити, що Бог існує, – значить заперечувати його» [186, 203]. Позірна новація такою не є, і свідчення цього – Шеллінг: «Історія загалом є одкровення абсолюту, яке триває і поступово виявляє себе. Тому в історії ніколи не можна вказати на якийсь окремий момент, де стають немовби наочними сліди втручання провидіння або навіть Бог. Позаяк Бога ніколи *немає*, якщо буття є те, що знаходить своє вираження в об'єктивному світі; *якби він був*, то не було б нас; проте він безперервно *відкриває* себе нам» [213, 465].

Бога не розшукати як недостатню ланку в сотвореному ним сущому, він не річ серед речей. Бога немає, якщо ми розуміємо під буттям буття об'єктивного світу. Його Буття – Інше. Тілліхове вчення про Бога як «неіснуючого» зазнало не тільки (і, вважаємо, не стільки) впливу Карла Барта та діалектичної теології; тут неодмінно бере участь думка Шеллінга.

Завдяки Тілліхові ми знову розуміємо значення спадщини Шеллінга. Його сучасність для нас (визначення класики) в тому, що Шеллінг маніфестував і втілював у своїй позиції філософський перехід від філософії сутності до філософії існування, ставши одним з ідейних джерел сучасного екзистенціалізму. Його розгляд історії як одкровення Абсолюту дало імпульс віялу ідей – від «ліберальної» теології до теології «діалектичної», і серед решти призвело до компромісного рішення у проблемі розуміння історії самого Тілліха (і Рейнгольда Нібура) [129]. Після позитивістського захоплення фактами в історії знову почали шукати (метафізичний) її смисл. Питання про смисл Божественного почали розв'язувати за рамками доведень «існування» Бога, що призвело до виникнення (під впливом Тілліхової інтерпретації Шеллінга) «теології смерті Бога» [13; 96 и ранее – 37]. Найважливішим висновком із філософії існування стало розуміння існування як більш «невизначеного», ніж сутність, як такого, що виходить за рамки останньої. Існування, екзистенцію стали розуміти як онтологічний розрив, «трагедію» буття. А гармонійна тотожність набула смислу не актуальної даності, а потенційного горизонту повноти Буття.

Визначення місця історії філософії у загальному дисциплінарному корпусі філософії лише як пропедевтики, вступу до філософської проблематики є безнадійно застарілим і безперечно обмеженим. Історія філософії як дисципліна має значення не тільки як просте ознайомлення з думками інших людей або розкриття прогресу знання, а через це – школи мислення. Її вагомість, як видається, є набагато більшою. Задля усвідомлення цього значення нам важливо зрозуміти теоретичні засади історико-філософського знання, те, що називають філософією історії філософії. Зрозуміти весь процес історії філософії – завдання такого пізнання. Потужною підмогою в цьому мають стати ідеї Тілліха.

3.14. Історія, історичне та не-історичне. Марксизм

Онтологічні побудови Тілліха знайшли своє наповнення в його розумінні суспільства та його історії. Не слід, проте, думати, що лише онтологія була діючою причиною стосовно соціальної теорії, творча біографія Тілліха свідчить про паралельне, корелюючи становлення обох тем в єдності синтезуючого бачення.

Християнство, і протестантство зокрема, базоване (часто неявно, а проте ґрунтовно) на баченні людської історії як процесу, «запущеного» первородним гріхом, породженого ним і розв'язуваного останнім актом Страшного суду. Тілліх здійснює спробу дати такому розумінню історичного буття власну інтерпретацію.

Як пам'ятаємо людина для Тілліха – справді «неповне буття» – існування, екзистенція. Або, іншими словами, реально існуюча людина *відчужена* від своєї сутності і її недосконала екзистенція завжди спрямована до есенційної повноти. Шлях цей актуальний і для особистості і для суспільства одночасно. Структура людини та Людини збігаються.

Історія постає як неперервно триваюча спроба подолання стану відчуження (віддаленості людини від своєї сутності та Бога внаслідок падіння). Конечність людського буття породжує як засоби спасіння не тільки релігію, мораль та культуру загалом, але й сам історичний процес їх реалізації.

При цьому і людське життя, і історія людства повні протиріч, породжених присутністю в них екзистенційних та есенційних моментів. Але ця амбівалентність парадоксальним чином указує на присутність у людському житті та історії Буття, позаяк усвідомлення амбівалентності життя веде до неподоланного прагнення створення неамбівалентної дійсності.

Спрямованість ця пов'язана з передчуттям у неповноті виконання, з надією. Слова апостола Павла «спасенні в надії» виявляють свій вплив на теологію Тілліха в його вченні про Нове Буття¹ [280].

¹ А також на «теологію надії» Юргена Мольтмана і доволі суперечливо на погляди Панненберга про відкритість людини та розгортання Бога в історії

Нове Буття постає перед людиною як ідеал її самостановлення, реалізовуваний не тільки в рамках внутрішнього зростання, але і в темпоральному вимірі [211, 319]. Це нова якість людського буття, осяяна божественною свободою та цілковитою сповненістю. Про можливість такої реалізації свідчить християнська звістка про явлення Христа або *Кайрос*.

«Центральна ідея моєї інтерпретації історії є Кайрос» [276]. Кайрос для Тілліха протистоїть у людській історії *Хроносу* як справжній, належний час часові формальному, лише триваючому. Кайрос вносить якість ідеалу в каламутний потік кількісної одноманітності Хроноса [187, 338; 180, 217].

Це момент, який повний смислу і надає цю повноту осмисленості решті часу. Для християнства це пришествя Христа (колишнє та майбутнє) – смисл і мета історичного.

У Христовому втіленні Царство Боже проявило себе у цьому світі, це був головний *Kairos*. Але є й кайроси, *kairoi* – історичні акти вторгнення духовної присутності в людство, великі моменти історії [187, 129], поворотні пункти, коли вічне судить тимчасове. *Kairos* є унікальним, *kairoi* – рідкісні, й розпізнати їх та інтерпретувати буває доволі складно. Їхня дія подібна до пульсації в середовищі історичного потоку.

Людина, як уже сказано, в історії прагне до створення нового неамбівалентного порядку речей, подоланню неоднозначностей відчуженого стану. Її шлях – виступання, перешарування через дане або поступ, *pro-gress* (*gressus* – крок). Проте історичний прогрес не досягає своєї мети. Прагнучи до поліпшення умов людського життя і перемагаючи негативні аспекти існування, його поборники не помічають того, що негайно сам прогрес породжує нові форми лиха, позаяк вони не бачать їхньої сутнісної причини [281]. І якщо розвиток є очевидним у технології, науці, освіті, комунікації, то у значно істотніших для людського сферах – філософії, мистецтві, етиці – він практично не проявлений. Бо прогрес, будучи плодом метафізичного устремління до трансцендентного, але, звертаючись до іманентних складників

[125; 136].

культури, ототожнюючи безумовне зі скороминущим, реалізує кількісне, але не якісне зростання. Тому історія зберігає свою амбівалентність, демонструючи і елементи прогресу і елементи його відсутності. Допомогти у подоланні негативних елементів у житті соціуму, на думку Тілліха, може церква [277, 41-43; 275, 107]. Саме релігійна, культова громада здатна протистояти демонічному обоженню тимчасового і своєю проповіддю жертвовності через самопожертву залучити в об'єднання з дійсно святим.

Соціально-політична сфера діяльності людини демонструє Тілліхові ще один спосіб розв'язання проблеми відчуження – соціалістичне вчення та практику. Мислитель навіть рубрикував себе як «релігійного соціаліста» [269] і присвятив цій темі кілька праць [283; 272].

Це бажання справедливості виросло у Тілліха із стародавнього «волення пророків» про відсутність правди і слів Ісуса, спрямованих проти багатства [180, 167]. Сучасне ж йому суспільство Тілліх вважав цілком буржуазним і підпорядкованим принципу дегуманізації, аналізу та маніпуляції [263, 168-172].

«Світло розуму», самозавершеність та автономія людини – атрибути такого буржуазного стану суспільства. У праці, написаній незадовго до часу його виселення з нацистської Німеччини, Тілліх указав на хибну альтернативність цьому порядку «романтичного» підходу до соціального облаштування, маніфестованого націонал-соціалізмом, оскільки неспроможна ні теза буржуазного підходу, ні антитеза «романтичного» втілення ідеї рівності та загального блага у життя нацизму. Необхідне подолання обох у синтезі соціалізму, потрібен здоровий реалізм, з часткою віри у зміну на краще – «християнський соціалізм». (Праця, що проголошує ці ідеї, має назву «The Socialist Decision», де decision можна передати і як «рішення» і як «рішучість» – як синонім courage – «мужності», онтологічної основи екзистування.)

У рамках створення власної теорії суспільства та його історії, а також прояснення способу соціального перевлаштування («релігійний соціалізм») Тілліх не повинен був обійти увагою найавторитетнішу соціальну теорію – марксизм, і не зробив цього – аналіз і спроба критичного переосмислення марксистського вчення

посідають особливе місце в його доктрині [274, 254-260].

Тіллїх намагався знайти точки зближення марксизму з християнською передзвісткою, профетизмом. Перше дотикання мислитель вбачав у самому вченні про людину, бо марксистська теорія відчуження, на його думку, дуже близька до теологічного розуміння «занепаłego стану» людини з її формами відчуженості й від божественної сутності, ідеалу, й від інших людей. Поза будь-яким сумнівом, зв'язок з іншими – сутнісна характеристика людини, людина є соціальне буття, не детерміноване лише своїми індивідуальними особливостями. У цьому ще одна спорідненість-згода християнства та марксизму, бо лише на межі індивідуальних людських можливостей, у дотиканні до можливостей інших та злитті з ними виростають і набувають сили людські здатності.

Таке розуміння має бути перенесена у сферу історичного. І знову наукове вчення може бути зближене з релігійним поглядом, бо марксизм як система містить як необхідні елементи і вчення про боротьбу добрих та злих сил в історії (прогресивних та консервативних соціальних елементів), і есхатологізм – очікування, чітку спрямованість на майбутнє (комуністичний ідеал).

Наступний важливий елемент зближення християнського профетизму та марксизму в тому, що обидва критикують існуючий соціальний порядок, при цьому і той і той вважають, що перехід від теперішньої фази недосконалості в стадію повноти має відбутися в катаклізмі або серії катастрофічних подій, кінець яких установить царство миру та справедливості, симптоми яких явно розрізнявані вже у теперішньому. І ще – зміни, нове в соціальне буття, історію мають внести малі групи. Нам нескладно зрозуміти, що у Тіллїха йдеться про духовних подвижників для християнства та передові верстви суспільства для Марксової теорії.

Проте схожість не виключає відмінностей, і Тіллїх бачить певні недоліки марксистського вчення, на тлі яких він намагається вигідно окреслити деякі переваги свого теолого-екзистенційного підходу. Головні відмінності між марксизмом та ідеалом створюваного філософом вчення релігійного соціалізму в їх розумінні ідеї трансцендентного. Для марксизму обмеженість сьогоdnішніх можливостей людської натури трансцендує в очікування наступного етапу справедливості. Але це майбутнє не

тотожне *абсолютній* трансценденції християнства. Комунізм марксизму, що йде на зміну капіталістичному соціальному устрою, «залишається» у часі та космосі, історії та політиці, врешті-решт «залежить від іманентних процесів». Він елімінує із свого розгляду-проекту концепт «вічності», позаяк намагається перевищити час як сучасність, але не час як такий.

А ось релігійний соціалізм, який увібрав, згідно з Тілліхом, кращі моменти і християнської «метафізики» і прагнення до іманентної справедливості, має як засадову ідею уявлення про те, що нерівність, необґрунтована гордіня і пов'язана з нею «воля до влади» геть невикорінювані на історичній сцені, хоча частини цього «демонічного» укладу, капіталізм і націоналізм можуть (і повинні) бути знищені в самій історії, у часі. Проте ці політичні (боротьба з націоналізмом) або ж індустріального рівня (боротьба з капіталізмом) зміни не змінять людський стан докорінно.

Для релігійного соціалізму скрутна, несприятлива ситуація має складнішу внутрішню структуру. Приймаючи соціальний складник як головний та визначальний для особистості, ця теорія не відкидає цілком і індивідуальний компонент у людині, її прагнення змінити себе «зсередини», «в глибині серця». Теолого-екзистенційне вчення Тілліха про релігійний соціалізм підкреслює важливість розвитку особистості та її внутрішньої зміни для екзистенційного зростання і навіть для власне революційного руху.

І хоча релігія в усіх її різновидах і формах для марксизму по суті є ідеологією, лише способом управління одним класом іншими, що не має зв'язку з реальністю, релігійний соціалізм, на думку Тілліха, не повинен через такий багато в чому однобічний підхід відкидати марксизм. Важливе інше – відкидаючи *будь-які* прояви догматизму (і марксизму, і антимарксизму), важливо виявляти повагу щодо марксистських принципів, бо Марксов аналіз суспільства, і особливо його економічних засад, довів свою істинність та дійовість.

Слід зрозуміти, що для Тілліха в його соціальній доктрині важливо враховувати «граничний інтерес» до Буття, притаманний філософському екзистенціалізму та християнській теології. І тут марксизм не всемогутній – його історичний матеріалізм не «відкриває» весь фундамент історичного процесу, не завжди

бачить цю онтологічну зацікавленість, не звідну до економічних підвалин. Говорячи простіше: людина та її суть – не цілком у питанні заробітної плати. Але чіткий марксистський аналіз людської скрутності, відчуженості, відкриття її іманентних історичних причин і потужна спрямованість у краще майбутнє не припинять відігравати свою роль у саморозумінні та саморозвиткові людства. І теолого-екзистенційний релігійний соціалізм у душі християнської передзвістки, профетизму, але й використовуючи методи та доробки марксизму, в змозі і зрозуміти, і водночас трансцендувати сьогоdnішній світ.

Марксове вчення про розвиток має бути переосмислене, на думку Тілліха, у фундаментальний символ «очікування», який безпосередньо зближає соціалізм з теологією надії. Тілліх високо цінував творчість переосмислювача марксизму Ернста Блоха, який створив вчення про надію як фундаментальну форму людського існування [281]. Для Тілліха також важливе розуміння надії як неперифікованої даністю досвіду та раціональним доведенням, що робить її важким, але найважливішим показником для екзистенції. При цьому в надії він виявив дві форми «очікування» – негативну «лінивої пасивності» та позитивну «активної відкритості майбутньому» [281].

Будучи субстанційно релігійним у своєму бажанні всезагального добробуту, соціалізм і свою секулярну форму повинен був би змінити на християнську. Такий глибинний соціалізм, «соціалізм з людським обличчям» (Олександр Дубчек) виявив би теонію (релігійної) культури достатньо яскраво, дав би можливість виникнення нового соціального порядку. І все ж пізніше Тілліх схилився до думки про те, що теонія може бути цілком реалізована лише в кінці часів і соціалізм не зможе повністю виконати релігійну функцію єднання. Проте його робота не була безплідною – у працях мислителя відкривається горизонт для дискусій і пошуків у сфері космополітичної [266], універсальної соціальної етики.

Історія, згідно з Тілліхом [274, 20-28], має два головних типи осмислення. Це так звані «неісторичні» інтерпретації історії, що намагаються знайти ключ до історії в іншому джерелі, ніж вона сама. Та – історичні підходи, що намагаються досягнути соціальний

процес виходячи «з нього самого».

До неісторичних способів належать натуралістичні та супранатуралістичні погляди на історію, що намагаються поставити її в залежність від іншого, більш істинного зрізу буття, «вищого» та ціннішого. Таке бачення присутнє: у даосизмі з його вивищенням істинного минулого; у брахманізмі, що провіщує цикли – «юги»; у грецьких філософських текстах, які, за позірної різноманітності, прагнуть до парменідівського поклоніння перед *нерухомим* буттям або до платонівського бачення ієрархії ейдосів; у Новий час, який проголосив атрибутом мислення механіцизм; пізніше у матеріалізмі, який у природі побачив надісторичну досконалість.

При цьому для всіх неісторичних інтерпретацій історії характерним є приписування характеристик вищої реальності та вищої цінності природі та надприродному. Все історичне й тимчасове по суті є негативним, у ньому панує безвихідна необхідність руйнування та деградації особистості. А істинне – вічне й нерухоме, позбавлене генези, його форми – Єдине, у «непросвіченому» вигляді політеїзм, подеколи неруйнівна речовинна субстанція. Тут якщо рух і можливий, то лише у вигляді циклу. Космос та ієрархічний порядок неспіввимірно важливіші, ніж мінливий час, в якому немає порятунку.

Але існує й інший тип підходу до осмислення історії – так звана «історична інтерпретація», що намагається зрозуміти історію «зсередини». Такий підхід підкреслює важливість для реальності категорії «історичного» та її незалежність від «іншого». Тут уже «час важливіший, ніж космос». Історія – це поле боротьби добра та зла, а не змертвлюючий цикл. У ній і завдяки ній саме й можливе «спасіння» людського, бо останнє дає можливість виникнення нового, отже відкриває шлях для істинного буття – процесу самореалізації. До такого роду пояснень близький уже стародавній зороастризм, який зберіг деякі риси статичності, але й дає імпульс історичному із зіткнення протилежних світових начал. Безперечно найяскравішим прикладом тут є юдейські пророки, що провіщали про історичну компенсацію у майбутньому нестерпності теперішнього. Естафету пророків прийняло й плідно продовжило християнство, де цикл явно розгорнуто в стрілу часу з його метою,

есхатосом. Важлива деталь – єретично-сектантські відхилення від християнства, але викликані до життя саме ним, підкреслювали значення історичного найбільш радикально. Це передусім хіліасти (мілленіаристи) різного штибу з найяскравішим представником Йоахімом Флорським, що проповідували «тисячолітнє царство» Бога та праведників на землі, історичну та іманентну форму Царства Божого (у Флорського – царство святого Духу, «третій період»). Ідея про компенсацію «зсередини», а не «поза» людською історією, знайшла своє відлуння у радикальних формах буржуазних і пролетарських революцій.

І хоча Тілліх негативно оцінює і радикальний мілленаризм, і комуністичний ідеал безкласового суспільства, а також способи його втілення, а проте історичні інтерпретації історії загалом знаходять його підтримку. Адже він вважає християнство найяскравішим критерієм та ідеалом історичного підходу до дійсності. Для нього Бог – це бог часу. Безперечно не хроносу, порожньої послідовності, а такий, що являє себе в іншій якості часу, «кайросі», який ще Аристотель називав «добрим у категорії часу», але рідкісним його проявом. Для Тілліха тут важливіший авторитет апостола Павла, для якого кайрос – повнота часу як такого. І Тілліх, вважаємо, бачить в історії спосіб виконання і здійснення всього.

Кінець історії для християнина (і кінець культури, релігії, моралі) – це настання Вічного життя в Царстві Божому. Але Царство Боже – не одномоментний акт, вінець історії, воно радше символ людського прагнення до досконалості воно виникає в щомоментних людських діях любові, проявах правди, моментах радості, почутті священного [281]. Бог як Бог історичний (Єгова) [278], дає людині лише можливість побачити свій онтологічний і соціальний ідеал. Людина сама повинна реалізовувати свій шлях через зростання самоусвідомлення, свободи, співвіднесеності з іншими людьми до єдності екзистенції та есенції у створенні Нового Буття.

3.15. Рецепція Тілліха

Серед безпосередніх впливів думки Пауля Тілліха варто було б виокремити так звану «теологію смерті Бога», яка справила не стільки тривалий, скільки потужний вплив на сучасну культуру загалом та філософію зокрема. Вона виникає під впливом специфічного розуміння тілліхівського ототожнення Бога із Само-Буттям (і думка про його «неіснування») як своєрідне «приземлення» ідеї трансцендентності. Першим і найглибшим з мислителів цієї плеяди можна вважати Дитріха Бонхеффера.

Життя цього мислителя стало втіленням його головних ідей. Мислення же його пов'язане не тільки із сучасними філософськими та теологічними ідеями (і Тілліха зокрема), але і з традицією Просвітництва та з практикою німецького антинацистського опору. Він вважав (і це відображають головні його праці – «Опір і покірність», «Слідуючи Христу» та інші), що ціна гідного життя безконечно велика, і тягар його важкий, і шлях його складний. І тягар цей необхідно взяти кожному на себе.

Згідно з Бонхеффером, людство змужніло, увійшло у повноліття, вийшло із свого раннього віку і з цим змінилась його світоглядна картина і зокрема уявлення про Абсолют: «Наше повноліття веде нас до справжнього пізнання нашої ситуації перед Богом. Бог дає нам зрозуміти, що ми маємо жити, справляючись із життям без Бога. Бог, який з нами, є Бог, який хоче, щоб ми жили без робочої гіпотези про Бога, є Бог, перед яким ми постійно перебуваємо. Перед Богом і з Богом ми живемо без Бога. Бог дозволяє витіснити себе із світу на хрест» [37, 264]. Людина залишається без посередників, без релігії (залишитися може тільки релігійність) і без об'єкта релігії – Бога. Настає безрелігійний період у розвитку людства, позаяк релігія – лише зумовлена часом передумова метафізики у цій стадії «повноліття» (ремінісценція кантівських ідей про Просвітництво) зникає як опікун та рятувальний круг. Людина повинна сама прийняти відповідальність на себе, і її релігійність має втілюватися у гущавині повсякденного життя (метафора «Церкви не на околиці, а посеред села»). Необхідним є здійснення людського у реальному світі, спасіння у цьому світі, тут. Людина покликана (собою) до

спів-страждання у знебоженому світі, світі нерелігійних людей. Так Бонхеффер зрозумів і Ісуса – він утілив Бога в людині, в поцейбічному житті. І віра в нього – у щоденній рутинній віддачі себе безпосередньому ближньому. У цьому спів-розп'яття. Бог мовчить, кличе особистість – Христос. Шлях цей, як ми згадували, аж ніяк не легкий і пов'язаний зі стражданнями, недарма Йов – улюблена книга Бонхеффера. Але перетерплювання та страждання, самотність закликають до кроків слідування (за Христом), до існування для інших. Бог – у людях та між людей, «адже врешті-решт саме людські стосунки і є найголовніше у житті» [37, 23]. Бог у Бонхеффера полишає Людину, щоб вона стала собою в служінні іншим людям.

Продовжує ідеї Бонхеффера і демонструє своє розуміння ототожнення Бога з Буттям американський мислитель Томас Альцитер. Він згодний з Бонхеффером у переважному прийнятті сучасності на шкоду минулому та майбутньому, світського й ніякого іншого існування. Своєрідність же його позиції у залученні спадщини Гегеля та Ніцше для такого тлумачення Буття. Дух у Гегеля, як пам'ятаємо, переходить у своє інше («Філософія природи») для важливого етапу саморозкриття та самопізнання. Альцитер вважає, що Гегель цим продемонстрував спустошливий рух Абсолюту, втілення його у часі – його самозаперечення. Перехід у своє інше (світ) – спустошення себе у творінні: «Бог стає повністю *втіленим* у слові, водночас припиняючи існувати у своїй первинній формі» [11, 20]. Трансцендентне зникає в утіленому й тим самим знімається будь-який дуалізм: «Тільки в актуальному та конкретному процесі історії дух повністю стає плоттю» [11, 22]. Христос – це Рух духу в плоть, точка реалізації переходу Царства Божого в іманентне. Втілення Бога – його самознищення, він перейшов у світ, став ним, і тут Альцитеру дуже доречно підійшов Ніцше з його «Бог помер!», тому й жити необхідно у пільмі цього світу, не боячись пільми, світ – демонічне тіло, але й спосіб нашої спокути. Досвід (американський емпіризм дається взнаки) кожного, вважає Альцитер, говорить про те, що Бог відсутній, а для християнина він – помер.

Трансцендентне стає іманентним і тільки ним, дух – плоттю, Бог через Христа – людьми: «Бог – це Ісус; це означає, що сам Бог

став плоттю: не існує більше Бога як потойбічного Духу» [13, 47]. «Нова людяність створюється завдяки смерті Бога в Ісусі» [13, 53]. Ніцше – ідеал Альтицера – у своєму «міфі про вічне повернення» проголошує «абсолютне прийняття даного» [12, 184]. Термінологія Альтицера «зашкалює» – «дане є абсолютним». Ця «абсолютизація даного», втілена у смерті священного, що виявилось як у запереченні східної містичної традиції розуміння вищої реальності минулого, так і у відкиданні профетичного бачення цінності майбутнього християнства (та юдаїзму), доволі сильно нагадує настрій *ipse diem* прагматично-карнегіанського штибу американського суспільства кінця XIX – початку XX сторіччя, що зживає себе. Проте не поспішатимемо з критикою й побіжно розглянемо для повноти картини ще й соціологічно-філософський зріз «смерті Бога» – концепцію Харві Кокса.

У своїй праці «Світський град» [96] Кокс хоча й заперечує свій зв'язок з теорією «смерті Бога», а проте підкреслює вплив Бонхеффера. Він знову звучить у темі «пострелігійного» періоду людської історії. Божественне – у світському, але Кокс не обтяжує себе глибинними міркуваннями за типом трагічної богопопущеності Бонхеффера або спекуляцій у дусі однобічно зрозумілої німецької класичної філософії Альтицера. Доля Кокса – констатація факту урбанізації суспільства і подальшої секуляризації культури, а також, по можливості, виправдання такого стану справ. Його тезу «Бог рівно присутній як у світській, так і в релігійній сферах життя і... ми безперервно сковуємо Божественну присутність, обмежуючи її спеціально відведеним духовним або церковним простором» [96, 7] слід розуміти так – «Бог у місті». Спостережуваний процес створення «індустріально-урбаністичного світу» слід сприйняти як цілком позитивний. При цьому цей процес проявлено як дедалі швидша диференціація, роз'єднання, відособлення. Теоретичною підмогою для Кокса у розпізнаванні цінності такого стану справ є, мабуть, традиційний американський емпіризм і більш новий постмодернізм, бо саме в них прийнятні заклики Кокса до розпізнавання Бога в хаосі мегаполісів, в їх «непрочитуваності», існуванні без центру, до відкидання накидування смислу на непрочитуване, до заперечення всеохопних схем розуміння цілого.

Такими методами Кокс побачив благо в анонімності мегаполісу, яка дає свободу, потенційно безконечний набір виборів. Урбанізація, на його думку, необоротно веде до секуляризації (яку не варто плутати із секуляризмом, ідеологією та квазірелігією) як занепаду традиційної релігії. Секуляризація – продовження звільнення, даного людству самим Христом. Вона стикає в мегаполісі різні культури і навчає плюралізму та терпимості, а також, крім решти, виражає Бонхефферове «дорослішання людини» [96, 28]. Здається, що позитивістська схема розвитку людства Огюста Конта знаходить своє підкріплення у Кокса, який проголошує перехід від релігії через метафізику до секулярного світогляду. Метрополіс, Світський град, Технополіс – місце виходу з дитинства людини та її рабства. Таким є бажання самого Бога: «Він (Бог. – С.Т.) не хоче, щоб людина назавжди залишилася підлітком, навпаки, Він прагне передати їй відповідальність за світ» [96, 341]. Та у самому цьому граді й слово «Бог» найімовірніше зникне, лише політика (наука полісу) – осереддя можливих смислів людського існування, у самій же цій науці мають головувати профанність і прагматизм, науково-технічний підхід, які не шукають універсальних відповідей, а розв'язують конкретні його проблеми, єдність має зникнути й із освіти – університет повинен поступитися місцем «поліверситету» [96, 307]. Проте, всупереч маніфестованій Коксом важливості різноманітних цінностей, плюралізму, «строкатої суміші людських цілей і планів» [96, 106], проявлених у «звільнювальному» русі секуляризації, Кокс дуже недвозначно прохоплюється про бажане отримання єдиного смислу, що суперечить головній ідеї його доктрини: «щоб жити добре, а не зле, нам треба здобути якусь парадоксальну впевненість у тому, що, всупереч нашому розколотому та уривчастому досвіду, все це врешті-решт дістане смисл. Але не обов'язково *знати*, як це відбудеться. Адже навіть у «Світському граді» є Хтось Інший, хто про це турбується» [96, 22]. Всупереч хаосу та «непрочитуваності» життя у метрополісі, Кокс сподівається у майбутньому здобути єдиний його смисл.

Спробуємо оцінити цей розвиток тілліхівських ідей з позицій його «теологічного екзистенціалізму». Перше, що може звернути на себе увагу у цьому контексті, – це втрата рефлексивно-

критичного настрою. Якщо Тілліха цікавлять філософськи коректно поставлені питання і він бачить можливість їх теологічних розв'язань, то обрані нами для наочності мислителі абсолютно догматично й некритично пропонують власні доктрини, що мають багато рис міфологем. Деяким винятком тут є лише Бонхеффер, доволі обережний у своїх припущеннях, який зберіг саме гіпотетичний стиль міркування. Далі. Ці автори втратили ідею, яку Тілліх називав «протестантським принципом» – «відносне – не абсолютне». Буття, а точніше Само-Буття Тілліха – це ніяк не матеріальне буття, буття речей, світ. Секуляризація, лейтмотив описаних доктрин, що виражає «з-мир-щення», з позиції теолого-екзистенційної виглядає радше як «по-мир-ання». Трансценденція, ідеал самостановлення людини зникає, і капелан Кокс, наприклад, вважає, що саме із заборони поклоніння ідолам виникає світська система цінностей. Теологічний же екзистенціалізм говорить про те, що відмова від ідіолатрії веде не до світськості, а до розуміння трансцендентного як трансцендентного. Секуляризація – може й необхідний, але геть зовсім недостатній етап розвитку світогляду. Він маніфестує радше тінейджерство, підлітковість, ніж повноліття; його звільнення, використовуючи термінологічне розрізнення Миколи Бердяєва, не «свобода для», а «свобода від», чиста негативність без передбачення мети цього звільнення. Секуляризація веде до безвихідного індивідуалізму та «розпорошення» загального, вона радше початок, ніж вершина. Для екзистенційної думки безперечно важливе розуміння необхідності виходу із закону (всесства, *Das Man'a*), але далі має бути ко-екзистування, спілкування, єднання, с-мисл. Саме у них збувається людина. Секуляризація, зрозуміла як мета і фініш, – це свобода в нікуди. Радикально зрозумілу свободу поєднано в теорії секуляризму з емпіризмом і прагматизмом, особливо у американських представників. Їхній вплив у закликах піти від метафізики до одиничного, можливо, й сподівається на «коли-небудь смисл», але у жодному разі не буде його трансцендентний ідеал. Для теологічного екзистенціалізму у цьому баченні здійснюється руйнування самої структури екзистування, спертої на розрізнення даного та належного і такої, що відбувається у розриві Ніщо та Буття.

Харві Кокс відкрито проголошував, що Тілліх «вчений для вчених», а його «останні запитання» не мають місця у більшості людей, понад те, викликані шоком сільської людини перед життям мегаполіса, є «перехідними». Крім того, екзистенціалізм, на думку соціолога, незрілий, бо шукає остаточні пояснення. Секулярна ж людина не відчуває втрати смислу, тривоги та «нудоти», її доля – примирення з дійсністю і виконання своїх функцій. Цьому сприяє науковий світогляд, що позбавляє від наркотичних галюцинацій, які викривлюють бачення соціальної реальності [96, 215], що дає можливість «подивитися на речі, як вони є» [96, 216]. Звідки у Кокса критерій оцінки реальності, адже факти «навантажені теорією», яка завжди ціле і смисл? Адже «чистий» емпіризм неможливий, це загальновідомо. І наука часто не звільняє від галюцинацій, а створює нові міфи, які, крім решти, часто бувають доволі огидними, хоча б естетично. Кокс відтворює історичну схему голландця Ван Персена «міф – онтологія – функція» і прагне розуміти функціонально не тільки предметну реальність, але й саму людину.

Позиція Альтицера, в свою чергу, безперечно близька до пантеїзму, буття він зрозумів як матеріальне, «плоть». Але, відтворюючи «половину» Гегеля, Альтицер забуває, що у німецького мислителя Дух існує і в третій фазі, сягаючи самосвідомості й повертаючись до себе у збагаченій формі. Однобічна онтологія Альтицера веде й до спрощення етики. Почуття вини викликане прив'язаністю до трансцендентного, але Бог помер – і немає відповідальності, ми «безневинні». Емпіризм і релятивізм призводять до усунення зовнішніх, у значенні трансцендентних, моральних приписів. Дух американської культури (причому у варіанті періоду до Першої світової війни) виявляє себе знову. Все «перебуває» у досвіді, іманентне не передбачає трансцендентного, «плоть» – центр аналізу. Оптимізм щодо даного не обтяжений питанням про устремління людини, про недосконалість світу та себе, про смисл страждання.

Навіть найбільший з цієї когорти, глибокий фундатор Бонхеффер відкрито протиставляє своє вчення філософії існування. З його точки зору, екзистенціалізм (поряд з психотерапією) штучно вводить людину в трагедію. Проте більш глибинні прозріння

Бонхоффера говорять про якнайтіснішу взаємодію його мислення з ідеями екзистенційного плану. Чого варта лише назва головної його праці – «Опір та покірність». У ній виражено полюси становлення екзистенції, її структуру: від опору злу до покірності благу, від життєвих гарантій до незахищеності свободи, від зримого та обчислюваного до неозорого, від сфери конечних можливостей до сфери вільної дійсності (все це терміни Бонхоффера) – так розуміє людське існування й теологічний екзистенціалізм.

Безперечно, сам Тілліх дав можливість такої інтерпретації його думки. Його зближення теологічного та філософського дискурсів, розуміння Абсолюту як буття дало змогу «прочитати» його вчення як варіант «онтологічного іманентизму», «заземлення Бога» [73, 148]. Тому для багатьох¹ утопічно-трансцендентний полюс мислення залишився в тіні, змінившись прагматично-іманентистським підходом.

«Безрелігійне християнство», відкинувши релігію у безоглядному пориванні слідування *sola fide* Лютера, керувалося не тільки ідеєю зближення Бога та Буття. Його діячі почули й Тілліхове розуміння віри як захопленості граничним інтересом у тому, що вище всіх визначень, отже, таким, що перебуває поза будь-яким конфесійним уявленням. Адже Бог у Тілліха – символ, а таке широке розуміння Бога та віри веде до розуміння всієї культури як устремління до Бога та становлення безрелігійного християнства як світогляду позаконфесійного типу. Якщо віра, як казав Тілліх, не зникає ніколи, то всі спільноти та індивідууми так чи так релігійні, в тому чи тому розумінні віруючі й «не варто скіти в іманентному світі».

Проте Тілліх вважав, що для реалізації людини, «її спасіння не треба робити «нічого», «буквально нічого» [248, 98], – під цим треба розуміти важливість моменту неприйняття іманентної, повсякденної, буденної, прагматичної дії. Людина радше виявляє себе у конфліктній протидії іманентному в прагненні до трансцендентного, іншого стосовно світу Буття. Цю думку почули

¹ Серед неназваних нами, популярний, але вкрай поверховий Джон Робінсон [Див.:148].

творець «теології звільнення» Густаво Гутьєррес та інші. Їхні ідеали – надія, свобода, справедливість і перемога [74]. Під безпосереднім впливом ідей Тілліха створив свій варіант екзистенційного аналізу його учень Ролло Мей. Багато мислителів чули його голос, серед них Маритен, Бальтазар, Корет. Незліченні позиції філософів, які зазнавали його опосередкованого впливу, їх простеження – окрема праця. Нам же не варто забувати, що у співдружності з його думкою створили свої варіанти теологічного екзистенціалізму Бульман і Нібур. Переважно змістовна рецепція (а не просто інтерес) у професійному середовищі – теологічна. Сподіваємося, що наша праця дещо змінить такий стан речей на користь зміцнення позицій Тілліха у філософському середовищі та сприятиме розвиткові його ідей саме у філософському річищі, позаяк треба посилити критичні, філософські рефлексивні прочитання теологічних рішень, зняти безпосередність прийняття.

3.16. Своєрідність позиції Тілліха. Попередні висновки

Більшість дослідників спадщини Пауля Тілліха підкреслювали велике значення його думки і для філософії, і для всієї духовної культури ХХ сторіччя та сучасності: «вплив Тілліха виходить далеко за межі теологічної аудиторії. Люди, які взагалі не мають жодного стосунку до теології, – письменники та викладачі світських дисциплін, – віддають належне вченню Тілліха та його яскравій творчій думці. Його праці палко обговорюють філософи, психологи, соціологи, економісти, представники політичної науки» [103, 78]. «Тілліх у світі популярний: на його ідеї посиляються політики та богослови, правознавці та рок-музиканти» [162, 126]. Синтезуючи духовно-сакральні ідеї та сучасну культуру, він стає володарем думок для переважної кількості прихильників його думки, які беззастережно приймають його інтелектуальний і моральний авторитет. У світі він – у шереху першокласних мислителів: «його вплив на світову культуру вважають зіставним з впливом Тойнбі, Бубера, Ясперса, Тейяра де Шардена, Шелера» [162, 127], його «ім'я стоїть поряд з іменами К.Барта, Р.Отто, Д.Бонхеффера, Г.Марселя, Ж.Маритена, М.Бубера та інших, з ким він творчо спілкувався у різні періоди свого життя» [112, 160]. Тільки те, що завдяки його творчості екзистенціалізм замешкав у США, вже давало б змогу говорити про його значення. Але він зробив набагато більше.

Ліберальна теологія, як відзначали [83, 40] (наприклад, в особі Адольфа фон Гарнака), вплинула на розуміння Тілліхом єдності культури та релігії. Бо саме ліберальні теологи, як пам'ятаємо, говорили про можливість реалізації ідеалу в іманентному історичному розвитку суспільства. Втім, не варто було б забувати про те, що ще сильніший імпульс Тілліх отримав від німецького класичного ідеалізму (німецької класичної філософії), зокрема від Гегеля. Власне Гегель найчіткіше обґрунтував і розкрив зв'язок саморозкриття абсолютного духу в «своєму іншому» – природі та в культурних формах людського розвитку – мистецтві, релігії, філософії. Отже, ідея єдності релігії та культури – це не новація ліберальних теологів, і в теології вона

виникає у найтіснішій взаємодії з німецькою класикою і під безпосереднім впливом останньої, смислову перевагу тут ми спостерігаємо у філософів Фіхте, Шеллінга та Гегеля. Крім того, Тілліх сприйняв у високої класики крім змістової ідеї й форму осмислення та вираження своєї думки. Головна його праця – трискладова «Систематична теологія» – не тільки і не стільки відтворює християнське вчення про Трійцю, скільки наближає свою логіку і форму до всеохопності монументальної «Енциклопедії філософських наук» Гегеля. Саме цю системність сприйняв і «пересадив» на нібито безсистемний ґрунт екзистенціалізму Тілліх.

Цю системність дослідники спадщини філософа іноді вважають формою впливу католицизму: «на кінець життя (Тілліх. – *С.Т.*) прийшов до вчення, в якому протестантизм примхливо поєднується з елементами томізму» [83, 207]. Проте з нашої точки зору правильніше було б говорити не про наявність елементів томізму в системі Тілліха, а про свідоме бажання мислителя зводити власну доктрину на фундаменті філософських запитувань, що в певному розумінні притаманне, звичайно ж, і томізму з його гармонією розуму та віри, недвозначним включенням світського у взаємодію із сакральним. Так виникає його «екзистенційна система», що викликала палітру оцінних думок від беззастережного схвалення до критичних звинувачень в еклектизмі [207, 348].

Крім ідей внутрішньої єдності релігії та культури (і ширше діалектики безумовного та умовного) та самої форми викладу вчення, Тілліх запозичує з німецької класики й сам принцип філософії існування, і тут (поряд з «чистим» екзистенціалістом К'єркегором) його вчителем є Шеллінг, який прямо заявив у своєму пізньому періоді про початок доби філософії існування.

Не слід забувати також і те, що свою соціально-історичну доктрину Тілліх створював не без допомоги «утопізму» Гегеля та Маркса. Тому вплив німецької класичної філософії на Тілліха був багато в чому визначальним. Тілліх сприйняв багато чого – неокантіанство і феноменологію, вчення про «досконалу чужість» трансцендентного Рудольфа Отто і Карла Барта, не залишив поза увагою навіть прагматизм Вільяма Джемса та Джона Д'юї, проте

ідеї попередників XIX сторіччя, великих німців-класиків залишилися з ним назавжди.

Спілкування з Гайдегером під час спільної роботи у 1925 – 1927 роках у Марбурзькому університеті не те щоб справило безпосередній вплив на його думку, але дало можливість уточнення її напрямку та коригування формулювань. І, поділяючи інтерес Гайдегера до мислення, де Гайдегер поєднував ідеї філософії життя та аристотелівську традицію, Тілліх виробив цілком оригінальну і значну філософську систему. Саме систему, можливо, першу та останню в екзистенційній філософії. Так, у нього бачимо знання раціоналістичної традиції, що йде від Аристотеля, і розуміння її значення. Бо Аристотель для Тілліха – не вихолощена думка, розсудкова та «приземлена», він пам'ятає (це доводить уся його творчість), що філософія у Аристотеля – це мудрість, перша філософія і теологія водночас. І слідом за ним Тілліх знову ставить те саме питання: «Що є «Що»?». Але для Тілліха, з нашої точки зору, це питання про «щойність» розкриває сенс людини як такої, що запитує про суще, а отже, й про Буття. Аристотелівська традиція (продовжена схоластами) допомагає Тілліхові «повернутися» у додекартовий час, час до поділу на суб'єкта та об'єкт, де питання про щойність могло звучати як запитування про буття взагалі та про «моє» буття зокрема. Так Тілліх зміг підкреслити не тільки онтологічне, але й аксіологічне значення категорії Буття. «Термін «буття» у цьому контексті не означає існування у часі та просторі... Але термін «буття» позначає всю повноту людської реальності – її структуру, її смисл та мету існування. Все це перебуває під загрозою; воно може загинути чи спастися. Людина гранично стурбована своїм буттям та його смислом. «Бути чи не бути» у цьому розумінні є вираженням граничної, безумовної, всезагальної та безконечної турботи» [186, 21-22].

Саме у цьому ключі Тілліх зближає поняття «Бог» та «Буття», теологію та філософію. І філософія і теологія виражають граничне, розрізняючись, на думку Тілліха, лише мірою своєї «залученості», «заангажованості» (у сартрівському розумінні), зацікавленості у предметі. І, як наслідок, істина філософії виражає більшою мірою

структурні моменти буття, а теологія має постійно говорити про найграничніший інтерес людини. І все ж поняття філософії не такі вже й «далекі» від теологічних символів.

Питання про кореляцію філософії та теології, що опосідало Тілліха в німецький період творчості, та й у американський (у Штатах він став професором «філософської теології» в Об'єднаній теологічній семінарії Нью-Йорка), має бути доповнене роз'ясненням розуміння самим Тілліхом специфіки протестантської теології. Особливість цю він виразив у понятті «протестантського принципу».

«Протестантизм як принцип є вічним, він є критерій всього тимчасового» [274, XII]. Слідом за Мартіном Лютером Тілліх звертається до дороговказного «Sola fide!» («Виключно вірою!») апостола Павла. Це так званий «матеріальний» складник протестантського принципу, а є ще й «формальний», і Тілліх тут також не є першим – це «слідування нормі Святого Письма», Біблії.

Виправдання вірою при цьому – не тільки етичний імператив, але й припис інтелектуального життя (зокрема, пізнання), припис, що осмислює та об'єднує. Віра у Тілліха близька до сумніву, сумніву в очевидностях і необхідностях, закономірностях порядку речей, а також розуму. Але цей сумнів і в собі самому сумнів, нестійка віра – устремління критичного налаштування. Sola fide постає як Sola dubito (виключно сумнів). Сумнів сумнівається в усталеному, посталому, об'єктивному та об'єктивованому, врешті-решт «речовинному». Протестантський принцип – це протест проти тлінних непорушностей. Ситуації сумніву, критики, протесту, навіть сумніви щодо Бога не відділяють і не віддаляють, згідно з Тілліхом, людину від Бога, позаяк істину може побачити лише той, хто сумнівається. Протестантський принцип проявлено в ідеях теonomії культури (автономії, яка долає себе, прояві «виключно вірою», що вказує шлях), Кайросу (відкриття повноти часу у часі), демонічного (як потужності руйнування) та гештальту благодаті (повноти буття), що перемагає демонічне, а також прихованої церкви (як внутрішнього рішення, а не обрядового його симулювання у магічних елементах католицизму).

При цьому протестантський принцип по суті – ніколи не протестантська реальність, він – ідеал устремління для існуючого

церковного обряду. Ліберальна («гуманістична» в американській термінології) теологія виявила цей принцип у вигляді притаманного їй критицизму. Для діалектичної теології («неоортодоксальної» в американському варіанті) його виявлено в найпотужнішій боротьбі проти ідіолатрії, поклоніння тлінному. І, синтезуючи обидва підходи, Тілліх усе ж таки, як видається, ближчий до ідей «діалектиків». Імперативом протестантського принципу є вказівка трансцендувати всілякий релігійний і конфесійний характер, всілякі форми свого прояву (він у них є, але не цілком), нехай то буде раннє християнство чи Реформація. Ситуація віри-сумніву вище всіх форм іманентного, по суті це гранично-межова ситуація, яку не можна спростити формами речової дії, «магії» сакраменталізму обрядів і таїнств.

Іншими словами, протестантський принцип виявляє себе у повстанні проти конечної реальності. З нашої точки зору у двох розуміннях. У розумінні опозиції визначеності й непорушності своїх форм вираження (прояв християнського устремління взагалі). А також у тому, що він проти конечної реальності як людської конечності, яку він не може й не хоче прийняти, безконечно намагаючись її подолати у безконечному. Саме тому доба протестантизму може завершитися, але не завершується життя протестантського принципу.

Втім, і протестантський принцип потребує світського світу, секулярного, де він може бути втілений, реалізований, де співвідноситься вічне з тлінним, теперішнім, де вищі форми наповнюють конечний смисл. Тут і зараз він може надати сміливості (мужності бути) і дати надію.

Тому й теологія не безконечно віддалена від філософії. Вона сама також зв'язок трансцендентного з іманентним як «тео» та «логія», Бог та розум, таїна та розуміння. У ній самій постійно взаємодіють вічний критерій та мінливий досвід. «Теологія – теономна метафізика» [274, XXVII]. Вона не може обійтися без методів і термінів філософії, але, що важливіше, філософії важко, а то й неможливо обійтися без маяка – звістки-відповіді на одвічні запитання. І протестантська теологія (а не абстрактно «християнська») намагається продемонструвати цю відповідь, позаяк постійно агоністично її відтворює, звертається до неї.

Шлях теології – не у відшуканні прогалин в існуючому знанні та спробах їх заповнити. Її предмет – те, чим ми гранично стурбовані: «Наша гранична турбота – це те, що визначає наше буття або небуття» [186, 21]. У цьому – суть «екзистенційності», захопленості. «Якщо теологія є екзистенційною безпосередньо й навмисно, то філософія є екзистенційною побічно й ненавмисно» [188, 252]. Продуктивний вихід, згідно з Тілліхом, – поєднати екзистенційну пристрасть теології та раціональну силу філософії. Релігія виникає раніше, ніж філософія, але остання, будучи пов'язана з релігією, можливо, навіть «впливаючи» з неї, звільняє її від непевності запитувань, веде до раціональної відповідальності, опосередковує безпосереднє. Сенси філософії пов'язаний з релігією, у цьому їхня нерозривна єдність і, можливо, через те, що філософія аж ніяк не чужа граничній турботі кожного, про неї можуть говорити професіонали та дилетанти. Філософія є теомною, і Тілліх намагається створити свій варіант «*онто-теології*», в якому відкривається сенс філософського «з-дивування».

Будь-яка філософія у своєму фундаментальному зрізі має ці теомні коріння, але найяскравіше їх виражає філософія існування. Екзистенційна позиція та екзистенційна точка зору мають глибоку традицію попередників, свою «залученість» демонструють Платон та Августин, Лютер та Данте. Навіть «сухість» Кантової думки, його ригоризм мають теомні підстави, його вчення про категорії може символізувати ідею людської кінечності, категоричний імператив може відкривати елемент безумовного у глибині практичного розуму, а ідея про телеологію у мистецтві та природі – вести до розуміння специфіки онтологічного розуму. Кантова спадщина у такому ракурсі – це ілюстрація і «викривленості» раціональної здатності людини первинним злом, і «дистанції» між людською кінечністю та граничною реальністю. З цієї позиції й Гегель – не жонглер абстрактними категоріями, а творець онтології небуття і витончений аналітик трагедійності людського існування. У широкому розумінні екзистенційними мислителями є Шеллінг і Шопенгауер, Штірнер і Маркс, К'єркегор і Ніцше, а слідом за ними митці слова Бодлер і Рембо, Достоевський і Ібсен, Флобер і Стріндберг. Уся їхня творчість – не занепад думки, а опис

занепаду, не безглуздя, а бажання глузду, бунт проти елементів небуття і прагнення до самоствердження. Тілліх дає нам зрозуміти, що «сучасна філософія» не локалізована у XX та XXI сторіччях, тому, виходячи з його міркувань, є сенс говорити про вічну сучасність філософії існування, саме через її глибинні запитування вона завжди є «сучасна філософія».

Її рішення можуть бути різними. У Ніцше це «спроба позбутися гноблення раціональної об'єктивності за допомоги пристрасної волі вищих людських істот» [182, 458]. У К'єркегора – «усамітнення пристрасного релігійного індивіда в своєму духовному центрі з метою виявити там те, що неможливо виявити де-небудь в об'єктивному світі, – граничний сенс життя, Бога» [182, 458]. Але всі ці спроби є «екзистенційними», об'єднаними граничним інтересом та внутрішньою спрямованістю, навіть пристрастю. Повнота буття «вимагає» множинності взаємодоповнювальних переходів, неповторних істин, індивідуальностей. (Одна відповідь і одна людська істина – це неповнота.) Саме безконечність підходів безконечно поповнює (і, можливо, ще поповнить) безконечну повноту – через безконечність предмета питання про буття.

Саме про цю унікальність відповідей-екзистенцій провіщує філософія існування. Описуючи «зустріч з Небуттям», вона запекло шукає вихід, зближаючись то з психоаналізом і прагматизмом, то з протестантизмом та ідеями раннього Гегеля. Виявляючи опозицію життя та думки, екзистенціалізм виявляє свій загальний критичний настрій, благодійно сприйнятий Тілліхом [257, 230]. Саме критичний елемент призводить Тілліха до розуміння неречовинної, трансцендентної суті Буття, де воно виражає смисл належного, яке вище, ніж «Є» та «Немає».

Екзистенціалізм, агресивний та пасіонарний, парадоксальний та фрагментарний, екстатичний та профетичний, все ж по своїй суті є цілісним. Навіть поділ його на атеїстичний та релігійний є умовним, позаяк атеїстичний його варіант є приховано релігійним, теонічним. «Екзистенціалізм – це аналіз людської скрутності» [186, 309], і він може бути союзником теології саме коли виявляє скрутність «старого» буття. Екзистенційне питання – це контекст, що дає *можливість* теологічної відповіді: «Онтологічне питання,

питання про само-буття, виникає як свого роду «метафізичний шок» – шок від можливого небуття» [186, 165]. Людина – сама є власне запитування в екзистенційній окремішності від есенційної єдності. Конечність і чужість усього побічно вказують на іншу можливість – можливість мати граничну мету, «бути», у теологічній термінології – здобути «спасіння». «Спасіння означає граничне здійснення індивіда незважаючи на час та історію» [186, 147]. Salvation, спасіння етимологічно пов'язане зі «здоров'ям» та «цілісністю», і саме цим воно залучає до проекту спрямованості до Буття.

Проект цей вимагає, згідно з Тілліхом, мужності, в якій лише можливе «самоствердження буття всупереч факту небуття» [184, 109]. Мужність, прийняття відчаю і всупереч відчаю віра – спосіб у запереченні знайти ствердження. Здо-буття Буття – це заперечення заперечення буття, буття без небуття – статичне й самототожне, саме небуття «змушує» буття виражати та стверджувати себе. «Екзистенція» етимологічно – «перебування поза», але перебувати поза – це часто й бути «в» – «в Небутті»: «Існувати – означає перебувати поза свого власного небуття» [186, 304]. Прагнення «вирватися» з Небуття, Ніщо, відрив від Буття як цілісності – у цьому сенс людської «скрутності», а проте ця скрутність та її усвідомлення є чи не *sui generis* «доведення» Буття, Бога.

«Гріхопадіння» – лише символ цієї скрутності – відчуження та конечності, буття, обмеженого небуттям. Досвід незадоволеності, тривога, ним породжена, дає шанс у безконечній зацікавленості здобувати безконечне, від якого відчужене. «Падіння» також символ, і не одномоментної події, а перманентного стану відходу, відмови від своєї сутнісної повноти, викривлення сутності в існуванні, есенційної незреалізованості. Прояви конечності багатоманітні, серед них «кількісні» – обмеженість просторовими та часовими рамками та «онтологічні», які демонструють, що конкретне суще не є саме буття з його можливостями. Конечність, *finitude* – це і відчуження, *estrangement*, від інших та себе (в ідеалі), і самотність, *loneliness*, що впливає з досвіду розуміння саме *своєї* смертності. Хоча відчуження та самотність, сепарація та індивідуалізація мають у собі величезний потенціал як умову актуалізації блага, самовдосконалення людини.

«Людина самотня, бо вона людина» [176, 252], і хоча самотності важко уникнути та витримати її, вона ж в усамітненні показує шлях самоконцентрації на головному, навчає долати Небуття у прагненні до Буття, «відкидати» негативне через негацію (знищення) і «виходити» в своє трансцендентне.

Навіть самотність без Бога, «втеча від нього» має в собі елементи релігійності, згідно з Тілліхом. У цьому «зворушенні засад», *shaking of foundations*, виявлено щось споріднене апофатичним шуканням, що призвело згодом до теоретичного самоосмислення у вигляді «теології смерті Бога», де його «смерть» говорить не про кінець шляху, а про граничне здобуття смислу. Адже віра є не впевненою, а ризиковою у своєму вираженні граничного інтересу. Але вона ж інтегрує в інтересі особистісні дії. Для віри має бути розрив, не безпосереднє споглядання містики, цей розрив необхідний і для можливості прояву любові. Людина прагне до того, чого не було, до останніх і гранично-позамежових підстав, щоб наситити час, «бути вдома» (Новаліс), саме так виявлено її опір конечності, самоздійснення людського існування. Це можливо як біполярна напруга між суцим та належним, реальністю та майбутнім.

Запитування смислу – це спрямування. Цю спрямованість ми могли б позначити поняттям «фундаментальної інтенції» як спрямованості до буття, сили бути та сили буття, волі до нього. У такому розумінні екзистенції «більше» дійсності людини, ніж, наприклад, у «лібідо» фрейдизму, по суті вторинному щодо цієї «сили бути». «Термін «інтенційність», який означає співвіднесеність зі структурами, які мають смисл, існування в універсаліях, оволодіння реальністю та її формування» [186, 181]. Фундаментальна інтенція має риси самотрансцендування, ґрунтованого на самозбереженні. І ще «інтенція» означає «не волю діяти в ім'я якоїсь мети: вона означає жити у напруженості з чимось об'єктивно дійсним (і в напруженості до нього спрямовуватися)» [186, 181]. Смысл цього висловлювання Тілліха допомагає збагнути етимологія – у слові «інтенція» присутнє як «*intentio*» у вигляді «прагнення», «наміру», «мети», «спрямування» або «спрямованості» (на який-небудь предмет), так і «*intensio*» – «напруження», «посилення» та «зусилля», «інтенсивність». Наш же

термін «фундаментальна інтенція» не присутній безпосередньо у текстах Тілліха, але логічно цілком впливає з його міркувань, свідчить про базове, центральне прагнення людини до Буття, що реалізується у безлічі напрямків, різновидів людської діяльності.

Людина і вітальною, життєвою є настільки, наскільки вона є інтенційною. Так само і духовна сфера, притаманна людині, є поєднання вітальності та інтенційності, де інтенційність дає спрямування на осмислені змісти. Ідея «фундаментальної інтенції» допомагає нам зрозуміти смисл тілліхівських «граничного інтересу», «мужності бути» та «онтологічного самоствердження». Стає зрозуміло чому «онтологічне самоствердження не можна вважати ні природним, ні духовним, ні добрим, ні злим, ні іманентним, ні трансцендентним» [184, 64], воно – первинніше та фундаментальніше за всі ці визначення.

Причому «фундаментальна інтенція» як сила самотрансцендування є вираженням людської «приналежності» Буттю: «Той факт, що людина ніколи не задоволена будь-якою стадією свого кінцевого розвитку; той факт, що її не може втримати ніщо кінчене, хоча кінченість – це її доля, все це вказує на нерозривну співвіднесеність усього кінцевого із само-буттям» [186, 190]. Вихід за рамки кінченості, самотрансцендування людини – це й увиходження в неї Духу: «Само-буття являє себе кінчному сущому у безкінчному пориванні за свої межі» [186, 190]. Можливо, про це говорив Платон: «уподібнитися богам – телос людини».

Фундаментальна інтенція дає можливість розкриття структури екзистенції в її спрямованості, пориванні від Ніщо до Буття, і шлях есенціалізації здійснюється за допомоги філософських запитувань та можливих теологічних відповідей. Їх поєднання – «випробування, якому ніколи не настає край» (Тілліх).

Фундаментальна інтенція є трансцендування у сутнісно-конститутивній спрямованості до особистісного самоздійснення. Буття як форма, *telos*, *finis* дає імпульс динаміці екзистенції. Динаміка – не буття речей, а сила буття на протигагу чистому ніщо: «динаміку не можна розуміти ні як щось таке, що є, ні як щось таке, чого немає» [186, 179]. Самоздійснення, становлення самого себе у «з-буванні», дія всупереч своїй слабкості

(присутності Ніщо). Як усі страхи відкриває ключ фундаментальної «тривоги», так і смисл діяльності у будь-яких її різновидах стає ясним через фундаментальну інтенцію. Вона дає розуміння людських бажань і волінь – влади та сп'яніння, мандрів та користолюбства, пізнання та створення техніки та безлічі інших. Але є серед них сутнісно близькі фундаментальній інтенції – це *спілкування та любов*. Спілкування призводить до спільного в екзистенціях – прагнення до Буття. І хоча спілкування, комунікація (communio – «спільне єднання») завжди неповне, воно й фізично і тим паче духовно реалізує людину. Так і любов, нудьга за єднанням спрямовує до єдності. Тілліх говорив, що онтологічно любов є єдиною, і його розуміння єдності агапе, філії та еросу можна було б доповнити і здоровим глуздом «прагми», і ніжністю «сторге», і бавленням «людусу», і навіть силою «манії». Сутнісно любов є єдиною і може та й повинна вести до психоінтеграції та самотановлення екзистенції.

Сутність людини – у становленні, і навіть якщо людство демонструє регрес, то людина має «прогресувати», адже тільки людина може зазирнути за межі свого існування у своєму прагненні до безконечності та устремлінні до цілісності.

І Тілліх не самотній у своїх підходах. Про «ексцентричність» людини говорили Плеснер і Шелер, а «благоговіння перед життям» Швейцера – форма устремління до буття, яка близька до тілліхівських міркувань. Сам Тілліх говорив про близькість своєї роботи до творчості Тейяра де Шардена, з роботами якого він познайомився доволі пізно (між написанням другого та третього томів своєї праці цілого життя «Систематична теологія»), і не поділяв лише безапеляційний Тейярів оптимізм. Проте головна його відмінність – це вказівка на «дистанцію» між сущим та Буттям, на «протестантський принцип» незмішування відносного та абсолютного. Альфа – не Омега, і до «Буття – у-можливості» Тілліха веде керигма (звістка) як спрямування (процесу), direction.

Метод Тілліха – «комбінація раціонального та екзистенційного» [242, 249]. Йому допомагає також своєрідна «типологічна герменевтика», яка не тільки виокремлює автономний, гетерономний та теономний типи культур, але й висвітлює абсолютну систему координат у феноменальному світі,

відкриває залучення всіх культурних складників у дійсність фундаментальної інтенції. Для нього важлива й феноменологія як «спосіб указувати на феномени у тому вигляді, в якому вони «себе являють» без втручання позитивних чи негативних упереджених думок та пояснень» [186, 111]. Як нам видається, і сама ідея «напруженої спрямованості» (*intension intention*), найважливіша для розуміння його фундаментальної інтенції, запозичена мислителем із феноменології гусерлівського типу. І всі ці методологічні підходи охоплює оригінальний метод кореляції Тілліха – кореляції індивідуальності та співучасті, Я та світу, динаміки та форми, свободи та долі, небуття та буття, кінцевого та безкінечного, запитання та відповіді. Саме кореляція виявляє сенс фундаментальної інтенції, граничну основу та її серйозність, важливість для людини, неперебутний зміст у мінливих формах, релігійний складник у конкретних різновидах діяльності людини та в різних царинах культури. Культура по своїй суті не авто-номна і не гетеро-номна, і навіть не просто тео-номна, а, насмілюючись припустити, онто-номна, і це є її істинна автономія, бо не сервілізм – смисл культури. Так, здобуваючи смисл, культура проявляє себе *sui generis* доказом Буття, Бога. І тоді її елемент – мистецтво – не тільки говорить правду про людське існування, його негаразди та абсурд (а наголос на цьому робить сучасне мистецтво), але й указує на у-топічне досконале, сутнісне.

Так і історична реальність, виражаючи відчуження, що найрельєфніше виявило себе в індустріальному суспільстві, може ставати джерелом моментів, повних смислу (кайросів), що осмислюють її цілком як шлях самотрансцендування людини. Поворотні пункти історії, де вічне вторгається у тимчасове, з усією силою демонструють значення майбутнього, що «висвітлює» історію метою. Елемент соціального та історичного існування – політика – також може бути сприйнята як сфера «боротьби за буття», де примикання до партій – спосіб самоідентифікації у нестачі самовкоріненості, і де влада – привид Буття.

І амбівалентність життя та історії, і екзистенційне відчуження, і сутнісна кінченість у світлі телеологічної природи людини можуть «розраховувати» на можливість подолання цих «розривів». Це подолання можливе у рішучості самостановлення

як постійного самотрансцендування. Для Тілліха відповіддю на неавтентичну екзистенцію є Дух, на відчуження – Христос, на конечність – Бог. Але скромніший висновок, який ми могли б зробити, – скрутність долається (безконечно) фундаментальною інтенцією до Буття.

* * *

Пауль Тілліх, будучи протестантським пастором, водночас намагався синтезувати ідеї Реформації та католицизм, хоча й указуючи на примат святості належного, але не забуваючи й про святість наявного, знаходячи цю святість в іманентних формах культури. Він синтезував саму християнську духовну традицію з античністю та всією класичною традицією західної філософії. Про це свідчать і філософський словник мислителя (з його «буттям» та «мудрістю»), і систематична форма викладу своєї позиції. Він вважав, що «важливість не суперечить системності» [276, 329]. Тому не тільки додав у свою думку екзистенціалізм (створивши його нову форму – «теологічний екзистенціалізм»), але й, будучи вихований на ідеалах німецької класичної філософії, розуміючи її не як пустопорожнє систематизаторство, а як філософію життя, прийняв її пантеїзм як передзвістку своєї ідеї Бога як Само-Буття. Комбінація об'єктивного та екзистенційного мислення була здійснена ним для створення вчення про людину: «Доктрина людини – центр теології Пауля Тілліха» [262, 108].

У створенні свого вчення Тілліх проявляє себе як найвищий діалектик шеллінгівсько-гегелівського типу, що не покладався на розмежування у сфері іманентного, але сподівався на трансцендентні можливості синтезу. Так, принципи автономії та гетерономії «знято» ним в ідеї теономії культури, терміни змісту та форми об'єднано в понятті справжнього мистецтва, етики закону та свавілля набувають свого значення у любові, а імперативи «бути собою» та «бути частиною» трансцендують у повеління «мужності бути» (прийняти прийняття). Також діалектичним є його погляд на філософію та теологію: говорячи про можливості теологічних відповідей на філософські запитання, Тілліх збагатив не тільки філософію, але й теологічну думку, ввівши в неї філософську термінологію і давши богословам ключі до розуміння Бога як Само-Буття, Христа як Нового Буття, розділяючи сутнісне та

екзистенцій не буття людини.

Тіллїха в його міркуваннях вела дороговказна зірка розуміння людини як істоти самотрансцендування, виходу за межі біологічної сфери, створення нового – культури, техніки. Але головне – перетворення самої себе. Людина, перевищуючи безпосереднє, проявляє свою необмеженість. Людина як *nonfinitio* незавершена й незакінчена, що свідчить не стільки про її скрутність, скільки про безконечну можливість здійснення. Тіллїх, не тільки класифікатор, але й поет, осмислив та оспівав силу безумовного зв'язку, що веде до граничного життя за останньою межею.

3.17. Теолого-екзистенційна герменевтика Рудольфа Бульмана

Свою версію теологічного екзистенціалізму запропонував знаний німецький теолог і філософ Рудольф Бульман. Якщо Пауль Тілліх вбачав розв'язання головних філософських проблем за допомоги теології крізь призму онтологічного інструментарію, то для Бульмана на перший план виходить проблема розуміння, опосередковано пов'язана з гносеологією і безпосередньо – з герменевтикою. І слідом за М.Гайдегером та Г.-Г.Гадамером (і не без їхнього впливу) він поставив головне завдання герменевтики – людина має зрозуміти саму себе.

Біографія Бульмана менш строката та драматична, ніж у інших німецьких мислителів, що жили у першій половині XX сторіччя (Тілліх серед них). Його життя позбавлене зовнішніх заломів та поворотів, у ньому домінанта – діяльність дослідника та викладача низки німецьких університетів. Марбурзький університет – найтриваліше місце його роботи і середовище викристалізування головних ідей. Марбург подарував йому ту зустріч, яка залишила слід на всій творчості, – університетським колегою Бульмана у 1923 – 1928 роках був Мартін Гайдегер. Саме Гайдегер, близький багаторічний співробітник по Марбургу [256, 104], допомагає Бульману сформулювати вчення, близьке до двох філософських елементів гайдегерівського мислення – екзистенціалізму та герменевтики. Так з'явилась «екзистенційна герменевтика» Бульмана [256, 102].

Скажемо, що вчення Бульмана – не просто «екзистенційна герменевтика», прихильників якої в історії мислення XX сторіччя було чимало, а радше «теолого-екзистенційна герменевтика», бо як професійний теолог Бульман обирає об'єктом пошуку істини про людину релігійні тексти, зокрема Новий Заповіт. Але за фактами історії та теологічними «даними» Бульман бачить сам і намагається вказати іншим і проблеми екзистенції та шляхи їх подолання.

Центр «його екзистенційної філософії» [149, III], саме філософії, а не теології, – герменевтичні шукання. І знову згадаємо, що гайдегерівське мислення має тут значну вагу. Саме Гайдегер

запропонував побачити під розумінням начерк долі, її сенс розкрити в горизонті «буття-до-смерті». Для людини зрозуміти себе – це з'ясувати свою конечність та оцінити свої вчинки у світлі свого рішення. У «розумінні» гайдегерівська герменевтика намагається реалізувати ідею окреслення різних способів бути. Загальний настрій гайдегерівської думки у царині герменевтики деталізував Ганс-Георг Гадамер.

Загальнови́знано, що Гадамер був одним із фундаторів філософської герменевтики, цієї течії сучасної філософії, що бере початок від теорій тлумачення текстів. Проте її подальший розвиток, зокрема в гадамерівських працях, розкрив її як універсальну теорію розуміння взагалі.

Гадамер розпочав своє фундаментальне дослідження «Істина і метод» саме з «розведення» цих понять (методу та істини). Філософ категорично виступив проти методологізму в науках про дух, вбачаючи своє головне завдання не в тому, щоб розробити герменевтичний метод, а в проясненні сутності розуміння як такого. Саме так розглянуте розуміння постає як спосіб існування та суть самосвідомості людини у світі, а отже і як універсальний аспект філософії.

Розуміння відбувається у досвіді увіходження в минуле, а отже величезну роль у ньому має відігравати традиція. У зв'язку з цим Гадамер реабілітує поняття передсуду, яке було відкинуте мислителями доби Просвітництва. Їхні спроби позбутися передсудів було сприйнято Гадамером як найбільший і невинуватий передсуд, натомість процес розуміння завжди базовано на перед-судженні, яке по суті є проявом передсудів і формує герменевтичне коло, у здійсненні якого перед-думку розгортають, уточнюють, коригують і навіть переглядають. Без цієї передачі вбачання сутності розуміння неможливе як таке.

Процес розуміння є аплікацією того, що розуміють (тексту), на ситуацію, в якій перебуває інтерпретатор. Розуміння розкривається як своєрідний діалог з минулим, де немає переваг ні у старовини, ні у сучасності або майбутньому (і не працюють схеми прогресу чи занепаду). Розуміння постає як пізнання пізнаного (реконструкція) і водночас як саморозуміння суб'єкта цього процесу, воно включає в себе того, хто розуміє. Предмет

розуміння розкривається для людини як «своє інше», призводячи до осучаснення минулого, «активізації» спадщини.

Також не існує позачасового суб'єкта розуміння, людське буття по суті є історичним і неповторним; розуміє не декартівське *cogito* як сутнісна типова всезагальність, а людська фактичність, гайдегерівська екзистенція. Саме тоді може з'явитися істина як неприхованість смислу, зможе розкритися індивідуальне, неповторне, яке втратили у своїй типологізації наукові методи.

Герменевтика – не технічна дисципліна, а суть самосвідомості людини. Передсуд – це передусім установка на розуміння себе. У розумінні як пізнання пізаного, реконструкції виникає взаєморозуміння про спільне об'єднуюче. В іншому все одно бачиться своє, тому по-гегелівськи це «своє інше», і розуміння – це саморозуміння, а тому – звільнення від чужого, недефектний спосіб буття у світі. Герменевтика переростає свої межі, претендуючи на універсальність: «Герменевтика являє собою універсальний аспект філософії, а не просто методологічний базис так званих наук про дух» [52, 550]. Людина не живе, не намагаючись зрозуміти себе та людину.

В свою чергу Бультман, попередньо окреслюючи поле герменевтики, відрізняє її інтерес від наївного прочитання тексту. Не отримання інформації із сфер історії політики, історії економіки чи історії наук, не просте бавлення та більш витончене естетичне споглядання є смислом герменевтичних процедур. Ми, вважає Бультман, можемо намагатися відтворювати картини минулого, але так і не збагнемо його до кінця, якщо у виявленні особистості досліджуваного автора не спробуємо зрозуміти себе в своїй сучасності. Бажання зрозуміти себе, сенс свого існування є свого роду головним інтересом герменевтичної діяльності та сутністю «передрозуміння» (термін Гайдегера) будь-якого іншого. Екзистенційне запитування про сенс себе передбачає можливість розуміння іншого в ключі цього запитування. Воно задає напрямок для з'ясування інтересів діяльності особистості – творця тексту і ширше – будь-якого творця та твору. Гайдегер говорить про долю як про «буття-до-смерті», у Бульмана це поняття замінено апокаліптичними мотивами, проте спільну для ідей основу збережено – сучасне визначене майбутнім.

Герменевтика не обмежується витлумаченням тексту, для дослідника важливий автор та його спосіб відповісти на головні запитання. Автор у минулому і сьогоднішній дослідник мають спільне начало – Бультман вважає, що це бачив уже Шлейєрмахер у своїй ідеї загальнолюдської «сприйнятливості» [42, 117]. До схожих результатів наближався і Вільгельм Дільтей, і Бультман цитує його: «в індивідуальному прояві якоїсь іншої особистості немає нічого, чого не було б у сприймаючій життєвості» [42, 117].

Що ж об'єднує того, хто розуміє, та того, кого розуміють (і те, що розуміють), на думку Бультмана? Він пропонує для цілей своєї герменевтики дослідити поняття інтересу, дуже близьке, з нашої точки зору, до концепту інтересу, наявному у філософській доктрині Тілліха. Але наголос тут зроблено на інтерпретаційному його значенні: «будь-яка інтерпретація спрямована певним *запитанням*: яким є мій інтерес при витлумаченні документів? Очевидно, що таке запитання народжується із специфічного інтересу до предмета, а це передбачає вже певне розуміння цього предмета. Я називаю це «передрозумінням» [52, 118]. Ми тут бачимо варіант герменевтичного кола, імпульсом якого є запитання про смисл себе: «інтерес до якогось предмета задає підстави для інтерпретації, оскільки від нього залежить, які запитання буде задано» [42, 119]. У свою чергу, «інтересом тут може бути досягнення людиною того, якою вона була, є і завжди буде. У такому випадку інтерпретатор міркує про історію, міркуючи водночас про власні можливості і прагнучи до самопізнання. Він задає запитання про людське життя взагалі, маючи на увазі своє власне життя, яке він намагається зрозуміти одночасно з життями інших людей. Таке запитання можливе лише у тому випадку, якщо самого інтерпретатора опосіло запитання з приводу власного існування. У такому випадку передбачається певне знання про людське існування; нехай це передрозуміння буде навіть дуже нечітким і невизначеним, воно спрямовує запитання, на які ми воліємо отримати відповіді» [42, 120]. Цей інтерес не тільки збирає текст або будь-яку історичну пам'ятку воедино, але й осмислює саму історію. Історія постає не тільки як хаотичний набір фактів, і навіть не як плід, наслідок економічних та соціальних потреб, але й як прояв прагнення –

інтересу. Смысл і значущість історичної події визначено смыслом і значущістю для «історика», ширше – для людини зацікавленої. І це не «суб'єктивність» підходу в розумінні природознавства, на думку Бульмана. Тут наявна суб'єктивність не є довільною й веде до об'єктивності. Ця суб'єктивність і не обман, а свідомий вибір точки відліку, «точки зору», «що дослідження починається зі специфічного запитання» [42, 123].

«Безперечно, історик не дозволено заздалегідь знати результати свого дослідження; він зобов'язаний стримувати себе, помовчувати про власні побажання стосовно цих результатів. Але це ніяким чином не означає того, що він має знищувати свою індивідуальність. Навпаки, справжнє історичне пізнання вимагає особистісної участі розуміючого суб'єкта, багатоманітного розкриття його індивідуальності. Зрозуміти історію здатний тільки той історик, який захоплено бере участь у ній, а тому відкритий історичним феноменам своїм почуттям відповідальності за майбутнє. У цьому розумінні найбільш суб'єктивна інтерпретація історії є й найбільш об'єктивною. Тільки залучений у власне історичне існування історик здатний почути вимоги історії» [42, 125]. Сама історія ж є значущою лише стосовно майбутнього. Кожне людське діяння є історичним, і тому вважаємо, що Бульман тут говорить про значущість майбутнього для будь-якого способу людського існування.

Як бачимо, питання герменевтики та філософії історії тісно переплетені. Згідно з Бульманом, за політичними, економічними, соціальними зрізами історії необхідно бачити її смысл. Смысл цей проявлено в суб'єкті, ядрі історичного – людині. Але це не людина пасивна, а зі своїми цілями та намірами звернена у майбутнє. Філософсько-історичне знання, що підважує герменевтику, в свою чергу ґрунтоване на розумінні людини як істоти цілком інтенційної: «Людина завжди перебуває в дорозі; будь-яку мить сучасного ставить під знак запитання й заперечує майбутнє... Її прагнення є водночас належністю» [42, 128]. Причини, що визначають сучасне з минулого, є дійовими, але не абсолютними. Майбутнє, до якого спрямована людина у здійсненні свого ідеалу, перетворює її сучасне. І не тільки сучасне, але й минуле, оскільки його інтерпретація, його бачення залежні від проекту рішення.

Герменевтика і філософія історії для Бульмана є нічим іншим, як самопізнанням людини, де суб'єктом і розуміння і соціальної динаміки є «Я – таке, що зростає й стає, вдосконалюється» [42, 131]. Тобто Особистість.

Рудольф Бульман рішуче вважає, що об'єктом докладання його герменевтичної доктрини може бути історичне і текстуально оформлене християнське вчення, бо саме у ньому розкриває свій потенціал розуміння людини як неповторної особистості, саме у ньому людина здатна бачити себе із свого майбутнього, саме у ньому втілюється ідеал людського існування.

Як і в класичній герменевтиці, в теорії розуміння Бульмана присутні і працюють технологічні прийоми, методи (за всієї неоднозначності застосування поняття «метод» у царині герменевтики). Один із них – типологія. Сам Бульман вважає, що типологія як герменевтичний метод виникає у Святому Письмі, він реалізується кожного разу, коли в особах, подіях або інституціях, відображених у Старому Заповіті, бачать про-утворення, які передбачають особи, події або інституції, описані у Новому Заповіті, у «часі спасіння». Приклад такого роду типології – зв'язок між першою людиною та Спасителем, Адамом та новим Адамом – Христом. Як бачимо, типологія не просто групує схожі ознаки явищ, але й демонструє темпоральний аспект розуміння, модус розвитку, адже у зіставленні двох частин Біблії відбувається розуміння Старого Заповіту в його майбутньому, в есхатологічному розумінні, розкривається його мета, до чого він «веде», його майбутнє надає йому сенсу [45, 477]. Так само своє місце в арсеналі прийомів розуміння посідає й так зване «герменевтичне коло». Але у Бульмана його переосмислено і воно не є лише способом взаємодоповнення частин та цілого у вивченні тексту. Воно пов'язане з ідеєю передрозуміння, вже наявного у самому запитуванні. Нас може цікавити історична пам'ятка, але ще важливіше знати правду про себе. У запитуванні цієї правди не передбачають сам результат, він невідомий, але обирають метод, спосіб запитання, врешті-решт саме запитання – це і є смисл герменевтичного кола та передрозуміння у Бульмана. Запитання про правду та про себе можна задавати й такій величній пам'ятці, як Біблія, і Бульман його формулює так: «Як розуміє Біблія

людське існування?» [41, 232]. Для відповіді на це запитання філософ використовує свій специфічний прийом – «деміфологізацію».

«Деміфологізація – це метод герменевтики» [41, 228], – вважає Бультман. Відтак для сучасної людини міфи про створення світу, кінець світу й навіть спокуту втратили своє значення, залишились у минулому, деміфологізація покликана відкрити за їхньою видимою поверхнею більш глибинний смисл.

Тут ми подибуємо ідею, по суті дуже близьку проголошеному Тілліхом «протестантському принципу», згідно з яким ніщо відносно не повинно набувати статусу абсолютного. Так і Бультман намагається висловити думку про те, що Бог є трансцендентним, а не «даний» у картинах міфу, він вимагає «звільнення», бо міфи про трансцендентне говорять у термінах іманентного; приклад – про потойбічність сказано як про просторову віддаленість («небеса Бога» тощо). Християнський міф, міфологія Нового Заповіту, на думку Бультмана, найтіснішим чином пов'язані зі своїм обмеженим історичним часом, а саме з юдейською апокаліптикою та гностичним вченням.

Сьогоднішня людина не може адекватно сприйняти цю мову, яка має конкретне місце в історії. Понад те, ця мова може здаватися невірогідною. Бультман вважає, що і міфологічна мова і картина світу, нею описувана, аж ніяк не християнські по суті, вони належать своєму обмеженому часові. Такого роду міфологічну картину світу не можна сприйняти у сучасному світі, бо сучасна картина світу є науковою. Наука не дає ознайомленій з її досягненнями людині некритично сприймати міф. Тут варто передбачити хибне тлумачення самого Бультмана, яка подеколи виникає. Не варто вважати, що наука «краще», «точніше», «адекватніше» міфу. Існують (у цьому контексті розгляду) два різних способи мислення – міфологічний та природничонауковий, який домінує нині і мало зіставний з попереднім. Проте науковий спосіб, де панує раціональність, так само не абсолютний і тому скороминущий. При цьому його наслідок – оволодіння технікою – веде до згубної ілюзії технічної влади над долею, історією та людьми [43, 269]. Завдання деміфологізації – не в оновленні і не в раціональному поясненні міфу, а в його розумінні, пов'язаному з

прийняттям таїни трансценденції.

Міф не відкинуто, він цінний тим, що може дати ґрунт для відкриття трансцендентного значення в образах іманентного, безумовного в зумовленому. І Бультман задає питання про можливість віднайдення у Новому Заповіті істини, незалежної від міфологічної картини світу, для нього знайти таку істину і означає здеміфологізувати християнство. Адже цінним є не християнський міф сам по собі, а «значення проповіді Ісуса і всього Нового Заповіту для сучасної людини» [41, 214]. Тому зв'язки з конкретним культурним середовищем не тільки вторинні щодо суті християнства, але й «уводять» від його розуміння: «Якщо християнство, релігія за походженням східна, стала релігією Заходу, а крім того і взагалі світовою релігією, то, можливо, причиною цього стало те, що в ньому було розкрито головні можливості розуміння людського існування, які однакові скрізь і у будь-який час, також і на Заході» [46, 644]. Звістка Христа, вважає Бультман, зовсім не «східна», а загальнолюдська. Цей універсальний її смисл допомагає розкрити філософія екзистенціалізму.

Екзистенціалістська інтерпретація дає можливість зрозуміти не космологічний, а антропологічний зміст міфу, за його об'єктивуючими картинами побачити його немирське значення. Іншими словами, у міфі необхідно розуміти не навколишній світ, а саму людську екзистенцію. І саме філософія існування, яка враховує сучасний науковий погляд на світ і, понад те, бачить небезпеки сциєнтистського та технократичного підходів до дійсності, дає ключ до прийнятного у теперішній духовній ситуації тлумачення міфу. Вона пропонує таку інтелектуальну точку опертя, з якої можна «деміфологізувати – тобто заперечити, що Звістка Письма і Церкви пов'язана зі стародавнім та застарілим світоглядом» [41, 223]. Такий підхід Бультмана, його синтез теологічної та філософської (у вигляді екзистенціалізму) думки викликав неоднозначну реакцію передусім колег по теології. Сам Карл Барт [24] скептично оцінив можливості екзистенціалізму як інструменту деконструкції християнської звістки, вважаючи екзистенціалізм тимчасовим явищем і відмовляючи йому через це в універсальності. Барт посилює думку Бультмана про необхідність

розведення відносного та абсолютного до такої міри, що критикує будь-який філософський підхід до теології (ідеалістичний, марксистський і, звичайно ж, екзистенціалістський) як такий, що претендує на пояснення позамежового світським. Крім того, йому чужий сам герменевтичний спосіб мислення, де необхідне передрозуміння (у цьому разі екзистенціалістськи забарвлене). З його точки зору, краще відмовитися від передрозуміння й «відкритися» самому текстові (Нового Заповіту)¹.

Гадаємо, що Бультман не переоцінює можливості екзистенціалізму, який не вічний, але багато в чому співзвучний сучасності: «Ми запитуємо просто про те, яка із сьогоденних філософій пропонує найбільш адекватне уявлення для розуміння людського існування. Тут, я вважаю, нам слід навчатися у екзистенціалістської філософії (філософії існування), позаяк центральний предмет досліджень цієї філософської школи саме і є людське існування» [41, 233]. Тут на допомогу можуть прийти і К'єркегор, і Ясперс, і Гайдегер: «К'єркегорівську інтерпретацію християнського буття було перенесено Карлом Ясперсом у сферу філософії. І передусім екзистенційний аналіз людського буття у Мартіна Гайдегера уявляється профанним філософським викладом новозаповітного погляду на людське буття у світі: людина історично існує в турботі про саму себе на підставі тривоги, постійно переживаючи момент рішення між минулим та майбутнім: чи втратити себе у світі наявного та безособового («тап»), чи здобути своє справжнє існування у зреченні від будь-якої надійності та у безоглядній відкритості для майбутнього! Хіба не таким самим є новозаповітне розуміння людини?» [44, 25]. Ключі до теологічних відповідей, як бачимо, знайдено в проблемному полі екзистенціалізму з його «турботою», «тривоною», «втратою» (у *Das Man*'e), «зреченням від надійності», «здобуттям себе». А екзистенціали «несправжнього» та «справжнього» існування вірогідно інтерпретують міфологічні «плоть», «доступне», з одного боку, та «життя у вірі», «життя з невидимого» – з іншого. І ще раз варто підкреслити – смисл

¹ Чи вчиняв так сам Барт – теж питання, бо вплив К'єркегора на його думку є безперечним.

християнства, на думку Бультмана, не в описі світу, а у відкритті таємниць людського існування: «правомірні лише такі висловлювання про Бога, які виражають екзистенційне відношення між Богом та людиною. Судження про дії Бога як про космічну подію є неправомірними» [41, 240].

Смисл усього екзистенціалізму Бультман розуміє радше в його онтологічному значенні. Він вважає головним закликом філософів цієї течії «Ти повинен існувати» [41, 233-234]. «Існувати», іншими словами, «бути», адже людина спрямована до Буття як такого та свого буття необоротно. А ось «як бути» може підказати й теологія. Філософське запитання, за словами Тілліха, корелює з теологічною відповіддю. Факт скрутності, смерті та страждання розкриває значення «нового життя» християнства. Досвід Ніщо спрямовує все, що йде від Бога, до абсолютного буття. Злютовання екзистенціалістського та теологічного мислення у Бультмана дає можливість інтерпретувати самовіддачу як звільнення від відносного. Людина філософськи розуміє «зіпсованість», бачить, що вона не така, якою має бути, і це спрямовує її до справжнього існування, це шлях до буття, потенційно присутній у ній як духовне.

Трагедійність людського існування, знову яскраво виражена екзистенціалізмом, знаходить свій відгук у християнстві. Бо людина реалізує себе в християнській культурі не просто у всезагальному, Дусі, як це уявлялось за античних часів, але у своєму, історично даному бутті, своїй долі, відкритій своєю кінченністю. Особистість, явлена християнством, набуває рис своєї індивідуальності у самотності перед Богом. І шлях становлення особистості постає у виході з полону іманентного в трансцендентне. Екзистенціалізм, збагачений християнською традицією, дає нове розуміння страждання як «розмирення», але й «приходу до себе», розуміння своєю мізерності (досвід Ніщо), але й здобуття у мізерності та стражданні джерела неподоланної сили.

Справжнє існування, автентична екзистенція філософії існування, як бачимо у Бультмана, – це не тільки усвідомлення особистої відповідальності за свою долю й здобуття у стражданні способу трансцендування даного. Для нього автентичність

екзистенції доповнена концептом «існування у вірі».

Віра може стати імпульсом і процесом саморозуміння як існування есхатологічного плану у захопленості між «уже так» та «ще ні». Вона, з одного боку, – звільнення як «розмирення», зрозуміле не в значенні аскези, а як дистанціювання від світу – «я володію речами, а не вони мною». Бультман для ілюстрації такого підходу часто використовує новозаповітну цитату із апостола Павла: «а хто цьогосвітнім користується – як би не користувались, бо минає стан світу цього» (1 Кор. 7: 31). Віра здійснюється «всупереч» світові та «логіці речей»: «саме завдяки вірі світ стає профанним місцем» [41, 248]. Її «всупереч» спрямовано навіть проти релігії, зрозумілої як культово-магічна дія.

З іншого боку, віра – вільне розкриття назустріч майбутньому: «Віра має на увазі вільну й повну відкритість майбутньому» [41, 244]. Згадуємо Лютерове розуміння віри як готовності увійти у пільму майбутнього. Свобода віри християнства, на відміну від свободи античного світу, яку реалізовували як громадянську в номосі полісу та номосі космосу, не дана, а явлена як постійна можливість. При розумінні Бультманової спадщини слід враховувати, що він не тільки «доповнює» екзистенціали філософії існування концептами християнської звістки. «Деміфологізація» ретранслює в сучасність образи християнського уявлення про світ, людину та Абсолют, роблячи їх філософськи прийнятними та дійсними. Приклади цього – біблійна термінологія «над» та «під», «небес» та «пекла». Смісл міфу про «Бога на небі» – у трансцендентності Абсолюту, «пекло», у свою чергу, – ніщо інше, як ідея трансцендентності зла, сили, що переслідує людину. Його «пільма» – образ жахливого негативного, Ніщо. Сам «Сатана» – це людське, «наше» зло, а не демонічне у субстанційному розумінні. Так і світ під владою Сатани та демонів – усього лише міф, але такий, що несе значення зла світу.

З деміфологізацією пов'язана й імпліцитна критика Бультманом ліберальної теології. Як пам'ятаємо, її адепти вважали, що «Царство Боже» реалізується в спільноті людей у цьому світі (щоправда, з волі Бога). Цей підхід має назву «соціального євангелія». Для Бультмана таке рішення споріднене створенню нової міфології, де трансцендентне знову підпорядковують, у

цьому разі «моральнісним зусиллям людей».

Солідарність Бультмана з виступом проти ліберально-теологічної думки дала змогу зарахувати його спадщину до творів класиків діалектичної (неоортодоксальної) теології, теології кризи. З іншого боку, близьке співробітництво впродовж п'яти років у Марбурзі з Гайдегером і власний інтерес до К'єркегора зробили вчення Бультмана унікальним, що виходить за рамки його рубрикації як діалектичного теолога. Він створив герменевтику сакрального, принаймні значна частина якої розробляє «поле» теологічного екзистенціалізму.

Водночас ліберальна теологія, вістря критики проти якої спрямовував Бультман, у певному розумінні (і не тільки негативно) вплинула на формування його думки. Найбільшу важливість тут виявляє думка ліберальних теологів про «переміщення трансцендентного в іманентне», збіг християнства з історією культури в соціальному прогресі. Не поділяючи загалом оптимізму ліберальної теології, запозиченого нею з ідеалів Просвітництва, Бультман сприйняв усе ж таки ідею культурного розвитку у вигляді зміни образів світу. З цього підходу логічно виникає уявлення про історичну зумовленість і навіть обмеженість конкретних форм вираження сакрального. Догма історично зумовлена, вважав Адольф фон Гарнак, знаний представник ліберальної теології, і Бультман на свій копил відповів – необхідно «деміфологізувати» звістку Нового Заповіту. За оболонкою не відкинутого, а правильно (екзистенційно) зрозумілого міфу ми можемо збагнути його суть, включитися в справжнє його розуміння, здобути знання та віру в трансцендентне.

Бультман говорив, що «євангеліє незручне» [40, 50], і в цьому він виявляв свою близькість до Карла Барта, який відстоював «важкість» і трагедійність християнства. І деміфологізація як варіант Лютеро-Павлового *sola fide* веде до розуміння важливості не явного, а неявного, тим самим не даючи жодних гарантій, залишаючи у вакуумі та з «порожніми руками». Але ж сучасну людину й не переконати міфами про «над» та «під», вони їй не потрібні, їй важлива самореалізація, їй треба бути (втім, останнє було завжди). І Бультман вбачає можливість цієї самореалізації у цілковито іншому (*totaliter aliter*) трансцендентному.

При цьому сам філософ вважав назву свого герменевтичного методу не зовсім вдалою. Адже смисл «деміфологізації» – аж ніяк не знищити міф, а лише зрозуміти, проінтерпретувати його, у конкретному випадку – показати несамотійність міфологічного уявлення про Бога: «Невидимість Бога виключає будь-який міф, який намагається зробити Бога та Його дію видимими. Бог ухиляється від будь-якого погляду та спостереження» [41, 247]. Видимий ригоризм наведеної цитати не повинен приховувати її смисл – «трансцендентне – не іманентне». Але іманентне – не зло; воно – шлях до виявлення іншого способом символічної інтерпретації (схожість з Тілліхом безперечна). «Міф робить потойбічне поцейбічним» [41, 215], завдання його дослідника – в образному процесі – знайти в образах явного неявний смисл Абсолюту.

Як бачимо, «протестантський принцип» Тілліха та герменевтичний метод «деміфологізації» Бульмана корелюють між собою. І хоча перший спрямовано на дослідження ціннісних характеристик ієрархії буття, його сфера – онтологія, а другий є критерієм розуміння пам'яток культури, але обидва вони ведуть до чіткого вододілу між неавтентичною екзистенцією гарячкового чіплення за дане, доступне і наявне та справжньою екзистенцією, пов'язаною з трансценденцією.

Тілліх дослухався до слів Бульмана і навіть зробив деякі коригування в них, зіставляючи їх зі своєю філософською позицією. Зокрема, йому належить заувага про те, що міф належить розуміти як міф, він має бути «зламаний», але не відкинутий [178]. І християнство, поставши як «зламаний міф», все одно залишається міфом. Ясно, що Бульман не заперечує таке бачення його роботи, і поглиблений аналіз його тексту призводить саме до такого висновку. І хоча ми бачимо неодноразово згадувану нами кореляцію поглядів Тілліха та Бульмана, про взаємовплив або «школу» в історико-філософському розумінні говорити не випадає. Їх об'єднує загальна духовна ситуація та схоже бачення філософських проблем, що призвело до виникнення нового синтезу – теологічного екзистенціалізму – у розгорнутій і систематичній формі у Тілліха та у вигляді теорії розуміння, «теолого-екзистенційної герменевтики» у Бульмана. Останній не менш

гостро, ніж його американський (на той час) колега бачить необхідність і плідність синтетичної єдності філософського та теологічного знання, де екзистенціалізм і християнська думка взаємовигідно доповнюють одне одного: «Віра має на увазі вільну та повну відкритість майбутньому. Філософський аналіз показує, що відкритість майбутньому становить один із засадових елементів людського становища. Але чи здатний філософський аналіз наділити конкретну живу людину цією відкритістю? Безперечно, не може, так само як він не може наділити нас *існуванням* (курсив мій. – С.Т.). Як показав Гайдегер, філософський аналіз може лише пояснити людині, що вона має бути відкрита майбутньому, якщо вона хоче існувати як особистість» [41, 244].

Філософія виявляє свою несамодостатність у вченні про людину – фокусі всіх її міркувань. Вона відкриває горизонт існування, дає форму здійснення, але теологія може вказати сам горизонт, форму наповнити змістом, на філософське запитання про існування дати відповідь Буття, дати саме існування, показати мізерність світу (бо «що», щойність не здобувають у відносному), відділити наявне побутування речей від справжності існування людини.

Отже для сучасної людини можуть бути зрозумілими та сприйнятими вдало запропоновані екзистенціалізмом поняття турботи, тривоги, загубленості в «людях» (Das Man'е), зречення від надійності та здобуття себе. Екзистенціалізм, таким чином, є необхідний для сучасника шлях увиходження в розуміння християнства. Згідно з Бультманом, цьому слугують і К'єркегор, і Ясперс, і Гайдегер. На перший погляд, може скластися враження про те, що Бультман використовує екзистенціалізм для цілей теології, у цьому разі екзегетики, і цим обмежується. Справи ж стоять дещо інакше.

Збагачуючи екзегетику екзистенційною термінологією, Бультман водночас створює варіант філософії існування. Він *«приймає іспит» у теології за допомоги сучасної філософії, знаходячи у теології відповіді на філософські питання*. Тобто трансцендентне було вже висловлене іманентною мовою у міфологічних образах, але й філософія (теж профанна по суті)

може вказати своїми засобами на позамежове. (К.Барт за це «пояснення позамежового світським» критикував Бульмана¹.)

Екзистенціалізм, зокрема, ставить проблему справжності та несправжності людського існування. Розуміння цієї дилеми у Бульмана окреслено подоланням несправжності скороминущого (плоті, статусу, доступного) у напрямку автентичності *життя* у *вірі* в «невидиме», розкритті свободи назустріч майбутньому. Тривога перед Ніщо та інтенція на Буття знаходять розкриття в розумінні Бульманом (людської) «зіпсованості», оскільки людина бачить, що вона не така, якою має бути, і тоді вона прагне до зразка. Зразок – це самовіддача Бога. Ісус – основа нашої самовіддачі [44, 31]. Хрест не в минулому, це перманентний суд над людьми, що дарує свободу виходу із несправжнього.

Отже, Бульман створює свою версію теологічного екзистенціалізму, де відкриває для філософії горизонти людського саморозуміння у можливому, нестійкому, вільному й небезпечному (не догматичному) прийнятті відповідей теології. Тоді смисл автентичної екзистенції розкривається в есхатологічному існуванні у вірі (Гайдегер – «смерть тільки твоя», Бульман – «віра тільки твоя») [256, 94]), зміст шляху до Буття постає як самовіддача вивільнення від тлінного, а поняття свободи зближається з ідеєю можливості неможливого.

¹ Тілліх же говорив про обережне ставлення до міфів і символів, які не повинні бути відкинуті, позаяк необхідно виявляти їхній глибинний смисл.

3.18. Теолого-екзистенційна етика Рейнгольда Нібура

Прогрес науки і техніки у ХХ сторіччі, бурхливий індустріальний розвиток змінили соціальний уклад та морально-етичні установки людства. Масова культура призвела до імперсоналізації суспільного життя і гостро поставила питання про поведінкові норми за нових умов людської взаємодії. На цей виклик спробував відповісти багаторічний колега Тілліха по Нью-Йоркській Об'єднаній теологічній семінарії, його близький соратник Рейнгольд Нібур.

«Моральна людина та неморальне суспільство» – такою є назва однієї з головних праць мислителя, і в ній, у цій назві бачимо суть дихотомії, проблему пошуку моральних установок у суспільстві виробництва та споживання, мас-культури та деперсоналізації. Нібур вважає, що теорія соціального прогресу, сперта в своєму обґрунтуванні на розвиток раціональних людських здатностей та на явні досягнення науки і техніки, далеко не виправдана [286, 80]. Прогресистський оптимізм бачить зовнішній стан речей, але випускає внутрішній стан окремої особистості, часто «загубленої» у русі цілого соціуму. При цьому сучасність як ніколи раніше відкриває можливість двох фундаментальних небезпек у царині моралі. Перша пов'язана з бажанням відкинути особисту свободу як відповідальність за свою долю й «повернутися» в лоно тваринної чуттєвості, нащохвилинних насолод і примх. Друга негативна, на думку Нібура, можливість етичного рішення – відхід у свавілля, ніцшеанську «волю до влади», пов'язану з біблійною *hubris*, гординею. Нібур бачить можливість подолання кризового стану моралі суспільства та етичної теорії у своєрідному поверненні до оновлених цінностей християнства. Проте й тут є низка своїх ускладнень, що вимагають ретельного філософського переосмислення.

У ході цього переосмислення й виникає своєрідна етична доктрина, запропонована Нібуром. У самому процесі її становлення була виявлена, на думку філософа, нездатність уже існуючих теоретичних інтерпретацій християнської етики розв'язати нагальні проблеми сучасності у царині моралі, бо загальні декларації такої етики про гріх як відпадиння від сутнісної

єдності з Богом [258, 222] та віру як подолання розриву неможливого-можливого втратили свою синтезуючу силу.

Одним із варіантів християнської етики, який слід зрозуміти, але не прийняти цілком, є підхід так званої ліберальної теології XIX сторіччя, що виник на ґрунті німецької класичної філософії. Як пам'ятаємо, у школі ліберального християнства Ісуса було сприйнято як «найкращу людину», ідеал для повсякденного наслідування. При цьому заклик до любові, що лунає в Євангелії («закон любові»), ліберальні теологи (а слідом за ними і переважна частина західного суспільства) беззастережно застосовували в політичній та економічній сфері – ним освячували боротьбу за владу та комерцію – загалом намагались (і намагаються) створити Царство Боже «в миру». Крім того, у цих працях відбувалося не просто зближення, але суміщення релігії та науки – особливо яскраво це виявлено в історичних та філологічних дослідженнях. Проте досвід XX сторіччя, та й пильний аналіз усієї людської історії, говорять про марність некритичного перенесення ідеалів у дійсність, така сама доля чекає й на теоретичну позицію ліберальних теологів та практичні спроби її втілення (явно видимі саме в американському суспільстві, до якого належав Нібур). Згідно з Нібуrom, ліберальне християнство, перетворюючи ідеали християнської моралі на іманентні можливості історії, «знімає моральнісну напругу» [129, 380], сутнісну для християнського світогляду. Ліберальна теологія (теорія) і ліберальне християнство (практика) – шляхи «неавтентичної екзистенції», якщо ми насмілимося використати у цьому контексті мову філософії існування, загалом дуже важливу та близьку Нібурові.

Не тільки моральнісна, але й онтологічна напруга між ідеалом та реальністю, трансцендентним та іманентним найрельєфніше втілена в іншій «крайності» інтерпретації християнської спадщини – «діалектичній теології» та «ортодоксальному християнстві». Етичний оптимізм змінюється суворим песимізмом. Карл Барт та його послідовники, а раніше і К'єркегор, що їх випередив, прямо заявляють про те, що всілякі *людські* спроби реалізації ідеалу, боротьби з конечністю за вічність неминуче зазнають краху. В них як наївних домаганнях розкрито смисл невикорінюваної егоїстичної людської гордині, суті «гріха», не в значенні

успадкованого тавра, а як неусувного факту людського існування. Загальне тло відчаю та безсилля людської природи проявлено й у царині етики, де утверджують практичну незастосовність у повсякденні християнського ідеалу, що перебуває за межами можливостей людини. Закон любові Христа – нездійснюваний, він – неможлива можливість. «Моральнісні вимоги, що їх висуває Ісус, нездійснювані у поточному житті людини. Вони виходять із трансцендентної та божественної спільності вищої реальності, і їх остаточне втілення можливе лише тоді, коли Бог перетворить нинішній хаос світу цього на його фінальну єдність» [129, 408], – таким, згідно з Нібуром, є бачення людської долі «діалектиками». На їхню думку, етика християнства є божественною, а тому не зорієнтованою на поцейбічний світ, «жорстокою щодо нього» (на те є приклади в Євангелії: «зненавидь мати та братів» тощо). Діалектична теологія розуміє цю етику як таку, що заперечує справи та наступні іманентні винагороди, як по суті своїй «нерозважливу».

Нібур вчиняє з цими на вигляд протилежними одна одній теоріями як істинний діалектик, не відкидаючи жодну з них і не приймаючи кожную цілком. Його шлях – обійшовши етапи тези та антитези, синтезувати краще в обох у своєму неповторному баченні. Тому філософ, доволі близький до діалектичної теології з її ригоризмом та до екзистенційної філософії з її песимізмом, погоджуючись з їхньою ідеєю недосяжності порядку любові у тлінному людському житті, все ж вважає, що заповідь любові, залишаючись недосяжною, має бути *реалізовуваною* можливістю. І хоча людські досягнення не сягають висоти самих ідеалів, до останніх необхідно спрямовувати життя, треба «поставити етичні цілі, що перевищують можливості природи, не поринаючи при цьому в знемирення» [129, 497].

Шлях етики Нібура – серединний шлях, шлях синтезу, філософ не солідаризується з *можливістю* етичної реалізації в ліберальній думці і не є адептом її *неможливості*, як це було у «діалектиків»; «неможлива можливість» – смисл моральної дії [129, 515]. Бачачи «дах» (трансцендентне), в устремлінні до нього необхідно «будувати стіни» (вчинки, що докладають трансцендентний ідеал до ситуацій життя) [129, 470]. Мислитель

створює етику «пророчого християнства», уникаючи крайностей попередніх версій інтерпретації і водночас сприймаючи їх як полюси – діалектичні моменти, що ведуть до повноти систематичного бачення. Теоретичним вираженням та обґрунтуванням пророчого християнства є так звана «есхатологічна теологія», безперечно близька до екзистенціалізму через її безнастанне наголошування найбільшої важливості для людського існування модусу часу майбутнього. Доктрина Нібура співзвучна багатьом принципам екзистенціалізму, зберігаючи свою своєрідність, вкорінену в обсяговому використанні теологічного матеріалу. В його вченні історична реальність постає як віддалене наближення до ідеалу, де необхідно діяти, співвідносячись з ідеалом, але ніколи не приймаючи дане за абсолютне. У працях Нібура здійснено кореляцію філософського та теологічного способів осягнення дійсності, доволі близьку до тілліхівських міркувань, чого тільки варта, наприклад, теза Нібура про знання конечності лише у зв'язку з розумінням безконечності [129, 412], проте вістря його думки спрямоване у бік етики. Центр уваги – моральне рішення людини, яка у жазі трансцендентного намагається стати Богом, але у цій надії подолання відносного часто надає абсолютного значення цьому відносному, скороминущому. Рефрен праць Нібура – не відкидати історію і не поринати в обожнення речей, зберігати моральну напругу між тим, що є, та тим, чому належить бути. У цій напрузі – критерій справжності людського існування. Людина вільна й відповідальна і завжди «у можливості», вона «між» благодушністю та відчаєм, оптимізмом та песимізмом, у «порубіжжі» Безперечно, ці вузлові моменти по-новому відтворюють головні теми екзистенціалістського мислення. Екзистенція як «стояння між» розкриває своє значення у вченні Нібура у вигляді імперативу не піддаватися «малим» цінностям, але й не шукати притулку у світі а-історичної вічності, реалізовувати себе серед полюсів натуралізму та містики, не наближаючись до них небезпечно близько. Жити тут і тепер, але й трансцендувати історичне.

Рейнгольд Нібур, безперечно, збагатив не тільки теологію, будучи професійно з нею пов'язаним, але й філософію («Рейнгольд Нібур – знаний американський *філософ* (курсив мій. – С.Т.) та

теолог» [66, 560]). Сприймавши ідеї екзистенціалізму (на що однозначно вказують дослідники його спадщини [66, 562], він привніс у сучасну етику теолого-екзистенційний принцип майбутнього як такого, що керує теперішнім (вчинками) у вигляді мети, есхатосу. І цю трансцендентну мету всупереч принциповій неможливості має прагнути втілювати мораль.

Ім'я Рейнгольда Нібура часто можна зустріти у зв'язку зі згадкою про Пауля Тілліха. І відбувається це не тільки тому, що їх пов'язувала дружба та академічна кар'єра. Нібур створив комплекс ідей, близьких Тілліхові¹, але зовсім самостійних, які можуть бути складниками теологічного екзистенціалізму.

Складності в розумінні його спадщини призводять до парадоксів рубрикації. Подеколи його називають «представником ліберальної теології» [133, 140], іноді – класиком теології діалектичної [167, 210; 66, 560]. Сам він обрав собі «середній шлях». Лібералізм у теології, як пам'ятаємо², «розмив» божественний образ Христа до розуміння його лише як «ідеальної людини», яку слід наслідувати у повсякденному житті. Уявлення про «історичного Ісуса» легітимувало застосування «закону любові» в політиці та економіці. Крім цього, ліберальна думка сумістила релігію з наукою (спочатку з дослідженням історії, потім з науковим поглядом узагалі). Нібур виступив з критикою такого погляду на християнство. Ліберальне християнство, з його точки зору, перетворило трансцендентні ідеали християнської моралі на іманентну можливість історичного розвитку. Так зрозуміле християнство «знімає» моральнісну «напруженість» між «є» та «має бути», в якій смисл релігійного [129, 386].

Діалектична теологія, яка змінила ліберальну точку зору, приходить, згідно з Нібуром, до занадто радикальних висновків. Бог діалектиків – цілковито «інший», *totaliter aliter*, безконечно віддалений від людського життя, а тому неможливий і нездійснений. І людські спроби прагнення до Бога (в уподібненні

¹ Побутує думка, що Нібур звільняв теологію від чужих нашарувань XIX сторіччя, а Тілліх «синтезував» у ній різні підходи [248, 89].

² Див. підрозділи цієї книги «Протестантська теологія. Специфіка», «Діалектична теологія та її оцінка Паулем Тілліхом».

його вічності) зазнають краху. Тут лише відчай та безсилля – людська доля, де єдино віра-абсурд указує на нездійснювану можливість.

Отже Нібур бачить вихід у своєрідному екзистенційному злутуванні обох шкіл. Сенса людського існування – не піддаватися «маленьким цінностям» повсякдення (хоча в імперсональному суспільстві, де панує груповий егоїзм, важко дотримуватися чітких моральних принципів) [286, 79], але й не шукати притулку у світі а-історичної вічності [129, 395]. І хоча «моральнісні вимоги, що їх висуває Ісус, не виконувані в нинішньому житті людини» [129, 408] і закон любові в ньому цілком не здійснюваний («неможлива можливість») [286, 82], необхідне утримання людського існування саме у можливому, де немає «скочування» в натуралізм та іманентизм (речей, історії тощо), з одного боку, та у містицизм нездійсненого ідеалу – з іншого. «Пророче християнство», як іменує свій шлях Нібур, або «есхатологічна теологія» повинні не відкидати історичну реальність (як це робить діалектична школа) й не надавати одночасно безумовної цінності відносному (як ліберальне крило) [129, 454], у тому числі не переоцінювати важливість соціального прогресу.

Справді, людина конечна та обмежена, і їй супутні дві можливості спотикнутися – адже можна відкинути свободу й повернутися до тваринної чуттєвості, а також дуже ймовірним є відхід у свавілля, гординю, виявлювані у формі волі до влади. Але особистість же і вільна трансцендувати свою і механічну і біологічну детермінованість. У цьому їй сприяють віра, яка долає розрив неможливого-можливого, та ідеал людського – Христос, який відкриває ресурси любові, мудрості та сили для людини.

Згідно з Нібуrom, необхідним станом людини та суспільства, які у гріхах відпали від своєї сутнісної єдності з Абсолютним [258, 222], є такий, в якому заповідь любові залишається недосяжною, але постійно реалізовуваною можливістю. У ньому реальні успіхи ніколи не досягають ідеалів, але самі ідеали не зникають. У ньому зміцнюють мир на Землі, але не приймають його за божественний. У ньому необхідно «поставити етичні цілі, що перевищують можливості природи, не поринаючи при цьому в знемищення» [129, 497].

При цьому необхідно подолати традицію розуміння думки Нібура як суто теологічної (не важливо – у діалектичній, ліберальній чи оригінальній версії). Не заперечуючи теологічних заслуг мислителя, професійні дослідники його спадщини називають Нібура «знаним філософом» [66, 560]. А підставою для цього, на нашу думку, є те, що створивши свою версію розуміння християнства як «пророчого», Нібур у своєму вченні про середній шлях (між крайностями лібералізму та неоортодоксії) по-новому висвітлив центральні положення філософії існування.

Його есхатологічне вчення про мету є ніщо інше, як розгорнуте витлумачення структури справжньої екзистенції. Людське існування Нібур розуміє у повній відповідності до екзистенціалістської традиції як «буття-між». Проте точки тяжіння, апроксимації він переосмислив наново. У нього існування – це подолання «того, що є», тваринного стану, «малих цінностей» (речовинного), тлінного, відносного, кінцевого, зла та відчаю і постійний вихід (але не прихід цілком) до «того, що має бути», вічності, містичного, віри, добросердя, добра, абсолютного, безконечного, Бога.

Його позиція – вказівка на мету, есхатос. Всупереч принциповій неможливості, людині необхідно прагнути втілювати свої цілі. Знаючи, що ми лише люди, розуміти, що Бог не тільки креатор, але й мета.

Нібур – істинний філософ, позаяк не приписує непохитних рішень, не дає абсолютних відповідей, але лише вказує на екзистенцію як можливість стояння у напрузі між Ніщо, яке постійно долається, та Буттям, яке безнастанно здобувається.

* * *

Ми розглянули головні, з нашої точки зору, вчення, які можуть бути віднесені до теологічного екзистенціалізму. Чи могло їх бути більше в нашому аналізі? Безперечно. Сам творець поняття Нікола Аббаньяно зарахував до теологічних екзистенціалістів Марселя, Лавеля та Ле Сенна. Проте, створивши новий історико-філософський термін, Аббаньяно мало потурбувався про його чистоту. Під теологічною назвою він навів приклади хоча й католицьки зорієнтованих мислителів, але – у нашому розумінні

рубрикації – й зараховуваних до «релігійного» типу екзистенціалізму. Втім, їхня творчість несе в собі й певні *рис*и та *елементи* екзистенціалізму власне теологічного. Так само як творіння Маритена, Жильсона, Бубера, Бердяєва, Маккуорі, Розенцвейга, того самого Ясперса, Унамуно, самого К'єркегора. Близькість до теологічного екзистенціалізму виявляє не тільки екзистенційна теологія¹, яка розв'язує свої богословські питання за допомоги екзистенціалізму, і передусім питання про атрибути Бога, прояснення його «природи», витлумачення Одкровення, функції та місце Церкви у суспільстві тощо, але й теологія «діалектична», «неоортодоксальна» і передусім в обличчі її батька-засновника – Карла Барта. Плеяда блискучих теологів ХХ сторіччя (серед багатьох – Д.Бонхеффер, Х.Кокс, Т.Альцитер) також не позбавлені екзистенційного настрою. Та й Федір Достоевський багато в чому близький до розглядуваних ідей.

Але, назвавши всіх цих (та інших) мислителів теологічними екзистенціалістами, ми неминуче «розмиємо» ядро розуміння такої течії, ототожнивши її з релігійною філософією, релігійним екзистенціалізмом, чимось іншим. Проект (ідея, а не поняття) теологічного екзистенціалізму на цьому етапі досліджень вимагає зусиль відмежування для наступного можливого розширення.

¹ Will Herberg називає «екзистенційними теологами» чотирьох: Маритена, Бердяєва, Бубера та Тілліха.

Висновки до розділу 3

Синтетично екзистенціалізм є цілісним, бо має потужний зв'язок з релігійною свідомістю. Але є і його особлива форма – «теологічний екзистенціалізм». Він використовує християнську теологію та її догматику для розв'язання філософських питань. Основою розуміння специфіки цієї течії є філософське вчення Пауля Тілліха.

Становлення його думки йшло під знаками фундаментального впливу німецької класичної філософії, безпосереднього сприйняття новонародженого екзистенціалізму та опосередкованого через діалектичну теологію звучання к'єркегорових ідей. Однак з'являються і суттєві розходження саме зі школою діалектичної теології, які з часом стають вирішальними для формування основних положень власного вчення. У своєму творчому доробку Тілліх бачить небезпечні перебільшення та можливі глухі кути у розвитку такого роду думки. Адже тільки на негативності людина не побудує фундамент свого існування, а сама людська дія не може бути лише словом, її зрозумілість виявляє себе і в освячених словом вчинках та справах. Отже, людина в порожнечі, яку проголошує К.Барт, все ж повинна, згідно з Тілліхом, вкладати у форму культури зміст віри. Культура (і релігія) – не Бог і не Його царство, але можуть і не протистояти Йому. Культура може реалізувати безконечне прагнення до цього Царства в кінцевих образах.

Цими положеннями Тілліх дає абрис майже всієї його згодом сформованої системи, бо сутність культури в його розумінні в тому, що вона є прояв граничної турботи людини, яку намагається розкрити релігія. Культура доповнює й продовжує життя у загальній інтенції до граничного і безконечного буття. Вона не автономна, бо має релігійну суть. Дослідження культури в теологічному ключі є завданням теології культури, підвалини якої закладає Тілліх.

У такому баченні і філософія, незважаючи на свою поняттєвість і нібито незаангажованість, намагається розкривати не тільки структуру буття в собі, але й зміст буття для нас (як це намагається робити теологія). Філософ, як будь-яка інша людина,

проявляє свій «граничний інтерес», який є прагненням бути, інтенцією до Буття взагалі й до особистого збування зокрема. В цьому філософії може допомогти теологія, яка дає звістку про справжнє буття, «ще-буття», «паки-буття», що долає відчуження від інших та від себе.

З точки зору мислителя екзистенціал «мужність» демонструє, що означає для людини буття. Тілліх вважає, що мужність може виникнути з тривоги, онтологічної тривоги, а не онтичного, «речовинного» або «подієвого» страху. Причому мужність не усуває тривогу, а «приймає тривогу небуття в себе», вона є мужність стояння в усвідомленні небезпеки, але саме вона дає можливість подужання онтологічних, екзистенційних форм тривоги як серединного шляху між індивідуалізацією та співучастю.

Філософське устремління до Буття корелює з теологічним шляхом до Бога, бо під поняттям Бога за Тілліхом треба розуміти «Само-Буття», *Esse ipsum*, граничну основу сущого, яка є первинною, апріорною щодо категорій сутності та існування. Якщо ж існування є похідним від *Esse ipsum*, тоді питання про існування Бога сформульоване хибно. Адже сфера існування – царина кінцевого, але Абсолют – не річ серед речей.

Такого роду ставлення допомагає розкрити суть тілліхівського аналізу, де заперечено *об'єктний* підхід до Абсолюту. Бог – «цілковито інший» щодо знайомого нам стану речей. Система координат, що виходить із граничного *Esse ipsum*, Буття як такого, відкриває спосіб структурування елементів дійсності. Фундаментальне значення в цьому контексті має протестантський принцип – ніщо відносно не є абсолютним. Однак історична реальність демонструє, що кінцеве, виступаючи символом граничного, може «затуляти» собою граничне. Головні квазірелігії, згідно з Тілліхом, фашизм і комунізм красномовно демонструють те, що як безумовний інтерес сприймають націю та соціум (клас). У них вищий інтерес спрямовують не на граничне, а на предметне – силу, принцип, народ, науку, суспільство (або етапи його розвитку), ідеал людства – і перелічене обожають. Натомість протестантський принцип «в ім'я граничності граничного» повинен бути пов'язаним з граничним інтересом як

повна віддача головному всупереч другорядному і всупереч людській конечності. Також принцип пов'язаний з вірою, особливо з її критичним елементом. Критицизм присутній у протестантському принципі у вигляді сумніву щодо конечних його втілень. Принцип не обмежено такими «визначеннями», і Тілліх поєднує в цій ідеї Еразмовий «розумний сумнів» та «безум віри» Лютера. Протестантський принцип повертає у філософію дух ідеалізму. Відповідно до нього відносне – не абсолютне, і Абсолют як Буття, трансцендентне здобуває у філософському дискурсі «друге дихання». Цей ідеалізм навчає правильно розпізнавати ідеал, а не підмінювати його квазіідеалами, бачити за онтичним онтологічне, бо ніщо відносне не можна вважати абсолютним.

З тілліхівської ідеї протестантського принципу як один з висновків із неї стає зрозуміла структура екзистенції, яка розкривається не тільки як шлях від «ні», скрутності до «так», повноти існування, але і як вихід з будь-яких визначеностей, діалектичний курс між ними.

Значну частину своєї праці філософ присвятив аналізу негативних складників людського буття. Сама сутність людини, на його думку, має атрибут конечності, який визначає людину як одиничність – індивідуальність. В існуванні конечність присутня як «відчуження», у житті – як «амбівалентність». Тілліх вважає, що відчуження – атрибут людського існування, тотальний по своїй суті, бо існування – і є спрямованість до здійснення відчуженої від нього сутності, пошук нового буття. Відчуження – не тільки у відриві екзистенції від есенції, але й у проявах суб'єктно-об'єктного розділення у сфері пізнання, так і в царині людської практичної діяльності, воно – і в утраті людиною себе, втраті нею свого центру, саморозпаді, і в житті соціуму з елементами регресу, суспільними проблемами та протиріччями. Але відчуження не може бути самоціллю людини, його атрибути сумнівність і ненадійність повинні бути імпульсом до подолання самого відчуження. І Христос у Тілліха – символ зустрічі Нового буття із силами відчуження, подолання конфлікту між есенційною єдністю та екзистенційним роз'єднанням. Отже негативне є фундаментально важливим, бо воно є відправною точкою руху, джерелом та імпульсом існування до сутності у реальності життя.

В контексті свого розуміння граничного інтересу Тілліх реабілітує феномен віри. Віра не протистоїть розумові, якщо віра не одна із раціональних здатностей, не «недо-розум», якщо вона – «граничний інтерес». Але й розум буває різний – широко зрозуміла Тілліхом раціональність зближає її з поняттям «онтологічного» розуму. Поділ розуму на «технічний» та «онтологічний», здійснений Тілліхом, передбачає, що технічний компонент раціональності пов'язаний з логічною строгістю, технічним обчисленням та науковими методами, онтологічний же розум виявляє структуру універсуму, норм і принципів, бачить значення сущого. Тілліх вважає, що технічний розум – засіб, а онтологічний – логос і смисл, і ці супутники один одного «вбудовані» у ще більш цілісне в людині – в її граничний інтерес – у віру. Отже, розум (у всіх формах) є кінцевим, але може вивищитися до віри. Їх відносини – не антагонізм, не синтез, але радше кореляція. Віра багато чого запозичує в розумі і в науці. І один з найважливіших її здобутків – сумнів. Елемент сумніву, наявний у вірі, не виключає наявності в ній і своєрідних прийомів методологічного характеру. Найважливішим серед них є «теологічне коло». Його смисл – апіорне передзнання того, чого доходиш в кінці шляху, наприклад, теологічних міркувань. Також віра не елімінує поняття істини, лише розуміючи під нею глибинну реальність, у традиції платонізму ейдос, сутність. З цим пов'язане виникнення своєї мови віри, такою мовою є символ. Віра – це сутнісна можливість людини, її гранична зацікавленість, вона «збирає» людське життя воедино.

Тілліх створює «метод кореляції», прийом взаємозалежності, яка може бути «відповідністю», «логічним» або «реальним» взаємозв'язком. Найістотнішим проявом кореляції як методу є взаємозалежність філософських «запитувань» і теологічних «відповідей». При цьому у здійсненні кореляції, для її встановлення, необхідна присутність двох її частин, оскільки саме у відстані, можливий шлях становлення.

Філософ зумів також проінтерпретувати відчуження, тривогу, безглуздість, вину всупереч думці багатьох сучасних психоаналітиків не як симптоми хворобливого стану, а як онтологічні екзистенціали, які виявляють сутнісне відношення

людини до світу у формі інтересу. Також ним було скориговано фройдистське розуміння лібідо у бік розуміння його лише як неуніверсального елемента любові. Мислитель пропонує ніби форму психосинтезу, де усвідомлення цілей для людини важливіше, ніж розуміння причин, де реалізується намір створення центрального «Я», на відміну від теорій множинності ego, притаманних психоаналізові.

Тілліх здійснив спробу застосування своїх онтологічних та антропологічних ідей до сфери етичного. Для чіткішого вираження своєї думки він намагається відмежувати її від трьох менш продуктивних, з його точки зору, типів осмислення моралі. Перший тип розв'язання він назвав «супранатуралістським» або «католичним», найяскравішим його прикладом є доктрина Фоми Аквінського. Другий – «динамічно-натуралістичний», що знайшов своє теоретичне обґрунтування у рамках філософії життя, а практичне втілення – в ідеології націонал-соціалізму. Третій підхід – розв'язання етичних проблем у світі змін – «прогресистський», пов'язаний з традицією «філософії розуму», яку найяскравіше виявлено в її різновиді англо-саксонської «філософії здорового глузду». Останній принцип є подвійним, половинчастим і слабким, передостанній жахає своїм дикунством, а перший практично мертвий. Можливість рішення – у християнстві. Проте його осмислено не як моноліт непорушних рішень на всі випадки життя, не як жорсткі приписи вчинків, а лише як поривання єдності та єднання – іншими словами, *любов*. Вона, не втрачаючи своєї вічності та безумовної цінності, перетворюється на нове у зв'язку з конкретною ситуацією конкретної людини.

Метод кореляції, запропонований Паулем Тілліхом, знайшов своє втілення у пошуках фундаментальної інтенції у царині минулого думки і призив до формування задуму теологічної історії філософії. Він приходить до висновку про існування деяких позачасових смислових інваріантів, які, змінюючи конкретний вигляд в епохах, виникають з неперервною наполегливістю у, здавалося б, неблизьких предметно мислителів. Саме запитування про Буття є смисловим стрижнем для об'єднання історії філософії в ціле, не заперечуючи відмінності різних шляхів-підходів, онтологічне розуміння філософії спрямовує різні форми мислення

до граничного. Важливим тут є тілліхівський поділ філософії та її історії на філософію сутності (форми) та філософію існування (заангажованості). Також новаторською є тілліхівська схема розрізнення 1) екзистенційної позиції; 2) екзистенційної філософії та 3) екзистенціалізму. Йому також належить ідея членування історії філософії за епохами різновидів усвідомлення конечності (тривоги): онтична – долі та смерті (пізня античність), моральнісна – вини та відчуження (пізні середньовіччя), духовна – порожнечі та відсутності смислу (сучасність). В свої думках щодо історії філософії Тілліх поставив завдання розкрити унікальні форми реалізації граничного інтересу, реалізувати «теологічну історію філософії» або теологію історії філософії.

Онтологічні побудови Тілліха знайшли своє наповнення в його розумінні суспільства та його історії. Історія для нього постає як неперервно триваюча спроба подолання стану відчуження. Конечність людського буття породжує як засоби спасіння – не тільки релігію, мораль та культуру загалом, але й сам історичний процес їх реалізації. І сам час має два рівня для людини – кайрос як справжній, належний час протистоїть у людській історії хроносу, часові формальному, лише триваючому. Доктрина Тілліха демонструє спосіб розв'язання проблеми відчуження – соціалістичне вчення та практику. Соціалізм укорінений у фундаментальних розвідках Маркса, і Тілліх не обминає його своєю увагою. Але для релігійного соціалізму скрутна, несприятлива людська ситуація має складнішу внутрішню структуру. Тому будучи субстанційно релігійним у своєму бажанні всезагального добробуту, соціалізм і свою секулярну форму повинен був би змінити на християнську. Приймаючи соціальний складник як головний та визначальний для особистості, ця теорія не відкидає цілком і індивідуальний компонент у людині, її прагнення змінити себе «зсередини», «в глибині серця». Історія – це поле боротьби добра та зла, а не змартвлюючий цикл. У ній і завдяки ній саме й можливе «спасіння» людського, бо останнє дає можливість виникнення нового, отже відкриває шлях для істинного буття – процесу самореалізації.

Безперечно, сам Тілліх дав можливість такої інтерпретації його думки. Його зближення теологічного та філософського

дискурсів, розуміння Абсолюту як буття дало змогу «прочитати» його вчення як варіант «онтологічного іманентизму», «заземлення Бога» [73, 148]. Тому для багатьох утопічно-трансцендентний полюс мислення залишився в тіні, змінившись прагматично-іманентистським підходом.

Дуже уважно треба ставитись до інтерпретації ідей, яка присутня в працях діячів «безрелігійного християнства», які відкинули релігію у безоглядному слідуванні *sola fide* Лютера та керувалися не лише ідеєю зближення Бога та буття в його речовій формі. Набагато пліднішим є розуміння зв'язку пошуків Тілліха з філософією німецької класики. Крім ідей внутрішньої єдності релігії та культури (і ширше діалектики безумовного та умовного) та самої форми викладу вчення, Тілліх запозичує з німецької класики й сам принцип філософії існування, і тут його вчителем є Шеллінг. Не слід забувати також і те, що свою соціально-історичну доктрину Тілліх створював не без допомоги «утопізму» Гегеля та Маркса. Тому вплив німецької класичної філософії на Тілліха був багато в чому визначальним і допоміг йому створити варіант «онто-теології» в рамках філософії існування.

Для сутнісного розуміння роботи Тілліха ми пропонуємо використовувати термін «фундаментальна інтенція», який не присутній у текстах Тілліха, але логічно цілком впливає з його міркувань, свідчить про базове, центральне прагнення людини до Буття, що реалізується у безлічі напрямків, різновидів людської діяльності. Цей термін свідчить про розуміння людини як *nonfinitio*, незавершеної й незакінченої, що каже не стільки про її скрутність, скільки про безконечну можливість здійснення

У XX сторіччі можна зустріти думку, близьку ідеям Пауля Тілліха, яку можна за низкою ознак зарахувати до теологічного екзистенціалізму – це вчення Рудольфа Бультмана. Воно викристалізувалося в теологічному середовищі із дотикання позиції неприйняття поверхових суджень теології ліберального типу з продуктивним використанням доробків екзистенційної філософії. За фактами історії та теологічними «даними» Бультман бачить сам і намагається вказати іншим і проблеми екзистенції та шляхи їх подолання. На поміч тут приходять герменевтика. Бажання зрозуміти себе, сенс свого існування є свого роду

головним інтересом герменевтичної діяльності та сутністю «передрозуміння». Бульман пропонує для цілей своєї версії герменевтики дослідити поняття інтересу, дуже близьке до концепту інтересу, наявному у філософській доктрині Тілліха. Але наголос тут зроблено на інтерпретаційному його значенні. Смысл і значущість історичної події визначено смыслом і значущістю для «історика», ширше – для людини зацікавленої. Згідно з Бульманом, за політичними, економічними, соціальними зрізами історії необхідно бачити її смысл. Рудольф Бульман рішуче вважає, що об'єктом докладання його герменевтичної доктрини може бути історичне і текстуально оформлене християнське вчення, бо саме у ньому розкриває свій потенціал розуміння людини як неповторної особистості, саме у ньому людина здатна бачити себе із свого майбутнього, саме у ньому втілюється ідеал людського існування. Запитання про ідеали та майбутнє можна задавати й такій величній пам'ятці, як Біблія, і Бульман його формулює так: «Як розуміє Біблія людське існування?» Для відповіді на це запитання філософ використовує свій специфічний прийом – «деміфологізацію» як метод герменевтики. Програма «деміфологізації», запропонована Бульманом в його «екзистенційній герменевтиці», спрямована на те, щоб зробити мову Євангелії зрозумілою сучасникові, знайти ключ до міфологічних образів минулого. Ключем у Бульмана став екзистенціалізм. «Деміфологізація» немовби ретранслює в сучасність образи християнського уявлення про світ, людину та Абсолют, роблячи їх філософськи прийнятними та дійсними. Приклади цього – біблійна термінологія «над» та «під», «небес» та «пекла». Такого роду псевдокосмогонія небагато може дати сучасній людині, тому їй треба розуміти як метафору екзистенції. Це є шлях відмови від чіпляння за дане, наявне, речовинне (що й було притаманне міфологічному світоспогляданню) і водночас виходу у «височінь» віри (між «уже так» та «ще ні»), у можливість духовного життя. Бо Біблія не оповідає про цікаві історичні факти і не дає теологічну інформацію, вона показує читачеві проблему його особистої екзистенції і вказує шлях виходу.

У ході цього переосмислення взаємин філософії та теології, екзистенціалізму та неоортодоксії, виникає своєрідна етична

доктрина, запропонована Нібуром. У самому процесі її становлення була виявлена, на думку філософа, нездатність уже існуючих теоретичних інтерпретацій християнської етики розв'язати нагальні проблеми сучасності у царині моралі. Ліберальна теологія, продовживши оптимістичні ідеали просвітництва, зазнала краху. Діалектична теологія зрозуміла етику як таку, що повинна заперечувати будь-який діяльнісний підхід. Спроба Нібура – обійшовши ці етапи тези та антитези, синтезувати краще в обох у своєму неповторному баченні. Тому філософ, доволі близький до діалектичної теології з її ригоризмом та до екзистенційної філософії з її песимізмом, погоджуючись з їхньою ідеєю недосяжності порядку любові у тлінному людському житті, все ж вважає, що заповідь любові, залишаючись недосяжною, має бути реалізовуваною можливістю. Філософ не солідаризується з можливістю етичної реалізації в ліберальній думці і не є адептом її неможливості, як це було у «діалектиків»; натомість «неможлива можливість» – смисл моральної дії. В його вченні історична реальність постає як віддалене наближення до ідеалу, де необхідно діяти, співвідносячись з ідеалом, але ніколи не приймаючи дане за абсолютне. Доктрина Нібура співзвучна багатьом принципам екзистенціалізму, зберігаючи свою своєрідність, вкорінену в обсяговому використанні теологічного матеріалу. У працях Нібура здійснено кореляцію філософського та теологічного способів осягнення дійсності, доволі близьку до тілліхівських міркувань, що засвідчує, наприклад, теза Нібура про знання конечності лише у зв'язку з розумінням безконечності. Екзистенція як «стояння між» розкриває своє значення у вченні Нібура у вигляді імперативу не піддаватися «тлінним» цінностям, але й не шукати притулку у світі а-історичної вічності. Американський філософ привніс у сучасну етику теолого-екзистенційний принцип майбутнього як такого, що керує теперішнім у вигляді мети, есхатосу. І цю трансцендентну мету всупереч принциповій неможливості має прагнути втілювати мораль.

Розглянуті вчення переконливо засвідчують існування своєрідного крила філософії існування – теологічного екзистенціалізму. Системне бачення Тілліха, теорія розумінні Бульмана і етична теорія Нібура можуть вважатися класичним

осердям цієї течії. Це не виключає приєднання до даної рубрикації і інших вчень або їх елементів. Водночас ідея теологічного екзистенціалізму на цьому етапі досліджень вимагає зусиль відмежування для кращого розуміння специфіки.

РОЗДІЛ 4. ЗНАЧЕННЯ ТЕОЛОГІЧНОГО ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ ДЛЯ РОЗВ'ЯЗАННЯ ВУЗЛОВИХ ФІЛОСОФСЬКИХ ПРОБЛЕМ (ОНТОЛОГІЯ, АНТРОПОЛОГІЯ, СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ)

4.1. Теолого-екзистенційні дослідження

Метод кореляції, запропонований Тілліхом, дає змогу не тільки здійснити перегляд усієї філософської традиції від моменту її зародження (що ми спробували коротко й зробити), але й указати шляхи застосування класичних ідей у сьогоденній ситуації – саме так філософія, осмислюючи елементи суцього й не забуваючи про Буття, може прийти до позитивних, як видається, результатів.

Адже, крім решти, теологічний екзистенціалізм дає змогу відродити традиційні цінності (християнства) у рамках сучасної культури, звертаючись до її словника, враховуючи її раціоналізм і технократичність і долаючи її не просто плюральний, а багато в чому хаотичний стан.

Окремо необхідно зауважити, що теоніомія розкривається в онтології у вигляді центрального поняття фундаментальної інтенції. І ми вдаємося до цього терміна фундаментальної інтенції задля більш філософського (онтологічного) звучання. А проте її смислом в сутності є теоніомія.

4.2. Онтологічні обставини існування

Людина є кінцевою істотою і знає або принаймні може знати про це. Її існування є «кінцевим», «неповним», «скрутним». Ці на перший погляд трюїзми не повинні відштовхнути нас від продовження розвідок, адже по суті кінцевість людини має щонайменше три компоненти. Орієнтирами тут слугують теолого-екзистенціалістські ідеї Тілліха. *Перше*. Людина не Бог. І хоч би якими були дефініції сутності людини, вони залишаться саме «дефініціями» («об-межувачами») і кінцевість завжди поставатиме в них як неусувний, незнищений складник. Так, сама сутність людини містить у собі неповноту, обмеженість, які можливо пов'язані з її індивідуальністю. *Друге*. Людина у своєму існуванні відчужена від своєї сутності. Все людське життя, свідомо спрямоване до здійснення людського, є лише шлях до нього. Екзистенція відчужена від есенції, і найбільшим ускладненням тут є смерть. *Третє*. На додачу людське існування може мати різну міру повноти. Констатація цієї ситуації була вербалізована як відмінність між автентичною та неавтентичною екзистенцією, справжнім та несправжнім існуванням. Несправжність пов'язана з нерозумінням *своєї* долі, постійним хованням у сферу «як усі», «всесство».

Тут варто відзначити, що смерть присутня внутрішньо на всіх трьох рівнях кінцевості. У «всесстві» («Das Man'e») людина помирає як неповторне, особистість. В екзистенції (житті) людина справді *помирає*, не с-повнивши сутність, не досягнувши здійснення. І в самій сутності вона все одно кінцева, бо смертна у принципі. Крім того, природно, кінцевість крім смертності означає нашу обмеженість – інтелектуальних, емоційних, біологічних та фізичних можливостей.

Всі три рівні, міри неповноти можуть бути описані у двох напрямках – в ієрархії низходження та в ієрархії сходження, остання, ймовірно, більш застосовна в аналізі подолання кінцевості. А проте умовою екзистування є те, що навіть людське справжнє існування є відчуженим, навіть у людському існуванні є рівень несправжнього людського, навіть людська сутність є кінцевою.

Рівні людської конечності зумовлюють різні фази самосходження людини, тобто структуру екзистенції¹.

Екзистенція етимологічно означає прояв, виникнення, а також, що важливіше, проти-стояння та ви-ступання. Протистояння небуттю і виступання за рамки конечності.

Людина може усвідомлювати своє буття та Буття як таке лише у світлі розуміння того, що вона могла й може не існувати. Усвідомлення небуття й викликана ним онтологічна тривога викликають у людині її граничний інтерес – подолання цих умов. І самоствердження людини тим сильніше, чим більше небуття вона може «вмістити» в себе.

«Нижчий» рівень, стадія екзистенції, пов'язаний з умовою розчиненості людського в шаблонах «всіх», «людей». Знеособлений стандарт схематизує і механізує людське життя, людина роз-сіяна у бажаннях і хамелеоноподібна у способах їх досягнення. Екзистування, «вихід за рамки» цього стану пов'язаний із зосередженістю на своїй долі. Шлях тут пролягає у бік зменшення залежності від неістотних соціальних зв'язків і загостренням рис індивідуальності. Екзистенція на цьому рівні стає справжньою, її смисл у переборюванні знеособленого способу існування.

Далі. Звільняючись від кайданів несправжності байдужого (зне-особленого), людина не повинна зупинятися. Справжнє само-становлення тут тільки починається і здійснюється воно як постійне само-перевищування, як не опертя на *свої* сили, а подолання егоїстичних складників. Оскільки, якщо на початку екзистенція ви-ступала із знеособлено загального й зосереджувалась на єдності мети способом індивідуації, то тепер людина усвідомлює і в справжньому існуванні свою конечність. Тому їй для самостановлення необхідні «інші». Саме інші є опертя, мета і можливість самозбування особистості. Це шлях існування до сутності, шлях здійснення. Можна назвати його людським життям, не втрачаючи важливості слова «людський». Шлях екзистенції, «ви-ступання за», пролягаючи спочатку через зусилля

¹ Питання про можливість вживання поняття «структура» щодо екзистенції розв'язане позитивно Н.Аббаньяно.

самозбирання, веде до відкритості спів-дії. Екстраверт змінює інтроверта, який раніше вийшов із хащ наслідування.

Повне здійснення, як бачиться, є недосяжним. Конечність існування, його визначеність часом ставить перешкоду. Але навіть якби сутність людини була би з-дійснена, не варто забувати, що в ній самій імпліцитно присутня неповнота, тому людина сутнісно спрямована до перевищення самої себе, до більшого, ніж вона, до Буття.

Зазначені шаблі, рівні подолання конечності і відповідно самоперевищення не є етапами у буквальному розумінні цього слова. Не слід розуміти, що, подолавши перший, людина починає (просторово чи часово) «рухатись» у другому, а потім, можливо, і в третьому. Всі три виміри скрутності належить долати постійно. Втрата напруженості сходження веде до падіння.

Екзистування є водночас трансцендування. «Виступання за» є переступання, перевищення. І обидва вони є інтенцією до Буття.

Ця спрямованість на Буття, устремління до нього розкривається у головних своїх значеннях. Найважливішим із них є *свобода*. Шлях екзистенції є шлях свободи. Людина – аутсайдер (out-sider) не в буденному розумінні (невдаха тощо), а в онтологічному зрізі виходу за рамки-кайдани. (Тут не превалюють, але зберігаються відгуки ніцшевської «надлюдини» та камюїстського «стороннього».) Бажання «прийти до тями» реалізується по той бік «всіх», «людей» у самотності усвідомлення *своєї* конечності та своєї долі.

Маргінальність (на краю) такої позиції долається необхідністю інтенції у спів-дії, і тут смисл слова («аутсайдер») розкривається в тому, щоб «вийти із себе», із самотності, розкрити значення інтенції як шляху від конечності до безконечності, від минулого та сучасного до майбутнього. Звільнення присутнє і в інтровертному відвертанні від безособових шаблонів поведінки і в екстравертному прагненні до спільного становлення. «Прийти до тями» та «вийти із себе» сутнісно є шляхом «до себе», до самоздійснення.

Причому ця свобода не є свавілля, оскільки хоча останнє й відкриває деякі сутнісні характеристики свободи, але воно веде до

розсіяності устремлінь, розкиду бажань, розпорошенню інтенції у горизонті потягів.

Також важливе значення може мати й відмінність між «свободою-від» та «свободою-для». «Свобода-від» проявляється на рівні виходу індивіда із «всесмства», «свобода-для» повністю проявляється лише в ко-екзистенції (спільній екзистенції), у співробітництві. Лише так свобода-вибір стає повною і свобода-проект має можливість здійснитися.

Самоактуалізація, самоформування людини (не забуваючи смисл «форми», «морфе»), як бачимо, можливі лише у світлі усвідомленої конечності або, іншими словами, розриву між сущим та належним. Тому людині для постійного становлення, самозбування необхідно не знижувати *тривогу*, викликану конечністю, і не уникати *вини* сепарації від невиконаної сутності. Тоді горизонт майбутнього буде відкритий. Слід ще раз указати, що модус *майбутнього* має бути пріоритетним для людського життя (хоча деякі мислителі говорять про збереження Буття, наприклад, Г.Йонас). Саме майбутнє дає можливість *sui generis* безконечної самореалізації, гонитва ж за нацюхвилинним дробить людське Я і веде до втрати його майбутнього, а отже руйнує структуру екзистенції, сутнісним ядром якої є інтенція, спрямованість на Буття.

Нове, що виникає у світлі майбутнього, здатне зустріти або створити відкрита *творча* особистість. Свобода як творчість дає можливість з-дійснення і подолання від-чуження від 1) себе, від 2) інших, від 3) Буття. Творчість є по суті творіння своєї сутності, створення її в існування шляхом утворення (під «утворенням» слід розуміти більш широкий контекст, ніж повсякденний, – тут йдеться про становлення собою, «побудову себе»).

Творчість як самоперевищування безперечно є діяльність. Недарма діяльність багато мислителів вважали сутнісним елементом людини, але суть самої сутності – у постійному подоланні стану людської конечності.

Тому людина певним чином є завжди «всупереч». І екзистування є завжди: 1) «ультра» – граничним; 2) «транс» – таким, що долає обмеження; 3) «екстра» – поза рамками; 4) «супра» – таким, що перевищує дане. Слід враховувати, що

перебування «поза» можливе виключно «з» людьми. Здатності людини обмежені й тому здійснитися вона може лише фундууючись у діяльності інших, прагнучи до інших, спів-діючи й зазнаючи спів-дії інших. Взаємодія з іншими, відкритість іншим є умова і становлення індивідуальності і *спілкування* як поєднання волей у загальному устремлінні до Буття, і навпаки, розуміння цілей, тенденцій, смислу людського існування робить діяльність усвідомленою й такою, що не містить безконечних другорядних завдань (збагачення задля нього самого, підпорядкування інших задля почуття значущості й подібних до цього неповноцінних модусів фундаментальної інтенції).

Сутнісна неповнота, відчуження існування від сутності й загроза втрати індивідуальності постійно тягнуть людину за межі даного, до позамежового. Тому для більшої повноти опису людського стану (на фундаментальному рівні) крім найважливішого і ключового терміна «екзистенція» (протистояння як прояв, виступання) і багато в чому доповняльного «трансценденція» (в розумінні процесу перевищування) слід вдаватися до понять «інтенційності» та «інтенції». Не відмовляючись від феноменологічних інтерпретацій інтенційності, у цьому випадку більш важливим є ширший онтологічний варіант цього поняття. Інтенційність є властивість спрямованості чого-небудь на щось і устремління до того, чим це що-небудь не є.

Людська ситуація сутнісно є інтенційною. Проте варто зауважити, що базовим феноменом в спрямованості людини на інше є, звичайно ж, не набір довільних бажань – апетитусів, а стрижень, що збирає воедино людське життя, – *фундаментальна інтенція*. Її суть проявляється у векторі існування – від Ніщо до Буття. Людина неповна, якщо можна так сказати, трискладно. І всі ці рівні неповноти визначають структуру екзистенції і разом складають один вектор само-становлення людини. Вектор долання конечності (відчуження) і водночас *опанування* (о-своєння), а краще сказати – *виконання* (з-дійснення).

Здобуття себе та збування себе можливе лише як постійна напруга і зосередженість на меті. Але й ця напруга, напруженість, які часто характеризують автентичну екзистенцію, відкривають лише частину проблеми інтенційності. Як видається, значно

адекватнішим та вточнювальнішим буде вдатися до поняття *уваги*. Неуважність, розпорошеність часто присутні у повсякденному житті. Необхідним є своєрідне «перемикання» уваги з безлічі об'єктів на один – Буття. Спрямованість, вибірковість і зосередженість (останнє долає розпорошеність повсякденної множинності) є головними характеристиками уваги. Українське «увага» говорить про перебування біля головного, найбільш значущого.) Причому уважно ставитися можна лише до чогось ззовні, а увага сутнісно пов'язана з неповнотою, бо близька у вжитку до слова «тривога».

Варто підкреслити, що фундаментальна інтенція спрямована не стільки на *повноту життя*, позаяк цей вислів указує радше не на речовинно-об'єктний шар існування людини, а на *повноту Буття*, оскільки й життя саме (навіть повне) є лише зліпок і відблиск повноти, досконалості Буття.

Фундаментальна інтенція розкриває *сене життя* як екзистуючий рух до трансценденції (водночас ілюструючи часткову повноту висловлювання про «сене життя у самому житті», тільки що тут ми оперуємо поняттям «вічного життя»). Життя не є самоціль, воно є способом прояву, реалізації прагнення до Буття. Буття ширше, ніж життя, буття є повнота, на відміну від життєвої неповноти, життя ж – постійне саморозширення та самостановлення, ерзац Буття і перст до Буття. Ясно, що життя, яке піднеслося у царину духу, неспіввимірно просунулося на шляху до Буття. Бо дух є вільним, він – потенційна повнота. Фундаментальна інтенція розкриває телеологію життя, де телос, мета – Буття.

Саме розуміння сутнісних характеристик людини як істоти вільної, відкритої, яка живе у майбутньому, індивідуальної, але й такої, що виходить за свої межі («аутсайдер») і трансцендує обмеженість у спілкуванні та творчості дає ключі до розуміння процедур теолого-екзистенційної «експертизи». Чи інтенційна людина, на що спрямована її інтенція (хамелеонівське підлаштовування чи безконечне самотворення, що веде до цілісності) – ось питання, яке не має бути втрачене. З ним пов'язаний ще один сутнісний момент – фундаментальну інтенцію до звершення, до Буття має людина, скажімо так, не зовсім «щаслива», тому самооцінка людини як істоти, незадоволеної

своєю ситуацією, не повинна засмучувати. Це ознака розуміння своєї кінченості, а отже імпульс до її подолання.

Саме екзистування, трансцендування, інтенційність як сутнісні компоненти людського життя вказують на здатність людини вийти за межі умов або, іншими словами, на можливість подолати несприятливу ситуацію.

Проект теологічного екзистенціалізму використовує спільні для всього екзистенціалізму поняття Ніщо (небуття), екзистенції (трансценденції) та Буття (трансцендентного), бачачи їхній зв'язок з давньою християнською традицією розуміння тіла, душі та Духу. Бо тіло смертне і кінчене, воно має в собі Ніщо, душа причетна Духові, спрямована до нього, Дух же має всю повноту абсолютного Буття.

Онтологія людського, сфокусована на такому баченні Буття, дає можливість переосмислення екзистенції, присутності як свого роду лише «бування», того, що від-буває-ться (а буває, що й не буває), що вказує на його не-необхідність, не-самостійність. Процесність цього бування підкреслює його спрямованість до того, що має (можливо, статичну) повноту.

Розуміння ж при-сутності (як переклад Dasein'a) означає наше існування «при» суті, «при» сутності, але не реалізовану сутність. Реалізовувану, але не реалізовану. Українське слово «при-сутність» дуже чітко передає цей смисл.

Теологічний екзистенціалізм дає ґрунт для розуміння «фундаментальної інтенції»¹. Буття визначає свідомість, яка звертається до Буття, налаштовує екзистенцію на реалізацію фундаментальної інтенції – подолання Ніщо та з-дійснення Буття. Чи реалізовувала фундаментальна інтенція? Аж ніяк – Свобода, Повнота, Вічність є цілковито недоступними. Але ж так – вона реалізується – у кожному вчинку (в такому ключі збування) людина здійснюється та вдосконалюється.

Фундаментальна інтенція не тільки вказує шлях екзистенції у вигляді intention (наміру), але й надає вольового імпульсу до збування у вигляді intension (зусилля).

¹ Цей термін є у Лакруа, але у нього згаданий побіжно і звучить нечітко – «фундаментальна інтенція нашого буття» [107, 380].

Фундаментальна інтенція можлива у «просторі» між Ніщо та Буттям, людиною та Абсолютом. Цей простір, відкритість, неповнота є шлях становлення до того, щоб бути взагалі, перевищити звичайне в незвичайному. Завдяки розриву між людським існуванням та Буттям людина і може «ставати», «збуватися», бути людиною.

Фундаментальна інтенція є ретенція (пригадування) – постійна пам'ять про Ніщо¹ – смерть, необхідність, конечність, відчуження та вірність обраному шляху. Також вона – протенція (проекція) до надії, свободи, нового (авантюри), справедливого, Буття, Батьківщини. («Філософія є, власне кажучи, ностальгія – прагнення бути скрізь як у себе вдома», – говорить Новаліс.)

Також фундаментальна інтенція розкриває смисл екзистенції як «вихід-із», а трансцендування – як «перехід-через». Тут виступання за рамки конечності Ніщо має етапи: спочатку відходу від повсякденності, «всесства» як необхідного «приходу у себе» («приходу до тями»), і далі стадія наступного «виходу з себе» «иступлення из себя» («не-самовитості» та певної «без-тямності») у збуванні з іншими в ко-екзистенції.

Теологічний екзистенціалізм, даючи ключ до розуміння Буття як Само-Буття, Бога, розвінчує уявлення про непевність, надмірну загальність, абстрактність категорії Буття. Для теологічного екзистенціаліста воно найбільш і ясне, і індивідуальне, і конкретне. Воно – остання межа і головний маяк, що кличе *відтепер і назажди*.

¹ Пам'ять є і володіння образом того, що було, і того, чому належить бути.

4.3. Ідея трансмаргінальної антропології

Осягнення людини – квінтесенція філософських шукань. І антропологія є не просто однією з філософських дисциплін чи «наук», радше вона є осередком будь-яких філософських міркувань, навіть у формах філософії науки або натурфілософії. Ті самі філософські системи (або просто вчення), які заявляли про пошук першооснов буття, шукали їх не через голу цікавість, відшукання устоїв буття має призвести до осмислення людського існування.

Історія філософії дає безліч різноманітних відповідей на питання про сутність людини, але цю багатоманітність думок можна узагальнити, що й зробила німецька класична філософія, в рамках якої способом розкриття сутності людини було виявлення атрибутів людського. «Мислення» стало визначальним для розуміння людини у гегелівській філософії. «Діяльність» – атрибут людського у Фіхте і згодом у Маркса. «Спілкування» є головною рисою людини у Фейєрбаха. «Людина – це істота, яка спілкується, діє та мислить» – така відповідь пролунала у німецькій класиці на головне кантівське запитання: «Що є людина?». (До речі, симптоматично те, що Кант запитував про людину як «Що?», а не «Хто?», тим самим значно звужуючи варіанти відповідей, а то й спрямовуючи пошуки в предметно-об'єктне поле. Кантове питання "Що людина" може бути реліктом пояснень людської сутності крізь призму речової субстанції, природного начала, і власне проти такого роду редукціонізму було спрямоване вістря німецької класики – вона намагалась пояснити людину "з самої себе".)

Німецька класична філософія була величним злетом і водночас певним завершенням субстанціалістсько-есенціалістської думки. Класична думка запитувала про сутність (і сутність людини зокрема) – і німецька класика відповіла найбільш загально. Після неї філософія стримує свої зазіхання і не намагається однозначно відповісти на питання про людську сутність, спільну для всіх людей. Період так званої «посткласики» характеризується або удаваною скромністю філософських завдань позитивістсько-аналітичної думки, або звертанням (більшою мірою) до ірраціоналістичних та «екзистенційних» мотивів. Ірраціоналізм же

через свої внутрішні ознаки призводить до підкреслювання цінності та унікальності (людини). Приклади цього дає вже історія філософії, безпосередньо дотична німецькій класиці не тільки у часі, але й змістово.

Одним із таких оспівувачів людської окремішності та неповторності став М.Штірнер. Сенса його теоретичного «егоїзму» полягає в поступовому онтогенезному (цілком у дусі Гегеля, реакцією на вчення якого була ця філософія) звільненні людини спочатку від речовинного полону, а потім і від захоплення ідеями. Людина може «прийти до тями» лише відмовившись від сутнісного підходу, оскільки поняття не виражають цілком людське, сутність не вичерпує окрему людину. Згідно з Штірнером, одиничність не повинна бути «закута» в кайдани поняттєвих узагальнень. Людина «більше» своєї сутності.

Незалежно від Штірнера схожих, але набагато глибших думок доходить і С.К'єркегор. І к'єркегорівська формула для власної епітафії «Той Єдиний» є лише підсумок шляху його міркувань з цього приводу. Не просто усамітнення як стиль життя, а самотність як спосіб досягнути власні онтологічні засади – такою є ідея К'єркегора. Вся традиція екзистенціалізму, яка слідує за К'єркегором, не залишає без уваги його думку про те, що екзистенція є унікальним способом існування людини, пошуком і втіленням смислу. Тріада життєвих шляхів К'єркегора веде до «релігійної» стадії, яка повністю розкриває сенс індивідуальної долі, не підпорядкованої ні чуттєвому («естетичному»), ні мислительному («етичному») диктатові. (Позірна схожість естетичної та етичної стадій К'єркегора з природною та духовною людськими залежностями Штірнера випаровується, коли бачимо, що останній ставить за мету життя насолоду.)

«Унікальність» як своєрідна сутність людини – такий підхід немовби не повинен викликати явних заперечень. Сартрівський лаконічно-величний термін у визначенні людини «Універсальна виключність» немовби підсумовує індивідуалізуючий підхід в антропологічних шуканнях. Але цей плідний спочатку рух (головна його заслуга була пов'язана з критикою схематичних загальних визначень людського) зазнає у своєму розвитку певних

спрощень і перебільшень. Одно з них відбулося в рамках так званої «постмодерністської філософії».

Постмодернізм зробив головний наголос на «роз'єднанні» та «відмінностях», сама філософія у спробі розв'язати будь-які «центризми» (зведення до уніфікуючи начал) стала «паратаксичною» («є і те, і те, і інше»). Таке саме становище ця філософія намагається спостерігати й у феноменах, які вивчає, – отже, й у людському існуванні. Критика «Всезагального», «штучних» мислительних єдностей, прогресизму, відмова від систематизації, суб'єктно-об'єктних відносин (а головне від суб'єкта як такого) веде до диференціації та розрізнення, «логіки множинності», своєрідного «емпіризму», уваги виключно до сингулярностей (одиночності, виключності без суб'єктивності).

У постмодерністському аналізі розкладають Єдине, Ціле, Суб'єкта, замість космосу логічних побудов систем виникає хаос як безконечна змінюваність безконечних подій – сутностей сингулярностей. Розуміння людини, ледве вирвавшись від схематичних есенціалістських спрощень, поринуло в спрощення іншого гатунку – «людина є відмінність». Антропологічні розвідки, які з'являються у постмодерністському контексті, прямо вказують на відхилення та відмінність як головне в людському існуванні. Зауважимо, що маргінальність як певна граничність справді присутня і є важливою в людському житті. Згадаймо хоча б ясперсівський підхід до гранично-межових ситуацій, які відкривають людині горизонт можливих осмислень власної долі. Але тут бачимо інше – «поверхня», «зворотний бік», «згортка» є «фігурами маргінальності» як певної відмови від центрування взагалі, людина є відхилення.

Постмодерністська маргінальна антропологія є описом хаосу відхилень (усі й є відхиленням одне від одного). Унікальність, як свідомо підкреслюють адепти постмодерну, нічому не слугує (загальному), вона існує задля себе самої. Вихід за рамки Логосу відбувається як безконечне розпорошення людського смислу.

Це ухилення та відхилення (у неповторне) від «загальної справи», об'єднавчого вектора веде постмодернізм до єдино можливого «залишку» – студій, чимось схожих на антропологічні, культурологічні бавлення розрізнення й іноді порівняння.

Безконечна увага до унікального веде в апроксимації лише до опису психопатологій і перверсій (злочинів, хвороб, диявольщини, затьмарень, шаленства, бійок, наркотичних станів тощо).

Чи може бути тут вихід? У самому постмодернізмі – навряд чи. Видається необхідним зробити наступний крок – спробувати зібрати єдність людського, не повертаючись до однозначних нівелюючих побудов раціоналістичної філософії. І розпочати треба зі спроби повернення маргінальності, якщо ми зможемо у цій справі використати цей термін дійсно онтологічного статусу. Маргінальність не повинна бути медичним, соціологічним чи культурологічним описом суті людського. Вона повинна вказувати на гранично-межовість людського існування, на безумовність виявлюваного на цій межі останнього зв'язку.

Маргінальність сама по собі лише демонструє нашу обмеженість, «лімітність» і конечність. Справжній смисл маргінальності в її перевищуванні. Людина не відхилення, а перевищування самої себе, причому не «у будь-який бік» (точка зору постмодерну), а у бік самоздійснення, а отже – Буття.

Людська екзистенція є існуванням «на краю», яке викликане й спонукуване тим, що є за горизонтом, за останнім краєм. Наслідком такого розуміння маргінальності є трансмаргінальність.

Людина не може бути пояснена тільки як відхилення від загального та суспільного. І хоча є плідність у підході, який вказує на унікальність людського існування, – таке усвідомлення самого себе виводить із сфери «як усі», «всесства» (згідно з Шестовим), *Das Man* (згідно з Гайдегером), проте проста неповторність ні на що не спрямована, вона є замкнутою в собі, закритою для становлення та збування. Не ангажуючись з узагальнюючими підходами минулого та практиками розрізнення деяких сучасників і водночас сприймаючи їхні досягнення, треба вказати на певну внутрішню єдність нібито суперечливих людських проєктів.

Саме «проєктивність», «проєктність» є тією підставою, яка притаманна будь-якій людській екзистенції. Людина у недефектних станах спрямована поза межі самої себе, є вектором, який вказує на вихід за обмеження даного. Ж.Лакруа описував цей стан у термінах сходження, самопоходання, самопіднімання, бажання йти «дедалі

далі». Особистість – за межами самої себе, вона є не даністю, а обов'язком бути.

Ці слова не є некритичною патетикою – вони вказують на певну структурну єдність людської екзистенції. Ця єдність може бути розкрита як шлях від Ніщо до Буття або, іншими словами, як негация певного обмеженого стану і проєктивне (утопічне) збування, спрямоване у майбутнє. Допоміжну роль тут може відіграти структура екзистенції, запропонована Сартром (у праці «Проблеми методу»), де екзистенція є «проєктом як суб'єктивним перевищуванням об'єктивності у напрямку іншої об'єктивності». Перша об'єктивність є своєрідною причиною, яка викликає рух екзистенції в її неприйнятті цієї об'єктивності, спробі її подолати, «неантизувати» (звести до Ніщо). Друга об'єктивність ще не існує і є спрямовуючим началом у становленні людини, є метою інтенції екзистенції. Тому людину можна пояснювати з двох об'єктивностей – причини та мети, але точніше в їх синтезі як корелятивів суб'єктивності, що постійно стає.

У такий спосіб ми можемо уникнути в розумінні людини, з одного боку, жорстких ідеальних конструктів класичного «сутнісного підходу», а з іншого – крайностей індивідуалізуючи практик зокрема теорії сингулярностей постмодерну), які втрачають смисл як такий.

Людська конечність, усвідомлена й перетворена у царині фундаментальної інтенції, веде до комунікації (інтенції до іншого), свободи (трансценденції), діяльності (інтенції здійснення). Фундаментальна інтенція не дає «схибити» (адже грецькою «грішити» – «схибити» («хибувати»), «розсипатися» на «частки», розмінятися на дріб'язок.

Ми вже згадували про те значення, яке має свобода для розкриття (смислу) екзистенції. Варто також відзначити негативи «свавілля» (Шестов), позаяк свавілля хоча й відкриває деякі сутнісні характеристики свободи, але веде до розсіяності устремління, розкиду бажань, розпорошеності інтенції в горизонт потягів.

Навзамін «залученість» (заангажованість) дає не просто «включення» в подію, дію, справу; за допомоги цього вона залучає людину у власне становлення, у свою долю. І це не «партійність», а

вірність собі. Такий шлях не усуває багатоманітності способів самореалізації.

Хоча визначальна мета людського існування – одна, способів її реалізації – безліч. І це стосується різних індивідів, у однієї й тієї самої людини є величезний (безмежний потенційно) набір способів самостановлення. Тому смисловий центр людської діяльності не спрощує і не схематизує людське життя, а є лише описом внутрішньої єдності (і можливості її усвідомлення). Усвідомивши себе як екзистенцію, людина аж ніяк не стає простішою і поліфонізм внутрішнього життя не знімається.

Вибір безпосередньо пов'язаний з *рішучістю*, а через неї власне і з вчинком і відповідальністю за нього (і відповідальністю за самого себе, за свою долю перед своєю долею). Це є покликання, безпосередньо реалізоване у прийнятті про-позицій, де допомагає бачення цілого, перед-бачення, Pro-vision. Профетизм фундаментальної інтенції реалізується у базовій проекції (певній інтенції), проекті-долі.

«З-бутися» – нібито негативний відтінок збути-себе, позбутися себе, але тут бачимо й реалізацію (назовні) своїх можливостей, не тільки наповнення (сповнення), але й *еманацію* за рамки себе, вихід до оточення, до інших.

Тому на часі своєрідне «повернення до сутності людини», але цю сутність належить розуміти як існування, екзистенцію, у динаміці (само)збування. Трансмаргінальна «сутність» людини може маркірувати і певну фундаментальну галузь антропології як «трансмаргінальну». Саме цей глибинний рівень відкриває людське не як утілення апіорно заданої (людським розумом) сутності і не як хаотичне переміщення неповторних сингулярностей, а як постійний рух подолання та звершення, виходу за свої межі і через це становлення собою – «там, за горизонтом».

4.4. Психолого-антропологічні можливості теологічного екзистенціалізму. Ворожість і негачія

Тривога, яку відчуває багато хто і усвідомлює лише дехто, одним із своїх джерел має стан взаємної людської ворожнечі. Цей феномен напевно краще визначати словом «ворожість», а не «ворожнеча», позаяк смисл першого більш адекватно відкриває психологічну налаштованість і охоплює безперечно більшу кількість станів внутрішнього життя та вчинків, ніж відверта ворожнеча.

Саме це поняття «ворожості» розглядає у своєму невеликому дослідженні Георг Зіммель [80, 5-15]. Зрозуміло, не він перший у шереху мислителів, що заторкували цю тематику (серед не надто давніх – Фройд і Фромм), проте саме його міркування багато в чому виявляються і позачасовими і сучасними одночасно, інспіруючи подальші запитуння.

Для Зіммеля ворожість між людьми є не тільки природною формою і важливою підставою людських стосунків, він також указує й на її сутнісний і фундаментальний характер. Для феномена ворожості філософ знаходить не тільки витончені приклади, але й низку формулювань, які вточнюють суть справи. Серед них «боротьба», «антагонізм», «дух протиріччя», «спонукання суперечити», «опозиційний інстинкт», «інстинкт боротьби», «вихідна (первинна) енергія ворожості» і ще кілька менш істотних.

Погоджуючись з влучністю характеристик і приймаючи яскравість описів, важче бути солідарним у питанні про фундаментальний характер людської взаємної ворожості. Як видається, є більш глибокі підстави явища, з'ясувати які дають змогу ідеї теологічного екзистенціалізму та близького до нього французького неогегельянства.

Феномен «ворожості» – у наявності. І вся історія, і сучасність є безрадісним підтвердженням цього. Конфлікти і розпалювання їх у війни не рідкісні й не дивні. Індивідуальна комунікація рясніє проявами агресії не меншою мірою. Одне з питань, яке безпосередньо походить із цієї ситуації, пов'язане зі співвідношенням людської ворожості та тваринної агресивності.

Для Зіммеля ясний лише зв'язок ворожості із захисним інстинктом, і він тільки підтверджує «фундаментальний характер опозиції»: «особистість, навіть і не зазнаючи нападу, лише реагуючи на самовираження інших, не здатна утверджувати себе інакше, ніж через опозицію... перший інстинкт, за допомоги якого вона (особистість. – *С.Т.*) себе утверджує, є заперечення іншого» [80, 5-15]. Навряд чи варто сумніватися в тому, що зв'язок тваринної агресивності та людської ворожості існує. Але все ж таки ці феномени є різними. І, як видається, найпосутнішим критерієм для їх певного «розведення по кутах» має бути міра усвідомлення кожного стану. Агресивність, мабуть, менш диференційована у своїй вибірковості в об'єктах. Інакше стоять справи з ворожістю, яка чіткіше виокремлює свої об'єкти («ворогів») і ретельно фіксує неприйнятні риси цих об'єктів. Причому агресивність (*aggressio* – напад) також менш стримана, більш імпульсивна. Отже, ворожість «ясніша», більш усвідомлена, ніж агресивність.

Симптоматично, що загадкою для Зіммеля залишається виникнення найсильніших і найяскравіших форм ворожості між більш схожими та близькими (країнами, партіями, релігійними конфесіями і врешті-решт людьми). Екзистенційною відповіддю може бути вказівка на бажання ворогуючих вийти із схожості, із усередненості, яка нівелює їхню самість, веде до розчинення в «такому самому».

Нерозуміння (або неувага до) сутності цієї ситуації підводить нас до необхідності виходу за рамки зіммелівської тези «існує первинна потреба у ворожості» [80, 8], і ширше – за рамки лише міжлюдських стосунків, і перейти на більш метафізичний та онтологічний рівень і тут розглянути, на наш погляд, більш глибокий феномен людської дійсності – «негацію».

Термін «негація» своїми коріннями сягає гегелівської філософії, але особливо – рецепції цієї філософії у XX сторіччі у французькому неогегельянстві й безпосередньо з ним пов'язаному екзистенціалізмі. На смисл негації як заперечувальної дії, напевно, найяскравіше вказав Олександр Кожев [95]. Розглядаючи у своїх лекціях глибинні ходи та можливості гегелівської філософії, він доходить висновку про найважливіше значення (не тільки для

розуміння Гегеля, але й для побудови філософської антропології та онтології взагалі) поняття «негація».

Смисл гегелівської «антитези» (термін практично не вживано самим Гегелем, він щодо тріади «теза – *антитеза* – синтез» віддає перевагу дещо іншому її формулюванню «безпосередність – *опосередкування* – зняття») як сутнісної для його філософії проявляється у значенні явища свідомості. Свідомість або «для-себе-буття» (категорія гегелівська, але майстерно уточнена Кожевим) має внутрішню негативну сутність. Людина як носій свідомості має своєю внутрішньою підставою негативність, негацію, на відміну від природної статичності субстанції. Адже навіть покладання сутності – це негація свідомістю (виникнення абстракції). Негація розкривається як переступання через закостенілу наявність суцього. Людська діяльність тільки й можлива як заперечення наявного буття. Але зворотним боком цієї негативності є становлення, самопокладання, які спрямовані на подолання цієї негативності, яка по своїй суті розділяє. Тобто умовою можливої ситуації тотальності є внутрішнє розділення зі своєю підставою – негація. «Людина – це Ніщо, яка *нікчемствує* (*небуттює, неістотствує*)... «діалектично знімаючи» те, що є, і *сотворюючи* те, чого немає. Це головна ідея і висновок гегелівської філософії» [95, 715]. Людина як «буття-для-себе», негативність, антитеза, діяння «відкидає гріховну природу», проявляє себе як стороння щодо неї. Кожев указує на зв'язок такого роду антропологічних ідей з юдео-християнською традицією, яка пориває із субстанційністю античності. Якщо язичницька мораль висувала імператив «будь тим, хто ти є», то християнська закликає «стати тим, ким ти ще не став». Висновки з інтерпретації Кожевим Гегеля напрошуються такі: людина є свобода, позаяк вона – це ніщо, негація щодо наявного і водночас спрямованість до того, що ще не стало.

До схожих інтуїцій стосовно Гегеля (і навіть трохи раніше, ніж Кожев) приходять Жан Валь [49]. «Таємниця гегелівської філософії полягає в понятті «нешасної свідомості» [47, 318], – робить висновок із міркувань Валя його перекладач. Але що ж таке, по суті, ця «нешасна свідомість» (яка, як ми знаємо, має місце серед щаблів формоутворення духу в гегелівській «Феноменології

духу») і яким є її значення для цієї тематики? Для французького філософа ще якраз не шабель, а постійний складник людського буття. Центральний гегелівський принцип розвитку та сходження неможливий без «внутрішньої розірваності» (антитези). Це сходження від страждання до щастя, від неповноти життя до його сподіваної (омріяної) єдності пролягає через незадоволеність і «розірвану» свідомість. Гегелеве «якщо заштопана панчоха краще, ніж розірвана, то зі свідомістю справи стоять не так просто» [49, 83] Валь розуміє в тому значенні, що мислення завжди проявляється як стан роздільності, розриву. Будь-яка форма духу, оскільки вона не є абсолютною, є нещасною свідомістю. Абстракція – синонім нещастя. Валь відзначає безпосередній зв'язок мислення з нещасною свідомістю та негативністю. Якщо мислення завжди проявляється як стан роздільності, розриву, то сам розум – це негативність. «Негативність – це сам рух розуму, за допомоги якого він завжди виходить за межі того, чим є» [49, 5]. Висновки із Валья: негативність (тотожна нещасній свідомості), проявляючись як постійна незавершеність людини, дає їй змогу підноситися над собою «в небо».

Також варто звернути увагу на деякі ідеї філософії Сартра (задля справедливості слід сказати, що вони виникли не без впливу того самого неогегельянства). Адже саме він майстерно розвиває діалектику свідомості та буття, для-себе-буття та в-собі-буття (найважливіші праці тут: «Трансценденція Его», «Щоденник дивної війни», «Буття та Ніщо»). Поза буттям з його масивністю та непроникністю негация притаманна виключно свідомості. Розрив між бажаним та існуючим є джерелом негачії. Свідомість інтенційна, спрямована за свої межі і через це негативна щодо нашого стану. Для-себе-буття воліє уникнути *своєї* фактичності, *свого* обмеженого існування і тому реалізується проективно, і проект цей – «заперечення» іманентного. Пошук своєї субстанційності (абсолюту) розкривається, з одного боку, як певна «втеча від себе», а з іншого – як само-здійснення у майбутньому. *Свідомість* (у згоді з неогегельянами) *не є те, що вона є*. Свідомість розкриває свою негативність (Ніщо) на різних рівнях, позаяк вона є лише відображенням, позаяк відображення знищує наявне, позаяк вона лише запитування, позаяк вона тимчасова

тощо – низка прикладів цілком переконлива. І знову вкажемо, що «розтискання буття» виникає із сутнісної людської «нестачі», «нестачі Бога» – згідно з вірою та думкою християнства, «нестачі цілісності» – згідно із Сартром. Людина є воління, яке прагне до повноти буття, й тим самим заперечує (негація) сучасний свій стан. «З цього ми бачимо глибинний сенс волі, який полягає в тому, що вона може бути сама собою не інакше, ніж вислизаючи від самої себе, кидаючи себе назовні себе – до майбутнього» [152, 250].

Такий самий сенс має й концепція «людини бунтівної» Альбера Камю. Адже «бунт» є завжди бунт щодо наявного стану і прагнення прорватися до іншого. І все ж бунт, і це очевидно, є заперечення.

Ми пам'ятаємо, що недостатність, яка має бути перевищена, – один із ключових моментів так званої «діалектичної теології» [23]. Її діалектика полягає в усвідомленні скрутності (сутнісне «Ні» для наших бажань) і надії, що випливає із злигоднів (а також криз і порожнеч буття), на можливість неможливого (сутнісне «Так» нашим сподіванням). Негація, заперечення дає можливість виходу до трансцендентного. Не треба розуміти ці висновки поверхово – нібито християнство веде до відчаю або до екзистенціалізму, який, мовляв, пильно вдивляється в патологічні стани й перетворює їх на негативні дефініції [168]. Негативність не вагоміше позитивності, вона є необхідним складником реалізації останньої.

Теологічний екзистенціалізм, безпосередньо пов'язаний із зазначеними формами філософії існування, дає можливість осмислення негативного елемента людського – ворожості не тільки в онтологічному, але й у більш традиційному ключі. Приймаючи важливість екзистенціалів «нестачі», «несталості», можна їх розуміти в значенні «незавершеності» та «відкритості» людського існування. Сама ж «ворожість» за допомоги теолого-екзистенційних ідей може бути проінтерпретована не тільки як «негація» та «негативність» («нешасна свідомість»), а ще глибше лише як дефектний модус, негативний спосіб фундаментального «подолання досвіду Ніщо», відторгнення елементів небуттєвих у бік збування, онтологічної вкоріненості та впевненості.

Тому можна дійти висновку про більш фундаментальне значення негації як подолання. Вона є необхідним складником

людського існування, екзистенції та трансцендування, буття-між та буття-що-переходить-свої-межі. Ворожість же є лише спосіб прояву негачії (заперечимо думку Г.Зіммеля про сутнісність ворожості). Ворожість іноді дарує правильний шлях самотності (Ф.Ніцше), вона буває спрямована до внутрішньої цілісності, але частіше ворожість проявляється як егоїзм, а внаслідок цього вона веде до інкапсуляції, замкнутості людини і далі до її більшої обмеженості (в побутовому розумінні – неповноцінності, а в метафізичному розумінні – конечності). Вона є сковуючий (в іманентне) момент, натомість негачія як подолання дає можливість перевищувати наявне (і в собі самому – «відкинути-ся», «не зглянути-ся»), спрямовуватися до більш високих щаблів (само)реалізації. *Егоїстична ворожість – усього лише дефектний модус трансцендуючої негачії.* Ворожість має бути перетворена на змагальний момент (агоністику) та полемічні форми духовного суперництва. Негачія, подолання мають набувати сенсу не простого заперечення, а умови та форми становлення через звільнення до з-діснення, С-повнення (Ис-полнения).

4.5. Теолого-екзистенційний сенс утопії

Думати й говорити про утопію, на жаль, не модні заняття для сьогоднішньої «філософської спільноти». Становище це має причини «зовнішнього» та «внутрішнього» порядку. Серед зовнішніх – утопія «заплямована» зв'язком з тоталітарними формами свідомості – соціалістичною ідеєю та комуністичною ідеологією. Як змістовні моменти критичного ставлення до утопії позиціонують її нереальність та антинауковість, жорсткий прогресизм у розумінні історії. Аргументи багатьом видаються вагомими для віддалення від цієї тематики. Принципи теологічного екзистенціалізму дають можливість подолання такого стану і сприяють розкриттю сенсу «утопізму» як своєрідного прояву універсальної властивості свідомості та екзистенції. Для цього варто звернутися до деяких традицій розуміння утопічного, повернутися (можливо, з критикою) до критики утопії і, змістивши увагу з конкретних амбівалентних проявів утопічного, спробувати підійти до його сутності.

Почнемо з поняття традиції, яке начебто антагоністично утопічному. Традицію часто розглядали з негативним оцінним відтінком. Її часто розуміли як символ наближення до консерватизму. Такий розгляд страждає на однобічність визначення традиції, бо з такої точки зору традицію розглядають як нагромаджений досвід певної групи людей. Але традиція – це радше онтологічний, антропологічний та гносеологічний феномен.

Наявність спадковості, традиції – така сама умова для розвитку культури, як і створення нового, бо інакше рух кожного разу треба було б починати з нульової точки, нагромаджений раніше досвід зникав би безслідно і саме просування вперед, розвиток, прогрес виявилися б неможливими. Минуле у вигляді традиції не тільки формує сучасне, але й активно впливає на майбутнє. Традиція задає цьому майбутньому розвитку ціннісні орієнтири: «На формування (спадкових. – С.Т.) зв'язків неминуче справляє вплив свідомо орієнтація у царині цінностей, яка передбачає вибіркове ставлення суб'єкта культурної творчості до спадщини минулого» [117, 66]. Для адекватного розуміння ролі спадковості у розвитку культури важливе значення має також

факт відбору того, що використовують, – вибірковість. Зрозуміло, що кожна доба братиме від минулого лише те, що їй потрібно. Культурна спадщина минулого втрачає свій динамічний потенціал, якщо її намагаються сприймати повністю, без змін переносючи до нових умов, наслідуючи минуле сліпо. Повністю культура, досвід минулого не можуть увійти в сучасне, не вкидаючи його в закостенілість та у статику. Це й неможливо – бо розвиток таки має місце.

Традиція – це пам'ять людства, в ній зберігаються ті знання та досвід, які знадобляться людству в майбутньому. Традиція дає відповідь на питання, що робити у певній ситуації і далі, що це таке (про феномен), як себе поводити (з точки зору моралі). Традиція – «кістяк», основа свідомості людства. Без неї неможливе життя людського суспільства, його розвиток. Вона забезпечує вихідну базу для розвитку культури у вигляді духовних і матеріальних цінностей для кожної нової генерації, для кожного нового етапу в розвитку людства, вона поєднує в одне ціле минуле, сучасне та майбутнє культури, вводить в обіг уже раніше готові досягнення.

Природно, що між традиціями та новаторством немає повного розриву. Новаторство саме сперте на минуле. Будь-яке новаторство в культурі лише тоді має благодійні наслідки і зберігає свій вплив упродовж тривалого часу, якщо воно зберігає все краще, що було досягнуто культурою минулого. Не механічне засвоєння, а сприйняття з критичним переглядом «непрацюючого», з новаторським заповненням лакун творчістю нового. Неперервність спадковості в культурі дає змогу розглядати традицію як чинник, який величезною мірою впливає на формування не тільки сучасного, але й майбутнього. І можливо найважливіше в даному контексті – мисленнєві підходи, які непомірно підкреслюють значущість традиції в житті людства – є теж своєсвідомими утопіями.

«Утопій» безліч і навіть їх типології рясніють безліччю підходів і різноманітністю форм. Народні, літературно-теоретичні, офіційні, відмітні за соціально-класовими, змістовими, формальними та іншими ознаками утопії можуть і заплутати

сутнісне дослідження¹. То що ж можна у першому наближенні виокремити спільного у цьому багатоманітті? Адже щось дає нам змогу говорити про неї як про «утопію». «Нідесь», «місце, якого немає» (ou-topos) з етимології частково відповідає на це питання. Але це не все, повідомляє та сама етимологія й додає – «Блаженна країна» (ue-topos), дивлячись як прочитати перший грецький корінь – «ні» чи «благо». Вже тут, у понятті «благого місця» бачимо зв'язок утопії зі своєрідною реалізацією, *с-повненням* людини. Але тут слід враховувати, що осмислення людського ідеалу проявляється в утопії частіше як усвідомлення соціального ідеалу. Цей ідеал можливий у *майбутньому* і з цим пов'язані найважливіші характеристики утопії: 1) передбачення майбутнього; 2) критика існуючого, вказівка на неістинність наявної (соціальної) реальності. Сенси утопії безпосередньо пов'язані з часом – у-топія часто має вигляд «у-хронії».

З «височини» сьогодення чимало утопій багатьом видаються «перенесенням у золотий вік усіх мук пекла» [208, 223]. «Рай за вказівкою» та «радість під тортурами» [208, 222, 225] – так дивляться на утопічні проекти наші сучасники. Вони проводять зв'язок від утопізму до комунізму, позаяк утопізм уже будує, поки що в уяві, «суспільство, де кожен твій крок враховано та впорядковано за жажливим ранжиром» [208, 222-223]. Варто визнати, що певна частина утопічної літератури дає підстави для такого роду висновків. Адже вже утопія Мора, не без впливу його геніального попередника Платона, розумний спосіб правління спрямовує до всезагальної регламентації суспільного життя, де справедливість реалізується в одноманітності. Трохи пізніше у Кампанелли відмова від себелюбства знайде вираження у формах суспільної власності та всезагальної трудової повинності. А Фіхте з вимог розуму виведе певну кількість станів і кількість людей у них, його утопічна держава для блага мешканців повинна стати «замкнутою». Загалом більшість класичних утопій змальовують щось мало привабливе, якщо дивитися на це з прямолінійно зрозумілої персоналістичної точки зору.

¹ Не варто забувати, що окремо, але у зв'язку з утопіями, розвинулися ще й антиутопії.

На такого роду звинувачення (які продовжують себе в антитоталітарній риторичі) попередньо слід відповісти в тому розумінні, що форми *людського ідеалу* безпосередньо складно виразити. Через те цей людський ідеал набував часто окреслень ідеалу соціального, більш доступного уявленню. Тому одним із ходів думки може бути прийняття радше символічного, ніж буквального смислу утопічних описів. Утопія – це не докладний план, а радше спрямованість до іншого, ніж наявне.

З цим критики утопії часто пов'язують її «нереалізовуваність», «міфологічність». Але постановка питання про можливість чи неможливість реалізації утопії допустима лише у тому випадку, якщо ми розуміємо ідеал утопічного, знову ж таки, як педантичний проект перетворення людства. Якщо ж ми вважатимемо утопізм одним із проявів *фундаментального ставлення* людини до реальності та дійсності, питання про конкретну реалізацію бездонних метафор навряд чи може бути взагалі поставлене. Заперечення на близьке за смислом звинувачення у міфологічності утопічної свідомості має ще й власний відтінок – міф укорінений у сакральних подіях минулого, але навряд чи варто сперечатися про «майбутнісний» характер утопії.

Близькі до зазначених вище закидів характеристики утопії як антинаукового способу бачення людської реальності. Мовляв, утопічне мислення не тільки не хоче науково аналізувати наявну соціальну реальність, але також не дає можливості обчислити результати соціальної дії. На це, по-перше, слід зауважити, що якщо одним з найважливіших критеріїв науковості вважати раціоналізм, то, вивчаючи утопії, ми побачимо – переважна більшість з них проголошують віру в розум, закликають здобути світло-знання, намагаються окреслити елементи раціонального облаштування, говорять про розумний спосіб правління (мудрого правителя), будують «державу розуму». По-друге, сам цей раціоналістичний складник не належить розглядати як визначальний для утопічної свідомості. Немає потреби в легітимації утопії науковим знанням, позаяк наука вивчає переважно наявне, іманентне (минуле), а утопія кличе до

трансцендентного. (Тут, можливо, також перебуває вододіл науки та філософії.)

Водночас своєрідний раціоналізм або інтелектуалізм утопії часто сприймають як жорстко декларований прогресизм. Критику утопічного прогресизму часто виражають у формі антиутопій, які чітко ідентифікують утопічну свідомість з тоталітарним способом мислення та із суспільством мас. Майбутнє у творців антиутопій може бути тільки гірше сучасного, а втілення утопій, на їхню думку, призводить до катастрофи.

Ця критика теорій прогресу у більшості випадків є обґрунтованою, але й порушує питання – наскільки утопічна свідомість є прогресистською (оптимістичною, що бажає своєї безпосередньої реалізації). З приводу буквалістських прочитань та безпосередньої реалізації утопій ми вже намагалися прояснити ситуацію, що ж стосується оптимістичного прогресизму, то тут справи стоять дещо багатоплановіше. Не слід забувати, що теоретики прогресизму (серед яких і просвітники, і німецький ідеалізм, і марксистки) неодноразово згадують про вплив утопічних ідей на формування власних побудов. Мабуть, ідея суспільного прогресу є і доведенням сили утопічної свідомості і водночас її своєрідним «дефектним модусом». Хоча й близькі вони за духом (кличуть за рамки наявного), але прогрес радше має справу із всезагальним, а утопія часто буває близька до одиничного (вона завжди має авторство, особистісно забарвлена), прогрес екстенсивно «біжить уперед», а утопія інтенсивно «кличе нагору». Якщо утопії й потрібен прогрес, то вона сподівається на нього передусім у комунікації. Ще один важливий момент. Антиутопії – це теж утопії, але які попереджають від негативних тенденцій, які вже присутні в теперішньому і які можуть бути розвинуті в майбутньому.

Зауважимо, що література, яка має стосунок до утопічного мислення, буває кількох різновидів. У ній можна виокремити: власне утопії (Мора, Бекона, Кампанелли та ін.); антиутопії, що примикають до утопій та «паразитує» на них (Хакслі, Замятіна та ін.); а також рефлексії над утопіями, які намагаються осягнути сутність утопічної свідомості. Останні, у свою чергу, також мають підвиди: по-перше, міркування над утопіями, їх компаративістика

між собою та порівняння з іншими формами осмислення людського (критична історико-філософська література – праці Манхейма, Рікера, Йонаса); по-друге, мислення не про саму утопію, а мислення про утопічне мислення, утопічний компонент свідомості та дійсності людини (тут вершиною дослідження є творчість Е.Блоха). І якщо Манхейм говорив про занепад утопій (бо люди дедалі більше пристосовуються до реальності) [145, 331], то Блох проголошує неусувність утопічного компонента в житті людини. Людина, на його думку, живе «назовні», і її «саморозширення» є зусилля у бік «Ще-Не-Буття». Нестача людини є постійне бажання себе заповнити. Людина – мандрівець за межі себе, вперед та вгору по шаблях самостановлення. Причому вона лише продовжує й висвітлює всезагальну, світову тенденцію, задум самих речей – «Ще-Ні». Людина в надії спрямована на певне утопічне ціле (Totum), до горизонтів не завершеного буття. «Суб'єкт ще не предикат» – логіка Блоха.

Саме такого роду розгляд утопічної свідомості (а його висновки, як нам видається, підтвердять і самі «утопії» – особливо такі, як у Штірнера або Маркузе) вказує нам на сутнісні характеристики утопії. Вона – не нереалізовані мрії й не розсудкова система суспільства всезагальної справедливості. Ці інтерпретації утопій призводили до визначення їх як «нудних» (Б.Рассел). В утопіях радше виражена (можливо, й не цілком адекватно, але цілком щиро) фундаментальна інтенція до іншого, Власне Буття.

Звичайно, можна знайти привід для критики і блохівських ідей. Найвдаліше це зробив Ганс Йонас (у чомусь близький до творців антиутопій). Не сподіватися на Ще-Ні, а «жахатися» непотрібних перемін – суть «принципу відповідальності», який Йонас висуває *contra* «принципу надії» Блоха. Адже минуле, яке вже має статус буття, надійніше, ніж постійне поривання вгору. І тут, як нам здається, здійснюється свого роду підміна поняття Буття, його всеохопну повноту замінюють квазі-повнотою того, що вже постало та збулося. Тривога з приводу майбутнього безперечно важлива, але ж саме вона й веде нестримно до утопічного вектора збування.

Можемо вказати, що в історії думки з'являлись намагання рубрикацій різноманітних утопій. Особливий внесок тут зробили соціологи, зокрема Льюїс Мамфорд зі своєю теорією типологічного аналізу. А ще один відомий соціолог Єжи Шацький казав про утопії "місця" та "часу", "позачасового порядку", а також "ордену" та "політики". [209, 54-57] Але і він розуміє, що численні змістовні розрізнення не дають вповні синтетичного бачення проблеми, а дефініції лише розростаються вшир (утопія – і «нездійсненна мрія», і «ідеал», і «експеримент» і «альтернатива сьогоденню» і ще багато чого). Скоріш набагато вірнішим і близьким до нашого розуміння буде підхід іншого польського мислителя А. Свентоховського, який казав: "Утопія, як ідеал суспільних відносин, проявляє себе як найзагальніший елемент в духовному світі. Входить вона до складу всіх релігійних вірувань, етичних та правових теорій, систем виховання, поетичних творів – тобто, будь-якого знання і творчості, яка дає зразки людського життя. Є неможливим уявити собі жодної епохи, жодного народу, та навіть жодної людини, яка б не мріяла про якийсь рай на землі, яка б не була більшою чи меншою мірою утопістом. Де тільки існує злиденність, несправедливість, страждання, – а вони існують завжди і всюди, там повинен також з'явитись пошук засобів для викорінення причин зла. Через усю історію культури проходять цілі сходи найрізноманітніших видів утопій – від уявлень дикого кочівника до роздумів сучасного філософа..." [160, 4-5] Можливо задовга цитата водночас якнайрельєфніше демонструє *критичний* до реальності *настрій* утопічного мислення (свого часу таку думку висловив Карл Манхейм розрізняючи критичне ставлення до реальності в утопії від апологетики буд-якої ідеологічної установки суспільної свідомості).

Якщо ми зніmemo обмеження соціологічного контексту в розумінні природи утопії, ми відразу й побачимо недоречність закидів в її бік про начебто обов'язково, атрибутивно "жорстко впорядковану", "сумну", "замкнену", "контролюючу думки і поведінку", "нереальну". Вся ця критика б'є по недоліках конкретних форм, але не вбачає сутнісної сили утопічного як прагнення. Треба бачити, що саме утопія повертає смисл напівзабутому платонівському ейдосу саме як ідеалу, меті, цільовій

причині. Тоді можна зрозуміти, чому утопія не дає точних вказівок на шлях переходу від сьогодні до завтра (на відміну від сучасних футурології та прогностики). Її нереалістичність занурена в нереалістичності та неречовості самої природи людини, її екзистенції. Мова йде про *екзистенційну утопію*.

Вважають, що Мор – фундатор Утопії. Як жанру літератури – можливо. (Та й то ж був Платон!) Важливіше інше, утопізм відкриває один з визначальних моментів структури свідомості (ширше – екзистенції). Утопія – не тільки форма духовно-інтелектуального досвіду, але радше прояв універсальної властивості свідомості, про яку розмірковує теологічний екзистенціалізм, не використовуючи сам термін «утопія». Адже саме філософія існування вказала на онтологічну функцію інтенційності, розкрила людську екзистенцію як буття між Ніщо та Буттям, між наявним та належним. Людина-«нестача», людина, яка «ще не стала», людина, що «постійно стає» і для цього «безнастанно виходить за свої межі», «трансцендує» – ось головні смисли екзистенційного підходу до людського. Тоді «Рівність», про яку говорять утопії, треба розуміти радше як «Благо» (індивіда). І утопізм не є безглуздим оптимізмом прогресистського штибу. Він ближче до стоїчного досвіду («мужність бути») – в ньому екзистенція розкривається як безконечне самопроекування.

І нехай час лише *наш* спосіб сприйняття нас та оточення, але у самому часі його сенсом є майбутнє, саме воно – образ вічності, тобто виходу із тимчасових обмежень, «тимчасовості».

Людина, що бунтує проти наявності, завжди «утопічна». (Смерть – найжорсткіша антиутопія.) Поривання за межі себе – її (людини) сутність. І справжній, «сучасний» час – це майбутнє. (Минулого вже «немає», сучасне – просторове, лише майбутнє дає (можливість) бути.) Тому утопія – не раціонально побудована схема й не слабоумні марення, вона – це енергія самопересилування людини, її с-повнення та з-бування. Її сенс не в неіснуючому суспільстві, а в тому, що *людина є те, чим вона не є*.

4.6. Теолого-екзистенційний аспект науки. Освіта

Науку в сучасній побутовій свідомості (та й часто у саморефлексії вчених) уявляють як дуже специфічну діяльність, сенсом якої є безконечне об'єктивне вивчення (і вираження) феноменів (переважно природних); зв'язок її з досвідом практично непохитний. Поділ наукової сфери на природничу та гуманітарну частини (іноді додають технічну), що виник із часом, не змінив суті справи – наука об'єктивує й раціоналізує дійсність, яку «вбирає в себе». Небезпеки такого роду діяльності найбільше проявили себе з виникненням претензій такої науки на всеохопність і розв'язання будь-яких людських проблем. Навіть деякі її творці (найяскравіше – Блез Паскаль) побачили необґрунтованість таких претензій. Головне, що тут наражалось на небезпеку, – розуміння людини, оскільки людина цілком не «вкладається» в об'єктивуюче-раціоналістичні підходи такої науки. Вона (людина) «вище» її (науки) – вона (людина) є «метафізичною», і філософія у певному розумінні рятувала ситуацію.

Проте ми можемо побачити в культурній історії людства й дещо інше уявлення про науку. Його демонструє й етимологія – «наука» постає як *процес* навчання (набуття на-вичок), наука – те, чого на-вчаються, незалежно від способів побудови знання. Все, що людина приймає і на що вона спрямована, відбуваючи навчання, – є в широкому розумінні слова «наука». Так наука набуває онтологічного смислу становлення людини – навчання є процес *утворення* (освіти, просвічення), де людина намагається наблизитися до свого образу. Утворення (просвічення) ж є сенс екзистенції – адже ми ніколи не є цілковито, але намагаємося відновити неповноту існування екзистуванням до повноти творіння, «утворенням-створенням-освітою» (*bildung*). Причому творіння (або його образ) постає як певна форма в онтології формоутворення (точка апроксимації). Тому наука та освіта є єдиний процес формування людини.

Причому цей образ і близький і далекий для людини (як «своє інше» – Гегель), схожий та відмінний від неї. Схожий – позаяк дає можливість до неї наблизитися, а відмінний – позаяк дає «відстань» для, можливо, безконечного руху. Причому за образом

нас, до якого ми спрямовані, іноді привідкриває своє Буття образ усього, про-образ. Тому ми розуміємо, що мета нашого утворення – це сходження до повноти Буття Про-образу.

У зв'язку з цією інтенцією міркувань варто вказати й на можливе розв'язання важливої проблеми реального процесу навчання, яка має давні коріння, але загострилася сильніше у нашій сучасності. Її можна виразити в описі дисбалансів відносин «професор – студент». Часто-густо лекційні курси втрачають студентську ініціативу, превалює думка професора. Іноді ж, навпаки, посилена увага до індивідуальності студента, *його* інтересів жертвує не тільки смыслом *самого* викладача, але й часто смыслом навчання взагалі.

І певним виходом тут можуть бути попередні міркування. Сене навчання, отже Вчителя, його цінність виникає тоді, коли освіта постає як інтенція до образу і далі, можливо, до Про-образу. Зняття протиріччя – в тому, що лектор указує на «граничний інтерес» (Тілліх), в якому об'єднуються діяльності і лектора і студента. Тоді Вчитель розкаже не «як є» (цього онтологічно «замало» для людини), а радше «як стати» цілком людиною, *як* узагалі *бути*. «Освіта» має ставати «Шляхом до Буття».

І якщо ми говоритимемо про науку в розумінні її більш широкого поняття, ніж те, яке обмежує її поле зараз (природничонаукова парадигма), то ми побачимо широкий горизонт для розуміння науки як на-уки, всього того, чого навчаються. У такому вигляді наука постає як якщо не тотожна, то принаймні дуже близька освіті (утворенню), а отже (як «bildung») самостановленню та самоперевищуванню. Лише за таку науку варто боротися й таку підтримувати.

4.7. Сенс інновацій

Стрімкі зміни сучасного суспільства, безпосередньо пов'язані з науковим розвитком і технічним прогресом, зробили вживання поняття «інновація» не тільки загальноновжитковим, але, на жаль, часто й використовуваним без потреби. Слово і поняття втрачає смисловий зміст, «стираються» межі його вжитку, інновація присутня скрізь і через це ж практично ніде.

Саме технічні нововведення, новації та новаторства зробили вживання цього поняття технічним і буденним. Проте за цими вічними повторами, як видається, є й більш глибинний смисл.

Піднімаючись шаблями генералізації від конкретних технічних вживань цього поняття, ми бачимо, по-перше, певну універсалью – «інноваційне суспільство». Серед різноманітних його характеристик, пов'язаних з прогресом науки, техніки, економіки та споживання, найважливішою й такою, що потребує уваги, на наш погляд, є створення нових цінностей, безумовно не тільки матеріальних. Уже тут ми зустрічаємо певну перешкоду на шляху наших міркувань, де за задумом ми хотіли б відкрити синтетичну єдність смислу інновації, а саме у вигляді запитання: «Чи необхідні суспільству, зокрема сучасному, якісь цінності, які будуть новими?». Скептичне ставлення до позитивної відповіді на це запитання, яке напрошується попервах, вимагає подальшого обґрунтування.

Чому виникає «інноваційне суспільство»? Звідки ця незнищенна жага нового й прагнення до того, чого раніше не було? Гадаємо, що жага ця не виникає лише в сучасності і має корінням не сьогоднішній стан справ.

Простим і тому правильним лише частково рішенням було б указати на зв'язок сьогоднішнього інноваційного суспільства зі становленням парадигм мислення у Новому часі і як наслідок – розвитком науки і техніки.

Велика пристрасть, з якою мислителі Нового часу прагнули до відкриття законів природи, базуючись на своїх людських інтелектуальних здібностях, яка мала подеколи характер релігійного завзяття, ґрунтувалася на відродженському титанізмі й переслідувала мету підпорядкувати природу, реалізувати людську

експансію «в усі края», стати господарем усіх її частин. Але звідки це завзяття, в чому його необхідність?

При розгляді тільки тих зв'язків, що лежать на поверхні, ми можемо втратити розуміння глибинних причин тієї доби, але й у цих зв'язках зі своїми близькими та дальніми попередниками й послідовниками ми, на диво, помічаємо щось схоже за своїми характеристиками – «інноваційне» подибуємо мало не в усіх культурних епохах, а його початок губиться у часі. Тому правильнішим було б не вказувати на елементи схожості епох, а спробувати знайти фундаментальні, онтологічні підстави цього явища, які радше інваріантні, незважаючи на відмінності у конкретних проявах.

Щоб дійти їх розуміння, необхідно з описових і зовнішніх характеристик соціального «вторгнутися» в серцевину онтологічного й теолого-екзистенційного – «прийти до тями», розглянути людську екзистенцію.

Не один раз було помічено, що людська екзистенція, незважаючи на часто маніфестовану в екзистенціалізмі непізнаваність та ірраціональність, унаслідок унікальності її прояву, може, проте, бути певним чином структурно описана. Вже С.К'єркегор висловив, що екзистенція – це становлення, бо вона являє собою щось «неготове» або, у пізнішій термінології, «нестачу». Становлення це розкривається як деяка апроксимація, по суті своїй безконечна, позаяк уже постале не є цілком людське.

У Сартра ми бачимо екзистенцію як рух суб'єкта між двома типами об'єктивності. Об'єктивність першого роду – це наявне буття, від якого «відштовхується» суб'єкт, яке має бути подолане у своїй недосконалості, піддане негації. Від цієї об'єктивності наявного людина в екзистенції спрямована до об'єктивності другого роду, якогось майбутнього належного порядку речей, в ній укорінено проект, начерк людського існування.

А Аббаньяно і Тілліх дають нам ключі до розуміння того, з чого «виходить» і водночас від чого «відходить» людина в екзистенції. Це не просто якась об'єктивність, а присутнє в самому бутті людини небуття, Ніщо (онтологічні конечність і «скутість»). Та ж царина, куди спрямована екзистенція, є царина Буття, повноти існування людини, її з-бування та с-повнення.

Отже, фундаментальна інтенція (напрямок) екзистенції пролягає у бік трансцендентного. Людина прагне, спрямована до Буття. Це онтологічне прагнення розкривається у незліченній кількості способів, модусів свого здійснення. Шлях з-бування може бути здійснено у духовних практиках інтенсивного самовдосконалення, а може бути реалізовано способами екстенсивного наповнення своєї несамодостатності. Одним з останніх і є той, що веде до розсудкового пізнання як до здобуття нового, його своєрідного «поглинання». Цей підхід є однією із засад наукового пізнання від Нового часу до сучасності. Це підпорядкування зовнішнього – один із модусів (можливо, дефектних) самовдосконалення людини.

Шлях цей реалізується не тільки як привласнення предметів, їх підпорядкування, але й як здобуття, отримання нового знання та нових плодів цього знання. Створення нового та введення його у свій повсякденний обіг дає людині певну впевненість і своєрідну стійкість, видимість онтологічної усталеності у своєму існуванні. І оречевлене нове, і об'єктивована думка у цьому розумінні задовольняють її *майже* цілковито.

Проте ми бачимо, що, вказавши на витoki та мету цього прояву «інноваційного складника» в людині, ми знову опиняємося перед дещо ускладненим, але тим самим вихідним питанням: «Чи дає створення безкінечної кількості нового (у знанні та об'єктах, предметах) сутнісно розкритися людському існуванню, стати людині людиною вповні?». Чи зможе дедалі швидша гонка інновацій «утворити» (де сенс «утворення» – прагнення до творіння) людину?

Можливо, шлях людської екзистенції пролягає не до калейдоскопу дедалі ширших новацій, а до нового в її онтологічній сфері – до Буття, яке є *цілісний* горизонт сповнення особистості. Можливо, людина має бути спрямована із хаосу дедалі швидших змін (і в сфері цінностей) до дійсної та синтезуючої інновації – до *Novum*'у, тобто із самосвідомості досвіду притаманної їй кінченості через подолання цієї кінченості засобами духовної творчості і дедалі більшого розуміння необхідності та збереження наявного (оберігання буття, «принцип відповідальності» у формулюванні Г.Йонаса) та одночасного його перевищування

(принцип надії Е.Блоха) до розкриття не однобічних (технічних по суті) здатностей, а можливого широкого спектра потенціалів людського.

Розкриття смислу фундаментальної інтенції людського існування веде до розуміння обмеженості існуючого розуміння «інновацій» та «інноваційного суспільства». Ці феномени можуть знайти своє місце у загальному пориванні вдосконалення людини тільки тоді, коли вона з'ясує й проявить свій «граничний інтерес» (Тілліх) – увійде у сферу Inter-Esse (у Буття).

4.8. Смысл герменевтики і основа комунікації. Становлення ко-екзистенції

Фундаментальні положення теологічного екзистенціалізму, сформовані в доктрині Пауля Тілліха та збагачені вченнями Рудольфа Бульмана та Рейнгольда Нібура, окрім іншого вочевидь дають змогу нового тлумачення проблем герменевтики та питань людського спілкування. Ці ідеї впливають потужний струм в річище традиційних теорій комунікації, а, отже, і можуть вплинути і на їх праксеологічну складову.

Згадуючи основні етапи герменевтичної філософії, вочевидь не можна оминати спадщину Ганса-Георга Гадамера, вчення якого дало підстави усвідомити теорію і практику розуміння як один з фундаментальних зрізів людського існування, де «герменевтика постає як універсальний аспект філософії, а не просто методологічний базис так званих наук про дух». [52, 550]

Але і питання цих «наук про дух» не були на задвірках його розгляду. Саме в них викристалізувалась суть його філософської позиції. Цей процес йшов через розрізнення запитів про істину з одного боку та методів природознавства з іншого. Наукам про дух в їх прагненні досягнути одиничне саме по собі мало що «давали» природничонаукові методи з підходами узагальнення і підтвердження закономірностей. Людське неповторне існування в такому підході втрачалось, і саме тому Гадамер казав, що навіть всесвітнє рівняння всього сущого, яке включає навіть спостерігача, не могло б урахувати рахуючого. [Див.: 52, 523]

Для розуміння розуміючого і процесу розуміння потрібен був інший підхід. Щаблями його становлення для Гадамера стала боротьба з подоланням передсудів "як фундаментальним негативним передсудом і вказання на важливість розуміння яке зануреного в історичне буття у вигляді традиції.

Схематика традиції і зануреного в ній розуміючого створили абрис т.зв. "герменевтичного кола", в якому "накидається" попередній сенс, який постійно переглядається при заглибленні (в текст, а ширше – в те, що треба зрозуміти). Так може відбутись розмова з вже неіснуючим автором, розуміння його внутрішній диспозиції, злиття двох горизонтів. Розуміти – розуміти один

одного, взаєморозуміти. [Див.: 52, 227] Отже ми читаємо тексти, витвори культури і глибше індивідуальність, яка в них говорить. Але про що ми читаємо? Можливо про себе і своє власне існування. Тому-то розуміння і є наш спосіб буття в світі. Розуміючи інше ми запитані про своє, отже суть розуміння гегелівське «своє інше». Гадамер казав про критерії правильності розуміння як покладений у співпаданні частин з цілим [Див.: 52, 345] і може це не формальний опис його герменевтичного кола, а опис структурних зв'язків людського існування, де розуміння запиту про себе веде до можливої цілісності існування, а отже і до осмисленості часткових подій і вчинків («співпадання частин з цілим»). І, коли ці «частини» не мають вирішального самостійного значення людина отримує власний сенс і вивільнення від несуттєвого. З нашої точки зору саме так треба розуміти гадамерівські ідеї про самоусвідомлення людини в розумінні як саморозумінні, де розуміючий проєкується на власні можливості в розумінні іншого присвоюється і асимілюється можлива відповідь, і розрізнення чіткіше виявляє єдність суті питання про існування.

Гадамер в своїх глибинних прозріннях вочевидь спирався на фундаментальні положення гайдегерівської праці "Буття і час". Бо саме в ній Гайдегер спромігся дати начерк теорії розуміння, збазованої на ідею «тимчасовості» існування, його історичності, на принципі відмови від усталених форм втрати себе в буденності «всіх» (Das Man). Суть його роздумів в нашому контексті – *конечність дає розуміння*. Саме *конечність* породжує турботу, з якої «вирастають» начерки способів існування. Ця турбота як «буття до смерті» [205, 370], скерована совістю, відкриває розуміння майбутнього, *власної* долі, отже і *розуміння* як вибір *власної* здатності бути.

У термінології, яку ми безпосередньо чи опосередкованого вивели з доктрин теологічного екзистенціалізму, можна сказати, що розуміння тільки і є можливим в контексті розуміння людини власної фундаментальної інтенції. Розуміння інших розкривається як набір можливих рішень питання про Буття. І ключем тут слугує власна фундаментальна інтенція, така ж як у іншого, хоча й модуси її вираження можуть бути різними.

Розуміння будується на прийнятті граничного інтересу в

Бутті (цьому своєрідному преломленні ідеї Гайдегера про розуміння власної долі). Вчинки, діяльність людини розуміються в світлі граничного інтересу, викликаного конечністю і одним з її проявів скінченністю. *Зрозуміти іншого можна крізь проблему конечності і прагнення її подолати.*

Теорія розуміння, герменевтика вочевидь в такому зрізі може виявити свою близькість до теорії комунікації між людьми. Один з засновників комунікативної філософії Мартін Бубер намагався розрізнити два типи ставлення відносин людини з сущим [Див.: 39]. Ці два підходи були їм названі «Я і Воно» та «Я і Ти». Якщо «Я і Воно» характеризує людину як пізнаючий суб'єкт, який об'єднує світ та його складові, зводить їх до загального пояснення, то доктрина «Я і Ти» описує людське існування як звернене до іншого як такого ж особисто існуючого. Але Бубер, як нам видається, не зробив наступний крок, бо чітко не вказав на критерій – атрибут розуміння іншого як «Ти». Висновки теологічного екзистенціалізму дають можливість відповіді на це запитання. *Критерій комунікації, ставлення до іншого як до себе, можливі в світлі розуміння тієї ж конечності, досвіду Ніщо, і похідних з них граничного інтересу і фундаментальної інтенції до Буття.* Саме вони збирають воедино не тільки екзистенцію, а й різні екзистенції в комунікацію, бо існує цей негативний універсалізуючий досвід і спільне намагання його подолання. Як і розуміння, так і комунікація є виявами діяльнісного устремління здобути Буття у власному існуванні, «пошкодженому» конечністю.

Страждання, породжене конечністю, потреба в подоланні онтологічної нестачі, спрямовують до розуміння іншого і спілкування з ним. Тому то і мовна практика як вияв комунікативної дії є самовідтворення і творення Буття. Мову слід розглядати як один з найважливіших засобів становлення у напрямку Буття. Через неї реалізується вічно недостатня комунікація і вічно несповнена любов.

Любов є найвищим проявом комунікації і найзмістовнішим виразом людської екзистенції. Любов за своєю суттю робить далеке близьким і «чужого» «рідним». Тому вона відтворює і найбільш повно виражає сенс і структуру екзистенції – «далеке» Буття наближується до інтимності. «Техніка» любові в тому, що

вона постає не як устремління до даного, а скоріш як інтенція до інтенції. Інтенція любові має на увазі внутрішню інтенцію самостановлення іншого. Вона йде до іншого, якого безпосередньо ще немає, але постаючого, до такого що має інтенцію і її мету. Цей процес тим повніший, якщо він має зворотну силу – в інтенції від іншого до умовно «першого» в діаді. При цьому мета, ідеал спрямовують не тільки особну людину, а й іншу в любові, ведучи за межі даного, до трансцендуючого все наявне Буття, яке все ж має відблиск в особистості іншого. Інший веде собою як цей відблиск довершеності до безкінечності з-дійснення і с-повнення. Власна інтенція до Буття розкривається цим шляхом виходу за свої межі (трансцендування) за допомоги (через посередництво) іншої людини. (Схема «Я – Інший – Буття», з себе через Іншого до Буття).

Згадаємо: «Вчитель! Яка найбільша заповідь в законі? Ісус сказав йому: «возлюби Господа Бога твого всім серцем твоїм і всією душею твоєю і всім розумінням твоїм» – Це є перша та найбільша заповідь; Друга ж *подібна* (курсив мій – С.Т.) їй: «возлюби ближнього твого, як самого себе»; На цих двох заповідях стверджується увесь закон і пророки" (Мф. 22, 36-40). І може тоді – любити ближнього «як себе» не означає переносити свій егоїзм, себелюбство на іншого – «себе люблю найсильніше, так би треба і іншого». А – любити ближнього як себе, бо в ньому, в іншому, ближньому і є ти сам, і ти не сам в собі, а за межами себе. Саме «ближній» (до речі не «будь-хто») дасть досвід любові, яка веде до з-дійснення і с-повнення. Теологічний екзистенціалізм зфундований протестантською теологією з її приматом віри і надії, вчить не відкидати і розуміти й іншу християнську чесноту, яка має більше значення для католицького світосприйняття – любов. Любов, не відкидаючи світ, і головне іншу людину, бачить за нею шлях до звершення суті людського. І може бути «А-мог» означає «a-mors», «без-смертя», відсутність конечності, можливість стати собою на шляху звернення до іншого і прагнення до нього.

Таке бачення людського існування допомагає їй стати саме екзистенцією – не життям в минулому, і не самозамиканням, інкапсуляцією в теперішньому своєму, а виходом в майбутнє, який сприймає традицію минулого і відкриває сенс сьогодення,

спрямовуючи його до ідеалу. Тобто спілкування на ґрунті розуміння є можливим, якщо усвідомлена конечність і вихід з неї, інтенція до Буття. Зрозуміти іншого – це знайти в його діях універсальну структуру, або, іншими словами, розкрити унікальне втілення універсальної структури, фундаментальної інтенції. Людина-аутсайдер (outsider) спочатку усамітнюється від інших, щоб зрозуміти свою долю, а потім знов виходить за межі, але вже «своїй» для трансцендування, безкінечного становлення за допомоги інших у спілкуванні, комунікації, через етапи інтравертності і екстравертності стаючи собою.

Але здобуття трансцендентного Буття безпосередньо неможливе за визначенням. І людина потребує опертя на навколишній світ – і це не тільки люди, уособлюючи образ безкінечного – об'єкти любові. Точками, на які може спиратися екзистенція в самостановленні можуть бути і різні люди (сучасники і ті, які жили раніше), і події (власного життя і інші), і факти і обставини. Їх можна було б умовно поділити на (застосуємо робочі терміни) «маяки прийняття» і «віхи відмови». Де перші символізують ідеали, вищі стани і взірці для становлення, а другі – концентровані моменти негативного, які треба долати. Вони допомагають з одного боку (як віхи відмови) залишити поза собою приклади досвіду скрутного Ніщо, а з іншого – обирати приклади в житті і подіях для трансцендування та с-повнення власної екзистенції. При цьому і віхи і маяки не мають абсолютного характеру, певним чином *корелюючи* одні з одними, та навіть набуваючи різної оцінки у плині часу. В розвитку особистості, її з-буванні маяки можуть відтворювати її ж віхи, але вже на іншому рівні. Це повторення як музика розвиває первинну мелодію, оновлюючи і збагачуючи її. Про це говорив Гегель, у якого синтезуючий щабель відтворював рівень тези, але в збагаченому вигляді. Гегелеве ключове поняття *Aufhebung* («зняття») – ці прибрання (устранение) і возвишення, можуть вочевидь бути застосовані в розумінні екзистенції як одночасної негації (до Ніщо і до віх) і утопічного устремління (до Буття і до його «маяків»). Окрім «віх відмови» та «маяків прийняття», існують ще й «екрани приховування», які відкрив в своїх «Думках» Паскаль. Ними людина закривається від правди свого існування,

від справжності жажать долі. Але цими «екранами», людьми, подіями, зайняттями не варто закриватися від «Ніщо». Скоріш в людях і достойних подіях треба бачити «маяки прийняття» (ідеали), які «витягують» з болота Ніщо, догори до Буття. І провідником тут може слугувати відчуття провини – не стільки в психологічному, скільки в онтологічному сенсі, яке не дорікає за конкретні вчинки, а розкриває сенс конечності і її подолання – бо «є так», а треба було б «не так», по іншому. Провина допомагає здобути себе не в об'єктивованих формах, а в шляху устремління.

Людське існування, екзистенція здійснюється в ко-екзистенції, спілкуванні, будуючи світ належного, Буття. Люди можуть бути об'єднані не лише досвідом Ніщо, власною конечністю, а й своєю утопічністю, намаганням створити кращий онтологічний стан, де утопічне – не грайливе марення і не жорсткі тоталітарні приписи наступним поколінням, а спосіб подолання вад скрутності, а також альтернатива дефектним проявам реалізму, раціоналізму, техніцизму. Незадоволення дійсністю і критицизм до даного, притаманні утопічному складу мислення не є самоцінними, вони мають вагу імпульсів до сутнісного для людини процесу трансцендування, яке допомагає їй від-бути-сь (со-стоять-ся).

Так в спілкуванні людина реалізує «наступ» – боротьбу за здійснення і процес самореалізації, з-бування. І хоча мета екзистенції – все, Буття, її безпосередня реалізація занадто сутнісно суперечлива, що знаходить свій прояв зокрема в проблемі множинності екзистенцій, які бажають безмежної повноти. Тому-то найближча людині мета – це часткова повнота, безкінечність часу (християнство каже про схоже Вічне життя). Якщо вона є, людина буде реалізовувати себе в ній (продовжувати реалізовувати) у напрямку Буття. Ця ідея необхідності повноти часу виявляє свою схожість з кантовою ідеєю необхідності вічності для реалізації категоричного імперативу. І, хоча людині необхідна безкінечність часу для постійної сутнісної апроксимації, в цьому бажанні – устремлінні важливим є не втратити себе в протистоянні з іншими людьми, в них треба розуміти не суперників збування, а помічників (та навіть маяків – указників) самореалізації.

Але якщо існування (як *ex-sistentia* та *co-existentia*) є необхідним людським способом буття, то як відрізнити його від

стану речей, бо якщо ми скажемо, що вони існують, вони будуть дотичні (причастні) до «самоперевершення», чого, скоріш, в них немає. І може тоді краще говорити про те, що речі «бувають» (це не протирічить висловлюванням, що річ «є», бо зараз «є», потім «ні», вона «бувала»). Спробу вдалого розрізнення пропонує Рудольф Бультман, кажучи про існування людини та «наявність» речей («речі наявні») [41, 233]. Ми розуміємо, що людина спрямована сутнісно «бути», а не «бувати». (І вона настільки «близька» Буттю, що визначає інше як існуюче – «Людина – *мірило* речей, існуючих, що вони існують, і неіснуючих, що вони не існують», $S \in O$ – визначає людина).

Спілкування (общение), як творення спільної дії може вести до своєрідного прогресу як переходу в інший стан (metabasis), який проявляється не тільки в суто релігійному концепті Вічного Життя, а й в інших, навіть «матеріалістичних» формах. Ясно що в ідеї безсмертя в нащадках є продовження самої людини, де вона бажає, щоб її діти були кращі за неї, зробили те, що вона не досягла – тут інтенція до Буття є очевидною. Також розповсюдженні уявлення про смерть як повернення в природно-матеріальний світ є способом залучення до матерії як вічної та безкінечної субстанції (а смерть позірно робить більш матеріальними, ніж життя), який надає квазі-буття (безсмертя) вічно у часі (матерія не зникає) і просторі (подільність матерії дає можливість розчинення чи не у всьому Всесвіті). І це «повернення» в природно-матеріальний світ, як і продовження себе в нащадках вочевидь демонструє ознаки і відгомони фундаментальної інтенції до Буття. Так і в буденному житті довговічне вважають за краще на відміну від тимчасового, миттєвого, і діамант цінніший за розчинний мінерал. Подобається (і в силу цього має більшу цінність) те, що символізує (або імітує) непорушність Буття, або дійсно наближується до нього крізь час. Може тому панує любов до старовинностей, які «пережили» час, близькі до вічності, до повноти Буття. Вони його символи, і людина («благовійно») споглядає піраміди та античні храми, бо крізь них «дивиться» на неї Буття.

Кантові питання можливо мають фундамент в одному – «Як бути (людині)»? Що я можу знати про Буття та своє буття, про шляхи до нього, що я повинен робити в світлі цього знання, чи

можу я сподіватись на наближення до Буття? – вічні питання, і кожна людина своїм життям відповідає на них. В них наш головний інтерес, *inter-esse*, спроба входження в Буття. І цей шлях апроксимації, інспірації та на-станов від людини людині виникає лише в постійному несприйнятті даного, його негачії, в розірваній свідомості. В свідомості, яка постійно відкидає Ніщо і спрямовує себе до Буття, находячись між ними ніби шизофренічно розколота чи маніакально-депресивно розхитана, але й яка намагається здобути єдність – в комунікації з іншими і в розумінні іншого як свого – свого поза межами себе.

Буття, якого немає тут, в іманентному, серед речей за визначенням, надає людині силу як ідеал, шлях до якого – в негачії конечності і утопічному устремлінні до безкінечності. В цьому ідеалі – свобода від необхідності, доконечності як обмеження, цей ідеал як всеможливість руйнує всі «не може бути» та «ніколи не було так». Він часто а-технічний, але ж головне не «як» відбувається, а власне «що» наступає. І надія на це «що» перевершує скрутність, людина існує, екзистує «всупереч» – спортсмени виходять на змагання, не зважаючи на «об'єктивні» обмеження, герої жертвують собою заради вищого з-дійснення, соціальне життя попри найбільшу засміченість вторинним іноді демонструє порив до трансцендентного і втілює надію на втілення. Будемо сподіватись, що і цей текст є певним виявом тієї ж фундаментальної інтенції, спробою допомоги волі кожного до Буття. Бо є можливими герменевтика і комунікація як *sum-patheia*, *com-passio* (*compassion*) – симпатія і спів-чуття (*co-страдание*).

Висновки до розділу 4

Ідеї, які пропонуються Тілліхом, дають змогу не тільки здійснити перегляд усієї філософської традиції, але й указати шляхи їх застосування у сьогоденній ситуації. І термін фундаментальної інтенції є критерієм такого осмислення. Щаблі, рівні подолання людської конечності, неповноти визначають структуру екзистенції і разом складають один вектор самостановлення людини, опанування та о-своєння, виконання та здійснення. Фундаментальна інтенція не тільки вказує шлях екзистенції у вигляді наміру, але й надає вольового імпульсу до збування у вигляді зусилля. Вона є постійною пам'яттю про Ніщо і одночасно проекція обраного шляху.

Людська екзистенція є існуванням «на краю», яке викликане й спонукуване тим, що є за горизонтом, за останнім краєм. Наслідком такого розуміння маргінальності є трансмаргінальність як стан сходження, самоподолання, самопіднімання, бажання йти «дедалі далі». У такий спосіб ми можемо уникнути в розумінні людини, з одного боку, жорстких ідеальних конструктів класичного «сутнісного підходу», а з іншого – крайностей індивідуалізуючих практик теорії сингулярностей постмодернізму. Бо хоча визначальна мета людського існування – одна, способів її реалізації – безліч. Їх вибір безпосередньо пов'язаний з рішучістю, а через неї власне і з вчинком і відповідальністю за нього і відповідальністю за самого себе. Це є по-кликання, безпосередньо реалізовуване у прийнятті про-позицій, де допомагає бачення цілого, перед-бачення. Тому на часі своєрідне «повернення до сутності людини», але цю сутність належить розуміти як існування, екзистенцію, у динаміці самозбування.

Тому можна дійти висновку про фундаментальне значення негачії як подолання. Вона є необхідним складником людського існування, екзистенції та трансцендування, буття-між та буття-що-переходить-свої-межі. Ворожість же є лише спосіб прояву негачії. Егоїстична ворожість – усього лише дефектний модус трансцендуючої негачії. Також принципи теологічного екзистенціалізму сприяють розкриттю сенсу «утопізму» як своєрідного прояву універсальної властивості свідомості та

екзистенції, де утопія – це не докладний план, а радше спрямованість до іншого, ніж наявне. В утопіях радше виражена (можливо, й не цілком адекватно, але цілком широко) фундаментальна інтенція до іншого, Власне Буття. Це дає на змогу говорити про екзистенційну утопію.

Так і наука повинна набувати онтологічного смислу становлення людини, де навчання є процес утворення, де людина намагається наблизитися до свого образу. Це утворення є сенсом екзистенції – адже людина ніколи не є цілковито, але намагається відновити неповноту існування екзистуванням до повноти. І зняття протиріч процесу навчання повинно відбуватись у напрямі указання на «граничний інтерес», в якому об'єднуються діяльності і лектора і студента, де шлях з-бування може бути здійснено у духовних практиках інтенсивного самовдосконалення, і реалізовано способами екстенсивного наповнення несамоодатності.

Фундаментальні положення теологічного екзистенціалізму, сформовані в доктрині Пауля Тілліха та збагачені вченнями Рудольфа Бульмана та Рейнгольда Нібура, окрім іншого вочевидь дають змогу нового тлумачення проблем герменевтики та питань людського спілкування. Ці ідеї впливають потужний струм в річище традиційних теорій комунікації. Вчинки, діяльність людини розуміються в світлі граничного інтересу, викликаного конечністю і одним з її проявів скінченністю. Зрозуміти іншого можна крізь проблему конечності і прагнення її подолати.

Критерій комунікації, ставлення до іншого як до себе, можливі в світлі розуміння тієї ж конечності, досвіду Ніщо, і похідних з них граничного інтересу і фундаментальної інтенції до Буття. Як і розуміння, комунікація є виявом діяльнісного устремління здобути Буття у власному існуванні, "пошкодженому" конечністю. Мова і любов дають змогу зрозуміти іншого, розкрити унікальне втілення універсальної структури, фундаментальної інтенції. В структурі якої присутні ідеали, вищі стани і взірці для становлення («маяки»), а також концентровані моменти негативного, які треба долати («віхи»). Вони допомагають з одного боку залишити поза собою приклади досвіду скрутного Ніщо, а з іншого – обирати приклади в житті і подіях для трансцендування та

с-повнення власної екзистенції.

Вочевидь філософія Пауля Тілліха демонструє свій евристичний потенціал. Його думка дієва і креативна. Ми спромоглися дати лише перші начерки її можливого розвитку. Екзистенціали, що логічно впливають з його думки і, може бути, є трохи більш філософськими – фундаментальна інтенція, скрутність, с-повнення, негачія, екзистенційна утопія, з-бування, на-буття, трансмаргінальність, спів-чуття – повинні працювати зараз.

ПІСЛЯМОВА

Пауль Тілліх створив самобутній варіант філософії існування теологічний екзистенціалізм. Констатація цього факту має призвести до перегляду схем історії філософії XX сторіччя й доповнення палітри сучасної філософії неповторними барвами цього вчення.

При цьому опанування цієї спадщини дає виразну можливість зрозуміти, що взаємодія філософії з теологією не є сучасною новацією, а має довгу історію, що підкреслює сутнісне значення цього взаємозв'язку. І пильний погляд, озброєний таким розумінням, відкриває форми взаємозв'язку релігії (і теології) з філософією від часів виникнення останньої. Античність, середні віки, Новий час і сучасність демонструють постійний вплив сотеріологічної проблематики теології на центральну для філософії дисципліну – онтологію.

Тому й екзистенціалізм несе в собі теологічні елементи. І не тільки «релігійні екзистенціалісти» виявляють цю тенденцію. Близькість до теології проказують практично всі вчення філософії існування, незважаючи на те, що іноді деякі з них саморубрикують себе як «атеїстичні». Крім решти, робота зі з'ясування специфіки теологічного екзистенціалізму допомогла виявити (чи не вперше у вітчизняній літературі) головні риси американського екзистенціалізму, встановити, що в його рамках виразно відбувається процес «зрощування» філософської та релігійної проблематики.

Розкриття специфіки взаємодії християнської теології та екзистенціалізму вимагало й залучення матеріалу з історії християнської теології. У світлі того, що протестантська версія теології тісно зблизилась і навіть переплелась із сучасною філософією, а «шляхи західного богослов'я у XX сторіччі, особливо німецької протестантської теології, залишаються

маловідомими російськомовному читачеві» [197, 5] (що, безперечно, описує й ситуацію в українській науковій спільноті), прилучення до її проблематики, здійснене у цій праці, є, сподіваємося, далеко не безперспективним.

Вагомим є те, що теологічний екзистенціалізм (Тілліха) є системним і має складники – онтологію, антропологію, психологію, історію філософії, соціальну філософію, філософію культури, своєрідну етику та гносеологію. Серед решти Тілліх підкреслив значення розуміння Буття як Само-Буття, можливість його ототожнення з Абсолютом, Богом. Він же запропонував концепт «мужності бути» та «протестантського принципу», які є ключовими для розкриття сенсу людської ситуації. Для розуміння теonomії культури і взагалі сутності людського Тілліх запропонував метод кореляції та ідею онтологічного розуму. Філософові вдалося вказати на близькість і взаємодоповнювальність фрейдистського та екзистенціалістського розуміння людини. Його історико-філософський проект є неповторним та евристичним, позаяк спрямований на пошук граничного інтересу та форм його вираження у різних на вигляд філософських побудовах. Соціальні ідеї по-новому розкривають значущість соціалістичної теорії, крім того, Тілліх здійснив спробу «якісної» інтерпретації часу та історії.

Існують і шляхи розвитку теологічного екзистенціалізму – їх найвиразніше уособлюють вчення Рудольфа Бульмана та Рейнгольда Нібура. Бульман створив теорію розуміння, яка знаходячи спільне в людському існуванні в її проблематичності дає можливість розкриття сенсів «іншого». Також він за допомоги актуальної філософії екзистенціалізму «перевірів на міцність» положення традиційної християнської догматики й спробував транслювати їх у сучасність. Нібур же, у свою чергу, відкрив потенціал етики ідеалу та дії, давши для філософії існування новий засіб розуміння екзистенції як буття між тлінним та відносним, з одного боку, та вічним та абсолютним – з іншого. І все ж значення теологічної версії екзистенційної філософії, запропонованої та здійсненої Паулем Тілліхом і продовженої Рейнгольдом Нібуром та Рудольфом Бульманом, полягає, сподіваємося, не тільки в історико-філософській площині.

Вважаємо, що сучасна філософська думка має «взяти на озброєння» досягнення теологічного екзистенціалізму, знайти горизонти свого розвитку. Онтологія – в аналізі обставин існування людини, антропологія – у вказівці на істотні для особистості характеристики самопереборювання, теорія розуміння та комунікації, соціальна філософія – у підкреслюванні непохитного значення утопічного та негаційного елементів свідомості для існування і індивіда і соціуму, що zarazом відкриває потенціал для розуміння причин людських утруднень та шляхи їх подолання, і в сьогоdnішній ситуації зокрема.

Бо метод кореляції, запропонований Тілліхом, дає змогу побачити мету культурного існування, а також способи подолання хаотичного стану соціуму та егоїстично забарвлених стосунків між людьми. Цей метод має перспективи використання і в сучасному науковому знанні. (Метод кореляції допоміг нам розкрити релігійно-теологічний складник у самій філософії і простежити його в історії.)

Теологічний екзистенціалізм, а не абстрактно релігійний, конкретний і визначений конфесійно, професійно пов'язаний з теологією не став «екзистенційною теологією», яка перебуває в рамках богословських цілей та результатів. Ця течія аплікує теологічний зміст на філософські запитування, вводючи традиційні смисли теології в сьогоdnішні філософські цілі. Теологічний екзистенціалізм, можливо, найповніше виразив присутню в усій філософії взаємодію з теологічною проблематикою. Він немовби повернув філософію в її живе річище, призводячи до її дійсної форми. Його поле – не тільки відкриття нових аспектів скрутності (що багато в чому притаманне екзистенціалізму взагалі), але й указівка на можливі виходи, які він безпосередньо вбачає в теології. Будтя як Бог, причому не Абсолют філософської традиції, а Особистість, є можливою відповіддю на запити, породжені в історії філософії.

Чи не головною особливістю теологічного екзистенціалізму, на нашу думку, є суміщення критично налаштованого філософського мислення з обачливим використанням даних християнської теології, одкровення. Філософські запитування не те щоб повинні зупинитися, почувши догмати церкви, але принаймні

прийняти можливість, а іноді й переважність кериґми, звістки, що пролунала в християнстві. У цьому питанні Тілліх, Бультман та Нібур дуже обережні і тактовні. Проблеми скрутності існування, порушувані й безконечно розв'язувані філософією, мають враховувати й відповіді про Нове Буття християнської теології. При цьому філософський настрій ніколи повною мірою не зникає у їх працях – навіть коли вони пишуть про, здавалося б, суто богословську проблематику, їх принципом дослідження є не стільки Лютерове *Sola fide*, «виключно вірою», скільки *Sola dubito*, «лише у сумнівах». З постійної невикоріненості, виявленої у цих сумнівах, виходить імпульс і розуміння, і морального вдосконалення, і спрямованості до повноти буття. Так сумніви та шукання філософії у світлі кериґми можуть знайти збагнення свого походження, природи та мети. *Dubito* та *kerygma*, сумніви та звістка – можливий шлях і філософії, і людського життя.

Отже, без включення концепту, поняття теологічного екзистенціалізму в поле вивчення історико-філософської науки картина філософського процесу XX сторіччя буде неповною й викривленою. А без прийняття проекту, ідеї теологічного екзистенціалізму важко адекватно з'ясувати причини сьогоденного невтішного стану людської культури та цивілізації, а також обґрунтовано запропонувати вірні шляхи їх подальшого розвитку.

ЛІТЕРАТУРА

1. Аббаньяно Н. Аспекты времени / Н.Аббаньяно // Воспоминания философа. – СПб., 2000. – С.165 – 292.
2. Аббаньяно Н. Введение в экзистенциализм / Н.Аббаньяно // Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм и другие работы. – СПб., 1998. – С.77 – 273.
3. Аббаньяно Н. Воспоминания философа / Н.Аббаньяно // Воспоминания философа. – СПб., 2000. – С. 21 – 164.
4. Аббаньяно Н. Метафизика и экзистенция / Н.Аббаньяно // Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм и другие работы. – СПб., 1998. – С.29 – 55.
5. Аббаньяно Н. Мудрость философии и проблемы нашей жизни / Н.Аббаньяно. – СПб., 1998.
6. Аббаньяно Н. Позитивный экзистенциализм / Н.Аббаньяно // Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм и другие работы. – СПб., 1998. – С.289 – 335.
7. Аббаньяно Н. Экзистенциализм в Италии / Н.Аббаньяно // Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм и другие работы. – СПб., 1998. – С.56 – 77.
8. Аббаньяно Н. Экзистенциализм как философия возможного / Н.Аббаньяно // Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм и другие работы. – СПб., 1998. – С.336 – 361.
9. Аверинцев С.С. Диалектическая теология / С.С.Аверинцев // Современная западная философия: Словарь. – М., 1991. – С.95 – 96.
10. Аверинцев С.С. Теология / С.С.Аверинцев // Философская энциклопедия: В 5-ти т. – М.: Советская энциклопедия, 1970. – Т.5. – С.200 – 202.
11. Альцигер Т. Гегель и христианский Бог / Т.Альцигер // Смерть Бога: Евангелие христианского атеизма. – М., 2010. – С.141 – 169.
12. Альцигер Т. Россия и апокалипсис / Т.Альцигер // Смерть Бога: Евангелие христианского атеизма. – М., 2010. – С.170 – 208.
13. Альцигер Т. Смерть Бога / Т.Альцигер // Смерть Бога: Евангелие христианского атеизма. – М., 2010. – С.5 – 140.
14. Антонов К.М. Теология как научная специальность / К.М.Антонов // Вопросы философии. – 2012. – № 6. – С.73 – 84.
15. Анц В. Диалог Хайдеггера с традицией / В.Анц // Философия Мартина Хайдеггера и современность. – М., 1991. – С.53 – 61.

16. *Аристотель*. Метафизика / Аристотель // Сочинения: В 4-х т. – М.: Мысль, 1976. – С.63 – 368.
17. *Арон Р.* Мнимый марксизм / Р.Арон. – М., 1993.
18. *Ассаджоли Р.* Психосинтез. Принципы и техники / Р.Ассаджоли. – М., 2002.
19. *Баранова-Шестова Н.* Жизнь Льва Шестова. По переписке и воспоминаниям современников: В 2-х т. / Н.Баранова-Шестова. – Paris, 1983. – Т.2.
20. *Барт К.* Оправдание и право / К.Барт. – М., 2006.
21. *Барт К.* Очерк догматики / К.Барт. – М., 2000.
22. *Барт К.* Переписка с Адольфом фон Гарнаком / К.Барт // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века: Тексты с комментариями / Сост., авт. введ. Кристоф Гестрих; пер., авт. вступ. статей К.И.Уколов. – М., 2009. – С.152 – 180.
23. *Барт К.* Послание к Римлянам / К.Барт. – М., 2005.
24. *Барт К.* Рудольф Бультман: попытка его понять / К.Барт // Бультман Р. Избранное: Вера и понимание: В 2-х т. – М., 2004. – Т.1 – 2. – С.663 – 702.
25. *Барт К.* Слово Божие как задача богословия / К.Барт // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века: Тексты с комментариями / Сост., авт. введ. Кристоф Гестрих; пер., авт. вступ. статей К.И.Уколов. – М., 2009. – С.186 – 213.
26. Беседа сотрудников журнала «Шпигель» Р.Аугштайна и Т.Вольфа с Мартином Хайдеггером 23 сентября 1966 года // Философия Хайдеггера и современность. – М., 1991. – С.233 – 250.
27. *Бинсвангер Л.* Бытие-в-мире / Л.Бинсвангер. – М., 1999.
28. *Бичко І.В.* На філософському роздоріжжі. Криза феноменології і критичного реалізму в сучасній буржуазній філософії США / І.В.Бичко. – К., 1962.
29. *Блох Э.* Тюбингенское введение в философию / Э.Блох. – Екатеринбург, 1997.
30. *Бовуар С. де.* Друга стаття: В 2-х т. – К., 1994. – Т.1.
31. *Богомолов А.С.* Англо-американская буржуазная философия эпохи империализма / А.С.Богомолов. – М., 1964.
32. *Богомолов А.С.* Буржуазная философия США 20 века / А.С.Богомолов. – М., 1974.
33. *Богомолов А.С., Ойзерман Т.И.* Основы теории историко-философского процесса / А.С.Богомолов, Т.И.Ойзерман. – М., 1983.
34. *Боднар Я.* О современной философии США / Я.Боднар. – М., 1959.

35. *Бойченко О.* Історія філософії як основа формування плюралістичного світогляду / *О.Бойченко* // Наукові і освітянські методології та практики. – К., 2003.
36. *Бонхеффер Д.* Следуя Христу / *Д.Бонхеффер*. – М., 1992.
37. *Бонхеффер Д.* Сопротивление и покорность / *Д.Бонхеффер*. – М., 1994.
38. *Бруннер Э.* Природа и благодать (К разговору с Карлом Бартом) / *Э.Бруннер* // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века: Тексты с комментариями / Сост., авт. введ. Кристоф Гестрих; пер., авт. вступ. статей К.И.Уколов. – М., 2009. – С.276 – 316.
39. *Бубер М.* Я и ты / *М.Бубер* // Квинтэссенция. – М., 1992. – С.294 – 371.
40. *Бульман Р.* Иисус и Павел / *Р.Бульман* // Бульман Р. Избранное: Вера и понимание. – М., 2004. – Т.1 – 2. – С.42 – 57.
41. *Бульман Р.* Иисус Христос и мифология / *Р.Бульман* // Бульман Р. Избранное: Вера и понимание. – М., 2004. – Т.1 – 2. – С.211 – 248.
42. *Бульман Р.* История и эсхатология. Присутствие вечности / *Р.Бульман* // История философии / Отв. ред. И.И.Блауберг. – М., 2008. – Вып.13. – С.116 – 140.
43. *Бульман Р.* Немецкий народ и Израиль / *Р.Бульман* // Бульман Р. Избранное: Вера и понимание. – М., 2004. – Т.1 – 2. – С.268 – 274.
44. *Бульман Р.* Новый Завет и мифология / *Р.Бульман* // Бульман Р. Избранное: Вера и понимание. – М., 2004. – Т.1 – 2. – С.7 – 42.
45. *Бульман Р.* Происхождение типологии как герменевтического метода / *Р.Бульман* // Бульман Р. Избранное: Вера и понимание. – М., 2004. – Т.1 – 2. – С.77 – 488.
46. *Бульман Р.* Христианство как восточная и как западная религия / *Р.Бульман* // Бульман Р. Избранное: Вера и понимание. – М., 2004. – Т.1 – 2. – С.643 – 663.
47. *Быстров В.Ю.* Трагедия абсолюта / *В.Ю.Быстров* // Валь Ж. Несчастное сознание в философии Гегеля. – СПб., 2006. – С.318.
48. *Бычко И.В.* В лабиринтах свободы / *И.В.Бычко*. – М.: Политиздат, 1976.
49. *Валь Ж.* Несчастное сознание в философии Гегеля / *Ж.Валь*. – СПб., 2006.
50. *Вебер М.* Протестантська етика і дух капіталізму / *М.Вебер*. – К.: Основи, 1994.
51. *Виндельбанд В.* История философии / *В.Виндельбанд*. – К., 1997.
52. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод / *Х.-Г.Гадамер*. – М., 1988.
53. *Галеви Д.* Жизнь Фридриха Ницше / *Д.Галеви*. – Рига, 1991.
54. *Гальцева Р.А.* Очерки русской утопической мысли 20 века /

Р.А.Гальцева. – М., 1992.

55. *Гараджа Е.В.* Евангелие от Дон Кихота / Е.В.Гараджа // Унамуно М. де. О трагическом чувстве жизни. – К., 1996.

56. *Гараджа Е.В.* Унамуно об «Агонии» христианства / Е.В.Гараджа // Историко-философский ежегодник. – М., 1990.

57. *Гарнак А.* Сущность христианства / А.Гарнак // Раннее христианство: В 2-х т. – М.; Харьков, 2001. – Т.1. – С.9 – 180.

58. *Гарнак А.* Церковь и государство вплоть до установления государственной церкви / А.Гарнак // Раннее христианство: В 2-х т. – М.; Харьков, 2001. – Т.1. – С.307 – 352.

59. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии / Г.В.Ф.Гегель // Сочинения: В 14-ти т. – М., 1932. – Т.9.

60. *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук: В 3-х т. / Г.В.Ф.Гегель. – М., Мысль, 1974. – Т.1. Наука логики.

61. *Гестрих К.* Введение / К.Гестрих // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века: Тексты с комментариями / Сост., авт. введ. Кристоф Гестрих; пер., авт. вступ. статей К.И.Уколов. – М., 2009. – С.7 – 14.

62. *Горський В.* Историко-філософське українознавство в контексті історії всесвітньої філософії: проблеми методологічної переорієнтації / В.Горський // Філософська думка. – 1998. – № 3. – С. 121-123.

63. *Горський В.С., Кушаков Ю.В., Табачковський В.Г.* Дослідження історії історико-філософської науки (до 25-річчя заснування нового історико-філософського напрямку) / В.С.Горський, Ю.В.Кушаков, В.Г.Табачковський // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. Вип.81 – 83. – К.: ВПЦ «Київський університет», 2006. – С.15 – 21.

64. *Григорян А.Г.* Экзистенциализм в США / А.Г.Григорян // Современный экзистенциализм. Критические очерки. – М., 1966. – С.450 – 489.

65. *Гулыга А.* Шеллинг / А.Гулыга. – М., 1984.

66. *Гуревич П.* Культ и культура / П.Гуревич // Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. – М., 1996. – С.549 – 565.

67. *Данэм Б.* Экзистенциализм / Б.Данэм // Вопросы философии. – 1960. – № 9. – С.63 – 80.

68. *Делёз Ж.* Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза / Ж.Делёз. – М., 2000.

69. *Делёз Ж.* Логика смысла / Ж.Делёз. – М., 1995.

70. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / Ж.Делёз, Ф.Гваттари. – СПб., 1998.
71. Дильтей В. Сущность философии / В.Дильтей. – М., 2001.
72. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Диоген Лаэртский. – М.: Мысль, 1979.
73. Добренёв В.И. Современный протестантский теологический модернизм в США: его замыслы и результаты / В.И.Добренёв. – М., 1980.
74. Добренёв В.И., Радугин А.А. Христианская теология революция / В.И.Добренёв, А.А.Радугин. – М., 1990.
75. Ермоленко Д.В. Современная буржуазная философия в Соединенных Штатах Америки (Некоторые черты и направления) / Д.В.Ермоленко. – М., 1957.
76. Ермоленко Д.В. Современная буржуазная философия в США (Критический очерк) / Д.В.Ермоленко. – М., 1965.
77. Ємельяненко Г.Д., Райда К.Ю., Шевченко С.Л. Цінності та постекзистенціалістське мислення / Г.Д.Ємельяненко, К.Ю.Райда, С.Л.Шевченко. – К.-П.С., 2012.
78. Жильсон Э. Философия в средние века: От истоков патристики до конца 14 века / Э.Жильсон. – М., 2004.
79. Земниек Е.В. Проблема человека в философии Унамуно / Е.В.Земниек // Человек, сознание, мировоззрение (Из истории зарубежной философии). – М., 1979.
80. Зиммель Г. Человек как враг / Г.Зиммель // Апокалипсис смысла. Сборник работ западных философов 20 – 21 вв. – М., 2007. – С.5 – 15.
81. Зоткина О.Я. «И этому испытанию никогда не приходит конец...»// Тиллих П. Систематическая теология: В 3-х т. – М.; СПб., 2000. – Т.3. – С.381 – 398.
82. Зыкова А.Б. Экзистенциализм в Испании / А.Б.Зыкова // Современный экзистенциализм. – М., 1966.
83. Исаев С.А. Теология смерти: Очерки протестантского модернизма / С.А.Исаев. – М.: Политиздат, 1991.
84. Іщенко Ю.А. Нариси з історії філософії / Ю.А.Іщенко. – К., 2001.
85. Іщенко Ю.А. Порівняльний дискурс-аналіз в історико-філософських дослідженнях / Ю.А.Іщенко // Totallogy – XXI. Постнекласичні дослідження. – 2003. – Вип.9.
86. Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації / Г.Йонас. – К., 2001.

87. Камю А. Бунтующий человек / А.Камю // Бунтующий человек. – М., 1990. – С.119 – 356.
88. Камю А. Шведские речи / А.Камю // Бунтующий человек. – М., 1990. – С.357 – 378.
89. Кант И. Критика чистого разума / И.Кант. – М., 1994.
90. Каримский А.М. Проблема гуманизма в современной американской философии / А.М.Каримский. – М., 1978.
91. Карцева Е.Н. «Массовая культура» в США и проблема личности / Е.Н.Карцева. – М., 1974.
92. Кимелёв Ю.А. Современная западная философия религии / Ю.А.Кимелёв. – М., 1989.
93. Киркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам» / С.Киркегор. – Мн., 2005.
94. Киркегор С. Понятие страха / С.Киркегор // Страх и трепет. – М., 1993.
95. Кожев А. Введение в чтение Гегеля / А.Кожев. – СПб., 2003.
96. Кокс Х. Мирской град. Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте / Х.Кокс. – М., 1995.
97. Коплстон Ф. История философии. 20 век / Ф.Коплстон. – М., 2002.
98. Коплстон Ф. История философии. Средние века / Ф.Коплстон. – М., 2003.
99. Копнин П.В., Мшвениерадзе В.В. Современная буржуазная философия США (Критический очерк) / П.В.Копнин, В.В.Мшвениерадзе. – К., 1966.
100. Коретт Э. Основы метафизики / Э.Коретт. – К., 1998.
101. Коэн М. Американская мысль. Критический обзор / М.Коэн. – М., 1958.
102. Кримський С.Б. Історія філософії в контексті часу й вічності / С.Б.Кримський // Філософська думка. – 1998. – № 3. – С.132 – 133.
103. Кроссер П. «Теология кризиса» Пауля Тиллиха / П.Кроссер // Вопросы философии. – 1968. – № 10. – С.78 – 83.
104. Крылова Л.А., Маслова Л.Н. Экзистенциализм в Англии и США / Л.А.Крылова, Л.Н.Маслова. – М., 1976.
105. Кушаков Ю.В. Историко-философская концепция Л.Фейербаха. Теория, методология, конкретные результаты / Ю.В.Кушаков. – К., 1981.
106. Кушаков Ю.В. Нариси з історії німецької філософії Нового часу / Ю.В.Кушаков. – К., 2006.
107. Лакруа Ж. Избранное: Персонализм / Ж.Лакруа. – М., 2004.
108. Лёзов С.В. Теология культуры Пауля Тиллиха / С.В.Лёзов // Тиллих П. Избранное: Теология культуры. – М., 1995. – С.459 – 471.
109. Лепп І. Християнська філософія екзистенції / І.Лепп. – К., 2004.

110. *Литтл Б.А.* Христианство в американской культуре / Б.А.Литтл. – Симферополь, 1996.
111. *Лифинцева Т.П.* Категория «мужество быть» в философии и теологии П.Тиллиха / Т.П.Лифинцева // История философии. – М., 2003. – № 10. – С.50 – 67.
112. *Лифинцева Т.П.* Предисловие к публикации / Т.П.Лифинцева // Вопросы философии. – 2002. – № 3. – С.160.
113. *Лифинцева Т.П.* Философия и теология Пауля Тиллиха / Т.П.Лифинцева. – М., 2009.
114. *Лосский В.* Догматическое богословие / В.Лосский // Мистическое богословие. К., 1991. – С.261 – 336.
115. *Лях В.* Зміна предмета філософії в історико-філософському контексті / В.Лях // Філософська думка. К., 1998, с. 129-131.
116. *Майоров Г.Г.* Философия как искание Абсолюта. Опыты теоретические и исторические / Г.Г.Майоров. – М., 2004.
117. *Малахов В.А.* Культура и человеческая целостность / В.А.Малахов. – К., 1984
118. *Малышев М.А.* Антиномия веры и разума в философии «трагического чувства жизни» Мигеля де Унамуно / М.А.Малышев // Философские науки. – 1986. – № 3.
119. *Марсель Г.* Быть и иметь / Г.Марсель. – Новочеркасск, 1994.
120. *Марсель Г.* К трагической мудрости и за ее пределы / Г.Марсель // Самосознание европейской культуры 20 века. – М., 1991. – С.352 – 364.
121. *Марсель Г.* Опыт конкретной философии / Г.Марсель. М., 2004. – 224 с.
122. *Марсель Г.* Homo viator. Прологомени до метафізики надії / Г.Марсель. – К., 1999.
123. *Мережковский Д.С.* Реформаторы. Лютер, Кальвин, Паскаль / Д.С.Мережковский. – М., 1990.
124. *Минкина Н.А.* К.Барт / Н.А.Минкина // Современная западная философия. Словарь. – М., 1991.
125. *Мольтман Ю.* Богословие надежды / Ю.Мольтман // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века: Тексты с комментариями / Сост., авт. введ. Кристоф Гестрих; пер., авт. вступ. статей К.И.Уколов. – М., 2009. – С.422 – 431.
126. *Мэй Р.* Мужество творить. Очерк психологии творчества / Р.Мэй. – М., 2008.
127. *Мэй Р.* Открытие Бытия / Р.Мэй. – М., 2004.
128. *Мэй Р., др.* Экзистенциальная психология / Р.Мэй. – М., Львов, 2005.

129. *Нибур Р.* Опыт интерпретации христианской этики / Р.Нибур // Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. – М., 1996. – С.375 – 513.
130. *Нибур Р.* Почему Церковь не стоит на позициях пацифизма / Р.Нибур // Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. – М., 1996. – С.514 – 534.
131. *Ницше Ф.* Автобиография (Ессе homo) / Ф.Ницше // По ту сторону добра и зла. Избранные произведения. Книга вторая. – М.; Л., 1990.
132. *Ойзерман Т.И.* Диалектический материализм и история философии / Т.И.Ойзерман. – М., 1979.
133. *Омельченко Ю.В.* Філософія 20 – 21 століть: імена: Біографічний словник / Ю.В.Омельченко. – К., 2011.
134. *Ортега-і-Гасет Х.* Вибрані твори / Х.Ортега-і-Гасет. – К.: Основи, 1994.
135. *Отто Р.* Священное / Пер. с нем. А.М.Руткевич. – СПб., 2008.
136. *Панненберг В.* Что есть человек? Современная антропология в свете богословия / В.Панненберг // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века: Тексты с комментариями / Сост., авт. введ. Кристоф Гестрих; пер., авт. вступ. статей К.И.Уколов. – М., 2009. – С.437 – 447.
137. *Перцев А.В.* Типы методологий историко-философского исследования (Закат рационализма) / А.В.Перцев. – Свердловск, 1991.
138. *Пименов С.С.* Протестантский принцип Пауля Тиллиха (онтологический аспект) / С.С.Пименов // Историко-философский ежегодник '2006 / Ин-т философии РАН. – М., 2006. – С.265 – 278.
139. *Пиннок К.Х.* Разумные основания для веры / К.Х.Пиннок // e-reading.co.uk/book.php?book=86159.
140. *Причепій Є.* Історія філософії з погляду історизму і трансценденталізму / Є.Причепій // Філософська думка. – 1998. – № 3. – С.– С.137 – 138.
141. *Рамішвили В.М.* Борьба против времени. // www.geocities.com/Paris/Palais/6854/d-pr/rmch.html
142. *Рассел Б.* Історія західної філософії / Б.Рассел. – К., 1995.
143. *Ренан Э.* Жизнь Иисуса / Э.Ренан. – СПб., 1906.
144. *Рикер П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / П.Рикер. – М., 1995.
145. *Рікер П.* Ідеологія та утопія / П.Рікер. – К., 2005.

146. *Рікер П.* Історія та істина / П.Рікер. – К., 2001.
147. *Роде П.* Сёрен Киркегор / П.Роде. – Челябинск, 1998.
148. *Робинсон Дж.* Быть честным перед Богом / Дж.Робинсон. – М., 1993.
149. *Руткевич А.М.* Герменевтика Бульмана / А.М.Руткевич // История философии / Отв. ред. И.И.Блауберг. – М., 2008. – Вып.13. – С.111 – 115.
150. *Сарайкин Г.З.* Критика теологического экзистенциализма П.Тиллиха: Автореф. ...канд. филос. наук / Г.З.Сарайкин. – Л., 1970.
151. *Сартр Ж.-П.* Буття і Ніщо: Нарис феноменологічної онтології / Ж.-П.Сартр. – К., 2001.
152. *Сартр Ж.-П.* Воображаемое. Феноменологическая психология воображения / Ж.-П.Сартр. – СПб., 2002.
153. *Сартр Ж.-П.* Дневники странной войны. Сентябрь 1939 – март 1940 / Ж.-П.Сартр. – С.-Пб., 2002.
154. *Сартр Ж.-П.* Основополагающая идея феноменологии Гуссерля: интенциональность / Ж.-П.Сартр // Проблемы метода. – М., 2008. – С.177 – 180.
155. *Сартр Ж.-П.* Проблемы метода. Статьи / Ж.-П.Сартр. – М., 2008.
156. *Сартр Ж.-П.* Трансценденція его / Ж.-П.Сартр // Філософські студії Київського університету. Філософський альманах. К., ГОД. – Вип.2. – С.17 – 63.
157. *Сартр Ж.-П.* Что такое литература? / Ж.-П.Сартр. – СПб., 2000.
158. *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм – это гуманизм / Ж.-П.Сартр // Сумерки богов. – М., 1990. – С.319 – 344.
159. *Сафрански Р.* Хайдеггер: германский мастер и его время / Р.Сафрански. – М., 2002.
160. *Свентоховский А.* История утопий: От античности до конца 19 века / А.Свентоховский. – М., 2012.
161. *Семко Г.П.* Мігель де Унамуно: між історією та позачассям / Г.П.Семко // Філософська та соціологічна думка. – 1995. – № 11 – 12.
162. *Сиверцев М.А.* Судьбы культуры в религиозной философии Пауля Тиллиха / М.А.Сиверцев // Историко-философский ежегодник. – М., 1991. – С.126 – 146.
163. *Сидоренко И.Н.* Карл Ясперс / И.Н.Сидоренко. – Мн., 2008.
164. *Сидорина Т.Ю.* Философия кризиса / Т.Ю.Силорина. – М., 2003.
165. *Слинин Я.А.* На подступах к экзистенциализму: размышления Ж.-П.Сартра о воображении и воображаемом / Я.А.Слинин // Сартр Ж.-П. Воображаемое. Феноменологическая психология воображения. – СПб., 2002. – С.5 – 51.
166. Современная буржуазная философия и религия / Под ред. А.С.Богомолова. – М., 1977.

167. Современная западная философия: Словарь. – М.: Политиздат, 1991.
168. Соколов Е.Г. Харизма отчаяния // Метафизические исследования. Альманах Лаборатории Метафизических Исследований. – СПб., 1998. – Вып.8. Религия. – С.136 – 156.
169. Соловьёв Э. Непобежденный еретик. Мартин Лютер и его время / Э.Соловьёв. – М., 1984.
170. Спиноза Б. Этика / Б.Спиноза // Избранное. – Мн., 1999.
171. Стрельцова Г.Я. Критика экзистенциальной концепции диалектики / Г.Я.Стрельцова. – М., 1974.
172. Табачковский В. Погляд на предмет філософії як на метаантропологію / В.Табачковский // Філософська думка. – К., 1998. – С.123 – 126.
173. Таранов С. Лев Шестов: мандрування по душах як метод історико-філософського дослідження / С.Таранов // Наукові та освітянські методології та практики. – К., 2003. – С.250 – 257.
174. Таранов С. Meditatio mortis. Попытка экзистенциалистского прочтения истории философии Мигелем де Унамуно / С.Таранов // Totallogy – XXI. Постнекласичні дослідження. – К., 2003. – Вип.10. – С.234 – 245.
175. Тарнас Р. История западного мышления / Р.Тарнас. – М., 1995.
176. Тиллих П. Вечное сейчас / П.Тиллих // Лифинцева Т.П. Философия и теология Пауля Тиллиха. – М., 2009. – С.252 – 277.
177. Тиллих П. Диалектическая теология / П.Тиллих // Путь. Орган русской религиозной мысли. – Париж. – 1925. – № 1. – С.113 – 118.
178. Тиллих П. Динамика веры / П.Тиллих // Избранное: Теология культуры. – М., 1995. – С.132 – 215.
179. Тиллих П. Значение истории для теолога-систематика / П.Тиллих // Избранное: Теология культуры. – М., 1995. – С.442 – 454.
180. Тиллих П. Кайрос / П.Тиллих // Избранное: Теология культуры. – М., 1995. – С.216 – 235.
181. Тиллих П. Кто я такой? (Автобиографическое эссе) / П.Тиллих // Вопросы философии. – 2002. – № 3. – С.160 – 172.
182. Тиллих П. Кьеркегор как экзистенциальный мыслитель / П.Тиллих // Избранное: Теология культуры. – М., 1995. – С.461 – 471.
183. Тиллих П. Любовь, сила и справедливость. Их онтологические качества и применение в сфере этики / П.Тиллих // musa.narod.ru/till.htm.
184. Тиллих П. Мужество быть / П.Тиллих // Избранное: Теология культуры. – М., 1995. – С.7 – 131.
185. Тиллих П. Об идее богословия культуры / П.Тиллих // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века: Тексты с комментариями /

- Сост., авт. введ. Кристоф Гестрих; пер., авт. вступ. статей К.И.Уколов. – М., 2009. – С.227 – 247.
186. *Тиллих П.* Систематическая теология / П.Тиллих. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – Т.1 – 2.
187. *Тиллих П.* Систематическая теология / П.Тиллих. – М.; СПб., 2000. – Т.3.
188. *Тиллих П.* Теология культуры / П.Тиллих // Избранное: Теология культуры. – М., 1995. – С.236 – 395.
189. *Тиллих П.* Христианство и встреча мировых религий / П.Тиллих // Избранное: Теология культуры. – М., 1995. – С.396 – 441.
190. *Тиллих П.* Церковь и культура / П.Тиллих // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века: Тексты с комментариями / Сост., авт. введ. Кристоф Гестрих; пер., авт. вступ. статей К.И.Уколов. – М., 2009. – С.256 – 275.
191. *Типсина А.Н.* Немецкий экзистенциализм и религия / А.Н.Типсина. – Л., 1990.
192. *Трельч Э.* Историзм и его проблемы / Э.Трельч. – М., 1994.
193. *Трельч Э.* Об историческом и догматическом методе в богословии (размышления в связи со статьей пастора Нибергаля «Об абсолютности христианства») / Э.Трельч // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века: Тексты с комментариями / Сост., авт. введ. Кристоф Гестрих; пер., авт. вступ. статей К.И.Уколов. – М., 2009. – С.21 – 45.
194. *Тузова Т.* Жан Поль Сартр / Т.Тузова. – Мн., 2009.
195. *Уайтхед А.Ч.* Приключения идей / А.Ч.Уайтхед // Уайтхед А.Ч. Избранные работы по философии. – М., 1990. – С.389 – 702.
196. *Уколов К.И.* Богословие культуры Пауля Тиллиха / К.И.Уколов // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века: Тексты с комментариями / Сост., авт. введ. Кристоф Гестрих; пер., авт. вступ. статей К.И.Уколов. – М., 2009. – С.216 – 226.
197. *Уколов К.И.* Предисловие / К.И.Уколов // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века: Тексты с комментариями / Сост., авт. введ. Кристоф Гестрих; пер., авт. вступ. статей К.И.Уколов. – М., 2009. – С.5 – 6.
198. *Уколов К.И.* Теория смысла в религиозной философии Пауля Тиллиха / К.И.Уколов // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века: Тексты с комментариями / Сост., авт. введ. Кристоф Гестрих; пер., авт. вступ. статей К.И.Уколов. – М., 2009. – С.248 – 255.
199. *Унамуно М. де.* Агония христианства / М. де Унамуно // О трагическом чувстве жизни. – К., 1996. – С.305 – 386.

200. Унамуну М. де. Вічна традиція / М. де Унамуну // Філософська та соціологічна думка. – К., 1995. – № 11 – 12.
201. Унамуну М. де. О трагическом чувстве жизни у людей и народов / М. де Унамуну // О трагическом чувстве жизни. – К., 1996. – С.25 – 304.
202. Франкл В. Человек в поисках смысла. – М., 1990.
203. Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции. – М., 1989.
204. Фрейд З. «Я» и «Оно»: Труды разных лет. – Тбилиси, 1991.
205. Хайдеггер М. Бытие и время. – Харьков, 2003.
206. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / М.Хайдеггер // Время и бытие. – М., 1993. – С.192 – 220.
207. Хегглунд Б. История теологии / Б.Хегглунд. – СПб., 2001.
208. Чоран Э.-М. Механика утопии / Э.-М.Чоран // Апокалипсис смысла. Сборник работ западных философов 20 – 21 вв. – М., 2007.
209. Шацкий Е. Утопия и традиция / Е.Шацкий. – М., 1990.
210. Швейцер А. Благоговение перед жизнью / А.Швейцер. – М., 1992.
211. Шевченко С. Специфіка осмислення феномена «нового буття» у філософії П.Тілліха / С.Шевченко // Філософські діалоги-2011. Людина. Історія. Розум: За матеріалами філософських читань пам'яті І.Бойченка. – К., 2011. – Вип.5.
212. Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения: В 2-х т. – М.: Мысль, 1987. – Т.1.
213. Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения: В 2-х т. – М.: Мысль, 1989. – Т.2.
214. Шеллинг Ф.В.Й. Философия искусства / Ф.В.Й.Шеллинг. – М.: Мысль, 1966.
215. Шеллинг Ф.В.Й. Философия откровения: В 2-х т – СПб., 2000. – Т.1.
216. Шеллинг Ф.В.Й. Философия откровения: В 2-х т. – СПб., 2002. – Т.2.
217. Шестов Л. Сочинения: В 2-х т. – М., 1993. – Т.1.
218. Шестов Л. Сочинения: В 2-х т. – М., 1993. – Т.2.
219. Шестов Л. Сочинения: В 2-х т. – Томск, 1996. – Т.1.
220. Шестов Л. Сочинения: В 2-х т. – Томск, 1996. – Т.2.
221. Шлейермахер Ф. Речи о религии. Монологи / Ф.Шлейермахер. – М.; К., 1994.
222. Штёкль А. История средневековой философии / А.Штёкль. – СПб., 1996.
223. Эстраде Ф. Альбер Камю / Ф.Эстраде. – М., 2006.
224. Юлина Н.С. Очерки по философии в США. XX век / Н.С.Юлина. – М., 1999.
225. Юлина Н.С. Теология и философия в религиозной мысли США 20 века / Н.С.Юлина. – М., 1986.

226. *Ясперс К.* Великие философы. Будда, Конфуций, Лао-Цзы, Нагарджуна / К.Ясперс. – М., 2007.
227. *Ясперс К.* Всемирная история философии. Введение / К.Ясперс. – СПб., 2000.
228. *Ясперс К.* Гайдеггер. Нотатки про М.Гайдеггера / К.Ясперс // М.Гайдеггер очима сучасників. – К., 2002. – С.96 – 97.
229. *Ясперс К.* Ницше. Введение в понимание его философствования / К.Ясперс. – СПб., 2004.
230. *Ясперс К.* Психологія світоглядів / К.Ясперс. – К., 2009.
231. *Ясперс К.* Философская вера / К.Ясперс // Смысл и назначение истории. – М., 1991. – С.420 – 508.
232. *Adams J.L.* Tillich's Interpretation of History / J.L.Adams // The Theology of Paul Tillich / Ed. by Ch.W.Kegley and R.W.Bretall. – New York: The Macmillan Company, 1964. – P.294 – 311.
233. *American Philosophy in the Twentieth Century* / Ed. by P.Kurtz. – New York; London, 1966.
234. *Barrett W.* Irrational Man: A Study in Existential Philosophy / W.Barrett. – New York, 1962.
235. *Barrett W.* What Is Existentialism? / W.Barrett – New York, 1965.
236. *Brown M.* Ultimate Concern: Tillich in Dialogue / M.Brown. – Harper & Row Publishers, 1965.
237. *Cooper D.E.* Existentialism. A Reconstruction / D.E.Cooper. – Oxford, 1999.
238. *Cox H.* The Future of Faith / H.Cox. – New York: Harper Collins, 2009.
239. Дасейн-анализ в философии и психологии. – Мн., 2001.
240. *Earle W.* Phenomenology and Existentialism / W.Earle // The Journal of Philosophy. – 1960. – Vol.57. – № 2. – January 21. – P.75 – 84.
241. *Emmet D.M.* Epistemology and the Idea of Revelation / D.M.Emmet // The Theology of Paul Tillich / Ed. by Ch.W.Kegley and R.W.Bretall. – New York: The Macmillan Company, 1964. – P.198 – 215.
242. *Ferre N.F.S.* Tillich's View of the Church / N.F.S.Ferre // The Theology of Paul Tillich / Ed. by Ch.W.Kegley and R.W.Bretall. – New York: The Macmillan Company, 1964. – P.248 – 267.
243. *Greene T.M.* Paul Tillich and our Secular Culture / T.M.Greene // The Theology of Paul Tillich / Ed. by Ch.W.Kegley and R.W.Bretall. – New York: The Macmillan Company, 1964. – P.50 – 68.
244. *Hamilton K.* The System and the Gospel. A Critique of Paul Tillich / K.Hamilton. – New York: The Macmillan Company, SGM Press LTD, 1963.
245. *Hartshorne Ch.* Tillich's Doctrine of God / Ch.Hartshorne // The Theology of Paul Tillich / Ed. by Ch.W.Kegley and R.W.Bretall. – New York: The Macmillan Company, 1964. – P.164 – 197.

246. *Heimann E.* Tillich's Doctrine of Religious Socialism / E.Heimann // The Theology of Paul Tillich / Ed. by Ch.W.Kegley and R.W.Bretall. – New York: The Macmillan Company, 1964. – P.312 – 328.
247. *Horton W.M.* Tillich's Role in Contemporary Theology / W.M.Horton // The Theology of Paul Tillich / Ed. by Ch.W.Kegley and R.W.Bretall. – New York: The Macmillan Company, 1964. P.26 – 49.
248. *Johnson R.C.* Paul Tillich / R.C.Johnson // Ten Makers of Modern Protestant Thought / Ed. by G.L.Hunt. – New York: Association Press, 1958. – P.89 – 101.
249. *Kegley Ch.W., Bretall R.W.* Introduction by the Editors / Ch.W.Kegley, R.W.Bretall // The Theology of Paul Tillich / Ed. by Ch.W.Kegley and R.W.Bretall. – New York: The Macmillan Company, 1964. – P.VII – XV.
250. *Kurtz P.* Introduction / P.Kurtz // American Philosophy in the Twentieth Century. – New York; London, 1966.
251. *Macquarrie J.* An Existentialist Theology. A Comparison of Heidegger and Bultmann / J.Macquarrie. – London, 1955.
252. *Macquarrie J.* Martin Heidegger / J.Macquarrie. – Richmond, Virg., 1969.
253. *Macquarrie J.* Twentieth-century Religious Thought. The Frontiers of Philosophy and Theology, 1900 – 1960 / J.Macquarrie. – New York, 1963.
254. *McDermott J.J.* Classical American Philosophy: A Reflective Bequest to the Twenty-first Century / J.J.McDermott // The Journal of Philosophy. – 1984. – Vol.81. – № 11. – November. – P.663 – 675.
255. *McDonald H.D.* The Symbolic Christology of Paul Tillich / H.D.McDonald // Vox Evangelica. – 1988. – № 18. – P.75 – 88.
256. *Michalson C.* Rudolf Bultmann / C.Michalson // Ten Makers of Modern Protestant Thought / Ed. by G.L.Hunt. – New York: Association Press, 1958. – P.102 – 113.
257. *Mollegen A.T.* Christology and Biblical Criticism in Tillich / A.T.Mollegen // The Theology of Paul Tillich / Ed. by Ch.W.Kegley and R.W.Bretall. – New York: The Macmillan Company, 1964. – P.230 – 247.
258. *Niebuhr R.* Biblical Thought and Ontological Speculation in Tillich's Theology / R.Nitbuhr // The Theology of Paul Tillich / Ed. by Ch.W.Kegley and R.W.Bretall. – New York: The Macmillan Company, 1964. – P.216 – 229.
259. *Posey L.* Paul Tillich Gift of Understanding / L.Posey // Christian Century. – 1981. – September 30. – P.967 – 969.
260. *Randall J.H.* The Ontology of Paul Tillich / J.H.Randall // The Theology of Paul Tillich / Ed. by Ch.W.Kegley and R.W.Bretall. – New York: The Macmillan Company, 1964. – P.152 – 163.

261. *Roberts D.E.* Existentialism and Religious Belief / D.E.Roberts. – New York, 1959.
262. *Roberts D.E.* Tillich's Doctrine of Man / D.E.Roberts // The Theology of Paul Tillich / Ed. by Ch.W.Kegley and R.W.Bretall. – New York: The Macmillan Company, 1964. – P.108 – 151.
263. *Sherman F.* Tillich's Social Thought: New Perspectives / F.Sherman // Christian Century. – 1976. – February, 25. – P.168 – 172.
264. *Siegfried T.* The Significance of Paul Tillich's Theology for the German Situation / T.Siegfried // The Theology of Paul Tillich / Ed. by Ch.W.Kegley and R.W.Bretall. – New York: The Macmillan Company, 1964. – P.68 – 85.
265. *Spiegelberg H.* Husserl's Phenomenology and Existentialism / H.Spiegelberg // The Journal of Philosophy. – 1960. – Vol.57. – № 2. – January 21. – P.62 – 74.
266. *Stackhouse M.* What Tillich meant to Me / M.Stackhouse // Christian Century. – 1990. – January 31. – P.99 – 102.
267. *Thomas G.F.* The Method and Structure of Tillich's Theology / G.F.Thomas // The Theology of Paul Tillich / Ed. by Ch.W.Kegley and R.W.Bretall. – New York: The Macmillan Company, 1964. – P.86 – 107.
268. *Tillich P.* Autobiographical Reflections / P.Tillich // The Theology of Paul Tillich / Ed. by Ch.W.Kegley and R.W.Bretall. – New York: The Macmillan Company, 1964. – P.3 – 22.
269. *Tillich P.* Beyond Religious Socialism / P.Tillich // Christian Century. – 1949. – June, 15.
270. *Tillich P.* Existential Philosophy / P.Tillich // American philosophy in the Twentieth Century. – London, 1966. – P.508 – 521.
271. *Tillich P.* Existentialist Aspects of Modern Art / P.Tillich // Christianity and Existentialists / Ed. by C.Michalson. – Scribners Sons, 1956. – P.128 – 146.
272. *Tillich P.* Für und wider den Socialismus / P.Tillich. – München; Hamburg, 1969.
273. *Tillich P.* Interpretation of History / P.Tillich. – New York: Scribner, 1936.
274. *Tillich P.* Protestant Era / P.Tillich. – Chicago, Illinois: The University of Chicago Press, 1948.
275. *Tillich P.* Religionsphilosophie / P.Tillich. – Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz: W. Kohlhammer Verlag, 1969.
276. *Tillich P.* Reply to Interpretation and Criticism / P.Tillich // The Theology of Paul Tillich / Ed. by Ch.W.Kegley and R.W.Bretall. – New York: The Macmillan Company, 1964. – P.329 – 352.
277. *Tillich P.* The Church and Contemporary Culture / P.Tillich // World Christian Education. – 1956. – Second Quarter. – P.41 – 43.

278. *Tillich P.* The God of History / P.Tillich // Christianity and Crisis. – 1944. – June 1.
279. *Tillich P.* The History of Christian Thought / P.Tillich // <http://www.religion-online.org/showbook.asp?title=2307-2343>.
280. *Tillich P.* The New Being / P.Tillich. – New York: Charles Scribner's Sons, 1955.
281. *Tillich P.* The Right to Hope / P.Tillich // Christian Century. – 1990. – November 14. – P.1064 – 1067.
282. *Tillich P.* The Shaking of the Foundations / P.Tillich. – New York, 1948.
283. *Tillich P.* The Socialist Decision / P.Tillich. – New York, 1983.
284. *Tillich P.* Ultimate Concern – Tillich in Dialogue by D. Mackenzie Brown / P.Tillich. – Harper & Row, Publishers, 1965.
285. *Vahanian G.* The Death of God. The Culture of Our post-Christian era / G.Vahanian. – New York: George Braziller, 1961.
286. *Welch C.* Reinhold Niebuhr / C.Welch // Ten Makers of Modern Protestant Thought / Ed. by G.L.Hunt. – New York: Association Press, 1958. – P.78 – 88.
287. *Wild J.* Existence and the World of Freedom / J.Wild. – New York: Exglewood, 1963.
288. *Wild J.* Existentialism as a Philosophy / J.Wild // The Journal of Philosophy. – 1960. – Vol.57. – № 2. – January 21. – P.45 – 62.
289. *Wild J.* The Challenge of Existentialism / J.Wild. – Bloomington, 1955.
290. *Wright E.* Paul Tillich as Hero: An Interview with Rollo May / E.Wright // Christian Century. – 1974. – May 15. – P.530 – 533.

С.В. Таранов

Теологічний екзистенціалізм

монографія

Книга видається в авторській редакції.
Комп'ютерна верстка автора.

Підписано до друку 29.04.2014. Формат 60х84 1/16.
Папір офсетний. Друк офсетний. Ум. друк. арк. 19,06
Гарнітура Times New Roman. Наклад 300. Зам. № 11-1

Видавець і виготовлювач ТОВ «Четверта хвиля»
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 340 від 20.02.2001
03039, Київ, проспект Червонозоряний, 119, оф. 213, тел.: (044) 221-13-82