

розбудови громадянського суспільства в сучасній Україні та розробки стратегій соціальної політики, спрямованої на гармонізацію Особистості й суспільних відносин.

Осетрова О.А., доктор філософських наук, професор, завідувачка кафедри філософії, Дніпропетровського національного університету імені Олеся Гончара (Дніпропетровськ, Україна), E-mail: visnukDNU@i.ua

Социальные аспекты геронтологической проблематики в современном украинском обществе.

Аннотация. Данная статья посвящена исследованию социальных вопросов геронтологической проблематики, различные векторы рассмотрения которой непосредственно влияют на качество жизни как отдельного человека, так и общества в целом. Акцентируется внимание на необходимости осознания проблем, которые существуют в обществе между поколениями. Проводится исследование в философском ключе.

Ключевые слова: старость, старение, жизненный опыт, anomia, от-ношения между поколениями, ейджизм, мудрость, гармоническое развитие личности, время.

Osetrova O., doctor of philosophical sciences, full professor, Head of the Department of philosophy Oles Honchar Dnipropetrovsk National University (Dnepropetrovsk, Ukraine), E-mail: visnukDNU@i.ua

Social aspects of gerontological issues in contemporary Ukrainian society.

Abstract. This article is devoted to the study of social issues gerontological perspective, the various vectors considerations which directly affect the quality of life as the in-dividual and society as a whole.

It emphasizes the need awareness of the problems that exist in society be-tween generations.

We consider the essence of a social setting as ageism.

It is noted that old age can be the most enjoyable periods of human life. This is due to the fact that old age is the autumn of life that is rich in fruits of wisdom.

The analysis is implemented in philosophical direction.

Key words: old age, aging, experience, anomie, intergenerational relations, ageism, wisdom, harmonious development of personality, time.

УДК 1(091) (141.113/119)

Данканич А. С.,
кандидат філософських наук
преподаватель кафедры философии,
Дніпропетровський національний
університет ім. Олеся Гончара
(Дніпропетровськ, Україна),
E-mail: artemdankanich@gmail.com

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ХРИСТОЛОГИЯ П. ТИЛЛИХА

Аннотация. Хорошо известно, что Пауль Тиллих является одним из сооснователей экзистенциальной христологии. По этой причине неудивительно, что христология есть центральной частью тиллиховской систематической теологии и философии. Автор показывает, что христология Тиллиха зависит от библеистики Рудольфа Бултманна и в особенности от академического исследовательского проекта более известного как «Поиск исторического Иисуса».

Ключевые слова: Иисус Христос, христология, теология, история.

Как отмечал А. Моллеген, теология П. Тиллиха была радикально христоцентричной. Исследователь пишет: «...Он всегда говорит об искусстве, науке, философии, истории и религии с целью понимания и раскрытия их отношения к Христу» [11, с. 230]. Основанием для тиллиховской экзистенциальной христологии выступала христианская традиция, включая тексты Священных Писаний и поло-

жения Вселенских соборов, а также результаты первого поиска исторического Иисуса, которые нашли своё отражение в работах М. Келера, А. Швейцера и в особенности Р. Бульмана.

Один из ключевых вопросов для религиозной философии и теологии в XX ст. касался личности Иисуса Христа. Основательно этот вопрос сформулировал немецкий протестантский мыслитель и мученик Д. Бонхеффер: «Что меня постоянно занимает, так это вопрос, чем для нас сегодня является христианство и кем – Христос?» [11, с. 199]. Вопрос, сформулированный мыслителем, стал доминантным для многих представителей религиозной философии и теологии в первой половине XX ст. Вместе с тем он коннотировался с начавшимися в начале XIX ст. поисками исторического Иисуса и их продолжением в XX ст. Именно в протестантизме исследования и рефлексия личности и сущности Иисуса Христа приобрели качественно новый уровень. Такой подход был обусловлен «бунтарским» духом протестантизма, который уже в период своего становления выступил против католической системы посредников, провозгласив «*Solus Christus*» одним из основополагающих положений вероучения. Провозглашенный реформаторами тезис «*Ad fontes*» предполагал возвращение не только к духу ранней церкви, но и к личности её основоположника – Иисуса Христа.

Находясь в русле протестантской лютеранской традиции, П. Тиллих не оставался безучастным к христологическим дискуссиям. В этой связи оценки А. Моллегена и А. М. Рейнен в отношении того доминантного места в учении мыслителя, которое занимала христология, с точки зрения автора настоящего исследования, безусловно, справедливы. Встроенность мыслителя в традицию вместе с тем предполагала и её критическое переосмысление, которое было возможным благодаря «*Protestant principle*» (протестантскому принципу), провозглашенному в протестантизме. Провозглашенный протестантами «божественный суд» всего небожественного предполагал критику не только профанного мира, но и саму христианскую традицию с её историей и культурой. Отныне священная история, включая священные Писания, становились объектом критики психологов, социологов, физиков и философов. Ни одно положение христианской традиции не могло быть защищенным от критического характера Божественного Слова. Согласно П. Тиллиху, протестантский принцип является восстановленным пророческим принципом, который выступает против любых форм самоабсолютизирующей демонически искаженной церкви [7, с. 223]. С точки зрения А. Моллегена, историческая критика Библии, таким образом, выступала в качестве одного из критических аспектов тиллиховской теологии [11, с. 231]. Таким образом, тиллиховский подход к решению христологической проблематики генетически восходил к критическому характеру протестантизма, уже в период своего становления подавшего редукции христианский опыт католической и православных традиций.

Современный бельгийский исследователь творческого наследия П. Тиллиха, А. М. Рейнен, обращает внимание на то, что основные положения христологии мыслителя следуют *communio sanctorum*, тому, чему традиционно учит вселенская церковь [12, с. 59]. В этой связи автору настоящего исследования представляется крайне важным рассмотреть основания традиционной христологии и их рефлексии в учении философа.

Новый Завет и вселенские соборы говорят о Христе как Богочеловеке. Синоптики и Евангелие от Иоанна говорят о Христе как о Логосе: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» [5, с. 1405]. Описание сущности Христа автором Евангелия от Иоанна, употребляя понятие «Логос» символизировало божественную природу Сына Божьего. Имя Иисус относилось к посредническому служению, которое стало возможным благодаря Боговоплощению, о котором евангелист пишет: «И Слово стало плотью, и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца» [5, с. 1405].

Наиболее ранняя редакция апостольского символа веры содержалась в древнем римском символе веры, обозначаемого в библеистике и исторической критике как «R». Полная его форма представлена в следующем варианте: «Credo in deum patrem omnipotentem; et in Christum Iesum filium eius unicum, dominum postrum, qui natus est de Spiritu sancto et Maria virgine, qui sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in caelos, sedet at dexteram patris, unde venturus est iudicare vivos et mortuos; et in Spiritum sanctum, sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem» [9, с. 102]. Последующая редакция «R» имела свое воплощение в апостольском символе веры, центром которого, как обращает внимание П. Тиллих, была христология, что выделяло христианские сообщества от Иудаизма в такой же мере, как и от язычества [15, с. 18]. Как обращает внимание философ, христология в период становления символов веры и первых христианских общин не была всего лишь теоретической проблемой. Она выступала частью сотериологической проблематики. Мыслитель считает, что именно вопрос спасения, возникший перед Иринеем, Игнатием и другими представителями периода мужей апостольских, есть основанием христологии. Христос принес знание и жизнь – *athanatos gnosis*, бессмертное знание, призвал нас из тьмы к свету, а вся его деятельность была направлена на то, чтобы человек служил Отцу истины. Христос, показывает мыслитель, призвал тех, кто утратил своё бытие, к новому бытию [15, с. 22–23].

Подлинно тиллиховский вариант христологии, нередко оценивающийся исследователями как экзистенциальный, помимо встроенности в христианскую традицию в значительной мере опирался и на ее критическое осмысление в дискурсе либерального протестантизма XIX ст. Возникновение исторической критики и её подход к Новому Завету стал серьёзным вызовом для традиционной христологии никейской и халкидонской ортодоксии. Начавшиеся поиски исторического Иисуса, продуцируемые Ф. Шлейермахером и его последователями, сформировали ключевую его установку: дихотомию «вера versus история». Пафос либеральной протестантской теологии состоял в том, что она пыталась выявить «исторического Иисуса», при этом всячески игнорируя и умаляя значимость «Христа веры». Однако поле того, как были опубликованы работы М. Келера «Так называемый исторический Иисус и исторический библейский Христос» и «Поиск исторического Иисуса от Реймаруса до Вреде» А. Швейцера, первый поиск исторического Иисуса фактически исчерпал себя. Позиция М. Келера и А. Швейцера исходила из того, что попытки поиска Иисуса в свете чистой истории были обречены на провал, поскольку синоптическая традиция была вызванной верой в Христа.

С точки зрения автора настоящего исследования, поиски исторического Иисуса протестантской либеральной традиции XIX ст. выступили в качестве концептуального основания тиллиховской разработки собственного варианта христологии, которую на ряду с христологией К. Ранера относят к экзистенциальной христологии. Особое значение для тиллиховского понимания христологии имело концептуальное разграничение М. Келером понятий «Historie» и «Geschichte». В этой связи та оценка, которую вынес учению П. Тиллиха М. Элиаде безусловно обоснована. Исследователь обращал внимание на то, что П. Тиллиха не интересует история как «Historie», для него важна история в её экзистенциальном измерении и значении – история как «Geschichte» [8, с. 33]. В отличие от мыслителей либерального протестантизма христологическая установка П. Тиллиха не ставила задачи поиска той подлинной личности Иисуса Христа. Автор настоящего исследования разделяет позицию современного исследователя учения П. Тиллиха, М. Рейнен о том, что мыслитель при разработке собственного проекта христологии исходил из того, что никаких исторических достоверных данных в отношении подлинной жизни Иисуса из Назарета мы не имеем [12, с. 56]. Мыслитель, следуя А. Швейцеру и в большей степени М. Келеру, полагал, что настоящий Христос – тот, который

встречается с человеком в экзистенции.

В первой половине XX ст. особого влияния приобрели христологические разработки К. Барта, Э. Бруннера и виднейшего библеиста – Р. Бультмана. Все указанные мыслители испытали влияние исторической критики и в особенности предложенного М. Келером разграничения истории. Теологическая революция К. Барта и его акцент на Христе как на единственном и окончательном Откровении Бога миру, посреднический характер служения Иисуса и его характер, явленный в керигме Нового Завета в христологии Э. Бруннера, Христос керигмы Р. Бультмана выступили в качестве основания для последующих христологических дискуссий, ведущихся в среде теологов, библеистов и историков. Именно в контексте христологических разработок указанных мыслителей и сформировалась христология П. Тиллиха. Как справедливо отмечает современный теолог, библеист и христианский мыслитель Т. Райт, П. Тиллих в вопросе христологии полностью зависел от выводов Р. Бультмана [6, с. 367]. Что же предложил Р. Бультман, решая христологический вопрос? И что особенно привлекло П. Тиллиха в бультмановском подходе?

Сущностным аспектом учения Р. Бультмана было обращение внимания на Христе веры, Христе, явленного в керигме Нового Завета. В работе «Новый Завет и мифология» Р. Бультман писал: «Христос, Распятый и Воскресший, встречает нас в слове провозвестия и нигде больше. Именно вера в это слово и есть истинная пасхальная вера» [3, с. 38]. В противовес либеральным протестантским мыслителям XIX ст. Р. Бультман настаивал на принципиальной неспособности исследовать и реконструировать исторически объективный образ Иисуса Христа. Только Христос керигмы, явленный на страницах посланий апостола Павла, а также Евангелия от Иоанна, может быть доступен человеку. Р. Бультман подчеркивает, что ранние христианские экклези в словах апостола Павла проявляли подлинное равнодушие к Иисусу «Historie». Так, апостол Павел во втором послании к Коринфянам писал: «Потому отныне мы никого не знаем по плоти; если же и знали Христа по плоти, то ныне уже не знаем» [5, с. 1609]. Таким образом, заключает Р. Бультман, уже в ранней церкви можно обнаружить дихотомию Христа веры и Иисуса истории. Все, что говорят синоптики и евангелие от Иоанна о воскресении Христа, полагает Р. Бультман, не есть «Historie», это – «Geschichte». Однако крест Христов как событие спасения, считает мыслитель, отражает единство исторического (geschichtlich) события, берущего начало в засвидетельствованном (historisch) историческом факте распятия Иисуса римскими властями. Историческая значимость креста состоит в том, что он есть освобождающим судом над миром. Событие прошлого (historisches Ereignis), произошедшее на кресте, раскрывается как событие спасения (geschichtlich). Р. Бультман считал, что историческое (historisch) событие креста в своей значимости создало новую историческую (geschichtlich) ситуацию. Керигма креста как события спасения ставит слушателя и читателя Нового Завета перед вопросом: готов ли он принять эту значимость, готов ли сораспяться Христу? [3, с. 35].

К следующему положению бультмановского учения, которое оказало в значительной степени влияние на П. Тиллиха, стоит отнести программу «демифологизации», представленную Р. Бультманом в своем докладе 1941 г. под названием «Новый Завет и мифология». Согласно Р. Бультману, между современным секулярным миром и эпохой Нового Завета находится пропасть. Современный человек, считает немецкий ученый, не может понять мир, изображенный на страницах синоптиков, посланий Павла и апостолов. Евангелие недоступно и скрыто от человека, испытавшего на себе секуляризацию и рациональные установки модерна. Это происходит потому, что новозаветная картина мира, считает Р. Бультман, мифична в своей сущности. Мир Нового Завета, с точки зрения мыслителя, предстает в качестве трехступенчатой структуры, где по центру находится земля,

над ней – небо, под ней преисподня. Небо является обителью Бога и ангелов, подземный мир – это место мучений, ад. Все это, считает Р. Бультман, есть результатом мифологического мировосприятия, восходящего к еврейской апокалиптике и гностической сотериологии, выражаемой в мифах. Такая мифологическая картина мира, считает мыслитель, недостоверна и нерелевантна для современного человека и общества, которые не воспринимают мифическую картину мира. Согласно Р. Бультману, христианское провозвестие стоит сегодня перед вопросом: «...следует ли, призывая человека к вере, принуждать его к признанию мифической картины мира прошлого? Может ли христианское провозвестие требовать сегодня от человека принятия мифической картины мира как истинной?» [3, с. 8]. С точки зрения немецкого мыслителя это бессмысленно и невозможно, поскольку мифическая картина мира не есть в своей сущности христианской. Она есть ни чем иным, как картиной мира прошлого, сформированной в докритический, ненаучный период. Как отмечал сам Р. Бультман, программа «демифологизации» исходит из современного мировоззрения. Она призвана нeredуцировать Новый Завет в его целостности, но лишь то, анахраничное миропонимание, отражающее себя в догматике и гомилетике церкви. Таким образом, заключает Р. Бультман, демифологизировать – значит отрицать, что кериγμα Священного Писания и церкви тесно связано с утратившим себя мировоззрением [2, с. 223]. Стоит отметить, что опорой для своего проекта, немецкий экзегет усматривал и в самом Новом Завете, обращая внимание на то, что Павел и Иоанн уже проводили демифологизацию эсхатологии в радикальном ключе. Для Ф. Шлейермахера, А. Гарнака, А. Ричля процесс «демифологизации» предполагал редукцию мифологической составляющей Нового Завета. При этом особое внимание уделялось этике синоптиков и в особенности Нагорной проповеди. Для Р. Бультмана же демифологизация не выступала в качестве редукции синоптической традиции, она, по его мнению, выполняла герменевтическую функцию. «Демифологизация – писал Р. Бультман, это метод герменевтики, т. е. метод интерпретации, экзегезы» [2, с. 228]. Согласно Р. Бультману, между текстом автора и читателем существует предпонимание. Это предпонимание, которое Р. Бультман назвал жизненное отношение, определяет возникающие представления, на которых строится интерпретация. Для того, чтобы понять Новый Завет, необходимо выявить жизненное отношение авторов, создающих его тексты. В качестве такового мыслитель усматривал человеческое существование. «Библия, – пишет Р. Бультман, – есть слово, обращенное лично ко мне, которое говорит мне не о существовании вообще, но дает мне подлинное существование... Если верно, что правильные вопросы затрагивают возможность понимания человеческого существования, тогда необходимо найти адекватные способы выражения такого понимания. Поиск этих представлений составляет задачу философии» [2, с. 232]. Глубокое убеждение немецкого экзегета состояло в том, что экзистенциальная философия может выступить в качестве моста между керигмой Нового Завета и современностью, поскольку экзистенциальная интерпретация характеризуется пониманием существования.

Оценивая вклад и влияние Р. Бультмана, П. Тиллих отмечал, что он пытался придать своему радикально-историческому исследованию систематический характер. Подобного рода попытки Р. Бульман пытался воплотить в том, что он называл «демифологизация». Под демифологизацией Р. Бультман подразумевал процесс освобождения библейского провозвестия от мифологического языка, поскольку современный человек не может быть честным и при этом принимать его. Согласно П. Тиллиху, программа Р. Бультмана стала настоящим взрывом в богословском мире, поскольку под влиянием К. Барта вопросы радикальной исторической критики перестали быть центром всеобщего внимания. Именно таким образом имя Р. Бультмана стало центральным в теологических дискуссиях [15, с. 523–524]. В работе «История христианской мысли» П. Тиллих пишет: «...не-

смотря на значение программы Р. Бульмана, он так и не смог придать ей действительной систематической структуры, даже принимая ту помощь, которую ему оказывал экзистенциализм М. Хайдеггера. Экзистенциализм помогает ему показать экзистенциальный характер понятий Нового Завета. Экзистенциальная интерпретация Нового Завета имеет дело с понятиями тревоги, заботы, чувства вины, пустоты, что придаёт ей особую значимость. Я применял экзистенциальную интерпретацию библейских текстов во всех проповедях, которые говорил. Однако Р.Бульман так и не был в состоянии предоставить своей программе подлинно систематической структуры» [15, с. 524].

Программа «демифологизации» Р. Бульмана, обращает внимание К. Раниа, оказала значительное влияние на теологические и философско-религиозные течения. Большая часть теологов в Германии испытывали его влияние. В то же время, показывает исследователь, схожие, а в большей степени еще более радикальные идеи в США выдвигал П. Тиллих [13, с. 13]. В чем же состоял радикализм П. Тиллиха?

Как и в случае с другими положениями христианской традиции, которые П. Тиллих соотносил с главными философскими вопросами, методологический принцип корреляции предполагал соотнесение философского вопроса «Существование» и теологического ответа «Христос». Указанную проблему мыслитель рассматривает в третьей части своей главной и программной работы – «Систематическая теология».

Как уже было отмечено в настоящем исследовании, П. Тиллих при разработке собственного проекта христологии исходил из господствовавших в кругах «Теологии Слова Божьего» идей Р. Бульмана, которые вызвали широкий резонанс, а в особенности в школе К. Барта. Результат к которому пришёл Р. Бульман, состоял в том, что подлинного исторического Иисуса Новый Завет не изображает, а «за библейским образом не стоит никакого такого образа, который в научном плане можно считать вероятным» [7, с. 377]. Во-первых, считает мыслитель, основная проблема либералов состояла в том, что они недооценили саму природу сообщений об Иисусе Христе. Сообщения об Иисусе как о Христе и принадлежат тем людям, которые восприняли его как Христа. Мыслитель показывает, что такое разделение невозможно, поскольку оно предполагает критическое отделение тех элементов, которые принадлежат фактической стороне события, от тех, которые принадлежат воспринимающей стороне. Во-вторых, следуя герменевтической установке Р. Бульмана, философ считает, что понимание сущности Христа современным человеком возможно благодаря его собственному существованию. Однако как же может современный секулярный человек воспринимать керигму и возвещенного в ней Христа?

Согласно П. Тиллиху, настоящий кризис в своей основе есть экзистенциальный. Современный человек воспринимает нынешнюю ситуацию как ситуацию распада, вражды, саморазрушения, бессмысленности и всеобъемлющего отчаяния. Такой экзистенциальный опыт он выражает в искусстве, литературе, концептах экзистенциализма, политических расколах, проанализирован в психологии бессознательного. Кризис современности, показывает П. Тиллих, не поднимает вопросы оправдания и теодицеи, как это было в Реформации, конечности, смерти, греха, о которых говорила греческая церковь, культурную и персональную христианизацию. Мыслитель считает, что здесь возникает вопрос о той реальности, в которой преодолевается самоотчуждение нашего существования, реальности примирения и воссоединения, о реальности творчества, осмысленности и надежды. Таковую реальность философ называет «Новое бытие». Генетически он восходит к словам апостола Павла: «Итак, кто во Христе, [тот] новая тварь; древнее прошло, теперь все новое» [5, с. 1609]. Согласно экзегезе П. Тиллиха, в термине «Новое бытие» имеется в виду сила преодоления демонических расколов того «прежне-

го», что было в душе, в обществе и во Вселенной. Керигма – это всегда керигма Нового бытия, и в её таком понимании дается ответ на вопрос, подразумеваемый как нашей нынешней ситуацией, так и всякой человеческой ситуацией. «На вопрос: «Где же проявляет себя это Новое бытие?», – пишет мыслитель, – систематическая теология отвечает так: «Во Иисусе Христе». Здесь можно сказать только одно – то, что эта формула вобрала в себя раннехристианскую крещальную формулу исповедания Иисуса Христом. Тот, кто является Христом, – это тот, кто несет с собой новый эон, новую реальность. Это – тот человек по имени Иисус, который в парадоксальном утверждении был назван Христом [7, с. 53]. Итак, Христос есть новый эон, Новое бытие, в котором заключен ответ на вопрос существования. Однако в период до Христа, человек, подверженный греху в онтологическом и экзистенциальном измерении, пытался преодолеть собственное отчуждение. Вся история человечества – это неисключаемые попытки преодолеть отчуждение, конечность, страх. Грех принимал онтологическую форму, заключая человека, подвергая его угрозе и риску небытия. П. Тиллих выделяет семь типов до Христовой сотериологии или попыток самоспасения: религиозную, законническую, аскетическую, мистическую, сакраментальную, доктринальную и эмоциональную. Все отмеченные способы самоспасения и те попытки, в которых они воплощались, считает мыслитель, были обречены на неудачу. Только Новое Бытие, явленное в Иисусе как Христе, преодолевает отчуждение и обретает полноту связи с Богом [100, с. 357]. Таким образом, П. Тиллих говорит об Иисусе как Христе, возвестившего Новое Бытие, которое преодолевает разрыв между сущностью и существованием. В указанном стихе апостола Павла о тех, «кто во Христе есть новая тварь», согласно мыслителю, ключевым есть предлог «во». Он подразумевает соучастие. Новым творением есть тот, кто соучаствует в Новом Бытии, воплощенном во Христе. Теология синоптиков, считает П. Тиллих, показывает Иисуса как Христа, который является творением божественного Духа. Вместе с тем, считает мыслитель, тот, кто соучаствует во Христе, становится новой тварью, действием Духа [100, с. 392]. П. Тиллих считал, что Иисус стал Христом в момент сошествия Духа Святого. Важно отметить, что подобного рода экзегеза П. Тиллиха вызвала массу критических отзывов и замечаний. Так, С. Гренц и Р. Олсон акцентировали внимание на гностическом тоне утверждений мыслителя [4, с. 180]. Х. Макдональд считал, что христология П. Тиллиха является необыкновенным синтезом ересей, отвергнутых Вселенскими соборами. К таковым исследователь относит – адапционизм, савеллианство, евтихианство, докетизм, гностицизм, монофизитство [10, с. 87]. Г. Вейгель считал, что христология П. Тиллиха представляет собой несторианство [16, с. 194].

С одной стороны, исследователи, безусловно, правы в том, что П. Тиллих в отличие от христианской традиции говорит об Иисусе как Христе, нежели Иисусе Христе. Иисус стал Христом. В определенной степени П. Тиллих продолжал то, о чем говорил Ф. Шлейермахер. Отец современной протестантской мысли (Ф. Шлейермахер), настаивал на *Urbildlichkeit* (идеал совершенного богоосознания) Христа. Именно в этом смысле Иисус Христос и был божественным, поскольку ощутил экзистенциальную и онтологическую связь с Богом. Следующим диалектическим компонентом христологии Ф. Шлейермахера составлял концепт – *Vorbildlichkeit* (способность воспроизводить ее в других) [14, с. 379]. Таким образом, в христологии Ф. Шлейермахера Иисус Христос выступал в качестве уникального проводника божественного трансцендирования и ощущения сакрального внутри человека. Христос, согласно мыслителю, был тем, кто обладал в значительной мере мощным богоосознанием [14, с. 367]. П. Тиллих, следуя в христологической разработке Ф. Шлейермахеру, тем не менее полагал, что такое единение невозможно на уровне ощущения трансцендентного в человеке. Оно предполагает событийное единство Бога как «Само-Бытия» и человека, отчуж-

денного от истоков своего бытия. Ф. Шлейермахера – антропологична, П. Тиллиха же – онтологична. Она предполагает сущностное единство между Богом и человеком, которое стало возможным в явлении «Нового Бытия» – Иисуса как Христа. П. Тиллих отмечал, что, несмотря на некоторое сходство своей христологии и христологии Ф. Шлейермахера, у последнего концепт «Urbild» прилагается к Иисусу как Христу, но лишён решающей импликации, которой обладает понятие «Новое Бытие». В «Urbild» Ф. Шлейермахера выражена идеалистическая трансцендентность истинной человечности над человеческим существованием, тогда как в тиллиховском концепте «Новое Бытие» решающим фактором есть соучастие того, кто есть сущностной человек – «Urbild». Если «Urbild» продолжает пребывать над существованием, то Новое Бытие соучаствует в существовании и вместе с тем преодолевает его. Главное отличие между этими понятиями, подчеркивает П. Тиллих, состоит в онтологической коннотации понятия «Новое Бытие» [7, с. 419]. С другой стороны, стоит отметить, что оценка исследователями христологии П. Тиллиха как суммой ересей, гностицизмом или адапционизмом, с точки зрения автора настоящего исследования, будет упрощенной. Безусловно, П. Тиллих, будучи апологетом христианства, стремился преподнести Христа, как уже до этого делал Ф. Шлейермахер, в качестве того образа, который мог бы быть понятным секулярному обществу. Учитывая влияние Р. Бультмана, а через него и М. Хайдеггера, П. Тиллих пытался представить Христа как подлинное, аутентичное бытие. Современный человек, принимая Христа, переходит от сущности к существованию, неподлинного к подлинному, возвращается к бытию. Аллюзии на гностицизм, монофизитство, прочие ереси свидетельствуют о желании мыслителя показать тот переход, который осуществился в Иисусе Христе и который есть Новое Бытие. Итак, Иисус как Христос есть Новое Бытие.

В христианской традиции христология выступает центральной частью сотериологии. Христос пришёл не для демонстрации своей силы и Божественного характера, а для спасения, победы над грехом, освобождения человечества. П. Тиллих показывает, что сотериология порождает христологический вопрос, а вместе с тем и задаёт направление христологическому ответу. Именно Христос, утверждает немецкий мыслитель, приносит Новое Бытие, и именно Христос спасает людей от прежнего бытия, от их экзистенциального отчуждения и его саморазрушительных последствий [7, с. 419]. В синоптическом образе Иисуса как Христа, показывает мыслитель, представлен образ, подверженный искушениям, борьбе, трагической амбивалентности жизни. Христос, показывает П. Тиллих, испытывает на себе все последствия экзистенциального отчуждения, которое преодолено в себе. Даже на кресте Христос сохраняет нерушимое единство с Богом. В это единство, считает П. Тиллих, он принимает все негативности существования и вместе с тем не упраздняет их. Именно таким Новое Бытие предстает в библейском образе Иисуса как Христа.

Как известно, христианская традиция говорит о Воплощении Христа. На этом основании и утверждении строилась традиционная христианская догматика и апологетика. Бог стал плотью, стал человеком, пришел в этот мир. В отличие от классического вероучения, показывает П. Тиллих, протестантизм не отрицает самой идеи Воплощения. В протестантизме, по мнению мыслителя, устраняются языческие коннотации теофании и её супранатуралистическая интерпретация. Подобно тому, как протестантизм утверждает оправдание грешника, с точки зрения П. Тиллиха, он вместе с тем утверждает и христологический парадокс. Этот парадокс состоит в том, что Христос принимает и спасает мир, который Его отвергает и распинает на кресте. Именно в этом смысле, считает философ, всякая христология – это христология Воплощения. Таким образом, Иисус как Христос выступает как Новое Бытие, преодолевающее страх небытия, отчуждения, угрозу несуществования. Он есть Спаситель. Само же спасение П. Тиллих интерпрети-

рует как исцеление. Именно подобного рода толкование спасения как исцеления, по мнению мыслителя, соответствует состоянию отчуждения как главной характеристики существования. Именно в этом смысле исцеление означает воссоединение того, что было отчуждено, возвращение к тому, что было расколото, преодоление раскола между Богом и человеком, человеком и его миром, человеком и самим собой. Исходя из такой интерпретации, показывает мыслитель, и возникает понятие «Новое Бытие». Спасение, считает философ, – это покидание, переход прежнего бытия и переход в Новое Бытие. Именно в этом смысле, показывает философ, и должен употребляться термин «salvus», что значит – быть исцеленным [7, с. 433]. Но как человек встречается с Новым Бытием, явленным в Иисусе как Христе? Как секулярный человек, испытывающий тревогу, страх, отчуждение, встречает Христа? Как Новое Бытие, которое принёс Христос, встречается с человеком в истории?

Христос же есть Христос керигмы, веры, дарующий спасение и исцеление человеку, испытывающему отчуждение и отпадение от собственного бытия.

Согласно мыслителю, процесс спасения предстаёт в трехступенчатой структуре. На первом уровне П. Тиллих интерпретирует понятие «Возрождение» как соучастие в Новом Бытии. Здесь спасающая сила Нового Бытия в Иисусе как Христе зависит от соучастия в нем человека. Здесь проявляет себя то, что апостол Павел назвал «быть во Христе». Традиционными терминами, обозначающими это состояние, выступают – «Новое Рождение», «Возрождение», «Новое творение». Они, будучи характеристиками Иисуса как Христа, противоположны характеристикам отчуждения. Здесь происходит процесс замещения верой неверия, подчинение – *hubris* (духовному греху, гордыни), а любви – вожделению.

Второй уровень сотериологии (Оправдание) П. Тиллих истолковывает как принятие Нового Бытия. Оправдание, с точки зрения мыслителя, вносит в процесс спасения элемент «вопреки», что является прямым следствием учения об искуплении и в то же время центром спасения. Подобно Возрождению, Оправдание, показывает философ, прежде всего объективное событие и только потом – субъективное восприятие. «Оправдание в объективном смысле, – пишет П. Тиллих, – это тот вечный акт Бога, посредством которого он принимает как неотчужденных, тех, которые на деле были отчуждены от него виной; тот акт, посредством которого он принимает их в единство с собой, явленным в Новом Бытии во Христе» [7, с. 443]. Этот уровень сотериологии активно разрабатывался М. Лютером и Ф. Меланхтоном, которые, выступив против католической системы посредничества, провозгласили концепт «*Sola Gratia*». Согласно П. Тиллиху, учение об «Оправдании благодатью через веру», представленной в краткой формуле «Оправдание верой», неоднократно искажалось. Считалось, что Божья благодать есть ответом на веру человека. Однако, говорит мыслитель, причиной Оправдания является лишь Бог («благодатью»), а вера в то, что человек принят и оправдан, является тем каналом, которым передается человеку благодать («через веру»). Мыслитель обращает внимание на то, что именно такое понимание Оправдания должно оставаться и в формулировке Оправдания благодатью через веру или «*Articulus stantis et cadentis ecclesiae*», статьей, на которой Церковь стоит или падает [7, с. 444].

На третьем уровне сотериологии П. Тиллих проводит интерпретацию понятия «Освящение», которое, согласно мыслителю, выражено в формуле «Спасение как преображение Новым Бытием» [7, с. 444].

Мыслитель показывает, что в качестве божественного акта Возрождение и Оправдание едины. И в первом, и во втором случае описывается воссоединение того, что стало отчужденным, утраченным, расколотым. Возрождение как актуальное воссоединение, а Оправдание как парадоксальный характер этого воссоединения приемлют неприемлемое. Освящение, по мнению П. Тиллиха, отличается от Возрождения и Оправдания, П. Тиллих показывает, что то резкое разгра-

ничение, которое Реформация провела между «Освящением» и «Оправданием», коренится не в изначальной семантике этих терминов. Буквальное понимание «Оправдания» означает «делать праведным». «Освящение» означает принятие и приобщение в сообщество святых (*sancfi*), в то сообщество, кто охвачен силой Нового Бытия. Подлинное различие этих терминов не коренится в их буквальном смысле, оно уходит в эпоху Реформации. По мнению П. Тиллиха, Освящение – это такой процесс, в котором сила Нового Бытия преобразует личность и сообщество как внутри, так и вне церкви. Индивидуальный христианин, церковь, религиозная и секулярная сферы, считает мыслитель, – это объекты освящающей деятельности божественного Духа, являющегося актуальностью Нового Бытия. Таким образом, в интерпретации П. Тиллиха Иисус Христос выступает в качестве Нового Бытия, предопределяющего все последующие положения христианской догматики: экклесиологии, пневматологии, эсхатологии и т.д. Сам же процесс спасения в понимании П. Тиллиха, как верно отметила А. Рейнен, не только субъективен, но онтологичен [12, с. 63]. Апологетическая теология и метод корреляции, как считал П. Тиллих, позволяют в полной мере дать ответ на вопрос «Существования». Таким ответом, как уже отмечалось, в понимании П. Тиллиха выступила интерпретация классической христологии, где Иисус Христос предстает Новым Бытием, освобождающим человека от оков греха, отчуждения от бытия. Испытав влияние исторической критики и учения Р. Бультмана, мыслитель считал, что подлинная встреча (Кайрос) с Христом происходит в особые моменты истории, как во вселенском масштабе (Великий Кайрос), так и на личностном уровне (малый кайрос). Сила Нового Бытия преодолевает роковую расколотость человеческого существования. Она исцеляет его и возвращает к его истокам – безусловному бытию. П. Тиллих считал, что новый взгляд на традиционные положения христианского вероучения крайне необходим. Как и Р. Бультман, мыслитель пытался представить Христа, учитывая достижения современной науки, культуры, человечества в целом. Стоит отметить, что несмотря на ту критику либеральной протестантской теологии Ф. Шлейермахера, А. Ричля, А. Гарнака, П. Тиллих все же продолжал «либеральную установку» – осовременивания христианства. Если Ф. Шлейермахер это делал при помощи критической философии И.Канта, то П.Тиллих активно использовал экзистенциализм. Безусловно, христология стала важнейшей частью тиллиховского проекта экзистенциальной интерпретации символов и положений христианской традиции. Как и К. Барт, Р. Бультман, Э. Бруннер и другие религиозные мыслители, П. Тиллих пытался говорить о Христе в контексте тех исторических процессов, происходящих в первой половине XX ст. На наш взгляд, тиллиховская концепция экзистенциальной христологии была серьёзной и продуманной попыткой говорить о Христе на новом языке и в новых условиях. На тот вопрос, который поставил Д. Бонхеффер «...Кто есть Христос для нас сегодня» у П. Тиллиха был конкретный ответ – «Новое Бытие». Христос же, по убеждению философа, – это ответ на главный вопрос каждого человека, ответ на проблему нашего существования.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ:

1. Бонхёффер Д. Спротивление и покорность / Д. Бонхёффер. – М.: Прогресс, 1994. – 344 с.
2. Бультман Р. Иисус Христос и мифология / Р. Бультман // Бультман Р. Избранное: Вера и понимание. Том I–II. – Пер. с нем. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – С. 211–259.
3. Бультман Р. Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия / Р. Бультман // Бультман Р. Избранное: Вера и понимание. Том I–II. – Пер. с нем. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – С. 7–41
4. Гренц С. Богословие и богословы XX века / С. Гренц, Р. Олсон. – Пер. с англ. – Черкассы 2011. Коллоквиум. – 520 с.
5. Новая Женевская учебная Библия / Под общей редакцией В. А. Цорна. – Hänssler-Verlag, 1998. – 2052 с.

6. Райт Н. Т. Иисус и победа Бога / Н. Т. Райт. – Пер. с англ. (Серия «Современная библеистика»). – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004 – 688 с.
7. Тиллих П. Систематическая теология. Т. I–II. / П. Тиллих. – пер. с англ. Т. Лифинцева (том I), О. Р. Газизова, В. М. Ошеров, В. В. Рынкевич (том II); отв. ред. О. Р. Газизова. – М.; СПб.: Университет. книга, 2000. – 463 с. – (Книга света).
8. Eliade M. Paul Tillich and the History of Religions / M. Eliade // *The Future of Religions*, by Paul Tillich, edited by Jerald C. Brauer New York: Harper & Row, 1966.
9. Kelly J. N. D. Early Christian Creeds / J. N. D. Kelly. – Longman, 1972. – 446 p.
10. McDonald H. D. The Symbolic Christology of Paul Tillich / H. D. McDonald // *Vox Evangelica* 18, 1988. – P. 75–88.
11. Mollegen A. T. Christology and Biblical Criticism in Tillich / A. T Mollegen // *The Theology of Paul Tillich*. – New York., 1952. – P. 230 – 247.
12. Reijnen A. M. Tillich's Christology / A. M. Reijnen // *Cambridge companion to Paul Tillich* / edited by Russell Re Manning. – Cambridge University Press 2009. – P. 56 – 73.
13. Runia K. The Modern Debate Around the Bible / K. Runia // *Christianity Today* 12, no. 20. July 5, 1968.
14. Schleiermacher F. *The Christian Faith*, ed., H.R. Mackintosh and J.S. Stewart, multiple translators (Edinburgh: T&T Clark, 1928), reprinted in 2 volumes (New York, NY: Harper & Row, 1963) and again in 1 volume (Edinburgh: T&T Clark, Ltd., 1999). – 772 p.
15. Tillich P. *A History of Christian Thought: From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism* / P. Tillich. – Edited by Carl E. Braaten. – 1972. New York. A Touchstone Book. – 550 p.
16. Weigel G. *Contemporaneous Protestantism and Paul Tillich* / G. Weigel // *Theological studies*, xi (1950). – P. 177 – 202.

REFERENCES:

1. Bonkheffer D. Soprotivlenie i pokornost' [Resistance and obedience]. — М.: Progress, 1994. – С. 344.
2. Bul'tman R. Iisus Khristos i mifologiya [Jesus Christ and Mythology] // Bul'tman R. Izbrannoe: Vera i ponimanie. Tom I–II. – Per. s nem. – М.: «Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya» (ROSSPEN), 2004. – С. 211 – 259.
3. Bul'tman R. Novyy Zavet i mifologiya. Problema demifologizatsii novozavetnogo provozvestiya [New Testament and mythology. The problem of demythologizing the New Testament proclamation] // Bul'tman R. Izbrannoe: Vera i ponimanie. Tom I–II. – Per. s nem. – М.: «Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya» (ROSSPEN), 2004. – С. 7 – 41
4. Grents S., Olson R. Bogoslovie i bogoslovy XX veka [Theology and theologians of the twentieth century]. – Cherkassy 2011. Kollokvium. – 520 s.
5. Novaya Zhenevskaya uchebnaya Bibliya [New Geneva Study Bible] / Pod obshechey redaktsiey V. A. Tsorna. – Hänssler-Verlag, 1998. – 2052 s.
6. Rayt N. T. Iisus i pobeda Boga [Jesus and the Victory of God]. – Per. s angl. (Seriya «Sovremennaya bibleistika»). – М.: Bibleysko-bogoslovskiy institut sv. apostola Andreyaya, 2004 – 688 s.
7. Tilkh P. Sistematischeeskaya teologiya. T. I–II. [Systematic Theology. T. I–II.]. – per. s angl. T. Lifintseva (tom I), O. R. Gazizova, V. M. Osheroov, V. V. Rynkevich (tom II); отв. red. O. R. Gazizova. – М.; СПб.: Universitet. kniga, 2000. – 463 s. – (Книга света).
8. Eliade M. Paul Tillich and the History of Religions // *The Future of Religions*, by Paul Tillich, edited by Jerald C. Brauer New York: Harper & Row, 1966.
9. Kelly J. N. D. Early Christian Creeds. – Longman, 1972. – 446 p.
10. McDonald H. D. The Symbolic Christology of Paul Tillich // *Vox Evangelica* 18, 1988. – P. 75 – 88.
11. Mollegen A. T. Christology and Biblical Criticism in Tillich // *The Theology of Paul Tillich*. – New York., 1952. – P. 230 – 247.
12. Reijnen A. M. Tillich's Christology // *Cambridge companion to Paul Tillich* / edited by Russell Re Manning. – Cambridge University Press 2009. – P. 56 – 73.
13. Runia K. The Modern Debate Around the Bible // *Christianity Today* 12, no. 20. July 5, 1968.
14. Schleiermacher F. *The Christian Faith*, ed., H.R. Mackintosh and J.S. Stewart, multiple translators (Edinburgh: T&T Clark, 1928), reprinted in 2 volumes (New York, NY: Harper & Row, 1963) and again in 1 volume (Edinburgh: T&T Clark, Ltd., 1999). — 772 p.

15. Tillich P. A History of Christian Thought: From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism. – Edited by Carl E. Braaten. – 1972. New York. A Touchstone Book. – 550 p.

16. Weigel G. Contemporaneous Protestantism and Paul Tillich // Theological studies, xi (1950). – P. 177 – 202.

Данканіч А. С., кандидат філософських наук, викладач кафедри філософії, Дніпропетровський національний університет ім. Олесь Гончара (Днепрпетровськ, Україна), e-mail: artemdankanich@gmail.com

Екзистенціальна христологія Пауля Тілліха.

***Анотація.** Добре відомо, що Пауль Тілліх є одним з співзасновників екзистенціальної христології. З цієї причини не викликає сумніву, що христологія є центральною частиною тілліховської систематичної теології та філософії. Автор показує, що христологія Тілліха залежить від біблеїстики Рудольфа Бультмана і в особливості від академічного дослідницького проекту більш відомого як «Пошук історичного Ісуса».*

***Ключові слова:** Ісус Христос, христологія, теологія, історія.*

Dankanich A.S., PhD in philosophical science, Lecturer at the Department of philosophical sciences Oles Honchar Dnipropetrovsk National University (Dnepropetrovsk, Ukraine), E-mail: artemdankanich@gmail.com

An existential christology of Paul Tillich.

***Abstract.** Conceptual program of interpreting the concepts «Life» and Will to power» in the teachings of M. Heidegger is considered.*

***Key words:** metaphysics, ontology life vitalism, Nietzsche, Heidegger.*

УДК 111.1

Окороков В. Б.

доктор философских наук, профессор,
заведующий кафедрой философии,

Днепропетровского национального университета
имени Олесь Гончара (Днепрпетровськ, Украина),
E-mail: ulysses1967@gmail.com

ЗНАК КАК ТОПОС СОЗНАНИЯ И КОНФЛИКТ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ЗНАКА (СЕМАНТИЧЕСКАЯ РАСХОДИМОСТЬ РАЗУМА, ЧУВСТВА И ОПЫТА)¹

***Аннотация.** Анализируется противоречивая сущность знака, любое считывание которого всегда ведет к противоречиям и парадоксам.*

***Ключевые слова:** знак, система, семантика, язык, противоречие, парадокс.*

Если мы исходим из того, что главным понятием семантики является значение (классический философский вариант), то мы должны наделить слово значением, которое на уровне человеческого восприятия действительности вполне адекватно описывает все взаимодействия человека с природой и другими людьми.

По существу, согласно Ж. Делеза, речь идет о повторяемости события [2] и адекватной этому событию (в соответствии с реконструкцией Дж. Серля и Дж. Остина) повторяемости речевого акта, который точно указывает на сущность данного события. В таком случае то, о чем говорится в речевом акте и что можно повторить, можно назвать значением (события или речевого акта, в частности, слова).

Классическая наука, которая занимается повторяемостью слова и речевого акта, (на языке классической философии) называется семантикой.

Слово – единственный способ понимания человеком действительности. А то, что в слове указывает на действительность, есть значение, важнейшим свойством которого является повторяемость. Эта повторяемость применительно к самой действительности (на языке классической философии) называется опытом.

¹ Статья написана при поддержке НЦ “Noosphere Ventures”