

Т. П. Лифинцева

**ПРОБЛЕМЫ ОНТОЛОГИИ
В «СИСТЕМАТИЧЕСКОЙ ТЕОЛОГИИ»
ПАУЛЯ ТИЛЛИХА¹**

Данное сообщение отчасти приурочено к изданию в России главного и итогового произведения виднейшего представителя протестантской теологии Пауля Тиллиха (1886–1965) – трехтомной «Систематической теологии»¹. В такой ситуации открывается новый важный вопрос (что было отмечено в послесловии к публикации трехтомника), а именно: вопрос о возможном восприятии творчества Тиллиха в контексте русской культуры, русского языка и традиций русской философской и религиозно-философской мысли. Между тем наследие Тиллиха является пока еще практически *terra incognita* отечественного религиоведения. Достаточно обратить внимание на то, что ему не посвящено еще не одной монографии, не было предпринято даже специальной попытки разобраться с его сложной категориальной системой (правильнее было бы сказать «экзистенциальной», поскольку его категории соответствуют «экзистенциалам») или выяснить особенности его экуменической позиции, которой он посвятил целый ряд своих специальных работ. Поэтому российский историк протестантской мысли XX столетия пока еще стоит фактически у истоков «научного тиллихо-

¹ Работа выполнена при поддержке РГНФ (Грант № 01-03-00380а)

¹ Тиллих П. Систематическая теология. М.–СПб., Универсальная книга, 2000. Т. 1, 2, 3.

ведения», и настоящее сообщение не претендует на что-либо большее, чем обозначить самые общие параметры мысли немецкого теолога¹.

«Систематическая теология» — в общем нетипичное для философа и богослова XX века произведение. По форме оно напоминает многочисленные схоластические «суммы» (в «Предисловии» к 3 тому Тиллих ссылался на Оригена и Иоанна Дамаскина, Бонавентуру, Аквината, Оккама, Кальвина, Иоанна Герхарда и Шлейермахера), а также оно напоминает систему Гегеля. И действительно, влияние латинской схоластики (прежде всего через философские курсы университетов) и немецкой классической философии на Тиллиха было очень значительным. О последнем он писал: «Немецкие философы-классики от Канта до Гегеля были и остаются движущей силой всей моей теологической деятельности. Это нашло свое окончательное выражение в моей “Систематической теологии”»². Но Тиллих полагал, что его стремление к последовательности, целостности и завершенности мышления, — структура не столько логическая, сколько символическая, выражающая характер круговорота, присущего органическим процессам самой жизни. Этот круговорот предполагает постоянное возвращение мысли к ее истокам в каждом новом разделе, в каждой новой теме. «Сумма» Тиллиха скорее экзистенциальна, нежели схоластична. Он писал: «Создать систему экзистенциальной истины — это наиболее трудная задача, стоящая пе-

¹ О степени малоизученности наследия Тиллиха свидетельствует уже тот факт, что авторы справочно-энциклопедических изданий расходятся даже в том, можно ли его отнести к «неоортодоксии» — важнейшему течению протестантской мысли, одним из основных направлений которого была «диалектическая теология», или, напротив, считать его оппонентом «неоортодоксии».

² *Tillich P. What am I? // The Essential Tillich. An Anthology of the Writings of Paul Tillich. P. 257–258.*

ред систематическим теологом. Но эту задачу необходимо пытаться выполнить в каждом новом поколении, несмотря на ту опасность, что либо экзистенциальный элемент разрушит систематическую упорядоченность, либо систематический элемент душит экзистенциальную жизнь системы»¹.

На фоне всех остальных произведений Тиллиха (как германского, так и американского периодов жизни и творчества), будь то «Кайрос», «Динамика веры», «Потрясение основ», «Истолкование истории», «Протестантская эра», «Мужество быть», «Теология культуры» и другие², «Систематическая теология уникальна»: если остальные произведения сознательно фрагментарны (и в этом смысле типичны для протестантского богословия данного периода), то здесь Тиллих совершает переход от теологии культуры к онтологии, эсхатологии, христологии и философии истории. И основные идеи всех прочих произведений Тиллиха присутствуют в «Систематической теологии». Работа над ней шла параллельно другим произведениям. Она началась еще в 1925 г. в Марбурге и продолжалась до 1963 г. (вышел 3-й том). То есть почти сорок лет...

Мне хотелось бы поговорить о центральной, осевой теме «Систематической теологии» Тиллиха, в которой пересекаются, на мой взгляд, все другие темы его творчества: антропология, философия истории и культуры, христология, апологетика, экклезиология и другие, — мне хотелось бы поговорить о его онтологии. Онтологии почти целиком посвящен 1-й том «Систематической теологии», переводу которого я посвятила примерно год. Но в этом крат-

¹ Ibid. P. 264.

² Перевод работ «Мужество быть», «Динамика веры», «Кайрос» и «Теология культуры» на русский язык издан в книге: *Тиллих П. Избранное. Теология культуры*. М., 1995.

ком сообщении, разумеется, невозможно рассмотреть все уровни, аспекты и категории онтологического анализа Тиллиха. Мы рассмотрим лишь саму категорию «бытие» и ее основные коннотации.

Необходимо отметить, что в конечном итоге, в результате дискуссий с представителями аналитической философии (Г. Гудменом и У. Куайном) Тиллих предпочел понятие «онтология» традиционно принятому как в протестантском, так и в католическом богословии понятию «метафизика». С его точки зрения, и онтология, и метафизика задают вопрос о бытии. То есть метафизика *не* включает в себя онтологию, как это считалось традиционно, — например, у немецких университетских философов XVII в. и у Хр. Вольфа. «Но, — пишет Тиллих, — приставка “мета-” неизбежно имеет теперь коннотацию *дублирования* этого мира посредством трансцендентного царства сущих. Следовательно, стоит предпочесть слово “онтология”»¹.

Итак, вопрос о бытии — главный для философии и теологии. В 1925–1927 гг. Тиллих преподавал теологию в Марбургском университете, где работал в это же время и Хайдеггер, заканчивавший книгу «Бытие и время». Общение с Хайдеггером оказало огромное влияние на творчество Тиллиха. Он по сути принимает феноменологический метод Хайдеггера, а именно то, что понятием «Dasein» Хайдеггер называет то, образно говоря, «место», где обнаруживает себя структура бытия, где бытие «разомкнуто» для человека; если воспользоваться метафорой О. Манделъштама: «узел жизни, в котором мы узнаны и развязаны для бытия», — то есть это сам человек. «Быть человеком, — говорит Тиллих, — значит задавать вопрос о собственном бытии и жить под влиянием тех ответов, которые на этот

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

вопрос даются»¹. Вопросание человека о смысле бытия Тиллих определяет как «предельную заботу» или «абсолютную заботу». (Тиллих много писал о своей близости к философии экзистенциализма и часто использовал кьеркегоровские понятия-экзистенциалы «забота», «тревога», «страх», «выбор», «отчаяние» и другие). Тиллих пишет: «Человек предельно озабочен своим бытием и его смыслом. «Быть или не быть» в этом отношении является выражением предельной, безусловной, всеобщей и бесконечной заботы»². «Предельная забота» человека о смысле бытия – свидетельство того, что человек внутренне с бытием связан, но отчужден от него в своей реальной жизни. Именно разорванность сущности и существования в человеке и порождает трагическую напряженность.

Утверждая, что и философия, и теология задают вопрос о бытии (к этой проблеме он обращается в начале каждого из пяти разделов «Систематической теологии»), Тиллих подчеркивает, что задают они его с разных позиций. Философия имеет дело со структурой бытия «в себе», а теология имеет дело со смыслом бытия «для нас». Взаимоотношение философии и теологии, по Тиллиху, предполагает *метод корреляции*. Последний объясняет содержание христианской веры через экзистенциальные вопросы, которые ставит философия, и теологические ответы на них в их взаимосвязи. Используя метод корреляции, систематическая теология поступает следующим образом: она анализирует ту человеческую ситуацию, которая порождает вопросы о существовании, и показывает, что используемые христианской Вестью символы являются ответами на них. Философия формулирует те вопросы, которые имплицитно при-

¹ Тиллих П. Систематическая теология. Т. 1–2. С. 65.

² Там же. Т. 1–2. С. 21–22.

сущи человеческому существованию, а теология формулирует те ответы, которые имплицитно присущи, как Тиллих выражается, Божественному самопроявлению под влиянием вопросов, имплицитно присущих человеческому существованию¹. Итак, философ по отношению к бытию и его структурам пытается сохранить «отстраненную» объективность. И даже его страсть, его философский эрос – это страсть к той истине, что доступна для общего рассмотрения, подлежит общей критике и подвержена изменениям в соответствии с каждым новым научным открытием. Во всех этих отношениях философ не отличается от ученого. А вот с теологом дело обстоит с точностью до наоборот: он не только не отстранен от объекта своего исследования, но вовлечен в него. Он взирает на свой объект (который, разумеется, трансцендирует свой характер как объекта) «с бесконечной страстью, со страхом и любовью» (цитата из Кьеркегора). Это не эрос философа или его страсть к объективной истине, а именно та любовь, которая приемлет спасающую и, следовательно, личностную истину. Подход теолога есть подход «экзистенциальный»: он вовлечен в свое исследование и всем своим существованием, и конечностью, и тревогой, и самопротиворечивостью, и своим отчаянием, и теми целительными силами, что действуют в нем и в его социальной ситуации. Короче говоря, теолог детерминирован своей «предельной заботой». Объектом теологии, говорит Тиллих, является лишь то, чем мы *предельно* озабочены. И лишь те положения являются теологическими, которые имеют дело со своим объектом постольку, поскольку он может стать для нас предметом *предельной* заботы. В

¹ Сказанное означает адаптацию Божественного Откровения к уровням рецептивности человеческого разума.

соответствии с этим большинство категорий тиллиховской системы и предстают для нас в двух ипостасях: философской и теологической.

Из вышесказанного следуют многочисленные частные расхождения между философией и теологией, но не менее очевидно и их сближение. «Ведь философ, — говорит Тиллих, — подобно теологу, тоже “существует” и не может “перепрыгнуть” через конкретность своего существования и свою имплицитную теологию. И подобно всякому человеческому существу, он существует во власти предельной заботы независимо от того, осознает ли он ее в полной мере или нет, принимает он ее для себя и для других или нет»¹.

Вопрос о бытии, по Тиллиху, порожден «шоком небытия». Только человек может задаваться онтологическим вопросом, поскольку только он один способен заглянуть за пределы как своего собственного, так и всякого другого бытия. Бытие предшествует небытию в онтологической действительности, как на это указывает само слово «небытие». И тем не менее все, что соучаствует в бытии, «перемешано» с небытием. Это — бытие в процессе выхода из небытия и ухода в небытие. Оно конечно. «Быть чем-то» означает «не быть чем-то еще». «Быть здесь и сейчас» означает «не быть там и тогда». Вообще «быть чем-то» означает «быть конечным». Отметим, что именно в этом смысле апофатическая теология определяет Бога как «ничто»: Он не есть ни то, ни другое, ни третье, к Нему неприменимы какие-либо определения.

Ощущение человеком конечности собственного бытия, по Тиллиху, есть онтологическая тревога. Тревога как онтологическое качество столь же вездесуща,

¹ Тиллих П. Систематическая теология. Т. 1–2. С. 31.

как и конечность. Тиллих указывает, что английское слово «anxiety» (тревога) и немецкое «Angst» (страх) происходят от латинского «angustiae», что означает «узость», «стесненность», «зажатость». Тревога ощущается именно как стесненность угрозой небытия.

Центральная категория, через которую описывается конечное бытие человека, — время, которое обнаруживает историчность этого бытия (здесь снова очевидна переключка с Хайдеггером). Время, воспринимаемое в непосредственном опыте самосознания, соединяет в себе тревогу по поводу бренности, преходящести с мужеством утверждения мига настоящего. Меланхолическое осознание движения бытия к небытию наиболее актуально тогда, когда мы переживаем предошущение собственной смерти. Тут важен не сам страх смерти, то есть не момент умирания; значима именно тревога по поводу того, что *придется* умереть: она-то и выявляет онтологический характер времени. И тревога по поводу бренности, тревога по поводу перехода в негативное измерение времени коренится в самой структуре бытия.

Но эта тревога по поводу временности существования возможна лишь потому, что она уравновешена тем мужеством, которое *утверждает* временность. Здесь перед нами раскрывается еще одна категория экзистенциальной онтологии Тиллиха: онтологическое мужество, или «мужество быть». «Онтологическое мужество, — говорит Тиллих, — есть универсальное и сущностное утверждение человеком своего бытия вопреки конечным элементам существования»¹. Если бы не это мужество, человек покори́лся бы уничтожающему характеру времени и смирился бы с тем, что ему не овладеть настоящим. Однако человек утверждает миг настоящего (хотя

¹ Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М., 1995. С. 8.

аналитически это и кажется нереальным) и защищает его от той тревоги, которую порождает в нем брэнность. «Мужество быть» присутствует во всех живых существах, но радикально и осознанно действенным оно оказывается только в человеке, который способен предвидеть свой конец. Следовательно, человеку требуется самое большое мужество для того, чтобы взять на себя свою тревогу. Человек – самое мужественное из всех сущих, потому что ему предстоит преодолеть самую глубокую тревогу. Ему труднее утверждать настоящее, потому что он способен вообразить себе то будущее, которое ему еще не принадлежит, и то прошлое, которое ему уже не принадлежит. Он должен защищать свое настоящее от видения бесконечного прошлого и бесконечного будущего, ибо он исключен как из того, так и из другого... Схожие вещи Тиллих говорит и о других категориях, описывающих конечность человеческого существования: о пространстве, причинности, субстанциальности.

Чтобы воспринять в опыте конечность собственного бытия, человек должен взглянуть на себя с точки зрения потенциальной бесконечности, то есть так или иначе быть *вне* своего конечного бытия. Итак, человек конечен, и в то же время ему присуще стремление трансцендировать конечность собственного бытия. Тот факт, что человек никогда не удовлетворен какой-либо стадией своего конечного развития (хотя он не всегда это и осознает); тот факт, что его не может удержать ничто конечное, хотя конечность – его судьба, – все это указывает на принадлежность человека тому, что превосходит небытие – Основанию Бытия, или Само-Бытию. Здесь мы можем проследить историко-философские корни онтологии Тиллиха. Его онтология основана на учениях Платона, Аристотеля, латинской схолас-

тики, немецкой классической философии (особенно позднего Шеллинга). Онтологический вопрос, с его точки зрения, ставится так: «Что есть Само-Бытие (*Ipsum Esse*)? Что есть то, что не является ни особым сущим, ни совокупностью сущих, ни чем-то конкретным, ни чем-то абстрактным, но скорее чем-то таким, о чем мы думаем имплицитно (а иногда и эксплицитно), если говорим, что нечто *есть*?»¹ Тиллих использует здесь категорию Само-Бытие, то есть «бытие само по себе», «бытие как таковое», которая восходит к Аристотелю (*τὸ ὄν ἢ ὄν*, VI книга «Метафизики»)². Затем в средневековой философии можно проследить движение этой категории от Прокла к Боэцию и далее к Фоме Аквинскому (данная проблема сама по себе представляет огромный интерес, и в будущем я надеюсь к ней прикоснуться).

С позиции Тиллиха, продолжающей эту глубинную традицию, Само-Бытие есть бытие Бога. «Вопрос о Боге, — говорит Тиллих, — это тот вопрос, к которому ведет весь онтологический анализ. Бог есть ответ на вопрос, имплицитно заключенный в конечном бытии человека; этим именем названо то, что заботит нас предельно, то, что определяет наше бытие и небытие»³. Бытие Бога есть именно Само-Бытие, Бытие Само по Себе. Его нельзя понимать в качестве существования какого-либо сущего наряду с другими или над другими. Тиллих полагал, что многих ошибок в учениях о Боге, которыми изобилует история теологии, путаницы и апологетических слабостей можно было бы избежать, если бы Бог понимался прежде всего как Само-Бытие или Осно-

¹ Тиллих П. Систематическая теология. Т. 1–2. С. 165.

² См. об этом: Гайденко П. П. Онтологический горизонт натурфилософии Аристотеля. // Философия природы в античности и в средние века. М., 1998. Часть 1. С. 55–60.

³ Тиллих П. Систематическая теология. Т. 1–2. С. 230.

вание Бытия. Мошь Бытия или Бездна Бытия — еще один способ выражения того же самого с помощью метафоры. В качестве Моши Бытия Бог трансцендирует и всякое отдельное сущее и совокупность сущих, то есть мир. Само-Бытие находится вне конечности и бесконечности; в противном случае оно было бы обусловлено чем-то иным, нежели оно само, а реальная сила бытия находилась бы как вне его самого, так и вне того, что его обусловило. Как уже было сказано, Само-Бытие бесконечно трансцендирует всякое конечное сущее. И здесь нет пропорции или градации между конечным и бесконечным. Здесь присутствует абсолютный разрыв, бесконечный «прыжок» (термин Кьеркегора). Но с другой стороны, все конечное соучаствует в Само-Бытии и в его бесконечности. В противном случае оно никогда не обладало бы Мошью Бытия. Оно было бы или поглощено небытием, или никогда не «выбраслось» бы из небытия. А сущность человека, по Тиллиху, в том, что он стремится выйти за пределы собственной ограниченности и конечности и соучаствовать в этой Божественной Бесконечности. Этот прорыв ввысь и одновременно в глубину бытия является разрешением дуализма сущности и существования человека, который неразрешим в горизонтальной плоскости. «Только те, — писал Тиллих, — кто пережил шок от сознания своей преходящести, испытал тревогу от сознания своей конечности и ощутил угрозу небытия, — только они и могут понять, что значит Бог. Только те, кто постиг на опыте всю трагическую амбивалентность нашего исторического существования и дал исчерпывающий ответ на вопрос о смысле этого существования, — только они и могут понять, что значит символ Царства Божия»¹.

¹ Тиллих П. Систематическая теология. Т. 1–2. С. 65.