

Сергій Таранов,
кандидат філософських наук, доцент,
заступник директора
Центру гуманітарної освіти НАН України

ДО ПИТАННЯ ПРО ТЕОНОМІЮ У ПАУЛЯ ТІЛЛІХА. КУЛЬТУРА ТА ІСТОРІЯ

Taranov Serhiy, PhD in Philosophy, Docent, Deputy Director of the Center of Scholarship Education of the National Academy of Sciences of Ukraine.

On the Question of Paul Tillich's Theonomy. Culture and History.

The article actualize ideas of Paul Tillich's philosophical heritage that may have productive influence on modern philosophy of culture and philosophy of history.

Key words: autonomy, heteronomy, teonomy, theology of culture, ultimate concern, intention to Being, kairos, religious socialism.

Таранов Сергей. К вопросу о теонии у Пауля Тиллиха. Культура и история.

В статье анализируются те аспекты философского наследия П. Тиллиха, которые могут оказать плодотворное влияние на современные философию культуры и философию истории.

Ключевые слова: автономия, гетерономия, теония, теология культуры, предельный интерес, интенция к Бытию, кайрос, религиозный социализм.

Філософи культури завжди намагались знайти сутнісні характеристики творчої діяльності людства. І вітчизняне філософське сьогодення демонструє певну розгубленість, після тривалого періоду марксистської однозначності, перед різноманітним існуючим рішенням цього питання. Важливі орієнтири для розрішення такої ситуації могло б дати звернення до філософської спадщини видатного мислителя минулого сторіччя Пауля Тіллїха. Слід зазначити, що серед існуючих поодиноких вітчизняних аналізів його творчості¹ питання філософії культури практично не розглянуті. Більш численні сучасні російські дослідження² не звертають уваги на синтезуючий момент в розгляді культури та суспільства. Багата ж західна традиція інтерпретації, яку ми залучаємо в розгляді, багато в чому однобічно теологічна.

¹ Шевченко С. Л. Інноваційні аспекти філософії і теології П. Тіллїха. П. Тіллїх про злуку теології та екзистенціалізму // Ємельяненко Г. Д., Райда К. Ю., Шевченко С. Л. Цінності та постекзистенціалістське мислення. — К.-П.-С.: Вид. Парапан, 2012. — С. 93–109; Шевченко С. Специфіка осмислення феномена «нового буття» у філософії П. Тіллїха // Філософські діалоги — 2011. Людина. Історія. Розум: за матеріалами філософських читань пам'яті І. Бойченка. Випуск 5. — К., 2011. — С. 316–326; також праці автора статті.

² Серед важливих в даному контексті: Лифинцева Т. П. Философия и теология Пауля Тиллиха. — М.: «Канон +», 2009; Лёзов С. В. Теология культуры Пауля Тиллиха // Тиллих П. Избранное: Теология культуры. — М.: Юрист, 1995. — С. 459–471; Сиверцев М. А. Судьбы культуры в религиозной философии Пауля Тиллиха // Историко-философский ежегодник. — М., 1991, С. 126–146; Уколов К. И. Богословие культуры Пауля Тиллиха // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века: Тексты с комментариями. / сост., авт. введ. Кристоф Гестрих; пер., авт. вступ. статей К. И. Уколов. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. — С. 216–226.

Хоча існує незмірна кількість різних дефініцій культури, для Тілліха фундаментальний її зріз розкривається в спрямованості неповного існування до повноти Буття, людської екзистенції до трансцендентного. Або, іншими словами, дійсність культури полягає в самобудуванні життя у сфері духу. І оцей духовний складник культури зближує її з релігією, яка є формою самотрансцендування життя. Простіше кажучи, релігія — спрямованість духу від тлінного, кінцевого до Бога, і складніше: «Релігія є досвід безумовного, і це означає досвід безумовної реальності на основі досвіду безумовної нікчемності; мається на увазі переживання нікчемності сущого, нікчемності цінностей, нікчемності особистого життя; коли цей досвід призводить до абсолютного, радикального Ні, він перетворюється на таку ж абсолютну реальність, на радикальне Так»³.

Сутність культури полягає в тому, що вона є проявом граничної турботи людини, яку намагається «розкрити» релігія. Постулат Тілліха: *релігія — субстанція культури, культура — форма релігії*⁴. Але вони не одне й те ж — попри те, що культура і релігія є сутнісно пов'язаними, вони в реальному існуванні розділені. Культура доповнює та продовжує життя у загальній інтенції до граничного і безкінечного буття. При цьому вона не вповні самостійна, автономна, бо має релігійну суть. Якщо ж її розуміти як суто автономне утворення, то культура утратить телеологічну спрямованість і постане хаотичним зібранням часто взаємовиключних прагнень і їх реалізацій.

Однак культура, не стаючи автономною, не повинна впадати у ще гірший стан гетерономії, підпорядкованості та залежності (від технологій оволодіння світу, тоталітарних прагнень держави і т.ін.)⁵, у тому числі і від церковних настанов. Своєрідна автономія культури полягає в її *теonomії* — настанові не коритися церковним приписам, але відчувати фундаментальну інтенцію релігійної (а насправді — і філософської теж)⁶ свідомості. Іntenцію — спрямованість по вертикалі — до безкінеч-

³ Тилліх П. Об идее богословия культуры // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века: Тексты с комментариями. / сост., авт. введ. Кристоф Гестрих; пер., авт. вступ. статей К.И. Уколов. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. — С. 232.

⁴ Тилліх П. Избранное: Теология культуры. — М.: Юрист, 1995. — С. 266, або Tillich P. The Church and Contemporary Culture // World Christian Education, Second Quarter, 1956, pp. 41–43. Тут присутня неklasична для нас пара категорій «субстанція і форма», де під «субстанцією» слід розуміти сутність, а під «формою» — явище.

⁵ Див.: Greene T.M. Paul Tillich and our Secular Culture // The Theology of Paul Tillich. Edited by Charles W. Kegley and Robert W. Bretall. N.Y.: The Macmillan Company, 1964. — P. 50–68.

⁶ Детально питання відносин теології і філософії розглянуті у Тілліха в його «Систематичній теології» (Тилліх П. Систематическая теология. М., СПб.: Университетская книга, 2000. — Т. 1–2.), аналізується воно зокрема в: Johnson R.C. Paul Tillich // Ten Makers of Modern Protestant Thought. Edited by G.L. Hunt. N.Y.: Association Press, 1958. — P. 91; Randall J. H. The Ontology of Paul Tillich // The Theology of Paul Tillich. Edited by Charles W. Kegley and Robert W. Bretall. N.Y.: The Macmillan Company, 1964. — P. 152–163.

ного буття. Теономія — не гетерономія, не щось «чуже» для культури, а «своє», до того ж фундаментальне. Саме теономія культури надає їй сенс. Тоді когнітивний розум не буде пізнанням заради пізнання, естетичний — мистецтвом заради мистецтва, правовий — не перетвориться на технічно-утилітарний, а соціальний розум не обмежиться розумінням суспільних форм лише як проявів лібідо або поверхнево інтерпретованої «волі до влади».

Отже, культура автономна «зовнішньо» — за формою та теономна за сутністю. При цьому в ній один з цих елементів може превалювати. Що більше форми, то більше автономії і навпаки. Бувають і крайнощі. Тоді цілком профанна частина культури виражає одиничний, не пов'язаний ні з чим іншим сенс, тобто форму. А суто релігійна культурна дія вказує на зміст у вигляді символів безумовного. І де чистий символ безумовного — Бог⁷. Бог, за Тілліхом, суть осмисленість усіх сенсів.

Але крайності тут недолугі. І профанне, і священне в чистому вигляді ведуть до розпачу. Профанному не вистачає сенсу, наприклад суспільство не може реалізувати себе як безумовна спільність. У священному ж «мало» форми, повноти оформлення, зокрема церква страждає від неуніверсальності, неможливості охопити всіх. Лише в діалектичному синтезі, у теономії можлива людська свобода — і від церкви, і від суспільства, в ім'я «Царства божого». Адже «за своєю суттю Церква та суспільство єдині; оскільки релігія є субстанцією культури, а культура є необхідною формою релігії»⁸.

Саме свобода від церкви — найсуттєвіша атрибутивна характеристика християнського протестантизму. Ця свобода «підносить» його над католицизмом. Бо іманентне і речове не є абсолютним, і самокритичність — інший бік цієї установки: «Протестантизм, тобто протест проти підміни Божого людським»⁹. Тому-то протестантизм із претензією на абсолютність — протиріччя за визначенням¹⁰.

Дослідження культури у теономному ключі є сенсом теології культури, основи якої закладає Тілліх¹¹. Мета цієї дисципліни — дослідити з позиції сутності всі сфери та творіння культури. «Завдання теології культури полягає у тому, щоб

⁷ Уколов К. И. Теория смысла в религиозной философии Пауля Тиллиха // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века: Тексты с комментариями. / сост., авт. введ. Кристоф Гестрих; пер., авт. вступ. статей К. И. Уколов. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. — С. 253.

⁸ Тиллих П. Церковь и культура // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века: Тексты с комментариями. / сост., авт. введ. Кристоф Гестрих; пер., авт. вступ. статей К. И. Уколов. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. — С. 267–268.

⁹ Там само. — С. 269.

¹⁰ Див.: Adams J. L. Tillich's Concept of the Protestant Era // Tillich P. The Protestant Era. — Chicago, Illinois: The University of Chicago Press, 1948. — P. 294.

¹¹ Тиллих П. Об идее богословия культуры // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века: Тексты с комментариями. / сост., авт. введ. Кристоф Гестрих; пер., авт. вступ. статей К. И. Уколов. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. — С. 227–247.

виявити та представити конкретні релігійні переживання, що приховані в усіх великих явищах культури»¹². Із завдання виходять три більш конкретні задачі: загальний релігійний аналіз культури, релігійна типологія культури та релігійна історія філософії, конкретна систематизація культури¹³. Методом дослідження є т. зв. «теологічний»: «...який полягає в універсальному застосуванні теологічної постановки питання до всіх культурних сфер»¹⁴.

І, хоча теологія культури не «продуктивна» у прямому значенні слова, оскільки проектує релігійний смисл на культуру, вона здатна розрізняти не тільки форму і релігійну суть. Вона виявляє в культурі ще третій предметний складник — конкретний зміст. Сутність — сенс змісту. Зміст визначає спосіб вираження «матеріалом» культурної форми, тому парадоксальним чином форма як спосіб вираження «ближча» до змісту, ніж до суті.

Слід звернути увагу на те, що для Тілліха, у зв'язку з побудовою теології культури немає необхідності у т. зв. «теології природи» («натуральній теології»¹⁵, майже вічній супутниці філософії) — оскільки природа досягається людиною тільки через посередництво культури. А ось церковну теологію він не відкидає, бо вона є своєрідним полюсом та ідеалом, адже «...заради того, щоб ми могли дослідним шляхом пізнавати в культурі релігійні цінності, щоб ми могли займатися теологією культури, щоб ми могли розрізняти та називати релігійні елементи, вже заздалегідь повинна існувати специфічно релігійна культура»¹⁶.

До речі, Тілліх вважає, що теологія культури і є сенсом існування теологічних факультетів в університетах, у такому разі їх робота, їх аналіз будуть не менш глибокими, ніж філософських побратимів.

Задля виявлення теонічних складових у культурі Тілліх звертається до історичного буття людини. І досягнути такий підхід краще допоможе аналіз духовних форм осягнення історії.

Історія, на думку Тілліха¹⁷, має два основних типи осмислення. Це так звані «історичні» інтерпретації історії, що намагаються знайти ключ до історії в іншому джерелі, ніж вона сама. Ї — «історичні» підходи, які намагаються зрозуміти соціальний процес «з нього самого».

¹² Тілліх П. Об идее богословия культуры // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века: Тексты с комментариями. / сост., авт. введ. Кристоф Гестрих; пер., авт. вступ. статей К. И. Уколов. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. — С. 227–247. — С. 234.

¹³ Там само. — С. 235.

¹⁴ Там само. — С. 234–235.

¹⁵ У цьому вбачаємо загострення розходжень із католицизмом у Тілліха.

¹⁶ Тілліх П. Об идее богословия культуры // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века: Тексты с комментариями. / сост., авт. введ. Кристоф Гестрих; пер., авт. вступ. статей К. И. Уколов. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. — С. 243.

¹⁷ Див: Tillich P. The Protestant Era. — Chicago, Illinois: The University of Chicago Press, 1948. — P. 20–28.

До неісторичних способів відносяться натуралістські і супранатуралістські погляди на історію, що намагаються поставити її в залежність від іншого, більш істинного зрізу буття, більш «високого» і цінного. Таке бачення присутнє в даосизмі з його звеличенням істинного минулого, та брахманізмі, що провіщає цикли — «юги». Та й грецькі філософські погляди, попри видиме розмаїття, прагнули до парменідівського поклоніння перед нерухомим буттям або платонівського бачення ієрархії ейдосів. Новий час, проголосивши домінантою мислення механіцизм, а пізніше матеріалізм, в природі побачив теж надісторичну досконалість.

Для всіх неісторичних інтерпретацій історії характерним є віднесення характеристик вищої реальності і вищої цінності до природи і надприродного. А все історичне і тимчасове по суті є негативним, в ньому царює безвихідна необхідність руйнування і деградації особистості. Істинне ж — вічне і непорушне, позбавлене генезису, його форми — Єдине, в «неосвіченому» вигляді — політеїзм, іноді — непорушна речова субстанція. Тут якщо рух і є можливим, то лише у вигляді циклу. Космос і ієрархічний порядок незмірно важливіші за мінливий час, в якому немає порятунку.

Але існує й інший тип підходу до осмислення історії — т. зв. «історична інтерпретація», що намагається зрозуміти історію «зсередини». Такий підхід підкреслює важливість для реальності категорії «історичного» та її незалежність від іншого. Тут вже «час важливіший за космос». Історія — суть поле боротьби добра і зла, а не мертвою циклом. У ній і саме завдяки їй можливий «порятунок» людського, бо виникає можливість появи нового, а отже відкривається «шлях істинного буття» — процесу самореалізації. До таких пояснень близький уже древній зороастризм, що зберіг деякі риси статичності, але і надавав імпульс історичному із зіткнення протилежних світових начал. Безумовно найяскравішим прикладом тут служать іудейські пророки, які провіщали про історичне відшкодування в майбутньому нестерпності сьогодення. Естафета пророків була прийнята і плідно продовжена християнством, де цикл явно був розгорнутий в стрілу часу з його метою, есхатосом. Причому єретично-сектантські відхилення від християнства, але викликані до життя саме ним, підкреслювали значення історичного найбільш радикально. Це — насамперед хіліасти (мілленарісти) різних видів і з найяскравішим представником Йоахімом Флорським, що проповідували «тисячолітнє царство» Бога і праведників на землі, історичну та імманентну форму Царства божого (у Флорського — «Царство св. Духа», третій період історії). До того ж ідея про компенсацію «всередині», а не «поза» людською історією знайшла свої відгомони в радикальних теоріях і формах буржуазних і пролетарських революцій.

І хоча Тілліх негативно оцінює радикальний мілленаризм комуністичного ідеалу безкласового суспільства і способи його втілення, проте історичні інтерпретації історії в цілому знаходять його підтримку. Адже він вважає християнство найяскравішим критерієм й ідеалом історичного підходу до дійсності. Бо саме в ньому знаходить своє розкриття *теономний рух* людини до Буття.

Скінченність людського буття породжує в якості засобів її подолання не тільки релігію і культуру, але й сам історичний процес їх реалізації. При цьому і людське життя, і історія людства сповнені протиріч, породжених наявністю в них одночасно екзистенційних та есенційних моментів («відчуження» та «сповнення»). Але ця амбівалентність парадоксальним чином вказує на присутність — у людському житті та історії — Буття. Історія спрямована до його повноти, отже теж *теономна*. Тобто усвідомлення амбівалентності життя веде до непереможного прагнення створення неамбівалентного Нового Буття¹⁸.

Нове Буття постає перед людиною як ідеал її самостановлення, який реалізується не тільки в межах внутрішнього зростання, але і в спільному з іншими темпоральному вимірі. Це нова якість людського буття, осяяна божественною свободою і довершеністю, про можливість якої свідчить *Кайрос*. Кайрос, який ще Арістотель називав «кращим в категорії часу», але рідкісним його проявом. Для Тілліха тут важливіший авторитет апостола Павла, для якого кайрос — повнота часу як такого.

Отже Кайрос «протистоїть» в людській історії Хроносу як справжній, належний час — часу формальному, який лише триває. Кайрос вносить *якість* ідеалу в каламутний потік *кількісної* одноманітності Хроноса¹⁹. Це момент сповнений сенсу і він надає цю повноту осмисленості решті часу. Для християнства це — пришествя Христа (колишнє і майбутнє) — сенс і мета історичного. Ідеал Царства Божого виявив себе в цьому світі у Христовому явленні, і це був головний *Kairos*. Але є і «менші» *кайроси*, *kairoi* — акти вторгнення духовної присутності в життя людства, великі моменти історії²⁰, поворотні пункти, коли вічне осуджує тимчасове. *Kairos* унікальний, *kairoi* рідкісні, і розпізнати їх і інтерпретувати буває досить складно. Їх дія є подібною до «пульсації» історичного потоку.

Людина, слід розуміти, в історії *теономно* прагне до творення нового неамбівалентного порядку речей, подолання неоднозначностей відчуженого стану. Її шлях — виступання, переступання через дане або *pro-gress* (*gressus* — крок). Однак реальний історичний прогрес не досягає своєї мети і якщо він є очевидним в технології, науці, освіті, комунікації, то в більш

¹⁸ Див.: Tillich P. The New Being. — N. Y.: Charles Scribner Sons, 1955.

¹⁹ Тілліх П. Избранное: Теология культуры. — М.: Юрист, 1995. — С. 217.

²⁰ Тілліх П. Систематическая теология. М., СПб.: Университетская книга, 2000. — Т. 3. — С. 129.

сутнісних для людського існування сферах — філософії, мистецтві, етиці практично не проявлений. Бо прогрес, будучи наслідком метафізичного устремління до трансцендентного, але і звертаючись до іманентних складових культури, тим самим ототожнюючи Безумовне з обумовленим та Вічне з минулим, реалізує лише кількісне, але не якісне зростання. Тому-то історія зберігає свою амбівалентність, демонструючи і елементи прогресу і елементи його відсутності.

Соціально-політична сфера діяльності людини для Тілліха демонструє нам ще один спосіб вирішення онтологічної проблеми відчуження — соціалістичне вчення і практику. Мислитель навіть рубрикував себе як «релігійного соціаліста»²¹ і присвятив цій темі кілька робіт²².

У контексті основних положень теології культури Тілліха треба розуміти і таке явище у його духовній еволюції як релігійний соціалізм. Бажання справедливості (яке зблизило його з соціалізмом) виросло у Тілліха з прийняття «волення пророків» про відсутність цієї справедливості та Ісусових слів засудження багатства²³. Сучасне йому суспільство Тілліх вважав цілком «буржуазним», для нього це означає, підкореним принципам аналізу (як розчленування цілого), маніпуляції та дегуманізації²⁴. «Світло розуму» (гіперраціоналізм), самозавершеність і автономія індивіда (егоїзм) — інші негативні атрибути буржуазного стану соціуму. Але в їх подоланні треба бути обережними.

У роботі, написаній незадовго до часу свого вигнання з нацистської Німеччини, Тілліх вказує на хибну альтернативність протиставлення буржуазному стану іншого — «романтичного» розв'язку проблем соціального облаштування, маніфестованого націонал-соціалізмом. Вочевидь і теорія і практика виявляють неспроможність і тези буржуазного підходу, і анти-тези (романтичного втілення в життя ідеї рівності і загального блага) нацизму. Необхідним є подолання обох в синтезі здорового реалізму з часткою віри в зміну на краще — «релігійному соціалізмі». (Робота, яка проголошує ці ідеї називається *The Socialist Decision*, де *decision* можна передати і «рішенням» і «рішучістю» — синонімом *courage* — мужності, онтологічної основи екзистування.)

Соціалізм вкорінений у фундаментальних дослідженнях Маркса, і Тілліх не обходить їх своєю увагою. Для нього близьким є ранній Маркс періоду «Економіко-філософських руко-

²¹ Tillich P. Beyond Religious Socialism // Christian Century, June, 15, 1949.

²² Tillich P. The Socialist Decision. — New York: Harper and Row, 1977; Tillich P. Für und wider den Sozialismus. — München und Hamburg: Siebestern Taschenbuch Verlag, 1969.

²³ Тілліх П. Кто я такой? (Автобиографическое эссе) // Вопросы философии, 2002, № 3, — С. 167.

²⁴ Sherman F. Tillich's Social Thought: New Perspectives // Christian Century, February, 25, 1976, pp. 168–172.

писів 1844 року», Маркс — гуманіст і пророк, а не пізній Маркс, який фокусує всю свою увагу в точці економіки, розважливий і нетерпимий одночасно²⁵.

Тілліх намагається знайти точки зближення марксизму з християнським пророцтвом, профетизмом²⁶. Перший зв'язок бачиться мислителем в самому вченні про людину. Марксистська теорія відчуження, на його думку, вельми близька теологічному розумінню «занепаłego стану» людини з його формами відчуження і від божественної сутності-ідеалу, і від інших людей. Зв'язок з іншими — сутнісна характеристика людини, людина суть соціальне буття, що не детерміноване лише своїми індивідуальними особливостями. У цьому ще одна згода християнства і марксизму. Бо лише на межі індивідуальних людських можливостей, у зіткненні і злитті з можливостями інших, виростають і наповнюються силою людські здібності. І тут наукове вчення зближується з релігійним поглядом. Також марксизм як система містить в якості необхідних елементів і вчення про боротьбу добрих і злих сил в історії, і есхатологізм — очікування, чітку спрямованість у майбутнє. Наступний важливий момент зближення християнського профетизму і марксизму в тому, що обидва критикують існуючий соціальний порядок, при цьому і той і інший вважають, що перехід з теперішньої фази недосконалості в стадію повноти трапляється в катастрофі або серії катастрофічних подій, кінець яких встановить царство миру і справедливості, симптоми яких явно помітні вже в теперішньому. І ще одне — зміни, нове в соціальне буття, історію повинні внести малі групи.

Однак схожість не виключає відмінностей, і Тілліх бачить певні недоліки марксистського вчення і деякі переваги теолого-екзистенційного, теонічного підходу. Головні відмінності між марксизмом і ідеалом створюваного філософом християнського соціалізму в їх розумінні ідеї трансцендентного. Для марксизму обмеженість сьогоденних можливостей людської природи трансцендується в очікуванні наступного і вже наступаючого етапу справедливості. Але це прийде не тотожне абсолютній трансценденції християнства. Комунізм марксизму, що йде на зміну капіталістичному соціальному устрою «залишається» в часі і космосі, історії та політиці, в кінцевому рахунку «залежить від іманентних процесів». Він елімінує зі свого розгляду-проекту концепт «вічності».

А ось християнський релігійний соціалізм, що увібрав, згідно з Тілліхом, кращі моменти і християнської «метафізики», і прагнення до іманентної справедливості, має в якості основоположної ідеї уявлення про те, що нерівність, необґрунтована

²⁵ Тілліх П. Кто я такой? (Автобиографическое эссе) // Вопросы философии, 2002, № 3, — С. 167.

²⁶ Див.: Tillich P. The Protestant Era. — Chicago, Illinois: The University of Chicago Press, 1948. — P. 254–260.

гординя і пов'язана з нею «воля до влади» вповні невикорінні на історичній сцені, хоча частини цього «демонічного» укладу, наприклад капіталізм і націоналізм можуть бути знищені в історії, в часі. Однак ці політичні або ж індустріального характеру зміни не поміняють людського стану докорінно.

Для релігійного соціалізму людська несприятлива ситуація має більш складну внутрішню структуру. Приймаючи соціальну складову особистості як основну і визначальну для особистості, ця теорія не відкидає цілком і індивідуальну компоненту в людині, її прагнення змінити себе «всередині», «в глибині серця». Теолого-екзистенційне вчення Тілліха про релігійний соціалізм підкреслює важливість розвитку особистості та її внутрішньої зміни, екзистенційного зростання навіть для самого революційного руху.

І, хоча релігія у всіх її різновидах і формах для марксизму по суті є ідеологією, лише способом управління одним класом іншими, які не мають зв'язку з реальністю, релігійний соціалізм, на думку Тілліха, не повинен зневажати марксизм. Відкидаючи будь-які прояви догматизму (і марксизму, і антимарксизму) важливим є проявляти повагу до марксистських принципів, бо вони на те заслуговують — наукові результати марксизму, його аналіз суспільства, і, особливо, його економічних основ, довели свою істинність і дієвість.

Слід зрозуміти, що для Тілліха важливим є враховувати «граничний інтерес» в Бутті, властивий філософському екзистенціалізму та християнській теології. І тут марксизм не всемогутній — його матеріалізм не «відкриває» весь фундамент історичного процесу. Бо людина та її суть — не цілком у в питанні заробітної плати. Але марксистський чіткий аналіз людської скрутності, відчуженості, відкриття її іманентних причин і потужна спрямованість у краще майбутнє не припинять відігравати свою роль у саморозумінні і саморозвитку людства. І теолого-екзистенційний релігійний соціалізм в дусі християнського профетизму, але і використовуючи методи марксизму, спроможний і зрозуміти, і трансцендувати теперішній світ.

Марксове вчення про суспільний розвиток повинно бути переосмислене, за думкою Тілліха, в фундаментальний символ «очікування», який безпосередньо зближує соціалізм з теологією надії. Будучи субстанційно релігійним у своєму бажанні загального благоденства, соціалізм і свою секулярну форму мав би змінити на християнську. Такий глибинний соціалізм, можна сказати «соціалізм із людським обличчям» досить яскраво виявив би теонію культури і дав би можливість виникненню нового соціального порядку.

Людина сама повинна здійснювати себе, торувати свій шлях — через зростання самоусвідомлення, свободи, співвіднесеності з іншими людьми — до єдності екзистенції та есенції у створенні Нового Буття. Пауль Тілліх, застерігаючи від

небезпек буржуазного стану (капіталізму) та тоталітарних форм соціального єднання і водночас вказуючи на онтологічні (теономічні) підвалини суспільної взаємодії, дає нам можливість чіткіше побачити мету.

Тілліх не вважає (як це роблять «теологи кризи»), що людська культура є тільки творіння людських гордошів, приречене на провал. Її автономія далеко не беззастережна, і вільна релігія повинна бути визначальною основою, субстанцією культури, а культура — формою релігії.

Релігія «спрямована» на безумовне, культура — на умовні форми та їх *єдність*. Це смислова цілісність — точка сполучення релігії і культури, а також філософії релігії та філософії культури, які їх вивчають²⁷. Культуру потрібно зрозуміти не як залежну (від умов існування, економіки, політики і т. д.), гетерономну сутність, але і не як автономний витвір (гру, «мистецтво заради мистецтва»). Оскільки культура теономна, вона за своєю суттю реалізує устремління людської екзистенції до трансцендентного, природньо будучи обмеженою даними їй іманентними можливостями. Тож, ключ до розуміння культури — вона вектор, вказуючий на Буття. Цей вектор — ключ до розуміння історичної реальності.

Так Тілліх намагається позбутися дуалізму сакрального та профанного: у нього наука не суперечить догмі, мистецтво — культу, держава — церкві, оскільки і наука, і мистецтво, і держава теономні за своєю суттю. Бо людина — істота, яка намагається вийти за межі власної обмеженості, відчуження та кінечності, і засобом її самотрансцендування є культура.

Стаття надійшла до редакції 25.04.13

²⁷ Див.: *Tillich P. Religionsphilosophie. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer Verlag, 1969. — S. 44–45.*