

України. Його очолив єпископ О. Демидович, пастор церкви м. Слав'янська, де фактично перебуває центр Союзу.

Результатом місіонерської діяльності іноземних проповідників Івана та Рут Дорошуків, які в першій половині 90-х років співробітничали з ВСЦХВСЦ, стало утворення ще одного Об'єднання релігійних громад християн віри євангельської – “Церкви Божої в пророцтвах?”. До об'єднання, яке було зареєстроване в 1998 р., прилучилися окремі громади Всеукраїнського Союзу церков ХВСЦ в основному в центрі України. За своєю будовою об'єднання нагадує асоціативне утворення, а в аспектах доктрини й культової практики стояло ближче до харизматичного руху.

Таким чином в означений період релігійні центри вітчизняних п'ятидесятників зазнали значної трансформації. Попри скерованість їхніх догматично-культурних побудов у горизонтальному вимірі, з початку 90-х років ХХ ст. вони стали на шлях ієрархізації власної структури. Особливо це помітно в поступовій реалізації єпископальної моделі управління Церквою: меншою мірою – в межах Всеукраїнського Союзу церков ХВС, значно більшою – у середовищі Об'єднаної Церкви. Решта невеликих п'ятидесятницьких утворень прагне сформувати за допомогою релігійного центру гнучку структуру з поєднанням різних моделей управління.

Джерела:

1. Виписка з протоколу IV з'їзду ХВСЦ України 19-21 квітня 1994 р. - Рівне, особистий архів автора, 1994. – 5 с.
2. Виступ Єпископа Союзу ХВС М. Мельника на IV з'їзді СХВС. - Рівне. – архів автора, 1994 – 15 с.
3. Всім церквам християн віри євангельської, які входять до Союзу євангельських християн-баптистів // Вісник єднання. – 1991. – №4. – С. 11.
4. Дусинг М. Новозаветняя церковь // Систематическое богословие / под ред. С. Хортона. – К., 1999. – С. 705–764.
5. Інформація оргкомітету Церкви християн віри євангельської // Вісник єднання. -1991.-№2. – С.8.
6. Релігія і Церква років незалежності / За ред. А. Колодного. – Київ-Дрогобич: Коло, 2003.
7. Любашенко В.І. Протестантизм в Україні: генеза, структура, місце в соціокультурних процесах: дис. д-ра. філос. наук: 09.00.11. – К., 1998.
8. Назаркіна О. Протестантські конфесії України в 90-ті рр. ХХ ст.: баптистські та п'ятидесятницькі течії: дис. ...канд. іст. наук: 07.00.01. – Донецьк, 2003.
9. Основи віровчення та богослужбової практики Всеукраїнського Союзу Церков Християн Віри Євангельської П'ятидесятників. – Б/м. б/р. –23 с.
10. Паночко М. Найважливіше сьогодні – серед життєвого моря не втратити орієнтиру // Благосвітник.– 2005. – №1. – С.48–49.
11. Релігійнознавчий словник / За ред. А. Колодного і Б. Лобовика. – К., 1996.
12. Сердиченко П.В. Централізація – це гарантований успіх // Благосвітник. – 1995. – №1. – С.2–4.
13. Статут Всеукраїнського Союзу церков християн віри євангельської України. Нова редакція. Зареєстрований 14.06.2002. – Особистий архів автора. – 9 с.
14. Статут Об'єднаної Церкви християн віри євангельської України. – Б/м., 2004. – 16 с.
15. Тематическая программа Библейской школы по вероучению ОЦ ХВЕ: Учебник. – Винница, 2002.
16. Устав Объединенного Союза христиан веры евангельской пятидесятников. Зарегистрирован 28 мая 1991 г. – Б/и., 1991. – 12 с.
17. Франчук В. Просила Россия дождя у Господа: В 3-х т. – К.: Світанкова зоря, 2002. – Т.ІІ. -ШІ.
18. Чотирнадцятий з'їзд Всеукраїнського Союзу церков християн віри євангельської // Благосвітник.– 2004. – №2. – С.55–56.

4.3. Г. СМЕЛЬЯНЕНКО. Екзистенціалістська складова протестантської теології Пауля Тілліха

В статті Г. Д. Смельяненка «Екзистенціалістська складова протестантської теології П. Тілліха» розкривається специфіка застосування відомим протестантським теологом Паулем Тілліхом екзистенціалістських постулатів та екзистенціалістської символіки у практиці розбудови та написання його трьохтомного видання «Систематичної теології». Наголошується на тому, що ці постулати відіграють у вченні П. Тілліха «допоміжну», здебільшого «роз'яснювальну», а не системоутворюючу роль, таку, яку вони відігравали у екзистенціальній аналітиці буття М. Гайдегера, або ж філософії К. Яспера.

Ключові слова: екзистенціальна теологія, систематична теологія, екзистенціалізм, екзистенційна ситуація.

A. D. Emelianenko. Existentialist component of P. Tillich's Protestant theology. The article deals with the specifics of the application of well-known Protestant theologian Paul Tillich postulates of existentialist and existentialist symbolism in the practice of creating his three-volume work 'Systematic Theology'. It is emphasized that these postulates play in the teaching of P. Tillich 'auxiliary', and mainly 'educate' rather than a system-role, that they played in the existential analytics by M. Heidegger, or the philosophy of Karl Jaspers.

Keywords: existential theology, systematic theology, existentialism, existential situation.

Постановка проблеми. Серед численних інтерпретацій теологічно-філософської спадщини Пауля Тілліха однією з найвідоміших та найбільш дискусійних є подання нею філософії «релігійного екзистенціалізму» або ж навіть «екзистенціальної теології». Звичайно, що це не єдиний напрямок тлумачення ідей американського протестантського мислителя. Його відносили ще й до представників так званої діалектичної теології («критичної теології», «теології кризи», «теології парадоксу»), проголошували засновником теології неоліберальної, називали продовжувачем аристотелівсько-томістської традиції у латинській схоластиці та ін. Тому й питання про те, а ким насправді був П. Тілліх: теологом чи філософом, продовжувачем ідей гностиків чи екзистенціалістів, представником діалектичної теології або ж продовжувачем ідей «релігійного екзистенціалізму», і в наш час залишається актуальною релігієзнавчою та історико-філософською проблемою. З огляду на це аналіз характеру застосування П. Тілліхом екзистенціалістських постулатів у розбудові теологічної концепції пропонується автором як предмет цього його дослідження.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. Воістину неосяжний перелік бібліографічних матеріалів, що систематизують дослідницьку літературу теологічної спадщини П. Тілліха у нашій країні останнім часом доповнився також цікавими розробками. Традицію аналізу тілліхового спадку Р. Нібуром, Б. Мартіном, С. Башем, А. Тетчер, Дж.Рендалом, К. Кеслінгом, Ш. Хатшорном та багатьма іншими ученими продовжили С.Таранов, зокрема, працями «Спадок Тілліха та досвід сучасності», «Протестантський принцип Тілліха: від теології до філософії», «Теологічний екзистенціалізм», С. Шевченко («Проблема цінностей в теології П.Тілліха», «Специфіка осмислення феномена “нового буття” у філософії П. Тілліха», «Філософія Тілліха: рефлексії над ціннісними підвалинами людського буття»), російські дослідники Т. Ліфінцева («Філософія и теология Пауля Тиллиха»), Н. Бузова («Критика философских оснований теологии Пауля Тиллиха»), О. Шалигіна («Антропологическая концепция Пауля Тиллиха»), вчена з Прибалтики О.Вільніте («Критика философских основ теологической системы Пауля Тиллиха») та ін. Однак, серед зазначених нами праць лише дослідження С. Шевченка тематично стосувалося зазначеної проблеми.

Виклад основного матеріалу. Розпочинаючи свою працю над удосконаленням протестантизму ХХ сторіччя, П. Тілліх прагнув, перш за все, «представити метод і структуру теологічної системи, написаної з позиції апологетики, яка постійно співвідноситься з філософією» (82). Тому і методику написання своєї «Систематичної теології» було ним засновано саме на методі кореляції теологічних та філософських постулатів. Що стосується теології, то однією з найголовніших засадних проблем теологічно-філософських пошуків П. Тілліха була неспроможність європейської християнської теологічної ортодоксії та американського християнського фундаменталізму вирішити проблему узгодження поміж «віковичною істинністю християнського Провозвістя» й тимчасовою ситуацією людського існування. «Мало існувало таких теологічних систем,- наголошував американський теолог, - в яких вдалося досягти досконали рівноваги між цими двома вимогами. У більшості випадків, - на його думку,- доводилося або жертвувати елементами істини, або виявляти неготовність говорити про ситуацію» (83). Фундаменталізм, як це і намагався довести

⁸² Тиллих П. Систематическая теология. Тома I-II. – М.-СПб.: Университетская книга, 2000. – С.6.

⁸³ Там само.

американський мислитель, у цьому випадку був абсолютно безсилим у встановленні контакту з сучасною екзистенційною ситуацією зовсім не тому, що він просто не враховував її особливостей, але й тому, що він просто виходив з подій минулого часу. Кінцеве і минуше він зводив до рангу нескінченного і вічно дійсного. І у цьому відношенні – був по-справжньому демонічним. Він, за словами мислителя, руйнував смиренну чесність пошуку істини, розколював свідомість своїх adeptів, перетворюючи їх на фанатиків, оскільки змушував їх придрушувати в собі ті елементи істини, про які вони лише ледве здогадувалися. «Полюсом, який ми назвали «ситуацією», - зазначав П. Тілліх, - не можна знехтувати без небезпечних наслідків для теології. Тільки мужньою співучастю у «ситуації», тобто, у всіх тих різноманітних формах культури, у яких виражена інтерпретація сучасною людиною її існування, і можна подолати коливання керигматичної теології поміж властивою справжній керигмі свободою та її оскотенінням у ортодоксії». (84).

Звідси зрозуміло стає і методологічна позиція мислителя, остаточно сформована після еміграції до США, у відповідності до якої, спираючись на «Протестантську теологію...» К. Барта, він абсолютно категорично виступив проти огульного засудження християнської теології, яке протягом двох останніх століть і у традиційних, і в неортодоксальних колах вважалось напрочуд модним явищем, і запропонував обрати такий теологічний метод, при якому б і Звістка, і ситуація співвідносились між собою у парадигмі збереження й одного, й іншого. «Якщо цей метод буде знайдений, - стверджував П. Тілліх, - то і старе двохсотлітнє питання про «християнство і сучасне мислення» можна буде вирішити далеко успішніше. Наша система і є спробою використовувати «метод кореляції» як такий спосіб, який об'єднав би Звістку і ситуацію. За допомогою цього методу передбачається співвіднести укладені в ситуації питання з ув'язненими у Звістці відповідями. Це не означає, що відповіді будуть виведені із запитань, як це властиво апологетичній теології. Але й не означає того, що відповіді будуть даватися у відриві від них (запитань) що є властивим керигматичній теології. Ні, запитання тут будуть співвіднесені з відповідями, ситуація - зі Звісткою, а людське існування - з божественним проявом» (85).

Таким чином, навіть з цього невеличкого моменту висвітлення логіки П. Тілліха, якою пояснювався сенс розбудови усєї його концепції, ми бачимо, що він спирався й використовував термінологію та поняття, розроблені у класичному екзистенціалізмові, зокрема, поняття екзистенційної ситуації (яка нагадує ясперівський постулат «граничної ситуації»), поняття «безмежної турботи» та «заклопотаності» реальністю (які можуть нагадувати хайдеггерівську термінологію), поняття «екзистенціального рішення» тощо.

П. Тілліх дійсно високо поцінував досвід та філософську практику екзистенціалізму. У своїй праці «Динаміка віри» він писав: «Теологія отримала колосальні дари від екзистенціалізму та психоаналізу; дари, про які й не мріяли п'ятдесят чи навіть тридцять років тому. У нас - вони є. Екзистенціалістам і психоаналитикам не обов'язково знати про те, що вони подарували теології настільки цінні речі. Але теологи зобов'язані знати про це» (86), а у іншій своїй праці, яка дістала назву «Екзистенціальна філософія», він, звертаючись до історії виникнення екзистенціалізму, відзначав і керівну роль Гайдеггера та Ясперса у процесах її становлення. «Своєрідний спосіб філософствування, який сьогодні визначається як «Existenzphilosophie», або ж «Екзистенціальна філософія», - стверджував він у цій праці, - виникла як одна із провідних течій німецької філософської думки періоду Веймарської Республіки під проводом Гайдеггера та Ясперса». (87).

Утім, співвіднесення теологічного мислення із екзистенційною ситуацією, з ситуацією «закинутості людської істоти-у-світ» було далеко не остаточною умовою «обернення»

⁸⁴ Там само. – С.15.

⁸⁵ Там само.

⁸⁶ Тилліх П. Динамика веры // П. Тиллих Избранное: теология культуры. – М., 1995. – С.192.

⁸⁷ Tillich, Paul. Existential Philosophy // Journal of the History of Ideas. A Quarterly Devoted to Intellectual History (New York). Editorial Committee: J. H. Randall, Jr., (Chairman), G. Chinard, A. O. Lovejoy, M. H. Nicolson, Ph. P. Wiener. - Vol. V/1. – 1944. – p.44-70.

звичайного релігійного мислителя (релігійного філософа, - за П. Тілліхом) на справжнього теолога. Навіть долучившись до теологічного кола у випадку виконання вищезазначеної умови, як стверджував він у своїх працях, кожний з необхідністю зустрічається ще з однією проблемою – проблемою співвіднесення умов власного, особистісного вірування або ж «перебування у вірі» та мисленням про цю віру.

Якщо головна мета філософа, стверджував П. Тілліх, полягає у служінні універсальному логосу, і заради її досягнення він може й знехтувати екзистенційною ситуацією та граничною турботою, то теолог завжди обертається обличчям до цієї ситуації, до ситуації власної «одержимості вірою». Відповідаючи на запитання щодо можливого «протистояння» філософії і теології, П. Тілліх стверджував, що будь-який конфлікт на філософському рівні – це, перш за все, конфлікт поміж двома філософами, поміж філософом і теологом, одному з яких сталося бути теологом, а іншому ні, але ні в якому разі – не конфлікт поміж теологією і філософією. «Притаманний відносинам між філософією і теологією дуалізм розбіжностей і сходжень призводить до подвійного питання: чи є неминучим конфлікт поміж ними, і чи можливий їхній синтез?».

У відповіді на це запитання П. Тілліх стверджував, що теологія і філософія задають питання про буття з різних позицій. Філософія - має справу зі структурою «буття- в- собі», а теологія - зі змістом буття «для нас». У той час, як філософ, відповідаючи на онтологічні запитання, намагається зберігати відсторонену об'єктивність, і при цьому зберегти зв'язок свого аналізу з науками, теолог, навпаки, не лише не відсторонений від об'єкта свого дослідження, але й залучений у нього. Він дивиться на свій об'єкт з пристрасстю, зі страхом і з любов'ю. Підхід теолога до розуміння реальності, як це зазначав П. Тілліх, - це підхід екзистенційний, або ж екзистенціальний⁸⁸, бо він «залучений у своє дослідження і всім своїм існуванням, і своєю конечністю, і своєю тривогою, і своєю самосуперечністю, і своїм відчаєм, і тими цілющими силами, які діють у ньому у його соціальній ситуації» (89).

Водночас, філософ, на думку П. Тілліха, зрештою не може «перестрибнути» через конкретність свого існування та «імпліцитність теологічності» власного мислення, оскільки він також обумовлений у своїх роздумах психологічними, соціальними та історичними особливостями екзистенції. Подібно кожній людській істоті, філософ не існує й поза владою безмежної турботи незалежно від того, чи усвідомлює він її повною мірою чи ні, приймає він її для себе і для інших, чи ні. Немає такої причини, писав П. Тілліх, яка б стала нездоланою перешкодою для того, щоби й навіть «найнауковіший» філософ не зміг би її прийняти, оскільки поза безмежною турботою, у такого філософа, на його переконання, не вистачило б пристрасності, серйозності і творчого духу.

Якщо уважніше подивитися на історію філософії, писав американський мислитель, то у ній майже повсюди будуть виявлятися системи, що претендують на надграничну значущість для людського існування. Час від часу і філософія релігії відкрито висловлює переживання щодо системи безмежної турботи. Втім, і характер онтологічних принципів, і особливі розділи філософії, такі, як, наприклад, епістемологія, натурфілософія, політика, етика, філософія історії набагато більше сприяють розкриттю цієї турботи, прихованої в теології. Тому і кожний «творчий філософ», за визначенням П. Тілліха, є «потаємним (а іноді навіть і явним) теологом». «Він є теологом тією мірою, в якій його екзистенційна ситуація і його безмежна турбота формують його філософське бачення. Він є теологом у тій мірі, у якій його інтуїція універсального логосу структури реальності як цілого сформована тим приватним логосом, який відкривається йому в його окремому місці, виявляючи йому сенс цілого» (90).

⁸⁸ У даному випадку ми послуговуємося принципами розуміння та інтерпретації взаємозалежності термінів «екзистенціальна філософія», «екзистенціалізм», «екзистенціалістський», «екзистенційний» та «екзистенціальний», запровадженими у вітчизняній літературі проф. К. Ю. Райдою у його монографія «Історико-філософське дослідження постекзистенціалістського мислення», «Екзистенціальна філософія» тощо.

⁸⁹ Тілліх П. Систематическая теология. Т. I-II. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – С.28.

⁹⁰ Там само. – С.30.

З іншого боку, ніхто не може вважати себе й справжнім теологом, стверджував П. Тілліх, якщо він просто розмірковує про віру. Той, хто знаходиться всередині теологічного кола, на його глибоке переконання, повинен прийняти для себе по суті вже екзистенціальне рішення: повинен перейти у ситуацію віри. «Ніхто не може назвати себе теологом навіть і в тому випадку, якщо він покликаний бути вчителем теології. Кожен теолог водночас і залучений, і відчужений; він завжди і у вірі, і в сумніві; він і всередині, і поза теологічним колом. Іноді тут переважає одне, а іноді - інше, і ніколи не можна сказати напевно, що саме переважає реально. Отже, тут застосуємо тільки один критерій: людина може залишатися теологом тільки доти, доки зміст теологічного кола він вважає своєю безмежною турботою (курс. наш. – Г.Є.)». І це не залежить ані від його інтелектуального, ані від його морального, ані від його емоційного стану, як стверджує це американський мислитель; це не залежить ані від сили, ані від непорушності віри; це не залежить ані від ступеня духовного оновлення або освячення. «Скоріше це залежить від межовості його заклопотаності (курс. наш. – Г.Є.) християнською Звісткою, і навіть в тому випадку, коли час від часу він схильний цю Звістку засуджувати і відкидати».

Теолог, як це й намагався довести П. Тілліх, повинен з усією серйозністю сприймати і значення, і сенс тих термінів, які він вживає. Вони повинні бути відомі йому у всій безмежності і глибині їхніх значень. А якщо так, то систематичний теолог зобов'язаний бути філософом, тобто, володіти щонайменше критичним сприйняттям реальності. Адже і структура буття, і такі категорії і поняття, якими вона описується, імпліцитно чи експліцитно турбують усякого філософа і усякого теолога.

Логос, яким користується теолог, на думку П. Тілліха, це не «чистий», «когнитивний», і «універсальний» розум, а той «Логос, що став плоттю». І вияв такого Логосу полягає не у загальній раціональності, а у церкві з її історичними традиціями і наявною реальністю.

Теолог, за визначенням П. Тілліха, детермінований власної вірою. І це абсолютно інакший зв'язок з предметом свого дослідження, і якщо він зрікається своєї позиції, як це робили так звані «емпіричні теологи», то з неодмінністю приходять до ствердження таких положень, реальність яких насправді не визнає ніхто. Тому, за визначенням П. Тілліха, й усяка справжня теологія є «за необхідністю теологією екзистенціальною».

Ще одним пунктом розбіжності між філософією і теологією П. Тілліх вважав й неспівпадіння їхнього змісту. Навіть кажучи про ті ж самі об'єкти, вони, на його думку, говорять про різні речі. У той час, як філософ має справу з категоріями «об'єктивізованого буття», «епістемологічним суб'єктом» у його взаєминах з суспільством, онтологією і логікою буття й небуття, теолог співвідносить їх з пошуками "нового буття». Твердження теолога мають сотеріологічний характер. «Він розглядає причинність у її відношенні до першопричини (prima causa) як засновку цілої низки причин і наслідків; він вивчає час у його відношенні до вічності, а простір - у його відношенні до екзистенційної бездомності людини» (91).

Теолог, як це відзначав американський мислитель, говорить про самовідчуження людини, про духовний центр її особистісного життя і про співтовариство, як про можливе втілення «Нового Буття». Він співвідносить структуру існування з його творчим підґрунтям, а структури духу - з духом божественним. Він пише про «історію спасіння» і про перемогу буття над небуттям.

Натомість у кожному значному філософі, на глибоке переконання П. Тілліха, екзистенціальна пристрасність, під якою він й розумів безмежну стурбованість філософа і історичною долею людства, і його власною долею, та раціональна сила (покірність універсальному логосу) - є єдині, а справжня цінність філософії проголошувалася американським мислителем залежною від злиття цих двох елементів у кожному понятійному конструкті.

⁹¹ Там само. – С.29.

У чому ж полягав сенс тілліхового введення екзистенціалістських постулатів та екзистенціалістської термінології у теологічне мислення? Пояснюючи факт введення до термінологічного обігу свого вчення поняття, або ж екзистенціалістського символу «безмежної турботи», і використання його у сенсі «безмежної заклопотаності» християнською Звісткою у якості найголовнішого критерію приналежності будь-якого релігійного мислителя до теології, до «теологічного існування», П. Тілліх стверджував, що цим самим він до певної міри знецінив й «розірвав» раціоналістичне тлумачення, раціоналістичний спосіб теологічного обґрунтування віри з невинуватими потугами його формальної логіки. І «поняття» «безмежної заклопотаності», і «поняття» «теологічного кола», на його глибоке переконання, призвели до «методологічних наслідків», у відповідності до яких ані вступ, ані будь-яка інша з частин теологічної системи вже не могли розглядатися тільки у якості «логічної основи» для інших її частин (адже кожна з них раніше залежала від подібної іншої її частини, де вступ передбачав і христологію, й еклезіологію і навпаки). Ситуація формально-логічного підходу, де форму й зміст, наприклад, можна було розрізняти, але не відокремлювати одне від іншого, у новій інтерпретації П. Тілліха змінювалася доконечно. І форма, і зміст могли вже не сприйматися беззастережно у якості «підґрунтя дедуктивної системи», і залишалися лише «свого роду методологічними «вартівими», що убезпечують кордони теології» (92), а термін «релігійної турботи» отримував надграничне (надмежеве) значення. Витлумачивши «безмежну турботу» у якості «самого абстрактного» перевитлумачення великої біблійної заповіді: «Господь Бог наш є Господь єдиний; Люби Господа Бога свого всім серцем твоїм, і всією душею своєю, і всім своїм розумом, і всією силою твоєю», П. Тілліх ствердив, що термін «турбота» у його розумінні указує власне на «екзистенціальний» характер релігійного досвіду, а «безмежна турбота» співвідноситься з безумовною турботою, проте, не з тим вищим, названим «абсолютом», або «безумовним» (з чимось таким, про що можна розмірковувати з відстороненою об'єктивністю), а з тим, що вимагає відмови від нашої суб'єктності і є лише предметом «нескінченної пристрасті та інтересу» (93).

Завдячуючи цьому, як стверджував П. Тілліх, ми й отримуємо можливість вирватися з полону раціоналістичного мислення у теології, «уникнути таких його узагальнено-абстрактних термінів, як «граничне», «безумовне», «універсальне», «нескінченне» і говорити про над граничність, безмежність «безумовної, всеосяжної і нескінченної турботи».

З огляду на предмет нашого дослідження цікавим є й саме розуміння П. Тілліхом феномену екзистенціалістського мислення. Своє розуміння екзистенціалізму та екзистенціалістської термінології П. Тілліх залишив у кількох працях, однією з яких була й його трьохтомна «Систематична теологія». У частині III другого тому у розділі «Існування і Христос» з метою визначення терміну «екзистенція» він, наприклад, вдався до його етимологічного аналізу. «Будь-хто, користуючись сьогодні такими термінами, як «існування» («екзистенція»), «екзистенціальний» або «екзистенціалізм», - стверджував він у своїй праці, - зобов'язаний показати, яким чином і чому він ними користується. Він повинен усвідомлювати ті численні амбівалентності, якими обтяжені ці слова (в якійсь мірі їх можна уникнути, але подеколи вони неминучі). Далі: він повинен показати, до яких саме позицій та праць минулого і сьогодення він ці поняття докладає» (94).

Характеризуючи сучасну йому практику використання екзистенціалістської термінології, П. Тілліх відзначав різноманітність й багаточисельність таких спроб і у сучасних для нього гуманітарних науках, і теології, однак жодну з них при цьому не вважав «остаточно успішною». Тому теологія, яка перетворює на центральну тему своїх роздумів кореляцію існування і Христа, на його глибоке переконання повинна насамперед «виправдати вживання нею слова «існування» («екзистенція»), і вказати як на філологічну,

⁹² Там само. – С.19.

⁹³ Там само. – С.20.

⁹⁴ Там само. – С.302.

так і на історичну його етимологію» (95). Розуміючи етимологічний аналіз як повернення до кореневого смислу того чи іншого слова (терміна) та спробу виявлення у цьому сенсі нове його розуміння, як певну «нову зустріч дослідника з реальністю», П. Тілліх наголосив й на кореневому сенсі дієслова «to exist» («існувати»), або ж (existere латиною), — «знаходитися ззовні», який, на його думку, полягав у «існуванні поза небуттям». «Речі існують, - стверджував він у своїй праці, - це значить те, що вони мають буття й знаходяться поза нічим» (96). У чутливості давньогрецької мови, де таке ніщо, або ж небуття позначалося і як «ουκ ον» (абсолютне небуття), і як «τε ον» (відносно небуття) подібне розташування тлумачилося, зазначив П. Тілліх, водночас і як розташоване у бутті, і як розташоване у небутті, як таке, що ще не вийшло з буття остаточно, й, врешті-решт, як таке, що розташоване й поза своїм власним небуттям. У смисленовому значенні це покладало стан речі, предмету, людської істоти у їхній співучасті у потенційному бутті ще до моменту переходу до буття актуального, де потенційність розглядалася як певна сила буття, що ще не зреалізувало цю силу. «Підсумовуючи наше етимологічне дослідження, писав американський теолог, - ми можемо сказати: «існувати» може означати «стояти поза» абсолютного небуття, в той самий час у ньому залишаючись: воно може означати завершення як єдність буття й небуття. «Існувати» може означати і «стояти поза» відносного небуття, водночас у ньому залишаючись: воно може означати актуальність, єдність актуального буття і супротив йому. Але у якому б з цих двох смислів ми не розуміли небуття, існування у будь-якому випадку означає стояння поза небуттям» (97). Такий розкол поміж потенційністю та актуальністю П. Тілліх і назвав першим кроком до виникнення екзистенціалізму.

Сам розкол у цілісності реальності, що і був виражений давньогрецькими синонімами терміну «існування», П. Тілліх вважав одним з найбільш ранніх відкриттів людської думки.

Ці два рівні реальності були також «прочитані» філософським розумом кризь актуальність й потенційність існування і філософами-схоластами, хоча, як ми зазначали раніше вони були виявлені ще задовго до Платона. Сутнісний (есенційний) та поза сутнісний (екзистенційний) рівні реальності були присутні ще у мисленні орфіків, піфагорійців, Анаксимандра, Геракліта і Парменіда, які зафіксували такий розподіл саме внаслідок усвідомлення того, що світ, який вони так чи інакше сприймали, для них був позбавленим граничної реальності. У Платона розбіжність поміж екзистенційною і есенційною реальністю перетворилася на онтологічну проблему, а згодом і на проблему етичну. Екзистенційність, або ж існування для Платона виступала сферою чистої думки, помилки і зла, і інтерпретувалося як позбавлене достеменності буття. А істинне буття, натомість, або сутнісне (есенційне) буття власне і розумілося як реальність вічних ідей, реальність самих сутностей. Щоби досягти сутнісного буття у його есенційності, за Платоном, людина повинна була піднятися над існуванням, над своєю екзистенційністю. Вона повинна була повернутися до тієї сфери сутнісного, від якої вона неначе й «впала» в існування. Таким чином, у давньогрецькому мисленні потенційне розглядалося у якості сутнісного, а екзистенційне у знаходженні чогось поза потенційністю - як відпадання від цієї сутності (Аристотель, правда, зробив відчайдушну спробу подолати розмежування поміж екзистенційністю та есенційністю у своєму вченні щодо динамічної взаємозалежності форми та матерії, проте його намагання в силу певних обставин виявилися незавершеними).

Філософи середньовіччя, як ті, що знаходилися під впливом Платона (францисканці), так й ті, що орієнтувалися на спадщину Аристотеля (домініканці) визнали у своїх працях цей контраст поміж існуванням та сутністю по відношенню до світу. Проте, не по відношенню до Бога, до його само-буття.

За часів Відродження та Просвітництва «перебування-поза» своїм сутнісним буттям для людини почало вважатися вже не падінням, або відпаданням від такої

⁹⁵ Там само.

⁹⁶ Там само. – С.303.

⁹⁷ Там само. – С. 304.

сутності, але й способом актуалізації та здійснення потенційних можливостей людської істоти. І у цьому сенсі існування було неначе поглинуте сутністю. Те, що існує в реальності, почало розумітися у якості актуалізації сутнісного буття у його прогресивному розвитку. Тут неначе зник екзистенційний розкол у тому вигляді, у якому він був представлений у міфі щодо Падіння. Людська істота у її існуванні почала розумітися невідокремленою від її сутності, як певний мікрокосм, у якому поєдналися сили Всесвіту, як певний носій критичного та продуктивного розуму, як певний розбудовник світу й само створювачка своєї істоти. Втілення цього світорозуміння й було остаточно представлене філософією Г. В. Ф. Гегеля, який розмістив небуття у центрі своєї системи, підкреслив вагомість і пристрасті й інтересу у історичному розвитку, й перетворив поняття свободи на мету універсального процесу розвитку буття (існування). Проте, навіть залучення до системи філософського мислення християнського парадоксу не призвело у його вченні до підриву есенціалізму екзистенційними елементами. Небуття було переможене у самій всеохоплюваності системи його мислення діалектичністю логіки, а існування перетворилося на логічно необхідну актуальність сутності. Таким чином, на думку П. Тілліха, й була поставлена крапка у предовгій боротьбі поміж есенціалізмом та екзистенціалізмом. І саме Гегель перетворився на класичного представника есенціалізму, оскільки застосував по відношенню до Всесвіту схоластичне вчення щодо Бога, перебуваючого поза незвідністю сутності та існування.

Таким чином, ми бачимо, що початки, або ж джерело екзистенціалізму класичного П. Тілліх однозначно пов'язував зі специфікою того типу усвідомлення та інтерпретації реальності існування людини і її буття, яке унаочнювало незавершеність переходу потенційності у актуальність, і було сформоване ще за давньогрецьких часів у європейській філософській культурі. Згодом, латинське «*existere*» - як «знаходження поза», «знаходження ззовні» у середньовічній традиції, на його глибоке переконання, лише уконституювало сенс «екзистенційності» платонівської традиції як перебування людської істоти поза цариною «вічних ідей», й було проінтерпретоване у релігійній догматиці як випадіння, відокремлення людини від її сутнісного есенційного існування у її злитті зі світом божественних цінностей.

Натомість екзистенціалізм XIX і XX століть розумівся та інтерпретувався П. Тілліхом виключно у якості протесту проти есенціалізму Гегеля, який виник на тлі нових конфліктів існування людини, нових форм її відчуження та занепаду історично обмеженої віри у раціональне провидіння. Представники екзистенціалізму XIX і XX століть, серед яких були і учні Гегеля, як це стверджував П. Тілліх, критикували не якусь окрему особливість його мислення. Вони були зацікавлені не лише у виправленні його філософії, але й виступили проти есенціалістської ідеї як такої, що стала невідповідно реальному існуванню людей. «Їхній наступ був і залишається бунтом супроти самоінтерпретації людини в сучасному індустріальному суспільстві» (98), - наголошував він у своїх працях.

Американський теолог був переконаний у тому, що найзагальнішим пунктом усіх екзистенціалістських нападів на філософський раціоналізм й було саме усвідомлення того, що екзистенційна ситуація людини – знову перетворився на стан її відчуження від її ж есенціальної природи. І якщо Гегель, як це стверджував П. Тілліх, це відчуження усвідомлював, але вірив, що воно було подолане і що людина примирилася зі своїм істинним буттям, то екзистенціалісти вважали що віру принциповою помилкою Гегеля. Світ, за його словами, починаючи з XIX століття, знову почав виступати для людської істоти як непримиренний – і для особистості, як це показував К'єркегор, і для суспільства, як це показував Маркс, і для життя загалом, як це засвідчили Шпенглер і Ніцше. Існування у XX столітті – перетворилося на відчуження, а не примирення; на «роз-люднення, а не вираз сутнісної людяності. Існування - це такий процес, в ході якого людина стає річчю і перестає бути особистістю. Історія - це не божественне самовиявлення, але низка непримиренних конфліктів, що загрожують людині саморуїнацією. Існування індивіда наповнене тривогою і знаходиться під загрозою безглуздості. Всі прихильники екзистенціалізму сходяться у

⁹⁸ Там само. – С.307.

такому розумінні людської нещасності і тому протистоять гегелевському есенціалізму. Вони відчувають, що останній є спробою приховати правду щодо актуального стану людини» (99).

Сучасний екзистенціалізм, стверджував П. Тілліх, маючи на увазі екзистенціалізм ХХ сторіччя, «зустрівся з ницістю» людського існування найглибшим і радикальнішим чином. Тому він й замінив само-буття небуттям, надавши останньому ту позитивність і ту силу, які суперечать безпосередньому значенню слова «небуття». ««Винищувальне ніщо» Гайдеггера, на його думку, й унаочило ситуацію буття людини як такої, що знаходиться під загрозою небуття граничним і невідворотним чином, тобто, під загрозою смерті. Сартр до того ж включив у поняття небуття не тільки загрозу з боку «ніщо», але ще й загрозу з боку безглуздості (тобто, руйнування структури буття). І подолати цю загрозу екзистенціалізм жодним чином не може» (100).

Цікавим є і ставлення П. Тілліха до відомого розмежування екзистенціалізму на екзистенціалізм атеїстичний та екзистенціалізм релігійний, або ж «теїстичний». Звичайно, стверджував у цьому зв'язку американський теолог, що є і такі представники філософії існування, яких можна було б називати «атеїстичними» (принаймні, відповідно до їхніх намірів); і такі, яких можна назвати «теїстичними». Однак в реальності, на його думку, «не існує ані атеїстичного, ані теїстичного екзистенціалізму. Екзистенціалізм надає аналіз того, що відповідно до його уявлень існує. Він показує контраст між есенціальним описом і екзистенційним аналізом. Він розробляє нав'язане існуванням питання, але навіть і не намагається надати на нього відповідь - ані у атеїстичних, ані у теїстичних термінах. І які відповіді не надавалися б екзистенціалістами, вони надаються у термінах тих релігійних або квазірелігійних традицій, які аж ніяк не стосуються власне екзистенціалістського дослідження. Паскаль виводить свої відповіді з августиніанської традиції, К'еркегор - з лютеранської, Марсель - з томістської, Достоевський - з православної. Або ж, навпроти, з гуманістичних традицій, як це має місце у Маркса, Сартра, Ніцше, Хайдеггера і Ясперса. І жоден з них не спромігся надати відповідь з власних джерел. Відповіді гуманістів запозичуються з приховано релігійних джерел. Вони мають відношення до граничної турботи або віри, хоча і одягнені в секуляризовані шати. А якщо так, то розподіл екзистенціалізму на атеїстичний і теїстичний є невідповідним. Екзистенціалізм - це аналіз людської нещасності. І відповіді на запитання, що стосуються людської скрути, - це відповіді релігійні незалежно від того, явні вони чи приховані» (101).

Незважаючи на ці однозначні сентенції та висновки П. Тілліха, у вітчизняній гуманітарній науці і, зокрема, в історії філософії ще й досі панує практика написання «наукових» досліджень, у яких спадщина П. Тілліха кваліфікується у якості теологічного екзистенціалізму, а науковими консультантами подібних вишукувань зголошуються бути відомі академіки.

Висновки. Таким чином, ми бачимо те, що систематична теологія П. Тілліха, як і усі його міркування щільно пов'язані з екзистенціалістським мисленням. Проте, екзистенціалістські постулати вочевидь відіграють у його вченні допоміжну, здебільшого роз'яснювальну, а не принципову системоутворюючу роль, таку, яку вони, наприклад, відігравали у екзистенціальній аналітиці буття М. Гайдеггера, або ж філософії того ж К. Ясперса. Що вони є певним вкрапленням в загальну конфігурацію теологічних категорій, і на відміну від філософії «класичного екзистенціалізму» в системі теології П. Тілліха не є базовими категоріями і поняттями.

«С. К'еркегор як екзистенціальний мислитель», «Екзистенціальна філософія» та інші філософські праці американського теолога, написані у ранній період творчості, на нашу думку, не є достатньою підставою однозначно відносити П. Тілліха до конклаву представників філософії класичного екзистенціалізму, ставити його на один щабель з М. Гайдеггером, К. Ясперсом, або ж з Ж.-П. Сартром. Тому, на наше глибоке переконання,

⁹⁹ Там само.

¹⁰⁰ Там само. – С.187.

¹⁰¹ Там само. – С.308.

практиці застосування екзистенціалістської символіки П. Тілліхом потрібно підшукати інше визначення, змінивши при цьому некоректні, проте усталені формули, які ще й дотепер можна зустріти у деяких вітчизняних підручниках з історії філософії, історії зарубіжної філософії та релігієзнавства.

4.4. Роман СОЛОВІЙ. Західний протестантизм в контексті постмодерну: богословські та соціологічні інтерпретації руху *Виникаючої церкви*.

На основі опрацювання досліджень Виникаючої церкви в статті Р.Соловія «Західний протестантизм у контексті постмодерну...» виокремлені, проаналізовані та узагальнені основні богословські та соціологічні підходи до вивчення тих новітніх течій західного протестантизму, богословський пошук яких враховує особливості стану постмодерну. В статусі методологічної бази розвідки використовується міждисциплінарний підхід, а також компаративний метод, які дають досліднику можливість всебічно розглянути богословські та соціокультурні особливості Виникаючої церкви. Наукова новизна статті полягає в тому, що в результаті здійсненого аналізу ключових публікацій були виявлені ти систематизовані різні богословські та соціологічні інтерпретації Виникаючої церкви. Зокрема, цей феномен постмодерністської релігійності тлумачиться як форма протесту проти традиційного євангельського протестантизму, рух культурно-релігійної критики, ідентичність якого формується у деконструкції наративів і дискурсів традиційного євангельського християнства, автономна протестантська традиція, що застосовує постмодерністські форми знання для переосмислення християнської віри. Висновки – новий феномен західного християнства викликає напружені дискусії у науковому та, особливо, богословському середовищі. Попри наявність широкого спектру тлумачень нового руху, дослідники погоджуються у його інноваційному релігійному значенні, визнаючи потенціал Виникаючої церкви актуалізувати процес трансформації традиційних інститутів і практик протестантизму таким чином, аби він знову став здатним вступити в діалог з суспільством у новій соціокультурній ситуації.

Ключові слова: Виникаюча церква, постмодернізм, протестантизм, еклезіологія, соціологія релігії, інституціоналізація.

Roman Soloviy. Western Protestantism in the Context of Postmodernity: Theological and Sociological Interpretations of Emerging Church Movement

The purpose of the article is to identify, analyze and summarize the main theological and sociological approaches to the study of the latest trends of the Western Protestant theological inquiry that takes into account the condition of postmodernity, based on the study of the researches of the Emerging church. As a methodological foundation of the research it is employed the interdisciplinary approach, as well as the comparative method, which gives the researcher the opportunity to fully consider the theological and socio-cultural features of Emerging Church. Scientific novelty. As follows from the analysis, there are various theological and sociological interpretations of the church. In particular, the phenomenon of post-modern religiosity is interpreted as a form of protest against the traditional evangelical Protestantism, as the movement of cultural and religious criticism, whose identity is formed by the deconstruction of narratives and discourses of traditional evangelical Christianity, as the autonomous Protestant tradition that applies postmodern forms of knowledge for rethinking of the Christian faith. Conclusions. A new phenomenon of Western Christianity has caused intense debate in the scientific and especially theological environment. Despite the availability of a wide range of interpretations of the new movement, the researchers acknowledge its religious innovative meaning, recognizing the potential of the Emerging Church to actualize the process of transformation of traditional institutions and practices of Protestantism so that it again would be able to enter into dialogue with society in a new socio-cultural situation.

Keywords: Emerging church, postmodernism, Protestantism, ecclesiology, sociology of religion, institutionalization.

Актуальність теми дослідження. Богословська та культурна ідентичність сучасного євангельського протестантизму зазнала значного впливу цивілізаційних та світоглядних доміант модерну. Однак сучасні покоління пост-євангельських християн пов'язані вже з культурними парадигмами постмодерну. Внаслідок цього церква, яка колись була для багатьох із них духовною домівкою, стає місцем розчарування і культурного дисонансу. Новий контекст вимагає забезпечення у церкві духовної неупередженості та простору для відкритого, творчого й діалогічного християнського мислення.

Своєрідною відповіддю на нові соціокультурні реалії стала Виникаюча церква (Emerging church) – найбільш радикальний у сучасному західному протестантизмі рух, що відкрито проголосив своєю метою втілення християнських цінностей в культурі постмодерну. **Чисельні праці критиків і прибічників руху, які з'явилися на початковій**