

УДК 1 930. 1

К. В. Кротов
кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії та суспільних наук
Вінницького національного медичного університету імені М. І. Пирогова

ТЕОЛОГІЯ ЯК АНТРОПОЛОГІЯ У ФІЛОСОФІЇ НЕОПРОТЕСТАНТИЗМУ

У сучасній філософії поширюється значення релігійних напрямів, які намагаються переосмислити догмати класичного християнства, зробити акцент на людині, яка повинна саме в земній історії створювати свій світ. Філософія неопротестантизму виступає як своєрідний синтез релігійної і світської філософії, яка використовує понятійний апарат секулярної філософії для переосмислення головних догматів християнства.

Безпосередньо філософію неопротестантизму аналізували такі автори, як О. Лезов, К. Костюк, М. Сиверцев, Н. Шлайфер та інші. Необхідно також відзначити відомого українського філософа М. Поповича, котрий досліджував співвідношення західної (протестантської, католицької) і східної (православної) культури в історії людства, а також П. Ніколова, дисертація якого присвячена християнській філософії, зокрема проблемі свободи й еволюції західної правосвідомості.

Метою статті є аналіз проблеми історії у філософії неопротестантизму, де теологія виступає як антропологія, де сенс історії не визначений наперед, а пов'язаний саме з існуванням людини.

Для класичного християнства характерною рисою було чітке розмежування Бога та людини, домінування ідеї теоцентризму. Тобто, головною метою існування людини в історичному бутті був саме процес наближення людини до Бога, оскільки між Богом і людиною існувала велика прірва. У сучасній філософії неопротестантизму саме людина є головною дійовою особою історичного процесу. Розгляд теології як антропології, де на першому плані стоїть саме людина в історії, є домінуючим у творчості таких представників філософії неопротестантизму, як Р. Бульман, Д. Бонхофер, П. Тілліх.

Однією з особливостей сучасної філософії неопротестантизму є критика субстанційного бачення історичного процесу, коли історія сприймалась як деяка єдність, цілісність, що рухається до якогось наперед визначеного фіналу.

На відміну від цієї позиції, приходить думка про те, що історія не може існувати «поза людиною», сама людина включена в процес історичного. Також, на відміну від російської релігійної філософії з її ідеєю всеєдності, пошуком загальноісторичного сенсу, неопротестантські мислителі більше стурбовані долею саме окремого індивіда в історії. Це зближує їхні позиції з представниками філософії неомізму, але, на відміну від цих мислителів, вони все ж таки більш вільні у використанні наробок сучасної західної секулярної філософії (особливо філософії екзистенціалізму). Людина є єдиною істотою, яка ставить питання про сенс свого існування в історичному бутті, і вже це надає сенсу її існування.

Практично всі представники (П. Тілліх, К. Барт, Р. Нібур та ін.) філософії неопротестантизму у вирішенні проблеми сенсу історії виходять з ідеї номіналізму. Відкидаючи можливість знаходження єдиного начала в історичному просторі, вони виходять із того, що всі історичні події є неповторними і їх неможливо звести до єдності. Найбільш ґрунтовну критику ідеї субстанціалізму та прогресизму ми зустрічаємо в роботах відомого представника філософії неопротестантизму П. Тілліха. У концепції П. Тілліха історія є всеохопним виміром життя, оскільки історичний час – це час, у якому складено всі інші часові виміри, відповідь на питання про сенс історії містить відповідь на питання про сенс буття. Зокрема, П. Тілліх виділяє три форми неісторичного тлумачення історії – трагічну, містичну, механістичну. Механістичне розуміння – це такий погляд на істо-

ричний процес, коли історія перетворюється в серію подій у фізичному часі, які мають деякий інтерес і гідні занесення в аннали, але які зовсім некорисні для інтерпретації існування як такого. У своїй роботі «Історія і царство Боже» П. Тілліх критикує ідеї прогресизму. Зокрема, він наголошував на тому, що це й досвід ХХ ст. з його рецидивами нелюдяності; це й неоднозначність прогресу; це й відчуття беззмістовності процесу, який немає меж; це й усвідомлення свободи кожної істоти, котра народжується, як її право почати все спочатку в ім'я добра і зла. Мислитель виходив у своєму підході до історії з номіналізму. Для нього єдино реальними є конкретні дії індивіда, який здійснює особисту свободу в тій чи іншій історичній ситуації, яка є унікальною й неповторною. Людина малювалася ним як істота, котра постійно прагне реалізувати здібності до творчості й утиліти абсолютні цінності у визначеній сукупності історичних обставин. Звідси й відкидання ним ідеї закономірності, що спрямовує хід суспільного розвитку, заперечення соціального прогресу. П. Тілліх уважав ілюзією єдність людства. Зокрема, він писав: «В історії немає єдиного людства. Його, вочевидь, не існувало й у минулому, не може воно існувати й у майбутньому, так як політично єдине людство навіть в уяві є діагоналлю між векторами, що зливаються та розходяться» [1, с. 239].

У побудовах представників філософії неопротестантизму людина сприймає історію крізь свій «індивідуальний горизонт». Тобто, вона повинна прагнути наблизитись до істинного сенсу буття в історії й у цьому прагненні й полягає сенс людського існування в історичному. Цю особливість неопротестантського бачення проблеми людини в історії ми знаходимо, зокрема, у творчості П. Тілліха, котрий підкреслював, що «в усьому перебуває внутрішня невизначеність буття, воля досягнути своєї індивідуальності активну безкінечність буття, прагнення вирватись за межі своєї обмеженої форми, прагнення досягнути глибини в собі». І далі П. Тілліх підкреслює, що «в основі релігійної свідомості міститься впевненість у тому, що в цьому житті ти співприсутній Богу й водночас відчужений від нього. Наслідками екзистенціального відчуження є безвір'я, гріх, непорозуміння. Сконцентрувавшись на собі, виключивши зі свого існування Бога, особистість втрачає єдність і сутнісний центр. У відчуженому існуванні сенс і основа цілого відкидаються заради абсолютизації свого я. Утрата єдності викликає в людини занепокоєння. Охоплений почуттям небезпеки, індивідуум змушений боротись, щоб досягти само-реалізації» [2, с. 368].

Що інше розуміння людини в історії ми зустрічаємо в концепції Р. Нібура, його розуміння «спасіння» в історії в його ставленні до царства Божого не може бути досягнутим у відриві від долі окремої людини. Одиноке я, наділене духовністю і свободою вибору, може або відступитись від спокутливої праці, яка будуватиметься в «драмах» історії, або прагнути до духовного здійснення посеред трагічних обставин, щоб вийти за межі трагедії [3].

Велику увагу проблемі сенсу історії приділяє К. Досон. На думку англійського мислителя, мету історичного розвитку необхідно розуміти двояко. По-перше, існує абсолютна мета історії, повне знання про яку належить Богу. По-друге, існує відповідна мета історії, яка детермінується культурно-історичною ситуацією і є відображенням абсолютної мети. Пряма констатація мети історичного розвитку перетворює історію в театр маріонеток. Цей фаталізм суперечив би католицьким догматом про свободу людини. Тому завданням християнського філософа, на думку К. Досона, є

обґрунтування трансцендентального смислу історії на основі аналізу сучасної ситуації: оскільки людина є переважно духовною істотою, будь-яка влада, яка прагне контролювати всі аспекти її життя, необхідним чином трансцендує відносно її індивідуальні цілі та входить у сферу абсолютних цінностей, які є прерогативою релігії, уважає англійський мислитель. Можна дати людині і їжу, і відпочинок, і добрі умови праці, але вона все ж таки залишиться незадоволеною. Можна відібрати в людини все це, і вона не буде жалитись, поки знає, що в неї є дещо, за що можна померти. Тому доля людини залежить від необхідної координації двох компонентів: її природи та її духу. Будучи зв'язано ланкою між світом природи і світом духу, людина несе відповідальність за одухотворення й інтеграцію «нижнього світу» в універсальний світопорядок [4, с. 311–317].

К. Досон указує на те, що сутність людини зумовлюється можливістю трансцендування, тобто цивілізація, яка відкидає Бога, відкидає й особисту основу. Отже, погляди К. Досона на проблему смислу і призначення історії виходять із твердження про буттєву необхідність історичного цілепокладання, яке ґрунтується на культурному синтезі минулого та сучасного, яке визначає вирішення дилеми сучасності в межах християнсько-гуманістичної традиції. Філософія історії К. Досона є своєрідною реакцією людини на витіснення в епоху наступу інструментального ставлення до дійсності однією із суттєвих характеристик екзистенціального як можливості проектування себе вперед, у «баченні – себе – самого» на фоні майбутнього. А оскільки історіографічне розкриття знаходить утіленість буття в історії, то історія й буття єдині за своєю онтологічною структурою. Звідси можна зробити висновок, що філософсько-історична концепція К. Досона як феномен профетичної свідомості відображає акт боротьби людини за свою буттєву сутність, яку неможливо редукувати до чистого об'єкта, а, відсилаючи його до проекту, до можливого буття чи смислу історії.

Проблема смислу історії в концепціях представників філософії неопротестантизму виступає як своєрідне осмислення людиною сенсу свого існування в історичному бутті. Зокрема, П. Тілліх уважав, що «можливо собі уявити природу поза історією, але не існує сфери динаміки без форми або індивідуальності, без універсальності. Три найважливіші пари елементів створюють основну онтологічну структуру: індивідуальність і універсальність, динаміка й форма, свобода й доля. У цих трьох полярностях перший елемент виражає відношення буття до самого себе, його міць бути чимось для самого себе, а другий елемент виражає «пов'язаність» буття з чимось ще, його буття як частину всесвітнього буття» [5, с. 256].

П. Тілліх зупиняється на проблемі існування людини у світі й відзначає, що «людина є найбільш мужньою із живих істот, тому що вона повинна подолати глибокий жах. Найскладніше для неї – стверджувати сьогодні, тому що вона здатна уявити собі майбутнє, яке їй ще не належить, і минуле, яке їй уже не належить. Вона мусить захищати своє теперішнє від бачення безкінечного минулого й безкінечного майбутнього, жодному з яких вона не належить. Людина не може запобігти питанню про граничну основу своєї онтологічної мужності» [5, с. 270].

Розробка поняття «кайрос» пов'язана з роботами П. Тілліха. У своїх найбільш відомих працях «Теологія культури», «Систематичне богослов'я» він намагається дати визначення того, що є кайрос, його побудови являють собою своєрідне прагнення створення нової теології культури. Зокрема, у роботі «Теологія культури» П. Тілліх проводить думку, що кайрос є дійсний час, тобто момент, який сповнений змісту і смислу. Отже, П. Тілліх не обмежує кайрос минулим, а підносить до загального принципу історії. Для філософії історії кайрос у його загальному та специфічному смислі є кожний поворотний момент в історії, коли вічне судить і перетворює часове. П. Тілліх відзначає, що, згідно з ученням про кайрос, в історичному процесі немає логічної, фізичної чи економічної необхідності. Він рухається тією єдністю свободи й долі, яка відрізняє історію від природи. На думку П. Тілліха, рухом, що найбільш рішуче

усвідомлює кайрос, є релігійний соціалізм, який продовжує критику культури, характерну для соціалізму загалом, але водночас наставляє до критики і проти самого соціалізму, намагаючись тим самим повернути останній до його особистої істинної глибини [6].

Потрібно підкреслити, що концепція кайросу як того моменту, коли буття відкриває себе людині, тісно пов'язана в побудовах П. Тілліха з поняттям самого Буття, тобто того, що є буттям. Це є також переосмисленням позицій класичного християнства, де мислитель використовує ідеї екзистенціальної філософії. Зокрема, у роботі «Буття і питання про Бога» П. Тілліх наголошував на тому, що головне питання теології – це питання про Бога. Бог є відповідь на питання, яке міститься в бутті. Проблема розуму й одкровення є вторинною порівняно з проблемою Буття й Бога. Як і все інше, розум містить Буття й логічно підпорядкований Буттю. Тобто, в аналізі розуму й питань, які містяться в його екзистенціальних конфліктах, необхідно розглядати ті поняття, які виводяться з аналізу Буття. Отже, поняття Бога в П. Тілліха є теологічним синонімом категорії Буття, яке розуміється як основа світу. Це буття як таке неможливо вивести з буття речей і неможливо звести до нього, воно не пояснюється в категоріях суб'єкт-об'єктної структури. Буття – начальник усіх поділів, у тому числі й поділу на іманентне і трансцендентне. Буття або Бога П. Тілліх у душі пізньої схоластики називає «саме Буття». Як і М. Гайдегер, П. Тілліх вважає, що Буття людини – єдиний ключ до Буття як такого. Екзистенціальний жах людини, її «турбота» про смисл буття – свідчення того, що людина внутрішньо з Буттям пов'язана, але відчужена від нього у своєму земному існуванні. Релігійність – це є стан «граничної турботи» про безумовний смисл буття. Тобто, саме кайрос надає людині можливість подолати наявний розрив між нею й Буттям (Богом). Головним кайросом в історії П. Тілліх називає акт утілення Божого слова, оскільки ним була встановлена єдність сутності й існування, у руйнуванні якої й було гріхопадіння людини.

Аналіз існування людини в історичному бутті ми зустрічаємо також у творчості Р. Нібура, котрий конструює свою концепцію філософії історії. Для нього історія є своєрідною сферою перетинання свободи волі людини й волі Бога. Тобто, прагнучи підпорядкувати невіддільну їй і незіслану історію, людина, безперечно, отримує результати, які прямо протилежні бажаним. Зокрема, Р. Нібур відмічав, що «світ, у якому діє Бог і домінують закони спокути, кличе людину брати участь у русі до царства, яке настане в кінці історії. Хоча люди ніколи не зрівняються у своїй любові і справедливості з любов'ю Бога, їхні духовні здібності за всієї їхньої обмеженості й кінченості втягують їх у глибини того смислу, який ми знаходимо в історії, указують на те, що лежить за межами історії» [3, с. 310].

Отже, для Р. Нібура Бог діє в історії, але водночас Він схований від історії й не може бути пізнаним неповним розумом і повною вірою. Тобто, «я» прагне до духовної аутентичності, яка знаходиться лише в історичному існуванні. Але тим не менше історія – життя у світі, може обернутись трагедією, тому й вимагає спокути, тобто останньої «сцени», на якій необхідно шукати вищої справедливості.

Екзистенціальні мотиви у взаєминах Бога та людини ми зустрічаємо у творчості представника неопротестантської традиції Р. Бульмана. Він висуває думку про те, що про Бога можливо говорити тільки через свою зачепленість його діянням. Тобто, говорити про страх і трепет, про вдячність і довіру. Зокрема, Р. Бульман писав про те, що «про Бога неможливо говорити у формі загальних пропозицій або загальних істин, які правильні безвідносно до конкретної екзистенціальної ситуації того, хто говорить. Коли той, хто говорить, це робить, він ставить себе поза фактичною дійсністю свого існування, тобто поза Богом, і говорить зовсім не про Бога. У цьому сенсі говорити про Бога не тільки помилка та безумство – це гріх» [7, с. 332].

Тобто, лише через Боже слово людина набуває свого дійсного існування, а разом із тим своєї дійсної сутності і

свого дійсного я. Точкою перетинання Божественного одкровення з людиною є екзистенція – сама людина в усій конкретній цілісності свого існування. Саме для людини як цілого, що знаходиться завжди в певній ситуації і звертається до Бога, щоб відкрити йому «дещо», ці нові знання про світ історії чи закони природи, себе самого. Таке одкровення зумовлює зустріч, особисте саморозкриття. А саморозкриття означає міжособистісну спільність я і ти. Виникнення цієї нової спільності змінює екзистенційну ситуацію в самій її основі, оскільки людина набуває нового саморозуміння. Саморозуміння включає в себе всю цілісність реальної, тілесно існуючої екзистенційної людини, тому що людина в самій своїй сутності є істотою розумною [7, с. 332–335].

Суттєвий вплив на творчість Р. Бульмана справила діалектична теологія К. Барта. Мислитель по-справжньому сприйняв те розуміння Бога, яке відстоював К. Барт. Тобто, це розуміння Бога як «зовсім іншого», підкреслювання думки про радикальну відмінність між Богом і світом. Це означає, що про Бога нічого неможливо з'ясувати звичайними методами пізнання, тобто Бог не є об'єктом у світі об'єктів, тому й не може стати об'єктом пізнання. У зв'язку з цим дійсна теологія завжди буде «камемем спотикання» для людей, мислення яких залишається в межах суб'єктивно-об'єктивної схеми. На думку філософа, Бог не є даність у смислі ідеалістичної філософії. Поняття «Бог» означає повне відкидання всього суто людського, тобто «Бог» означає, що людина радикально ставиться під питання.

Аналіз концепції Р. Бульмана ми зустрічаємо в роботі С. Лезова «Теологія Р. Бульмана» [8, с. 75]. Зокрема, дослідник виділяє те положення Р. Бульмана з його праці «Протестантська теологія й атеїзм», де той наголошує, що «заради Божого царства необхідно відмовитись від усього, людина поставлена перед великим «Або-Або»: чи погодиться вона вирішити на користь Царства й пожертвувати заради нього всім іншим. Цей заклик до рішення є водночас закликом до каяття, тому що люди чіпляються за цей світ і не прагнуть до кінця наважитись на користь Бога. Вони прагнуть Царства, але не готові при цьому відмовитись від усього іншого, вони не розкаяться» [7, с. 332]. Р. Бульман прагне зберегти догматичне уявлення про Воскресіння Христа, яке необхідно йому для його теологічної схеми переходу від недійсного існування до дійсного. Для цього мислитель проводить своєрідну раціоналістичну обробку ідеї Воскресіння, зводячи «пасхальну подію» до виникнення керігми, тобто факту, який можна історично довести. Отже, доктринальний зміст «воскресіння як есхатологічна подія» стає недосяжним для історичної критики.

У концепції Р. Бульмана ми зустрічаємо розуміння поняття «віра», яке він переосмислює із сучасних позицій. Зокрема, мислитель висуває думку про те, що у вірі людина завжди, раз за разом, розуміє себе заново. Це нове саморозуміння може зберігатись лише як постійна поновлювана та кожен раз нова відповідь на Слово Бога, те саме відбувається й у буденному житті. Нове саморозуміння, яке виникає із зустрічі людини з людиною, може зберігатись, лише якщо взаємини між цими двома людьми продовжуються. Отже, віра, яка виникає внаслідок зустрічі зі словом керігми, не є просто згода з деякими твердженнями догматики. «У вірі світ і мое життя у ньому стають новими, і завжди необхідно оволодівати цією вірою знову, тому що віра не може бути просто чимось, що в мене «є» як наукове знання чи як інтелектуальна згода з положеннями догматик», – писав Р. Бульман у вищезгаданій статті «Протестантська теологія й атеїзм» [7, с. 332].

Аналізуючи позицію Р. Бульмана, ми бачимо, що віра виступає в його концепції не як світогляд і не як почуття, вона є подія зустрічі, з якої виникає особисте ставлення до Бога, і саме це ставлення в кожний особистий момент я або «вірю», або «не вірю», або живу в цьому ставленні до Бога, або живу чимось іншим. Воля пов'язана з подією віри набагато більше, ніж почуття й переконання. Якщо людина пов'язана з подією віри, якщо живе в ній, то в її житті не залишається нічого, що було б нейтральним, і знову лю-

дина опиняється в ситуації, яка потребує зусилля волі. Р. Бульман показав необхідність вирішення герменевтичних проблем. Згідно з визначенням сучасної філософії, герменевтична проблема виникає в певній герменевтичній ситуації, яка визначається як ситуація непорозуміння та кризи довіри. Це означає, що з якихось причин люди не можуть більше сприймати деякий зміст як авторитетний і принципово важливий для свого життя. І саме в цій ситуації філософ прагнув зробити новозавітні свідчення віри важливими для своїх сучасників.

На відміну від «позитивізму» К. Барта чи «деміфологізації» нового заповіту Р. Бульмана, для іншого представника сучасної філософії неопротестантизму – Д. Бонхофера – «людина віри» реалізує свою християнську ситуацію в повній посеїбності життя. Цю особливість позиції мислителя ми знаходимо в його роботах, де він пише: «Коли, нарешті, раз і назавжди відмовишся від претензій зробиш чимось – чи претензія стати святим або грішником, який повернувся на шлях істинний, чи церковним діячем, праведником або нечестивцем, хворим чи здоровим – а саме це я й називаю посеїбністю – жити в гущі завдань, питань, успіхів, невдач, жити, накопичуючи досвід і похвилинно переконуючись у своїй безпомічності – ось тоді по-справжньому відчуєш не тільки свій біль, а й біль і страждання Бога у світі, разом із Христом будеш перебувати в Гевсиманії, і я гадаю, що це й віра, це і є «метанойя» [9, с. 112].

Отже, ми бачимо, що позарелігійна інтерпретація Д. Бонхофера – це не апалогія секуляризму, а ствердження позаприродного характеру християнства. Але, на відміну від діалектичної теології, «позаприродне» не скасовує природного, не перетворює його в «ніщо», а звільняє його від будь-якого демонізму, релігійної інтерпретації. Згідно з Д. Бонхофером, людина, котра усвідомлює себе дорослою, стоїть перед словом Бога без посередників і без перешкод, які мають назву «релігія». Слово Бога закликає людину не для того, щоб вона зверталась із надією й молитвою до потойбічного, відверталась від життя, а, навпаки, для того, щоб вона повернулася обличчям до світу, у якому вона живе. Відповідальність людини перед потребами світу і ближнього «зараз і тут», і, як повнолітні, вона не потребує більше особистих «тез Бога» в подвоєнні світу й культивуванні нещастя як аргументу для обґрунтування ідеї індивідуального спасіння. Людина, людські взаємини, переживання людяності набувають у нього характеру священного, літургійного ставлення Богу. Так, Д. Бонхофер пише: «Навряд чи є почуття, які дають більше радощів, ніж почуття того, що в змозі приносити якусь користь людям. При цьому головне зовсім не в кількості, а в інтенсивності. Саме людські взаємини є найголовнішим у житті. Саме Бог надає нам можливість слугувати йому у сфері людського. Усе інше є наближенням до гордині» [9, с. 112–113].

У XIX ст. очікуване Царство Боже інтерпретували в дусі ліберального прогресизму, послідовного нарощування сил гуманності, усеагального підйому знання та моралі. Але після Першої світової війни від цих надій не залишилось і сліду. Розпад того, що раніше мало назву «християнська культура», секуляризація християнських цінностей, утопічний проєктивізм, що ідеологічно інтерпретував Царство Боже як майбутній комуністичний або націонал-соціалістичний рай на землі, – усе це надзвичайно звузило суспільне значення християнських перспектив. Християнська надія знову – як це бувало не раз – звелась до принципу особистого спасіння в загробному світі, або до ідеї приватного, екзистенційно інтерпретованого християнства. Найбільш яскравим вираженням другої позиції стала концепція Р. Бульмана – німецького екзегета, історика й теолога. На думку мислителя, сучасна природна наукова картина світу не залишає місця для втручання Бога в хід історії. Хід історії розглядається як безперервна непорушна єдність, яка є цілісною та завершеною в самій собі.

На думку Р. Бульмана, самий хід історії в сучасному її розумінні відкидає міфологічну есхатологію, тобто мислитель робить висновок про те, що історія ще не дійшла кінця,

і вона й далі буде продовжуватись. Р. Бульман писав: «Навіть якщо ми й допускаємо, що світ, у якому ми живемо, дійде кінця в часі (наприклад, унаслідок ядерної катастрофи), але ми знаємо, що цей кінець набуде форми природної катастрофи, а не міфічної події, і якщо ми пояснюємо її пришествя в термінах сучасної наукової теорії й намагаємося узгодити її, скажімо, із загрозою ядерної катастрофи, то ми тим самим займаємося усе тією самою, хоча і невідомою, критикою міфології Нового Завіту» [10, с. 100].

На переконання Р. Бульмана, міфологія Нового Завіту має бути не відкинута, а екзистенціально інтерпретована. Міф потребує не космологічного, а екзистенціального тлумачення: тільки так він може розповісти нам про специфічну дійсність людини, про її саморозуміння перед лицем трансцендентного, отже, поставити перед рішенням на користь дійсного або недійсного існування. Так, християнська есхатологія, за Р. Бульманом, – це екзистенціальна подія, яка відбувається тут і зараз у самому акті віри окремої людини. Своєю вибором, рішенням, своїм «так» вона вступає в здійснення очікуваного «ще ні». Проповідуючи свою віру, людина реалізує кінець влади світу сього, його цінностей. Тому що для того, хто дійсно вірить в абсолютну суверенність Бога, світ уже підданий суду, його кінець уже настав, і будь-які мислимі чи немислимі космічні катастрофи вже нічого не в змозі до цього додати. Для людини Бог існує виключно у сфері я, в індивідуальній свідомості, тобто Богопізнання тісно пов'язане із самопізнанням. Тому теологія в нього виступає у формі антропології. Програма екзистенціальної інтерпретації християнства, із якою виступив Р. Бульман, була найбільш гострим вираженням індивідуального протистояння християнина тоталітаризму нацистського режимові.

Р. Бульман у своїй роботі «Новий Заповіт і міфологія. Проблема деміфологізації новозаповітного провіщення» вказує на те, що в підсумку розвитку науки й техніки людина оволоділа світом і досвідним знанням про світ такою мірою, що вже ніхто не в змозі дотримуватись і не дотримуватись новозавітної картини світу [10, с. 90]. І далі Р. Бульман продовжує думку про те, що «міфічна есхатологія відокремлюється тим простим фактом, що друге пришествя Христа не прийшло водночас, а світова історія триває й, на думку будь-якої розумно мислячої людини, триватиме» [10, с. 90].

Саме ці тези Р. Бульмана вказують на його бажання відійти від парадигм класичного християнства й указати сучасній людині істинні цінності життя, поєднати християнський світогляд із сучасними секулярними філософськими поглядами на світ. Підтвердження цієї тези ми знаходимо в роботі Р. Бульмана, який підкреслює, що сучасній людині просто не зрозуміле те, що Новий Заповіт каже про «Дух» і таємниці. Людина, котра розуміє себе суто біологічно, зовсім не бачить можливості для понадприродного, дещо втрутитись у замкнуту структуру природних сил і діяти в ній. Отже, Р. Бульман акцентує свою увагу на важливості деміфологізації як своєрідного наближення сучасного християнства до потреб людини. Для вирішення цього завдання Р. Бульман використовує понятійний апарат сучасної світської філософії, зокрема ідеї екзистенціалізму. Філософ підкреслює думку про те, що рішуче відрізняє Новий Заповіт від філософії, християнську віру від «природного розуміння Буття»: Новий Заповіт і християнська віра знають і говорять про діяння Бога, уперше роблячи можливою самовіддачу, віру, дійсне життя людини. Те, що Новий Заповіт говорить міфологічною мовою про існування людини до віри, а також про існування віруючого, піддається деміфологізації. Р. Бульман уважає, що хрест Христа як подія спасіння – не міфічна, а історична подія, яка бере початок в історичному факті розп'яття Христа з Назарету. У своєму історичному баченні Христос є судом над світом, отже, Христос – розп'ятий «за нас» і зовсім не в сенсі деякої теорії сатисфакції чи жертвоприношення. Попередня міфологія пішла в минуле разом із міфічною картиною світу, тому що «подія спасіння» – це не чудова понадприродна подія, а історична подія в

просторі й часі. Згідно з позицією Р. Бульмана, той, у кому присутній і діє Бог, у кому Бог примирив світ із собою, стає реальною історичною людиною, так і слово Боже не таємничий мова оракула, а тверезе пророцтво особистості й долі Ісуса з Назарета в їхнім значенні для історії спасіння. Ця звістка може бути зрозуміла як епізод в історії думки; щодо свого ідейного змісту вона може бути сприйнята як можливий світогляд. І тим не менше, це пророцтво має право на те, щоб бути есхатологічним Словом Бога. На нашу думку, ця позиція Р. Бульмана ще раз підкреслює його бажання зробити християнські уявлення про світ і людину зрозумілими сучасній людині. Це є своєрідною модернізацією класичного християнства, бажанням провести своєрідний місток між історією «земною» й «сакральною». Безперечно, розуміння теології як антропології не обмежується тільки побудовами Р. Бульмана, але головною практично для всіх представників неопротестантської традиції залишається ідея про те, що домінуючою дійовою особою історичного процесу є людина, її існування в історичному бутті. Цю думку ми знаходимо в Д. Бонхофера: «Ми повинні навчитись оцінювати людину не за тим, що вона зробила або не зробила, а за тим, що вона вистраждала. Єдино плодотворним ставленням до людей (насамперед до слабких) буде любов, тобто бажання зберігати спільність із ними, саме Бог не зневажав людей, Він став людиною заради них» [9, с. 112].

Представник діалектичної теології К. Барт, незважаючи на різкий дуалізм Бога й людини, земної та сакральної історії, усе ж таки також відводить значне місце людині в історичному процесі. Зокрема, він писав, що «Ісус Христос є людиною як такою, і тому є міра визначення й обмеження будь-якого людського буття. Він є рішенням, у якому визначено наміри Бога й мета Бога не тільки щодо нього, а й стосовно кожної людини» [11, с. 154]. Але, з іншого боку, К. Барт наголошує на тому, що людина завжди є місцем усередині творіння, де створене збирається воєдино й водночас виходить за межі себе самого.

Отже, у творчості представників філософії неопротестантизму теологія виступає як своєрідна антропологія, де на першому плані стоїть саме існування людини в історичному бутті.

У статті обґрунтовано положення, що концепції сенсу історії набувають нового змісту у світлі модернізаційних тенденцій у сучасній західній християнській філософії. Це виявляється в тому, що геоцентрична картина світу, яка була домінуючою в побудовах представників класичного християнства, стає все більш антропоцентричною, акцентується увага на необхідності активної участі сучасної людини в житті соціуму, реалізації в реальному житті провідницького божественного замислу. Людина повинна прагнути наблизитись до істинного сенсу буття в історії, і в цьому прагненні полягає сенс людського існування в історичному.

Література

1. Тиллих П. История и Царство Божие / П. Тиллих // Кимелев Ю.А. Философия истории: [антология] / Ю.А. Кимелев. – М.: Аспект Пресс, 1995. – С. 232–248.
2. Тиллих П. Систематическое богословие / П. Тиллих; пер. с англ. М.Б. Данилушкин. – СПб.: Алетейя, 1998. – 493 с.
3. Нибул Р. Опыт интерпретации христианской этики / Р. Нибул // Нибул Р. Христос и культура: избранные труды Ричарда Нибула и Рейнгольда Нибула / Р. Нибул; пер. с англ. С.Я. Левит. – М.: Юристъ, 1996. – С. 26–375.
4. Dowson C. Nature and Destiny of Man / C. Dowson // Dowson C. Enquiries into Religion and Culture / C. Dowson. – N.Y., 1933. – P. 311–317.
5. Тиллих П. Систематическая теология / П. Тиллих; пер. с англ. Т. Лифинцева, В.В. Рынкевич. – М.: Университетская книга, 2000. – 463с.
6. Тиллих П. Избранное: теология культуры / П. Тиллих; пер. с англ. Е.Г. Балагушкин. – М.: Юристъ, 1995. – 479 с.
7. Минин П. Главное направление древнецерковной мистики / П. Минин // Мистическое богословие. – К.: Путь к истине, 1991. – С. 337–390.
8. Лезов Н. Теология Р. Бульмана / Н. Лезов // Вопросы философии. – 1991. – № 11. – С. 71–86.

9. Бонхоффер Д. Сопротивление и покорность / Д. Бонхоффер // Вопросы философии. – 1989. – № 10. – С. 111–113.

10. Бультман Р. Новый завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия / Р. Бультман // Вопросы философии. – 1992. – № 7. – С. 86–114.

11. Барт К. Очерк догматики : [лекции, прочитанные в Университете Бонна в летний семестр 1946 года] / К. Барт ; пер. с нем. Ю.А. Кимелев. – СПб. : Алетейя, 2000. – 272 с.

Анотація

Кротов К. В. Теология як антропология у філософії неопротестантизму. – Стаття.

У статті розглядається переосмислення проблеми людини в історичному просторі у філософії неопротестантизму. Людина сама включена в процес історії. Вона не лише очікує Божого Царства, а виявляє соціальну активність. Представники філософії неопротестантизму намагаються подолати дуалізм між мирською й сакральною історією. У концепціях представників цієї філософії теологія виступає як антропология, вони активно використовують понятійний апарат секулярної філософії (екзистенціалізму, психоаналізу, філософської антропології), щоб зробити християнство більш зрозумілим людині ХХ ст. Для класичного християнства характерною рисою було чітке розмежування Бога й людини, домінування ідеї теоцентризму. Головною метою існування людини в історичному бутті був саме процес наближення людини до Бога, оскільки між Богом і людиною існувала велика прірва. У сучасній філософії неопротестантизму саме людина є головною дійовою особою історичного процесу.

Ключові слова: теологія, антропология, земна історія, сакральна історія, екзистенціалізм.

Аннотация

Кротов К. В. Теология как антропология в философии неопротестантизма. – Статья.

В статье рассматривается переосмысление проблемы человека в историческом пространстве философии неопротестантизма. Человек сам включен в процесс истории. Он не только ждет Божьего

Царства, а и проявляет социальную активность. Представители философии неопротестантизма пытаются преодолеть дуализм между мирской и сакральной историей. В концепциях представителей данной философии теология выступает как антропология, они активно используют понятийный аппарат секулярной философии (экзистенциализма, психоанализа, философской антропологии) для того, чтобы сделать христианство более понятным человеку ХХ в. Для классического христианства характерной чертой было четкое разделение Бога и человека, доминирование идеи теоцентризма. Главной целью существования человека в историческом бытии был сам процесс приближения человека к Богу, так как между Богом и человеком существовало большая пропасть. В современной философии неопротестантизма именно человек выступает главным действующим лицом исторического процесса.

Ключевые слова: теология, антропология, земная история, сакральная история, экзистенциализм.

Summary

Krotov K. V. Theology as Anthropology in the philosophy of neo-Protestantism. – Article.

The rethinking of the problem of man being in historical space in philosophy of neo-Protestantism is given in this article. Man himself is included in historical process. He doesn't only expect the God kingdom, but is socially active. The representatives of neo-Protestantism philosophy try to overcome the dualism between the mundane and the sacred history. In the concepts of the representatives of this philosophy Theology acts as Anthropology, they actively use the conceptual apparatus of secular philosophy (existentialism, psycho-analysis, philosophic anthropology) in order to make Christianity more understandable for a man of XX century. The clear distinction between God and man and the dominance of geocentricism ideas were peculiar features of classical Christianity. The main purpose of a man being in historical existence was the process of approximation of man to God, because between God and man there was a great gap. In modern philosophy of neo-Protestantism a man himself is the main protagonist of the historical process.

Key words: Theology, Anthropology, earth history, sacred history, existentialism.