

**Данканич А. С.**  
кандидат философских наук,  
доцент кафедры философии  
Днепропетровский национальный  
университет им. Олеса Гончара  
(Днепропетровск, Украина),  
E-mail: artem\_dankanich@yahoo.com

## ПАУЛЬ ТИЛЛИХ И КАРЛ БАРТ: ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ ТЕИЗМА

***Аннотация.** Широко известно, что Пауль Тиллих и Карл Барт представили новое измерение христианства. В начале 20 века Карл Барт разработал христологическую версию теизма в дебатах с либеральными теологами. Убеждение Барта состояла в том, что познание Бога осуществляется только через Иисуса Христа. Именно по этой причине он отвергал естественное богословие как основу религиозных спекуляций. В то же время Пауль Тиллих отвергал Бога теизма. Для Тиллиха Бог не есть Бог супранатуралистического теизма, но есть «Само-бытием». Согласно Тиллиху, Бог не является частью реальности, но выступает как «предельная реальность». Таким образом, оба мыслителя пытались представить нерелигиозную интерпретацию христианства для секулярного мира, общества и мышления.*

***Ключевые слова:** Бог, само-бытие, теизм, теология, христианство, традиция.*

О пересмыслении сущности теизма в западной философско-религиозной мысли говорилось неоднократно. В особенности в этом процессе преуспело либерально-протестантское направление. Так, начиная с Ф.Шлейермахера начинается процесс активного переосмысления опыта христианской традиции, к тому моменту обладающей почти двухтысячелетней историей развития теологической мысли. Концептуально нового звучания этот процесс приобрел после окончания Первой мировой войны в рамках философско-религиозного движения, именуемого в отечественных и западных исследованиях как диалектическая теология. Диалектики полагали, что в новых условиях, христианской религии крайне необходима критическая переоценка философско-религиозных оснований собственной традиции. Активными сторонниками и инспираторами новых веяний были К. Барт, Э. Бруннер, Ф. Гогартен, Э. Турнейсен, Р. Бультман. Близким к этому движению был и другой протестантский философ и теолог – П. Тиллих.

Стоит отметить, что теизм как учение о Боге есть неотъемлемой составляющей европейской традиции мышления. Не можно не согласиться с Ю. Кимелевым, который анализируя историю философско-религиозной мысли показывает, что теизм является фундаментальной религиозной установкой европейской цивилизации. Более того, считает исследователь, европейская философия неизбежно будет соотноситься в той или иной форме с теизмом, пока она остаётся европейской философией [5, с.175].

Обращение П. Тиллиха к осмыслению теизма далеко не случайно. Оно имеет глубинные историко-культурные основания. Программа философа имела своей целью интерпретацию основных категорий христианского вероучения, используя язык современной культуры: философии, психоанализа, литературы и т.д. Мыслитель наряду с его современниками – К. Бартом, Э. Бруннером, Р. Бультманном, Д. Бонхеффером и другими в полной мере ощутил потрясение оснований европейской культуры. Кризис либерализма и его производной – протестантской либеральной теологии, имел глубинные и серьезные последствия для европейской культуры после Первой мировой войны. Начало боевых действий в августе 1914 года вынесло приговор европейской атмосфере оптимизма и благодушия, проектов светлого будущего и

Царствия Божьего на земле. В этих условиях перед христианскими мыслителями возникла проблема сохранения традиции и выражение её на современном языке общества. Как можно говорить о Боге, Христе, спасении, литургии, оправдании, вере, молитве, благодати в условиях кризиса? Каким образом возможно донесение керигмы до человека, испытавшего глубинные экзистенциальные потрясения? Что есть христианство и на каком языке оно должно говорить с современным человеком? Стало очевидным, что ни либеральная теология, ни протестантская ортодоксия не способны основательно ответить на эти вызовы. Эти и другие проблемы были основательно осмыслены двумя величайшими религиозными мыслителям XX века – К. Бартом и П. Тиллихом.

Современный исследователь протестантской мысли XX в. К. Гёстрих обращает внимание на то, что евангелическое богословие XX в. началось в Средней и Западной Европе не с наступлением календарного 1900 г., но со времени Первой мировой войны [3, с. 7]. Разделяет эту точку зрения и шведский историк теологии Б. Хегглунд, считая, что, изданная К. Бартом после Первой мировой войны работа под названием «Послание к Римлянам» (*Der Römerbrief*) выступила в качестве отправной точки для современной религиозно-философской мысли. В указанной работе, обращает внимание исследователь, К. Барт пошел на решительный разрыв с традицией либеральной теологии, восходящей к Ф. Шлейермахеру [10, с. 341]. Как отмечают С. Гренц и Р. Олсон, публикация работы К. Барта стала предметом жарких споров и дискуссий. Неоднозначные оценки «Послания к Римлянам» К. Барта со стороны либеральных теологов и библеистов, тем не менее, не смогли повлиять на её высокую оценку, а многочисленные теологи позитивно оценивали его усилия по обновлению христианского богословия на рубеже XX в. Исследователи, отмечая ценность и значимость работы К. Барта, показывают, что она пользовалась таким влиянием, что для многих дата её выхода в свет в 1919 году стала настоящим концом девятнадцатого и началом двадцатого века [4, с. 91].

Основной замысел «Послания к Римлянам» (*Der Römerbrief*) К. Барта состоял в критике естественной теологии, восходящей к убежденности в априорной религиозности человека и его способностях познания Бога. «Когда идет речь о постижении Бога, – пишет К. Барт в «Послании к Римлянам», – религиозное высокомерие должно исчезнуть [1, с. 11]. Только Благая весть, утверждает мыслитель, предоставляет возможность высшего постижения Бога, которое станет возможным при условии устранения её предшествующего понимания. Благая весть, утверждает К. Барт, требует «веры», которая есть «сила Божья ко спасению». «Вера, – пишет К. Барт, – это уважение божественного инкогнито, любовь к Богу в осознании качественной разницы между Богом и человеком, Богом и миром. .... принятие божественного «нет» во Христе, изумленная остановка перед Богом [1, с. 13].

Проводя экзегезу первого и второго стихов второй главы «Послания к Римлянам» апостола Павла, К. Барт пишет: «Нет извинения», нет основания и возможности быть исключением ни для незнающих неведомого Бога (1:18), ни для знающих! И знающие живут во времени, и они – люди. Не существует человеческой праведности, которая могла бы избавить человека от гнева Божьего! Никакая вещественная величина, никакая пространственная высота не оправдывает его перед Богом! Не существует никакого состояния или позиции, образа мыслей или настроения, понимания и постижения, которые сами по себе были бы угодны Богу! Человек есть человек и он находится в человеческом мире. «Рожденное от плоти есть плоть». У каждой вещи свое время. То, что в человеке и через человека получает бытие, форму и протяженность, – это всегда и везде нечестие и непокорность [1, с. 29]. Царство человеческое – это никогда не Царство Божье, – утверждает К. Барт.

Резкое противопоставление мыслителем божественного и человеческого, сакрального и профанного привело к тому, что его учение в литературе именовали как «Диалектическая теология», «Неортодоксия», «Теология кризиса» и т. д. Критика

естественной теологии, либерализма и религии, которая имела место в бартианской неоортодоксии, вынесла на первый план ключевое положение вероучения христианской традиции: учение о Боге. Согласно С. Гренцу и Р. Олсону, неоортодоксы вслед за К. Бартом усматривали своей задачей возрождение забытых в либеральной теологии тем христианской традиции, – Бог, взывающий к человеку извне этого мира [4, с. 86]. Теологическая методология К. Барта состояла в акценте на трансцендентном характере Бога, недоступного человеку и миру. В «Церковной догматике» мыслитель неоднократно обращает внимание на то, что Бог не только невидим для физических глаз, но и для духовных. «Бог, – писал К. Барт, – не идентичен любому объекту, который становится контентом образов нашего внутреннего и внешнего восприятия» [12, с. 190]. Согласно автору, никто и никогда не может сказать, кто есть Бог. «Бог невыразим (ineffabilis)» – писал К. Барт. Акцентируя внимание на принципиальной неспособности познания полноты и характера Бога, философ отмечал, что Бог отличен от всего, самодостаточен и независим. Бог сохраняет свою независимость даже при условии, если бы всё утратило своё существование. Согласно К. Барту, Бог находится на бесконечном расстоянии от всего остального. В средневековой формуле «Deus non est in genere», показывает К. Барт, подчеркивается несоизмеримость Бога с вещами этого мира. Бог уже не может рассматриваться как категория, которой Он на самом деле не является.

В противовес естественной теологии и либеральному протестантскому богословию эпохи модерна, познающей Бога чувствами и разумом, К. Барт особое внимание уделяет Откровению. Только в Откровении Бог являет себя человеку и этому миру: «Бог невидим и невыразим, поэтому Он и не присутствует в физическом и духовном мире, созданного Им в настоящем, но присутствует в созданном Им мире в Его Откровении, в Иисусе Христе, в провозглашении Его имени, Его свидетельстве и таинствах» [12, с. 190].

Отмечая значимость теологической революции К. Барта, П. Тиллих писал: «Все выше проделанное Барт сделал во имя своего фундаментального принципа – инаковости Бога. Бог не объект наших знаний или действий. Он выразил это в своём комментарии на послание Павла к Римлянам, книге великого пророческого парадокса... Все наши попытки познать Бога определялись как религия, против которой выступил акт Божьего Откровения» [13, с. 537].

Будучи близким движению диалектиков и оценивая их вклад в развитие современной протестантской мысли П. Тиллих отмечал, что та пророческая сила, с которой возвестилось исключительное Величие Божие, произвела очень сильное впечатление, а само послевоенное состояние, царившее в Центральной Европе, было подходящей почвой для восприятия такой вести. Те потрясения, которые вызвала Первая мировая война, с точки зрения мыслителя, способствовали осознанию кризиса всей культуры. Именно в этот период новое поколение потрясла весть о кризисе, суде, Божественном неприятии, об отрицании высших чаяний, религиозных страстей и дел во имя единого величия потустороннего Бога. Такую весть и в таком настроении духа должны были услышать, подобно пророческому прорыву [6, с. 539-540].

Уже в 30-е годы в бывшем некогда едином движении «диалектической теологии» произошел разрыв. Показательным в этом отношении стала дискуссия К. Барта и Э. Бруннера, положившая начало разрыву между бывшими сторонниками. Собственные пути в теологии искали Р. Бульманн, Ф. Гогартен, Э. Турнейсен и другие. Немаловажным фактором, способствовавшим расколу лагерю диалектиков была и общественно-политическая ситуация в Европе. Рост национализма и милитаризация в Европе, подготовка к новой мировой войне, кризис церкви, экономические потрясения поднимали перед теологами всё новые вопросы и задачи. Журнал, в котором ранее публиковались сторонники К. Барта «Zwischen und Zeiten» (Между времен), был закрыт.

Д. Бонхеффер обращает внимание, что бартианская неортодоксия не ответила на, пожалуй, центральный вопрос, возникший перед теологами и религиозными мыслителями в 20 – 40 годы XX ст. Таким вопросом, по убеждению Д. Бонхеффера, выступал следующий: «Как мы можем говорить о Боге – без религии?». По мнению немецкого теолога, постановка этого вопроса подразумевает собой отказ, как и от обусловленных временем предпосылок метафизики, так и душевной жизни человека. Для Д. Бонхеффера способ говорить о Боге «мирским» языком, в первую очередь предполагал нерелигиозную интерпретацию теизма. «Как можем мы говорить «мирским» языком о «Боге», как можем мы быть «мирскими и безрелигиозными» христианами» – писал Д. Бонхеффер [2, с. 201-202]. Поставленный мыслителем вопрос во многом исходил из бартианской критики религии, однако, как считал Д. Бонхеффер, сам К. Барт остановился на полпути этой критики. Подлинным ответом может стать лишь нерелигиозная интерпретация Бога и символов христианской традиции.

Как совершенно справедливо отмечает Б. Хегглунд, П. Тиллих создавал теологию совершенно иначе организованную, но близкую во многих отношениях бартианской [10, с. 348]. Как и представители неортодоксии, П. Тиллих усматривал в Первой мировой войне крушение оснований европейского способа мышления и культуры. Вместе с тем мыслитель пытался найти и дать ответы на вызовы, возникшие перед современным ему христианством в условиях господствования секулярности. В работе «Экзистенциальная философия» П. Тиллих так описал основную задачу своего учения: «Большая часть моих работ, включая двутомную «Систематическую теологию», представляют попытку представить тот путь, по которому христианство соотносится с секулярной культурой» [14, с. 354]. Центральным вопросом соотнесения христианства и секулярной культуры, безусловно, выступала проблема теизма.

В работе «Библейская религия и поиск предельной реальности» мыслитель писал: «Ни один теолог не может рассматриваться в качестве такового, даже если он есть великий сподвижник христианства или ученый, если из его трудов не следует, что он предельно высоко почитает философию» [15, с. 360]. То, что для К. Барта казалось несовместимым с христианским Откровением, предельно ясно коррелировалось и коннотировалось у П. Тиллиха. Он глубоко был убежден в том, что «Бог Авраама, Исаака и Иакова – это еще и Бог философов» [15, с. 388]. С точки зрения П. Тиллиха, соотнесение философских вопросов с теологическими ответами представлялось крайне важным и позволяло теологии обращаться к миру, учитывая его язык, образы, понятия и проблемы.

Однако стоит отметить, что тиллиховский проект корреляция концептов «Бытие» и «Бог» философской и теологической традиций был далеко не первой практикой в истории мысли. Тот вопрос, который решал П. Тиллих, уже поднимался в истории иудеохристианской традиции в период создания LXX (Септуагинты). Уже тогда возникло напряжение между персоналистическим понимаем природы и сущности Бога, кодифицировавшемся в антропоморфических элементах Танаха и греко-философской традицией создателей LXX. Эллинистические представления переписчиков Септуагинты, включая их традицию понимания Бога как принципа, закона, первопричины, предполагали корреляцию с иудейскими антропоморфизмами, что в конечном счете нашло своё отражение в переводе Божественных имен на греческий язык. Последующие дискуссии между представителями антиохийской и александрийской школ экзегезы предполагали качественно новый уровень рефлексии указанной проблемы. В Средневековой же традиции коррелятивность присутствовала в попытках апологетов (Ориген, Иустин, Татиан) представить современникам, учитывая их язык и культуру, непреходящие истины христианства. Таким образом, можно сказать, что тиллиховское желание коррелировать философские и теологические вопросы уходило в истоки иудеохристианской традиции, вынужденной от

первых дней своего существования искать пути и формы выражения истин непреходящего значения и смысла, а также способов их коннотации.

Вопросом в равной степени важным и для теологии, и для философии П. Тиллих выделял вопрос бытия. В замысле тиллиховского метода корреляции философская проблема бытия непосредственно коннотируется с теологическим ответом – Бог, который есть основным вопросом теологии. Таким образом, говорит П. Тиллих: «Бог – это ответ на вопрос, имплицитно заключенный в бытии» [7, с. 165]. Бытие и Бог – это экзистенциальные вопросы, выступающие предельным интересом человека, и именно поэтому П. Тиллих считал их центральными, как для философии, так и для теологии. «Бог, – пишет П. Тиллих, – это ответ на вопрос, подразумеваемый человеческой конечностью... Это – Само-Бытие классической теологии» [7, с. 67].

Теистическая составляющая христианской традиции под вопросом о бытии всегда понимала вопрос о Боге. Сам же теизм выступает в качестве учения, основанного на откровении, кодифицированного в текстах Священных Писаний и предполагающий веру в личного Бога. Согласно протестантскому теологу Г. К. Тиссену, отличительной чертой теизма выступает: «Вера в единого личного Бога, имманентного и трансцендентного, который открыл себя, а человек способен понимать это Откровение» [9, с. 30]. Ключевым принципом теизма выступает принцип соотношения трансцендентного и имманентного характера Бога. М. Эриксон этот принцип поясняет так: « При рассмотрении природы Бога следует учитывать еще один парный набор понятий, традиционно называемых трансцендентностью и имманентностью. Они относятся к связи Бога с сотворенным миром. Под этим мы имеем ввиду не какие-то конкретные Божьи дела во вселенной, а, скорее, Его положение по отношению к ней, то есть степень Его присутствия и активности во вселенной (имманентность) в противоположность Его отсутствию в ней или отдаленности от нее (трансцендентность). Между этими двумя библейскими концепциями необходимо сохранять равновесие. Поэтому их лучше всего рассматривать вместе. [11, с. 254-255]». В классическом теизме Бог выступает существом высшего порядка. Все остальные существа зависят от него, подчиняются его воле и декретам. Именно такая рефлексия Бога есть наиболее характерной для классических описаний теизма.

Несмотря на встроенность в христианскую традицию, П. Тиллих, тем не менее, предлагает такое описание сущности Бога, которое фактически идет на разрыв с классическим христианским теизмом. Стратегия тиллиховской интерпретации Бога как самобытия имела несколько составляющих.

Во-первых, философ акцентировал внимание на символическом характере описания сущности Бога. Любые рассуждения о Боге, с точки зрения П. Тиллиха, обладают символической формой. В работе «Божье Слово», П. Тиллих показывает, что «... все, что человек говорит о Боге, имеет символический характер» [16, с. 405]. Бог как основание бытия, считает П. Тиллих, не говорит с ограниченными существами на их языке, но Он говорит с ними посредством их языка. [16, с. 406]. Любые способы выражения Богопознания, обращает внимание мыслитель, в высшей степени символичны. Они, считает П. Тиллих, могут быть поняты в парменидовом выражении «там, где есть бытие, там есть логос бытия» [16, с. 406]. Таким образом, заключает философ, любая форма описания, само-проявления Бога имеет глубинные символические основания. Они, в свою очередь, проявляют себя в форме религиозных символов и ведут к предельной реальности, глубочайшему уровню бытия. Обозначенный выше подход можно охарактеризовать как позитивный или символический.

Во-вторых, согласно П. Тиллиху, главной проблемой теизма христианской традиции выступало помещение Бога в мир сущего, где Бог выступал главнейшим сущим, предметом среди предметов, объектом среди объектов. В работе «Теология культуры» мыслитель отмечал, что разговор о существовании Бога вводит Его в сферу существования. Философ обращает внимание на то, что в христианской традиции

Бог выступал в качестве вещи в ряду других вещей внутри мира реальных предметов. Поэтому, считает П. Тиллих, вполне обоснован вопрос о том, существует ли эта вещь, и столь же обоснован ответ, что она не существует. Когда ученые критикуют религию, считая при этом, что нет прямых или косвенных оснований и доказательств в пользу существования Бога, то тем самым, они не только не опровергают религию, но оказывают ей большую услугу. Они вынуждают ее пересмотреть и заново сформулировать смысл понятия «Бог». В этой связи, считает П. Тиллих, многие теологи делают ту же ошибку. Они начинают свою весть с утверждения, что существует высшее существо, называемое Богом, от которого они получили откровения, имеющие силу предписания. Такой подход, с точки зрения философа, гораздо опаснее для религии, чем её атеистическая критика. Теологи, которые представляют Бога высшим существом, открывающим себя и сообщающим о Себе, с неизбежностью вызывают сопротивление тех, кому велят подчиниться авторитету этого сообщения [8, с. 238-239].

В-третьих, ранее обозначенная линия разрыва с теизмом христианской традиции была продолжена мыслителем в работе «Глубина существования»: «Имя этой бесконечной и неисчерпаемой глубины и основания всего бытия и есть Бог. Эта глубина – то, что значит слово «Бог». И если это слово не имеет значения для вас, переведите его и говорите о глубинах вашей жизни, об источнике вашего бытия, о том, что предельно заботит вас, то что вы принимаете серьезно и безапелляционно. Возможно, следуя такому порядку, придется забыть все то, чему традиционно учили о Боге и, вероятно, даже само это слово. Но так, как вы знаете, что Бог обозначает глубину, то вы уже знаете достаточно о Нем. Вы не сможете потом называться себя атеистом или неверующим. Так как вы уже не сможете сказать: Жизнь не имеет глубины! Жизнь поверхностна! Поскольку бытие лежит на поверхности! Если вы можете утверждать это вполне серьезно, тогда вы атеист, в другом случае – нет. Тот, кто знает о глубине, знает и о Боге» [17, с. 57].

Таким образом, у П. Тиллиха Бог выступает в качестве Само-Бытия. Бытие Бога, говорит П. Тиллих, нельзя понимать в качестве существования какого-то сущего наряду с другими или над другими. В таком случае Бог будет подчинен категориям конечности, и в особенности – времени и субстанции. Даже если Бога называют «высшим сущим», как это имело в христианской традиции, то в целом ситуация не изменится. Вся история христианской мысли, показывает мыслитель, впадала в эту крайность.

В этой связи, обращает внимание П. Тиллих, многих ошибок в учениях о Боге, путаницы и апологетических слабостей можно было бы избежать, если бы Бог прежде всего понимался как само-бытие или как основание бытия. Другим способом описания Бога, согласно мыслителю, выступает понятие – «Сила бытия». «Еще со времен Платона, – пишет П. Тиллих – было известно, что понятие бытия как бытия или само-бытия указывает на ту силу, которая внутренне присуща всему, на силу сопротивления небытию. Следовательно вместо того, чтобы говорить, что Бог – это прежде всего само-бытие, можно говорить о том, что Бог – это сила бытия во всем и надо всем, бесконечная сила бытия» [6, с. 230]. Основная проблема классической теологии, полагает П. Тиллих, состояла в том, что она не пошла на риск отождествления Бога с силой бытия. В результате она постепенно начала приобретать характер монархического монотеизма. Бог христианского теизма в таком случае, как Зевс античного пантеона становился подчиненным року древнегреческой религии. Однако, согласно мыслителю, структура само-бытия – это и есть его рок в той же мере, в какой она является роком и всех остальных сущих. Признание Бога в качестве *Ipsum Esse* подразумевает то, что Бог сам в Себе и есть собственный рок. Он «сам по себе» и обладает «из-себя-бытием». Подобного рода описания природы Бога возможны лишь в том случае, заключает П. Тиллих, если Бог является силой бытия и само-бытием.

К следующему положению тиллиховского замысла осмысления теизма стоит отнести положение о том, что Бог как само-бытие находится вне противоположности эссенциального и экзистенциального бытия. Согласно мыслителю, переход бытия в существование имплицитно утрачивает бытие. Такой переход возможен только для человека, но не для само-бытия. Как известно, в классической теологии Бог находится вне сущности и существования, а само-бытие «предшествует» тому расколу, который характеризует конечное бытие. Само-бытие в этом смысле априорно этому расколу [6, с. 230].

Таким образом, стоит обратить внимание, что в рамках диалектической теологии в начале XX века происходит стремительная переоценка опыта христианской традиции и ключевых её учений, в особенности теизма. К. Барт и П. Тиллих, предложили основательную рефлексию традиционного теизма христианской традиции. Подход мыслителей, безусловно, во многом близок, несмотря на различную методологию, предпосылки, выводы и пути решения указанной проблемы.

#### **БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:**

1. Барт К. Послание к Римлянам / К. Барт. — Пер. с нем. (Серия «Современное богословие»). — М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. — 580 с.
2. Бонхёффер Д. Сопротивление и покорность / Д. Бонхёффер. — М.: Прогресс, 1994. — С. 344.
3. Гёстрих К. Введение / К. Гёстрих // 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. 7 — 14.
4. Гренц С. Богословие и богословы XX века / С. Гренц, Роджер Олсон. — Пер. с англ. — Черкассы 2011. Коллеквиум. — 520 с.
5. Кимелев Ю.н.А. Философия религии: Систематический очерк / Ю. А. Кимелев. — М.: Издательский Дом «Nota Bene», 1998. — 424 с.
6. Тиллих П. Диалектическая Теология / П. Тиллих // 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. 538 — 548.
7. Тиллих П. Систематическая теология. Т. I-II. / П. Тиллих. — пер. с англ. Т. Лифинцева (том I), О. Р. Газизова, В. М. Ошеров, В. В. Рынкевич ( том II ); отв. ред. О. Р. Газизова. — М.; СПб.: Университет. книга, 2000. — 463 с. — ( Книга света).
8. Тиллих П. Теология культуры / П. Тиллих // П. Тиллих. Избранное: Теология культуры. — пер. с англ. Е. Г. Галагушкин, О. В. Боровая, Т. И. Вевюрко и др. — М.: Юристъ, 1995. — С. 236 — 395.
9. Тиссен Г. К. Лекции по систематическому богословию / Г. К. Тиссен. — СПб.: Изд-во христианского общества «Библия для всех», 1994. — 448 с.
10. Хеглунд Б. История теологии / Б. Хеглунд. — СПб.: Светоч, 2001. — 370 с.
11. Эрикссон М. Христианское богословие / М. Эрикссон. — СПб.: Изд-во христианского общества «Библия для всех», 1999. — 1088 с.
12. Barth K. Church Dogmatics Volume II: Doctrine of God / K. Barth. — Edinburg: T. & T. Clark. — 699 p.
13. Tillich P. A History of Christian Thought: From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism / P. Tillich. — Edited by Carl E. Braaten. — 1972. New York. A Touchstone Book. — 550 p.
14. Tillich P. Existential Philosophy (1944) / P. Tillich // Main Works = Hauptwerke / Paul Tillich. — Ed. by Carl Heinz Ratschow. With the collab. of John Clayton...-Berlin; New York: de Gruyter; Frankfurt am Main: Evag. Verlagswerk. Vol. 1. Philosophical writings / ed. by Gunter Wenz. — 1989. — P. 353 —380.
15. Tillich P. Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality/ P. Tillich // Main Works; v.4 = Hauptwerke; Bd.4 / Writings in the philosophy of religion = Religiophilosophie. — Edited by / Herausgegeben von, Carl Heinz Ratschow. Hrsg. von. John Clayton ...Berlin; New York: de Gruyter = Evangelisches Verlagswerk, 1987. — P. 357—388.
16. Tillich P. Main Works / The Word of God (1957 ) / P. Tillich // Main Works; v.4 = Hauptwerke; Bd.4 / Writings in the philosophy of religion = Religiophilosophie. — Edited by / Herausgegeben von, Carl Heinz Ratschow. Hrsg. von. John Clayton ...Berlin; New York: de Gruyter = Evangelisches Verlagswerk, 1987. — P. 405—414.

17. Tillich P. The Shaking of the foundations / P. Tillich. — New York: Charles Scribner's Sons, 1953. — 186 p.

**REFERENCES:**

1. Bart K. Poslanie k Rimlyanam [The Epistle to the Romans]. — Per. s nem. (Seriya «Sovremennoe bogoslovie»). — M.: Bibleysko-bogoslovskiy institut sv. apostola Andrey, 2005. — 580 s.
2. Bonkheffer D. Soprotivlenie i pokornost' [Resistance and obedience]. — M.: Progress, 1994. — С. 344.
3. Gestrikh K. Vvedenie [Introduction] // Sravnitel'noe bogoslovie: nemetskiy protestantizm XX veka: Teksty s kommentariyami / sost., avt. vved. Kristof Gestrikh; per., avt. vstup. statey K. I. Ukolov. — M.: Izd-vo PSTGU, 2009. — S. 7 — 14.
4. Grents S., Rodzher Olson. Bogoslovie i bogoslovy XX veka [Theology and theologians of the twentieth century]. — Per. s angl. — Cherkassy 2011. Kollokvium. — 520 s.
5. Kimelev Yu.A. Filosofiya religii: Sistematischeskiy ocherk [Philosophy of Religion: A systematic essay]. — M.: Izdatel'skiy Dom «Nota Vepe», 1998. — 424 s.
6. Tillikh P. Dialekticheskaya Teologiya [Dialectical Theology] // Sravnitel'noe bogoslovie: nemetskiy protestantizm XX veka: Teksty s kommentariyami / sost., avt. vved. Kristof Gestrikh; per., avt. vstup. statey K. I. Ukolov. — M.: Izd-vo PSTGU, 2009. — S. 538 — 548.
7. Tillikh P. Sistematischeskaya teologiya. T. I-II. [Systematic Theology]. — per. s angl. T. Lifintseva (tom I), O. R. Gazizova, V. M. Oshero, V. V. Rynkevich (tom II); otv. red. O. R. Gazizova. — M.; SPb.: Universitet. kniga, 2000. — 463 s. — (Kniga sveta).
8. Tillikh P. Teologiya kul'tury [Theology of Culture] // P. Tillikh. Izbrannoe: Teologiya kul'tury. — per. s angl. E. G. Galagushkin, O. V. Borovaya, T. I. Vevyurko i dr. — M.: Yurist', 1995. — S. 236 — 395.
9. Tissen G.K. Leksii po sistematischeskomu bogosloviyu [Lectures in systematic theology]. — SPb.: Izd-vo khristianskogo obshchestva «Bibliya dlya vsekh», 1994. — 448 s.
10. Khegglund B. Istoriya teologii [History of Theology]. — SPb.: Svetoch, 2001. — 370 s.
11. Erikson M. Khristianskoe bogoslovie [Christian theology]. — SPb.: Izd-vo khristianskogo obshchestva «Bibliya dlya vsekh», 1999. — 1088 s.
12. Barth K. Church Dogmatics Volume II: Doctrine of God. — Edinburg: T. & T. Clark. — 699 p.
13. Tillich P. A History of Christian Thought: From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism. — Edited by Carl E. Braaten. — 1972. New York. A Touchstone Book. — 550 p.
14. Tillich P. Existential Philosophy (1944) // Main Works = Hauptwerke / Paul Tillich. — Ed. by Carl Heinz Ratschow. With the collab. of John Clayton...-Berlin; New York: de Gruyter; Frankfurt am Main: Evag. Verlagswerk. Vol. 1. Philosophical writings / ed. by Gunter Wenz. — 1989. — P. 353 —380.
15. Tillich P. Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality // Main Works; v.4 = Hauptwerke; Bd.4 / Writings in the philosophy of religion = Religionphilosophie. — Edited by / Herausgegeben von, Carl Heinz Ratschow. Hrsg. von. John Clayton ...Berlin; New York: de Gruyter = Evangelisches Verlagswerk, 1987. — P. 357—388.
16. Tillich P. Main Works / The Word of God (1957) // Main Works; v.4 = Hauptwerke; Bd.4 / Writings in the philosophy of religion = Religionphilosophie. — Edited by / Herausgegeben von, Carl Heinz Ratschow. Hrsg. von. John Clayton ...Berlin; New York: de Gruyter = Evangelisches Verlagswerk, 1987. — P. 405—414.
17. Tillich P. The Shaking of the foundations. — New York: Charles Scribner's Sons, 1953. — 186 p.

**Данканіч А. С.**, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Дніпропетровський національний університет ім. Олеся Гончара (Дніпропетровськ, Україна), E-mail: artem\_dankanich@yahoo.com

**Пауль Тілліх і Карл Барт: переосмислення теїзму**

***Анотація.** Широко відомо, що Пауль Тілліх і Карл Барт репрезентували новий вимір християнства. На початку 20 століття Карл Барт розробив христологічну версію теїзму в дебатах з ліберальними теологами. Переконання Барта полягало в тому, що пізнання Бога здійснюється лише через Ісуса Христа. Саме з цієї причини він відкидав природне богослів'я як основу релігійних спекуляцій. У той же час Пауль Тілліх відкидав Бога теїзму. Для Тілліха Бог не є Богом супранатуралістичного теїзму, але є «Само-буттям». Згідно Тілліху, Бог*



не є частиною реальності, але постає як «гранична реальність». Таким чином, обидва мислителі намагалися представити нерелігійну інтерпретацію християнства для секулярного світу, суспільства і мислення.

**Ключові слова:** Бог, само-буття, теїзм, теологія, християнство, традиція.

**Dankanich A.**, PhD in philosophical sciences, Associate Professor of the Department of philosophical sciences Oles Honchar Dnipropetrovsk National University (Dnepropetrovsk, Ukraine), E-mail: artem\_dankanich@yahoo.com

**Paul Tillich and Karl Barth: rethinking theism**

**Abstract.** *It's widely known, that Paul Tillich and Karl Barth presented completely new dimension of christianity. At the beginning of the 20th century, Karl Barth developed christological version of theism in debates with liberal theologians. Barth's conviction was in knowledge of God exclusively in through Jesus Christ. For this reason he denied natural theology as the basis for religious speculations. At the same time Tillich denied the God of theism. For Tillich God is not God of supernatural theism, but "Being-Itself". According to Tillich, God is not a part of reality but is "ultimate reality". Thus, both thinkers tried to present non-religious interpretation of christianity to the secular world, society and thinking.*

*It is worth to note that in the framework of dialectical theology in the early twentieth century, there is a rapid reassessment of the experience of the Christian tradition and its core teachings, especially theism. Karl Barth and Paul Tillich, offered a thorough reflection of the traditional theism Christian tradition. The approach of thinkers, of course, in many respects similar, despite the different methodology, assumptions and findings ways to solve this problem.*

**Key words:** God, being-itself, theism, theology, Christianity, tradition.

УДК 141.7

**Данканіч Р. І.**

кандидат філософських наук,  
доцент кафедри філософії  
Дніпропетровський національний  
університет ім. Олесь Гончара  
(Дніпропетровськ, Україна),  
E-mail: visnukDNU@i.ua

## СУТНІСТЬ ІСТИНИ В ФІЛОСОФІЇ ПІЗЬОГО М. ГАЙДЕГГЕРА

**Анотація.** *В дослідженні розглядається вчення М. Гайдеггера про істину як «несхованість суцього» ἀλήθεια в її співвідношенні з неістиною як схованістю суцього; а також інтерпретацію М. Гайдеггером вчення про істину Ф. Ніцше, де істина розглядається як нігілізм.*

**Ключові слова:** сутність істини, несутність істини, істина, схованість, несхованість, достовірність, сутність свободи, нігілізм.

Сучасний світ відображає кризу людського існування в контексті втрати людиною духовних і ціннісних орієнтирів, які на протязі віків утверджувалися людством як істинні. Трагізм людського існування в зв'язку з цим полягає в тому, що людина втрачає сенс життя, який традиційно був співвимірним з повсякчасним освоєнням нею дійсності. Процес пізнання навколишнього світу неминуче відбувається шляхом її утвердження в «істинності» власного вибору: між істиною і заблудженням, правильністю і неправильністю, справжністю і несправжністю, достовірністю і недостовірністю. Але на питання: що ж таке істина, в чому полягає критерій істинності, кожен суб'єкт пізнання відповідає по-різному. З одного боку, істина виступає в якості мети пізнавальної діяльності людини, що розглядає природу знань як достовірну інформацію про дійсність, з іншого – істина постає метою мистецтва і ідеалом моральних переконань. Проблема полягає в тому, що в різних способах осягнення дійсності істина тлумачиться по-різному. Так що ж ми розуміємо під