

ОТЧУЖДЕНИЕ И АМБИВАЛЕНТНОСТЬ, И ПУТЬ ИХ ПРЕОДОЛЕНИЯ «МУЖЕСТВО БЫТЬ». УРОКИ ТЕОЛОГИЧЕСКОГО ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА

В статье исследуются онтологические формы конечности существования и возможные способы их преодоления в контексте теологического экзистенциализма Пауля Тиллиха. Показано, что отчуждение и амбивалентность, а также тревога, порожденная ими, могут быть преодолены в свете понимания и реализации экзистенциала "мужество быть".

Ключевые слова: экзистенция, конечность, отчуждение, амбивалентность, тревога, мужество быть, Бытие.

У статті досліджуються онтологічні форми конечності існування і можливі способи їх подолання в контексті теологічного екзистенціалізму Пауля Тіліха. Показано, що відчуження і амбівалентність, а також тривога, породжена ними, можуть бути подужані у світлі розуміння і реалізації екзистенціала "мужність бути".

Ключові слова: екзистенція, конечність, відчуження, амбівалентність, тривога, мужність бути, Буття.

This article concentrates on analyzing on ontological form of finiteness of existence and on possible ways to overcome them in the context of Paul Tillich theological existentialism. It is shown that the alienation and ambivalence, anxiety generated by them can be overcome in the light of understanding and implementation of existential "courage to be."

Keywords: existence, finiteness, alienation, ambivalence, anxiety, courage to be, Being.

Проблема присутствия зла в мире и человеческой жизни – едва ли не краеугольный камень философских размышлений. Варианты ее постановки и попытки разрешения в истории мысли весьма разнообразны, и отзвуки ее слышны от теодицеи до различных видов нигилизма. Весьма своеобразно подошла к этой загадке традиция философии существования, увидев определенный позитивный смысл в присутствии характеристик бедственности в человеческой жизни. Среди выдающихся мыслителей-экзистенциалистов одним из самых проникновенных в данной области

стал Пауль Тиллих, создавший неповторимую доктрину – синтез философских вопрошаний и возможных теологических ответов – теологический экзистенциализм. [Див.: 3] Идеи Пауля Тиллиха нашли живой отклик у современников и позднейших исследователей, и за решениями классических и актуальных проблем ученые часто обращались к его наследию. Этот процесс вел и к прояснению тиллиховской мысли, и, вслед, к пониманию ее значения. Многие указывали на его новацию – метод корреляции философской и теологической проблематики. По мнению Джорджа Томаса [6, 86-107] эта корреляция возникает из общего источника – предельного интереса, заботы о бытии. Проявляется же она в разных формах – от содействия эпистемологии и откровения (так считает Дороти Эммет [6, 198-215]) до дополнения экзистенциалов конечности человека божественной безграничностью, греховности – искуплением Христа, общности духовным единством, судьбы Царством Божьим. Именно в таком виде, по мнению видного исследователя экзистенциализма Дэвида Робертса [6, 108-151] (ему вторит Нильс Ферре [6, 248-267]), осуществляется у Тиллиха его своеобразная комбинация объективного и экзистенциального мышления. Для Уолтера Хортонa [6, 26-49] Тиллих всегда находится "на меже" – между неоортодоксальной и либеральной теологией, бартианским трагизмом и "теологией как опытной наукой", протестантизмом и католицизмом. В этом, добавим, проявлялся его не только опосредующий, но и синтезирующий дух. Впрочем исследователи наследия Пауля Тиллиха практически не обращают внимания на его учение о отчуждении и амбивалентности как проявлениях сущностной бедственности существования и возможностях их превозмогания. Именно его мысль, как кажется, не только "ставит на свои места" учения современности, но и дает ключ для понимания многих важных аспектов философии. Наше задание – в анализе наследия Тиллиха раскрыть эти основные моменты значения негативного в человеческой жизни, а также способы их возможного преодоления.

Итак, Тиллих значительную часть своей работы посвятил анализу бедственности, негативным составляющим людского бытия вполне в традициях философии существования. Самобытность же его мысли проявилась в том, что сущность человека, по его мнению, обладает атрибутом конечности, в существовании бедственность присутствует как "отчуждение", а в жизни – как "амбивалентность". И, если преодоление сущностной конечности в принципе не является достижимым, ибо человек единичен, индивидуален по своей сути, то

акцент у мыслителя смещается на экзистенциальные формы бедственности. Среди них важнейшая – отчуждение.

Отчуждение – это форма "отрыва" существования от сущности. Тиллих помнит, что термин появляется в гегелевской системе понятий для описания инобытия духа в природном мире, а затем Маркс указал на социальный срез понятия отчуждения, при котором человек теряет свои сущностные характеристики в капиталистическом способе производства. Однако Тиллих считает, что отчуждение – не признак индустриального общества, оно – атрибут человеческого существования, тотальный по своей сути. Еще раз уточним – конечность как индивидуальность, обособленность имеет место, по его мысли, и после смерти – в реальном же существовании мы видим отчуждение существования от сущности человека, существование – и есть устремленность к исполнению этой сущности, поиск нового бытия. "Человек отчужден от основания своего бытия, от других сущих и от самого себя." [4, 326] – такова всеобщность, тотальность отчуждения.

Отчуждение – безусловно примета зла, присутствия негативного. Оно – и в утрате себя человеком, потере им своего центра, самораспаде, и в жизни социума с элементами регресса, общественными проблемами и противоречиями (в этом контексте история разумеется как своеобразный имманентный и перманентный Страшный суд). Оно – не только в отрыве экзистенции от эссенции, но и в проявлениях субъектно-объектного разделения. Как в сфере познания, так и в области человеческой практической деятельности.

Состояние отчуждения, по мнению Тиллиха, порождено гипертрофированным желанием обособления и самовозвышения человека – гордыней, hubris'ом. Однако такой путь, путь "самоспасения", по меньшей мере проблематичен. Он может выражаться в различных формах. Это и неукоснительное исполнение закона, перерастающее в мертвящее законничество. Это и аскетизм, ведущий в конце концов к самоотрицанию. И мистицизм, поднимающийся на волнах экстаза и низвергающийся потом в обыденное, где полнота никогда недостижима вполне. Также самоспасение может реализоваться в форме сакраментализма, таинствами и обрядами стремящегося восполнить существование, но не могущего обрести уверенность в правильности их "проведения". (Тиллих прозрачно намекает на католицизм.) Это может быть и "доктринализм", возводящий учение, слово в ранг спасительной сущности, его пример – протестантизм, который в конечном итоге также не уверен, правильна ли конкретная вера конкретного человека.

И, наконец, это "эмоционализм", уповающий на спасение посредством чувств, часто вызывающий их искусственно (ненатурально, не "по настоящему"). Все эти формы деятельности ведут вновь к отчужденному состоянию и саморазрушению человека.

Отчуждение разъединяет изначально единые судьбу и свободу, сводя их к механической необходимости и произволу соответственно. Оно противопоставляет в человеческом существовании его форму и динамизм, делая их внешним законом и бесформенным побуждением к преодолению. Отчуждение разрывает гармонию соучастия и индивидуализации, определяя их как деперсонализацию и сепарацию, "отрезанность".

Отчуждение как устранение человеком себя из полноты бытия, воспринятое в отчаянии как безысходность, ведет к ужасу (перед лицом смерти). Стоит указать, что Тиллих избегает соблазна отождествить философское понятие отчуждения и теологическую категорию "греха", хотя и достаточно их сближает, в грехе он видит лишь более яркое проявление компонента вины, вины именно личностной, отчуждение же для него почти деперсонализованная сила.

Есть еще один интерпретационный ключ к отчуждению – оно непосредственно связано с вожделением, властью и покорением других. Оно проявляется как стремление подчинения – природы и других людей, в виде технического познания и объектного манипулирования.

При этом отчуждение, воспринятое как непреодолимое, ведет к отчаянию, и тогда в нем время безвозвратно "убегает", а пространство становится просто "случайным местом". Ясно, что отчуждение не может быть самоцелью человека, но его атрибуты сомнительность и ненадежность могут служить мощнейшим импульсом к преодолению самого отчуждения. Ведь существование – не только отчуждено от сущности, оно и стремится к ней. Реальная же жизнь демонстрирует двойное присутствие – и чувство лишенности в состоянии отчуждения, и желание эссенциальной полноты – в виде "амбивалентности".

Жизнь и трагична и величава, ее трагизм в универсальном присутствии отчуждения, ее величие в стремлении его преодоления. Жизнь – амбивалентна, и амбивалентность ее коренится в разделении и одновременно взаимодействии экзистенциального и эссенциального моментов, конечности и свободы, разрушения и созидания. Широко понимаемая Тиллихом жизнь, включающая в себя и неорганику, является актуализацией бытия, и хотя живущее – это умирающее ("Не

будет слишком смелым предположить, что слова для обозначения жизни сначала родились из опыта переживания смерти." [5, 17]), жизнь – это *борьба* со смертью. Поток жизни всеобъемлющ, и он охватывает даже неорганическое, но не как "уровень" сущего, а как "измерение" – один и тот же объект можно рассматривать в разных измерениях, в разных системах координат. Измерения "сходятся" в объекте, но не противоречат друг другу. Измерения жизни неорганическое, органическое и психологическое присутствуют друг в друге и в процессе актуализации потенциального бытия. Хотя в определенном смысле животные "выше" растительного мира, ибо имеют определенность своим центром и обилие объединяемого этим центром содержания. С такой точки зрения человек еще "выше", хотя имеет в своей жизни массу "нижних" проявлений, в виде влечений-удовольствий, либидо, например.

Жизнь проявляет себя как динамика стремления к форме, несмотря на присутствие в ней не только самосозидания, но и саморазрушения (от неорганики до человека). С нашей точки зрения, сама амбивалентность жизни символизирует присутствие в ней Бытия, ее цель имплицитно растворена в каждом акте жизни, устремляя ее к себе ежечасно. "Жизнь – это устремленность в вертикальном направлении – к предельному и бесконечному бытию." [5, 82] В ней присутствует нечто подобное аристотелеву эросу к Перводвигателю, и его действие подобно самоцентрированию как выходу из себя и возвращению в себя, его самоинтеграция проявляет себя как здоровье, вопреки силам дезинтеграции – болезни. При этом в психологическом, человеческом измерении жизнь преодолагает отчуждение ничем иным как культурой во всем ее многообразии, и в частности, общением, языком как "техническим актом" понимания мира. Вообще же техника не уничтожает амбивалентный характер жизни, соединяя в себе противоречивые характеристики свободы и ограничения, цели и средства, продолжения "Я" и вещественного. Тиллих считает, что для полнейшей самосозидательности культуры в измерении духа техника должна быть "очищена" любовью для понимания целей технической деятельности и задач создания техники.

"Жизнь всегда включает в себя эссенциальный и экзистенциальный элементы; в этом – корень ее амбивалентности." [5, 100] Но в сложных перипетиях амбивалентности именно эссенция является целью. Все творения жаждут осуществления, но только человек делает это осознанно – в морали и религии, культуре вообще, которые дают ответ, хотя сами и не являются ответом, ибо также амбивалентны, даже религия. Сами ответы – лишь символы

неамбивалентности, Духа (слова) в тварном, Вечного царства в историческом измерении, Вечной Жизни в амбивалентности жизни. И цель амбивалентной жизни – трансцендентное единство, где путями его достижения являются любовь и вера. Ибо любовь наряду с моралью – возникновение Духа в живом. А "вера – это состояние охваченности предельной заботой" [5, 120] преодолевает амбивалентности жизни в воссоединении разделенного. Посему важны обе – и любовь, ярко горящая в католицизме, и вера – требовательно зывающая в протестантизме.

Амбивалентность жизни бесконечно преодолевается в возрастании человеческих: самосознания, свободы, соотнесенности (с Бытием, другими людьми, миром), трансцендирования. Жизнь движется от самотождества к самоизменяемости и обратно к самотождеству, такова ее диалектическая основа.

Мы упомянули присутствие в жизни не только стремления самосозидания, но и форм саморазрушения, последние же объединены у Тиллиха понятием "демонического". Нам не стоит ужасаться "архаичности" тиллиховского языка. По его мнению "демоны" не существуют, а взятый из религиозного сознания, в частности христианского, термин "демонического" является скорее символом. Это символ присутствия в человеческом у-ничто-жения, разрушения, контрпродуктивности. Ибо ничто завораживает человека, "притягивает" к себе, делает рабом. При этом оно может быть выражено в искусстве в художественных контрпозитивных формах, в религии – в виде оргиастических культов, подделок под мессу поклонников Сатаны или жертвенников Молоху. [См. напр.: 7] Однако важно различать демоническое и формы "упущений". Недостатки и упущения – не демоническое, они выражают бессмысленное обыденное несовершенство. Демоническое же – сила и мощь разрушения, выворачивание наизнанку сознательного, его извращение. (Поэтому именно "Сатана" – образ сущностного негативного принципа разрушения, как мощь и подделка одновременно).

Принципиальным является то, что демоническое разрушает единство духа, целостность личности. Оно присутствует там, где есть разрушение, неприятие и, что важно, эгоистическая самоуверенность. Проявлений его не счесть и элементы его суть практически везде, ибо оно проявляет природу коррупции (corruption) как поврежденности, растреления и зачарованности ими. В социальной практике поврежденность выражают две противостоящие друг другу формы демонического – капитализм и национализм. Капитализм разъединяет

мир на суверенные соперничающие экономические единицы и порабощает человека экономическими и техническими способами, он же ведет к покорению одних систем другими и установлению права сильного. Национализм по виду противостоящий капитализму, тем не менее также дезинтегрирует людей, но по своему, призывая на помощь не разум, а волю, причем узко-группового характера.

Еще раз уясним. Демоническое – не возрождение мифологических картин архаичного мировоззрения. Для Тиллиха, на наш взгляд, оно скорее символ реальности силы зла, деструктивных социальных механизмов, в конечном итоге подчинения экзистенции мощи Ничто, служения ему, возвращении в сферах сознательного и бессознательного агрессии и гордыни. Причем поводы к сомнению и противостоянию всегда ничтожны. Они конечны и временны. Поэтому преодоление демонического – в перешагивании через его деланную уверенность и кажущуюся надежность – к христианским образам благодати и философским идеям единства.

Итак можем уяснить, что негативное, бедственность, по мнению Тиллиха, присутствуют в человеческом – в виде конечности в сущности, отчуждения в существовании, амбивалентности в жизни. Жажда неамбивалентного осуществления своих возможностей, присущая человеку, должна побеждать негативное, "бедственность" в терминологии Тиллиха. Но это же негативное – фундаментально важно. Ибо является отправной точкой движения. Источником импульса существования к сущности в реальности жизни.

Не эксплуатируя все, а воссоединяясь со всем, человек исходит из опыта покинутости и отделенности. Нечто схожее происходит и в ином живом. Миру живого в некотором смысле тоже присуща интенционально-трансцендентная составляющая (как "еще-не", "незавершенность" и т.п.). Однако, с нашей точки зрения, интенции иного живого и человека несколько различны, хотя сам Тиллих не указывает на это прямо. Подобный вывод из его размышлений кажется возможным. Ибо мир живого стремится жить в воспроизведении себя в поле имманентного, в самоповторе конечного, где жизнь имеет цель в самой себе и заканчивается смертью. Человек же восполняет себя в выходе из поля имманентного в новое бесконечное, имеющее цель в ином, бытии вне смерти. Человек хочет не столько жить, сколь *быть*. И путь к Бытию открыт в "мужестве".

С точки зрения мыслителя именно мужество демонстрирует, что значит для человека бытие: "Мужество может показать нам, что такое бытие, а бытие может показать нам, что такое мужество." [4, 8]. Оно дает возможность открытия онтологического горизонта Бытия и

способность устремления к нему. Используя этот экзистенциал, философия получает способность более полного, по мнению Тиллиха, осмысления человеческой ситуации.

Для прояснения своей позиции Тиллих обращается к истории понятия "мужество". И, ясное дело, находит основные вехи его становления прежде всего в этических построениях. Однако мыслитель руководим кардинальной идеей о том, что этика проясняется онтологией. Поэтому он ищет не добродетель среди иных добродетелей, а фундаментальное человеческое качество.

"Andreia", мужество в платоновской философии является "серединным" качеством между разумом и желанием. И, если разум превалирует у философов-мудрецов, а желание – у ремесленников, то мужество – атрибут касты стражей, людей доблести, защитников государства и потенциальных его руководителей. Его средоточие в теле человека – сердце – центр, середина между головой и чревом. В нем есть оба этих начала, посему именно сердце объединяет и уравнивает голову и чрево, разум и жизненную силу. Мужество оказывается, как видим, ничем иным как "сердечностью", которая осталась в виде этимологических отзвуков и поныне, ведь английское мужество courage – связано с корнем "кор" – сердце, явно присутствующим и в нашей современной отечественной медицинской теории. Но тут важно другое – единящее в сердце мужество делает человека цельным существом, т.е. здесь проявляется нерасчлененность человека в связи его ума, желания и действия. Позднее жесткий дуализм души и тела Декарта и Канта разъединит эту изначальную целостность, и лишь в двадцатом веке Хайдеггер предпримет попытку нового воссоединения в виде Dasein'a, "присутствия".

Далее. "Мужество" у Аристотеля – вновь "середина", как помним, между этическими крайностями – трусостью и безрассудством (с нашей точки зрения это своеобразная реминисценция Платоновых разума и вождления.) А для Тиллиха тут трусость проявляет патологию тревоги (к которой мы еще вернемся) не видящей целого, смысла поступка за частным рассудочным страхом, а безрассудство демонстрирует бессмысленную деструктивность.

Стоики – следующая важная для Тиллиха веха в понимании мужества. Для самих стоиков символом мужества являлся Сократ, а точнее смерть Сократа. Тиллих анализирует фундаментальное для стоиков понятие Логоса и находит в нем связь с человеческим мужеством, открывающим не просто разум, а значение и цель всего

сущего, следовательно, и смысл человека. Это тоже, смеем предполагать, своеобразный срединный путь, в том смысле, что человек на нем центрирует жизнь в утверждении своего предназначения, своего смысла вопреки множеству случайного в каждом из нас – желаниям, беспокойствам, страхам.

Стоики учат мужеству превозмогания второстепенного, однако это превозмогание в стоицизме носит черты определенного самоотречения. Христианство же, превознося человеческую личность, делает упор на ее самоутверждении. Тиллих при этом считает, что эту идею христианства довольно адекватно выразил в виде учения о самосохранении нехристианский мыслитель Спиноза. Ведь именно по Спинозе самоутверждение человека является участием в самоутверждении Бога: "Способность, в силу которой отдельные вещи, а следовательно, и человек сохраняют свое бытие, есть само могущество Бога". [1, 494] С точки зрения вечности, *sub specie aeternitatis*, предназначение человека суть своеобразное мужество, снова середина между чувством (любовью) и разумом (мудростью) – интеллектуальная любовь (к Богу) – *Amor Dei intellectualis*.

Новый этап в развитии теории мужества – по Тиллиху – понятие "воли к жизни" Ницше. В нем присутствует уже не только самосохранение, но и рост – трансцендирование. Именно в этом ключе стоит понимать ницшевского Заратустру – борца с трусостью и слабостью, аристократа, сверхчеловека, воина и *храбреца*.

Историко-философский экскурс, бегло проведенный Тиллихом, не самоценен. Он лишь предваряет собственные его размышления, вводит в их канву. И вот важный теоретический вопрос, откуда же возникает мужество?

Тиллих считает, что мужество может возникнуть из тревоги. Той "тревоги", которая уже имеет свое значимое место в арсенале экзистенциалов традиции философии существования. Это та тревога, которая близка ужасу перед Ничто и отличает их от объектных, конкретных страхов. Онтологическая тревога, а не онтический, "вещественный" или "событийный" страх: "Тревога – это самосознание конечного "Я" как конечного". [4, 191] Именно такая тревога о Небытии и Бытии, неотъемлемая часть сознательной человеческой жизни, ведет к мужеству, а мужество дает возможность принять тревогу небытия на себя: "Тревога толкает нас к мужеству, т.к. альтернативой мужеству может быть лишь отчаяние, мужество противостоит отчаянию..." [2, 50] Понятие отчаяния приносит некий психологический оттенок в размышления Тиллиха и он продолжает контакт с психологией и психиатрией, анализируя состояние отчаяния

как невроз. Для него невроз является неспособностью *мужественно* принять тревогу, редуцирующей целостное, человеческое существование к навязчиво воспроизводимой его части. Но в то же время невротик, как более "чувствительный к Небытию", проявляя патологические формы тревоги, может быть и одаренным и творчески активным человеком. Все же опасности невроза – в уходе к нереалистическим основам, внутреннему миру, и, как минимальное следствие, неполноте собственной реализации. (Кстати, Тиллих считает, что даже религия иногда может усиливать невротические состояния.) Посему выход – в соединении интенсивности состояний невротика с экстенсивностью нормального действующего человека. Это и есть, по мнению Тиллиха, состояние "мужества быть". Такое мужество, порожденное тревогой, но в отличие от патологической, в принципе устранимой тревогой, тревогой "экзистенциальной", "неустрашимой", устремляет человека к горизонтам 1) *надежности*, 2) *уверенности в себе* и 3) *полноты и осмысленности*. Мужество не удаляет тревогу, а принимает тревогу небытия в себя, оно есть мужество стояния в осознании опасности, но именно оно дает возможность осиливания онтологических, экзистенциальных форм тревоги – 1) *судьбы и смерти*, 2) *вины и осуждения*, 3) *пустоты и отсутствия смысла*.

Вне всякого сомнения человеческое Я проявляет себя в самоотнесенности и взаимодействии с миром. С одной стороны Я есть часть мира, с другой – Я становится, когда у него есть мир для этого становления. Такая всеобъемлющая схема взаимодействия раскрывает важнейший аспект мужества – как срединного пути между *индивидуализацией* и *соучастием*. По мнению Тиллиха, здесь существует три формы мужества – и первые из них – это "мужество быть частью" и "мужество быть собой".

Соучастие – это участие в том, чем ты не являешься, где проявляется и тождественность и нетождественность с этим иным. В соучастии возможно "мужество быть частью", противостоящее, но и соотносящееся, корелирующее с "мужеством быть собой". В нем проявляется императив отождествления себя с другими и в этом открытия себя, но здесь же находит выражение и опасность утраты себя. Ибо в коллективе, который вбирает человека как свою часть, есть возможность исчезновения (иногда бесследно) всех трех видов экзистенциальной тревоги (судьбы и смерти, вины и осуждения, пустоты и отсутствия смысла). Но как помним, элиминация тревоги ведет к утрате мужества, принимающего ее на себя, поэтому это было бы недопустимо.

В соучастии и его проявлении "мужестве быть частью" кроется также опасность растворения личности в коллективном, вовсе ее исчезновения. В истории такое иногда бывало в Средние века с их приматом иерархии целого над индивидуумом. Еще больше примеров дает современность (для Тиллиха это, помним, двадцатый век). Ибо фашизм, нацизм и коммунизм продемонстрировали чудовищно мощные формы тоталитарного покорения человеческой личности. Кроме них есть более мягкие, но не менее безобидные формы покорения личного общественным – среди них Тиллих называет "демократический конформизм", ярко проявленный в Соединенных Штатах Америки, но присутствующий и в Европе, захватывающий сознание масс своей идеей прогресса, но прогресса не "высь" (к развитию личности), а "вперед", в экстенсивно понимаемое будущее. Так в Америке средства созидания (техника, материальные блага) поглотили благие цели этого прогресса (лучшее состояние человечества).

Так Тиллих предупреждает об опасности восприятия соучастия как "укрытия" от тревог, при котором человек может превратиться в вещественный элемент целого. Однако он же считает, что "мужество быть частью", явленное коллективизмом, не негативный модус человеческого существования, ибо в нем фундаментальный вопрос "Ради чего?" никогда не вытесняется до конца.

Как и "мужество быть частью" "мужество быть собой" имеет свою историю. Ведь обособление осмысливали и киники, и скептики, и стоики (последние в умеренном ключе). Средние века дали промежуточные формы и соучастия в коллективизме и обособления в смысле личной, собственной вины. Свою лепту внесли Возрождение и Просвещение, причем для последнего себя утверждает не просто индивидуальное Я, а индивидуальное Я как носитель общечеловеческого разума. А вот протестантизм, на первый взгляд жестко выступивший за индивидуализм в общении человека и Бога, не вполне подорвал коллективизм, в конце концов построив свою схему коллективного. Позже под воздействием во многом половинчатых идей романтизма (его "Новое Средневековье"), броско манифестировал индивидуализм волонтаристского типа с отождествлением бытия и процесса в своем варианте философии жизни Ницше. К философии жизни во многом примкнул и американский прагматизм. Наиболее же радикально идея обособления, по мнению Тиллиха, проявлена в экзистенциализме. Сейчас мы могли бы добавить к его перечню постмодернизм, вне

всякого сомнения во многом подкрепивший и углубивший эту традицию разъединения и отличия, но во время Тиллиха такого не было.

Само собой разумеется, что личность должно оберегать, но тут тоже не все гладко. Существуют и опасности "мужества быть собой" – в отсеченности себя от целого, в принятии сартрового "сущность человека есть его существование" – исчезает цель человека, его смысл, "опустошается сосуд". Человек не может быть лишь "из себя", так он утрачивает мир, свой мир в этой пустоте самоотнесенности.

И что мы видим – по мнению Тиллиха происходит саморазрушение радикальных, крайних форм мужества, ибо "Последовательно осуществляемое мужество быть частью ведет к утрате Я в коллективизме, а последовательно осуществляемое мужество быть собой ведет к утрате мира..." [2, 108] Выход – вновь в срединной сущности самого мужества – мужестве, соединяющем обе формы.

Ибо ни утверждение себя как части, ни утверждение себя как самого себя не выводят за пределы Небытия. И, хотя оба мужества имеют религиозные корни, так как устремлены к Бытию, Тиллих приводит пример третьей формы мужества, еще более близкий религии – "мужества принять приятие", связанного с верой в ипостаси доверия. "Мужество быть – это мужество принять самого себя как принятого вопреки своей неприемлемости". [2, 115] Ничто из вещественного не может дать опоры человеку в его мужестве, ибо все вещественное преходяще и изменчиво, и только Бог – не человек, и не коллектив, ничто конечное – есть источник такого, истинного, по Тиллиху, мужества. Тогда вина прощается, судьба не страшит, а бессмысленность исчезает.

Путь к этому мужеству иногда в принятии самого отчаяния, так может родиться вера, иногда в принятии отсутствия смысла, ибо так этот смысл имплицитно вопрошается и так приглушенно зывают к нему. Такое мужество принимает Бытие, а также принимает зависимость Небытия от Бытия, и кроме этого принимает собственную принятость.

Стало быть, из размышлений Тиллиха мы можем сделать вывод, что бедственность стремится человека к ее преодолению. Человек хочет отринуться от нее, восходя к трансцендентному. И, в своей вечной неудовлетворенности имманентным, он созидает себя. Его разобщенность, отчужденность и сепарация от себя в своем идеале дает то "рас-стояние", которое (и только оно) дает возможность

общения, ибо общение осуществимо лишь в отрыве-удалении. И скажем несколько по-гегелевски: раскрытие дуализма мира и Абсолюта, "разорванности" самой человеческой экзистенции, поиск путей преодоления этой разорванности и разобщения – есть сам путь их преодоления. Преодоление же возможно в настроении и состоянии "мужества быть". Оно служит ключом к Бытию, дорогой к нему, на грани, а может и за гранью человеческих возможностей.

Таков смысл нового экзистенциала "мужества быть", связанного с сердцем, со срединным и центральным в человеке, с мудростью, а не бездумной отвагой, с самоутверждением и утверждением наперекор – наперекор небытию: "Мужество – это самоутверждение бытия вопреки факту небытия". [2, 109] Мужество как бы стремится человека держаться во имя своего максимального. Оно учитывает человеческую конечность и незащищенность, но не дает поддаться им (отчаяние, суицид), учит стоять в изменчивом неизменно, онтологически "укрепляет" человека. Оно призывает верить в себя и другим, и более того. И, утверждая цели, помнит о средствах.

Ссылки:

1. Спиноза Б. Этика // Избранное. – Мн., 1999.
2. Тиллих П. Мужество быть // Избранное: Теология культуры. – М., 1995. – С.7 – 131.
3. Таранов С.В. Теологический экзистенциализм (экзистенциализм и христианская теология) // Totallogy – ХХІ. Постнекласичні дослідження. – Вип. 28. – К., 2012. – С. 309 – 313.
4. Тиллих П. Систематическая теология. – М.; СПб., 2000. – Т.1 – 2.
5. Тиллих П. Систематическая теология. – М.; СПб., 2000. – Т.3.
6. The Theology of Paul Tillich. Edited by Charles W. Kegley and Robert W. Bretall. N.Y.: The Macmillan Company, 1964.
7. Tillich P. Interpretation of History. – New York: Scribner, 1936.