

## IV. Історія філософії

С.В.Таранов

---

### ФИЛОСОФИЯ И ТЕОЛОГИЯ. ГРАНИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

*В статье раскрывается видение сущностной корреляции между философией и теологией. Учение теологического экзистенциализма Пауля Тиллиха демонстрирует в данном ключе, что основным проблемным полем, на котором осуществляется взаимодействие философии и теологии является онтология.*

**Ключевые слова:** *теологический экзистенциализм, протестантский принцип, предельный интерес, Бытие, Бог, символ.*

*Дана стаття розкриває бачення сутнісної кореляції між філософією і теологією. Вчення теологічного екзистенціалізму Пауля Тіллиха демонструє в цьому ключі, що основним проблемним полем, на якому здійснюється взаємодія філософії і теології є онтологія.*

**Ключові слова:** *теологічний екзистенціалізм, протестантський принцип, граничний інтерес, Буття, Бог, символ.*

*The present paper proposes a new approach to the essential correlation between philosophy and theology. Studies of Paul Tillich's theological existentialism also indicate that main problem area that united philosophy and theology is ontology.*

**Key words:** *theological existentialism, protestant principle, ultimate concern, Being, God, symbol.*

Наиболее проницательные современные исследователи замечают, что, наряду с другими, одним из главных вызовов, которые переживает философия на современном своем историческом этапе, является соотношение значимости философских учений с религиозной составляющей духовной жизни человечества. [См.: 5] Поэтому

сама філософія повинна осмислити цю ситуацію, і для цього звернутися до форм взаємодіяння філософії з релігією, а точніше з теоретичним типом релігійного свідання – теологією.

Такий підхід міг би виявити свою продуктивність і в аналізі соціального нинішнього, ібо історія демонструє настоятельну необхідність урахування релігійних факторів суцільних змін. Свідчення останнього часу вказує на те, що цей компонент є найважливішим для становлення цивілізаційних виборів. Десакралізація культури і секуляризація суцільних інститутів, і пов'язані з нею духовні основи Нового часу, Просвіщення, наукового світогляду і постмодернізму виявили неспроможність бути імпульсами культурного і світоглядного творчості. Така ситуація рельєфно виявила суцільне трагічне положення людини, проявлене в жахливому нестерпимому свіданні війн ХХ століття і озброєних конфліктів сучасності. Сьогодні як ніколи стоїть завдання гуманізації людських, суцільних і міждержавних відносин. Це може забезпечити свідання суцільних характеристик суцільнолюдської культури, її онто- теологічних основ і розуміння необхідності виявлення онтологічних основ людського існування. Духовне достояння теології допомогло би виявити смисли культури, об'єднуючі і толерантні, стабілізуючі і уніфікуючі.

Як пам'ятаємо, теологія по своєму смислу двускладна – в ній є і теос, Бог, свехрозумна частина і частина раціоналістична, логос. В складі теологічного свідання цей момент виражений наявністю серед іншого двох дисциплін – «натуральної теології», близької до релігійної філософії і пояснює світу як творіння і «теології відкриття» – незмінно несучої істини Богом даних слів. (Звернемо також, що про теології переважно говорять в застосуванні до авраамічних релігій. [См.: 1]) Питання про науковий статус теології обговорювалося неодноразово і сучасні дослідники вважають, що хоча «... тільки небагато з текстів, створених найбільш значущими богословами всіх християнських

конфессий в XX в., (и не только в двадцатом – С.Т.) могут быть признаны научными в современном смысле ...» и «... они несут в себе личностные послания, определенное понимание Бога и Его отношения к человеку, значимость которого определяется совершенно другими критериями, чем соответствие стандартным процедурам научного метода» [2, 76], все же теологию можно считать «наукой о вере Церкви», где выявлено «знание Церкви о самой себе и о своей вере». [2, 75] Т.е. если говорить о теологии как о раскрытии принципов религиозного сознания сообщества церкви в ее истории, то можно трактовать теологию как научную дисциплину. Сущностным тем не менее остается видение теологии, где она предстает результатом «овладения Богом богослова». [7, 263], длящийся диалог «Я-Ты» временного с вечным. И здесь важное место занимает уже упомянутая естественная или натуральная теология, получающая знания о Боге из природы. [См.: 6, 180] Она строит круги рациональных доказательств – космологических (как это делал Аквинат), исторических, религиозного опыта и других. [См.: 8] Такую теологию весьма сложно отличить от внеконфессиональной религиозной философии. Теологию же в чистом виде (христианском) можно отличить от такого рода построений, как указал К.Барт, по одному критерию – наличию или отсутствию личности Христа. [См.: 3] И так, теология как интенция (к Абсолюту) – не наука, теология как рефлексия над этой интенцией может иметь научный статус.

Альфред Уайтхед, говоря о задачах теологии ставил ей две, близкие, но явно различимые: «Я полагаю, что... теология должна разработать в качестве своего основания интерпретацию вселенной, объясняющую ее единство посреди видимого многообразия», и «перед теологией стоит задача показать, что в основе мира лежат не просто преходящие факты и что он порождает нечто большее, чем сменяющие друг друга события». [12, 571, 574] Речь идет о единстве в двух срезах – о трансцендентальном единстве в пространстве и времени. Но они, видимо, лишь должны служить объяснению чего-то более значимого для человека.

Таким является смысл жизни или оправдание возможности существования и Бытия, и тут раскрывается своеобразная диалектика, ибо «тот, кто не ведает, что такое смерть, тот не ведает и того, что такое воскресение.» [3] Поэтому мы видим, что «вопрос о личном спасении – главный вопрос для любой теологии». [4, 5] Теология – всегда «о смерти», всегда «теология смерти», независимо от ее более рациональных западных или более мистических восточных обликов, ее проблема проблем – смерть и преодоление ее. Поэтому в христианской теологии все ее догмы и основы подчинены этой цели, конкретно это – монотеизм, троица, творение, образ и подобие, грех, воплощение, искупление, воскресение.

Точнее враг теологии – смерть, конечность и отчуждение. Теология – в двусоставности ищет человеческие пути понимания возможности беспредельности. И философия близка в этом искании теологическим путям, но часто «забывает» свою цель, а теология, увлекшись мистикой и догмой, упускает свой логос, рациональность.

Как и любая теология, протестантская, по своей сути, озадачена вопросом о личном спасении [См.: 4, 5-9]. И Лютер лишь подчеркнул этот ее внутренний трагизм, размышлял об абсолютной человеческой греховности и богооставленности. «Страх и трепет» Киркегора также напоминают о конечности как вечной проблеме, затерянности между двух пришествий и поиске выхода. Но горечь протестантизма и христианства в целом – не отчаяние, она ведет к напряженному поиску контакта с источником бытия, целью преодоления несовершенного. Отличием же протестантской мысли есть ее незавершенность и гибкость, учитывание исторических реалий. Она, будучи непосредственно связана с рационализмом и его инструментариумом, избегает рассудочной определенности. «Реформация должна продолжаться», считал Шлейермахер. И речь здесь идет не о времени немецкого мыслителя. Она должна продолжаться всегда. Протестантизм и его мысль – всегда не окончены, всегда наперекор всем установленным формам и превышают их, именно поэтому не может быть официальной философии протестантизма (как томизма у католиков) и официальной программы приложения протестантских идей к реальности.

И именно в рамках протестантской культурной традиции возникает одна из ясных форм взаимопонимания философии и теологии – доктрина Пауля Тиллиха, его теологический экзистенциализм. Тут нам сразу же следует указать на то, что вопрос о корреляции философии и теологии, занимавший Тиллиха и в немецкий период творчества и в американский (в Штатах он стал профессором «философской теологии» в Объединенной Теологической семинарии Нью-Йорка), должен быть дополнен разъяснением понимания самого Тиллиха специфики протестантской теологии. Особенность эту он выразил в понятии «протестантского принципа».

«Протестантизм как принцип вечен, он критерий всего временного». 15, XII] Что же это за принцип? Вслед за Мартином Лютером, Тиллих обращается к путеводному *Sola fide!* («Только верой!») ап. Павла. Это так называемая «материальная» составляющая протестантского принципа, а есть еще и «формальная», и Тиллих тут тоже не нов – это «следование норме Святого Письма», Библии. Оправдание верой, при этом, не только этический императив, но и осмысляющее и объединяющее предписание интеллектуальной жизни, познания в частности. Вера у Тиллиха близка сомнению, сомнению в очевидностях и необходимостях, закономерностях порядка вещей, а также разума. Но это сомнение и в себе самом сомнения, нестойкая вера – стремление критического настроения. *Sola fide* предстает как *Sola dubito* (только сомнением). Сомнение сомневается в установленном, ставшем, объективном и объективированном, «вещественном» в конце концов. Протестантский принцип суть протест против бранных незыблемостей. Ситуации сомнения, критики, протеста, даже сомнения в Боге, не отделяют и не отдаляют, согласно Тиллиху, человека от Бога, ибо истину и может увидеть лишь сомневающийся. Протестантский принцип проявлен в идеях: теонии культуры (себя преодолевающий автономии), Кайроса (открытия полноты времени во времени), демонического (как мощи разрушения) и побеждающего демонического гештальта благодати (полноты бытия), а также скрытой церкви (как внутреннего решения, а не обрядового его симулирования).

Либеральная («гуманистическая» – в американской терминологии) теология выявила этот принцип в виде присущего ей критицизма. Для диалектической теологии («неортодоксальной» в американском варианте) он проявлен в мощнейшей борьбе с идиолатрией, поклонением брэнному. И синтезируя оба подхода, Тиллих все же, как кажется, ближе к идеям «диалектиков». Императивом протестантского принципа служит указание трансцендировать всяческий религиозный и конфессиональный характер, всевозможные формы своего проявления – будь то раннее христианство или сама Реформация. Ибо ситуация веры-сомнения выше всех форм имманентного, по сути она пограничная ситуация, которую не упростить формами вещественного действия, «магии» сакраментализма обрядов и таинств.

Другими словами, протестантский принцип проявляется в восстании против конечной реальности. С нашей точки зрения в двух смыслах. В смысле оппозиции определенности и незыблемости своих форм выражения (проявление христианского устремления вообще). А также в том, что он является бунтом против конечной реальности как человеческой конечности, которую он не может и не хочет принять, бесконечно стараясь ее преодолеть в бесконечном. Именно поэтому эра протестантизма может окончиться, но не завершается жизнь протестантского принципа.

И теология не бесконечно удалена от философии. Она сама тоже связь трансцендентного с имманентным как «тео» и «логия», бог и разум, тайна и понимание. В ней самой постоянно взаимодействует вечный критерий и изменчивый опыт. «Теология – теонимная метафизика». [15, XXVI] Она не обходится без методов и терминов философии, но что важнее – и философии тоже трудно, а может и невозможно обойтись без маяка – вести-ответа на вечные вопрошания. И протестантская теология (а не абстрактно «христианская») пытается продемонстрировать этот ответ, ибо постоянно агонистично его воспроизводит, обращается к нему.

В данном контексте мы видим, что со времен исканий ионийских философов и средневековых мыслителей у Тиллиха наибо-

лее ясно и последовательно осуществляется идея сближения понятий бытия и Бога. Философ применяет свой метод корреляции для взаимопрояснения терминов: «Бог – это сила бытия, сопротивляющегося небытию и его преодолевающего.» [11, 263] Корреляция не отождествление, и посему «Бог» не «бытие», он «Бытие как такое», «Само-бытие», «Сила бытия» или кратко «Бытие» с заглавной буквы, указывающей на иной срез действительности. [14, 164-197] В таком понимании Бога проясняется его необходимость человеку, ибо существующее стремиться быть, в этом же ключ к наибольшей заботе человека: «Бог» – это ответ на вопрос, имплицитно заключенный в конечности человека: этим именем названо то, что заботит человека предельно». [11, 208]

«Основание бытия», где под «бытием» подразумевается процесс явления и исчезновения конечного, «Само-бытие», *Esse ipsum* как предельное основание сущего, является первичным, априорным к категориям сущности и *существования*. Если же существование производно от *Esse ipsum*, то *вопрос о существовании Бога* неверно сформулирован. Ведь сфера существования – область конечного, но Абсолют – не вещь среди вещей и поэтому: «Бог не существует. Бог – это само-бытие помимо сущности и существования. А если так, то доказывать, что Бог существует – значит отрицать его.» [11, 203] Тезис «Бог не существует» значит и то, что всяческие попытки космологических доказательств (здесь, как помним, наиболее продвинулся Фома Аквинский, что вполне соответствует католическому духу, в том числе современному и созданной им естественной теологии) должны быть отброшены именно как *доказательства*. Ибо нельзя «вывести» логически Бога из мира, он не пропущенное звено в мире и не дополнение к нему, аргументы из мира – не аргументы, а скорее вопросы, в лучшем случае намеки. Именно в этом ключе, как кажется, говорил Ницше о том, что «Бог среди вещей» – «отвратительнейший человек». Такого рода отношение помогает вскрыть суть тиллиховского анализа, где отрицается *объектный* подход к Абсолюту как во многом самопротиворечивое, «богохульное», мифологическое представление, выражаемое в понятии «су-

ществование Бога». Бог у него не бытие (конечного), пусть самое могущественное, но конкретное, а Само-бытие. И такой его смысл полнее открывают не «космологические аргументы», а онтологическое доказательство, исходящее из опыта бедственности, конечности, отчуждения и амбивалентности и имплицитно вскрывающее идею совершенства, впрочем следует заметить, что онтологическое доказательство, по мнению Тиллиха, также не доказывает вполне, являясь скорее методом анализа ситуации существования.

Бог – «доказанный» – «вещь среди вещей» – «хозяин вселенной» – «тиран» – «делающий нас объектами» – не может быть предметом предельного интереса человека или его веры. Поэтому то безусловная вера отвергает даже различные формы теизма, «ограничивающего» божественное: теизм моральной идеи, теизм иудаистского толка и теизм доказанного теологией бога. Суть предмета безусловной веры – это тиллиховский «Бог над Богом» или, упрощая его мысль, «Бог над божеством религии».

Бог как «Само-бытие», первичный к сущности и существованию, разделению на бесконечное и конечное является не объектом универсума, а выражением предельного интереса и «божественное» или «священное» суть то, что заботит человека предельно. И здесь приоткрывается новый аспект тиллиховской мысли – это возникшая под воздействием школы диалектической теологии (к которой Тиллиха часто некритически причисляют исследователи) идея совершенной инаковости Абсолюта по отношению не только к вещественной реальности, но и человеческой действительности. «Само-бытие», «Бытие само по себе», *Ipsum Esse* открывает в бытии его основание, мощь и бездну (мы могли бы вспомнить *Ungrund* мистиков); человек, устремляясь к Абсолюту, прорывается ввысь и одновременно в глубину. И в этом не только парадокс молитвы, когда просят кого-то, кто не «кто», и к кому нельзя обратиться; но и своеобразный «абсурд» безусловной веры, ибо она есть «приятие приятия при отсутствии принимающего». [10, 129] Бог не ответил даже воззвавшему к нему Сыну, оставив его во мраке сомнения и отсутствия смысла, но ответ – «тот Бог, который появляется, когда бог исчезает в тревоге сомнения.» [10, 131]



Предельная вера во всемогущество Бога преодолевает тревогу конечности, как вера в исток бытия, творящего ex nihil, ибо ничто извне не влияет на его полноту: «Только всемогущий Бог может быть предельной заботой человека». [11, 263] Его предельность («всемогущество») – суть диалектическое единство противоположных элементов, полюсов: «Если мы говорим, что Бог – это самобытие, то это включает в себя как покой, так и становление, как статический, так и диалектический элементы.» [11, 240] При этом Бог – «совершенно иной» знакомому нам положению вещей, «totaliter aliter», «Altogether Other», «unconditional transcendent», «essentially transcendent». Тиллих продолжает традицию выявления иррациональной основы Абсолюта, выраженную в апофатике Ареопагита, «чувстве безусловной (абсолютной) зависимости» Ф.Шлейермахера, идее «абсурда» С.Киркегора, «нуминозного и ужасного» Р.Отто, исканиях Л.Шестова. В 1919 году, задолго до выхода хайдеггеровского «Бытия и времени» (1927), Тиллих уже указал на то, что Сверхсущее (Бытие) не есть Сущее. Для него Бытие – и «Нет» и «Да» относительно вещей. Бог не известен из мира и не доказуем вещами, даже историческая судьба Христа – никакое не доказательство. Его присутствие иного порядка – в нашей заботе и духе, открывающем горизонт стремления. И здесь следует указать на еще один важнейший момент в отношении «человек – Абсолют», каковым является символ.

Символы – тот единственный язык, на котором можно говорить о Боге, о безусловном, предельном в бытии. Вся культура в силу своей теономности, устремленности преодолеть конечность, символична. Высший ее символ человеческое представление о Боге, символизирующее Бога как предельную основу и цель. [9, 163] Символ Бога имеет несколько важнейших моментов, элементов, указывающих на фундаментальные аспекты его значимости.

Так символ «Бога – Творца» выражает, не, как часто принято считать, одномоментный акт, а учение о перманентном творении всего сущего, в котором участвует и человек. В нем же проявлен смысл человеческой конечности, и его «тварность» следует пони-

мать лишь как неоконченность и несамостоятельность. В таком понимании не остается места для исследований типа естественной теологии, с необходимостью выводящих идею (и не только идею, но и существование) творца из творения. Символ «Всемогущего Бога» – это не его возможность делать все, что заблагорассудится, скорее это выражение силы, «всей мощи» бытия, противостоящего небытию, человеческим конечности и отчуждению. Символ «Бога как Господа» указывает не только на величие, но и на Логос, структуру и порядок мира, управление реальностью ввиду ее внутренней цели. Однако в нем же есть и смысл бесконечного расстояния от Бога до человека, отстраненности. Впрочем эту отстраненность Господа преодолевает символ «Отца» – дарующего и исток, и любовь. Символы божественных «Предопределения» и «Благодати» – дают экзистенциальную уверенность человеку в своей будущей целостности, предопределяя жизнь как могущую стать целой и полной. Символ «Божьего гнева» предупреждает человечество о саморазрушении, могущем возникнуть в отрицании Бытия, о потере целостности. И это не внешняя сила, а «само-гнев» человека над самим собой.

Символ «Вездесущего Бога» (у Тиллиха понятие звучит как «Вездеприсутствие», давая нам повод к размышлению о связи с «присутствием», экзистенцией, Dasein'ом) говорит об одновременном и соучастии Бога во всем пространстве, и о его трансцендировании пространства, такое диалектическое единство синтезируется Тиллихом в понятии «созидательного соучастия». Дополняет его символ «Вечного Бога», отнюдь не говорящий о вневременности Абсолюта и бесконечности времени. Его смысл – «охватывание собой» всех периодов времени. Снова диалектический термин «вечное настоящее» дает возможность удерживать идею трансцендентного единства времени. Важный символ «Бог – любовь» дает возможность приведения в единство отдельной человеческой жизни и общественной деятельности. Его дополняет символ «Божественной справедливости», указующий на аспект любви, дающий возможность и право быть независимым и символ «Осуждения»

как отрицание отрицания любви. В символическом же ключе стоит рассматривать и христианскую идею «Троицы». Берущая свое начало в политеизме, где конкретный бог в данный момент выполняет в данный момент решение предельного интереса, Троица воплощает соединение (в «моно») конкретного («поли»), кроме того она символизирует процессную сущность Бытия: «Тринитарные принципы – это моменты в процессе бесконечной жизни». [11, 243]

С нашей точки зрения Бог у Тиллиха, «Бытие как таковое», близкий по виду к критикуемому Паскалем «богу философов», в своем видимом удалении не устраняет «Бога Авраама, Исаака и Иакова», личностный срез трансцендентного. Перешагивая через конкретные вещественные образы и переосмысливая их (Бог – Само-бытие, Христос – Новое Бытие), доктрина Тиллиха ведет к постижению Бога в его необходимости конечному сущему – человеку. Бытие – не абстракция, ибо оно выступает против небытия. Посему Бог – ответ на вопрошания смысла, вызванные бедственностью и конечностью. Но и в этом Абсолют не открывается вполне (даже символически). Оставаясь загадкой: «... бытие остается содержанием, тайной и вечной апорией мышления». [11, 296]. Потусторонний Бог, «пленительный» и «ужасный» («потрясающий») (*fascinum et tremendum*) является содержанием предельного интереса, того, помнится, о чем говорил Рильке: «... Бог – лишь направление любви, не ее предмет». Как источник (*source*) бытия и экзистенции он выше разделения на сущность и существование, и хотя человек может проецировать свои качества на Бога (как считали например Л. Фейербах и З.Фрейд), но сам «экран» для проекции не создан проекцией. Понятие Бога, почерпнутое из размышлений Тиллиха, совершенно иного (*Totaliter aliter*), удаленного от человека и мира, видимого лишь символически дает нам, быть может, продуктивную возможность осмыслить и человеческое существование как чужое себе, удаленное в своем идеале от имманентного своего состояния. А система координат, исходящая из предельного *Esse ipsum*, Бытия как такового открывает способ структурирования элементов действительности, где «... природа – это конечная необходимость, бог – бесконечная свобода, а человек – конечная свобода.» [11, 314]

Тиллих полагает, что ответ на главный человеческий вопрос «быть или не быть» дан христианством. [См.: 16] Ибо центральная идея христианской вести – именно провозвестие «еще-бытия», «Нового Бытия». «Кто вместе с Христом, тот новое бытие» – эти слова апостола Павла суть всего христианского мировидения, по мнению Тиллиха. При этом христианство дает лишь *возможный* ответ, не навязывая его догматически.

По сути, в христианстве, как понимает его протестантство, не важна собственно *религиозная* составляющая, если понимать под религией культ и связанную с ним священническую иерархию. И для Тиллиха религия не существенна, но значимо Новое Бытие, новый порядок вещей, предложенный христианством. Христианство – «больше», чем религия, как весть о новой структуре мироздания, разрешающая предельный интерес человека, его заботу о Бытии. При этом «неважность» религии не значит важность секуляризма и атеизма. И религиозная система и глухое молчание (о насущном) «светской культуры» равно не существенны, не значат «сами по себе» ничего. Ибо бедственная экзистенция вопрошает о решении этого состояния, и ответ – не в обряде, и не в отбрасывании вопроса, а в вести Нового Бытия [13, 318]. А открытость сквозь невзгоды Новой Реальности, Новому Бытию даст человеку превозмочь не только проблему своего бытия, но и личные затруднения, расовую отчужденность, национальные конфликты, разногласия полов, различия возраста, красоты и здоровья.

Итак, можно сказать, что анализ теологического экзистенциализма Тиллиха дает возможность открытия некоторых граней взаимодействия философии и теологии, *вопросаний* и возможных *ответов*. Здесь свою важность проявляют *протестантский принцип*, в своей критичности преодолевающий не только брэнно-вещественное, но и стремящийся побороть человеческую конечность; он же проявлен в экзистенции как *предельный интерес* в бытии, дающий возможность сущностной для философии корреляции категорий *Бытия* (и *Нового Бытия*) и *Бога*, находящей свое выражение в *символической форме*. А одной из главных особенностей теологического экзистенциализма Тиллиха по нашему мнению является

совмещение критически настроенного философского мышления с осмотрительным использованием данных христианской теологии, откровения. Философские вопрошания не то чтобы должны остановиться, услышав догматы церкви, но, по крайней мере, принять возможность, а иногда и иногда предпочтительность керигмы, вести, прозвучавшей в христианстве. В этом вопросе Тиллих весьма осторожен и тактичен. Проблемы бедственности существования, задаваемые и бесконечно решаемые философией, должны учитывать и ответы о Новом Бытии христианской теологии. При этом философский настрой никогда в полной мере не исчезает в работах Тиллиха – даже когда он пишет на казалось бы чисто богословскую проблематику, его принципом исследования служит не столько лютерово *Sola fide*, «только верой», а скорее *Sola dubito*, «лишь в сомнении». Из постоянной неукорененности, проявленной в сомнении, исходит импульс и познания, и морального совершенствования, и устремленности к полноте Бытия. Сомнение и поиск философии в свете керигмы могут яснее понять свое происхождение и природу. *Dubito* и *kerugma*, сомнение и весть – возможный путь и философии и человеческой жизни.

### Ссылки

1. *Аверинцев С.С.* Теология // Философская энциклопедия: В 5-ти т. – М.: Советская энциклопедия, 1970. – Т.5. – С.200 – 202.
2. *Антонов К.М.* Теология как научная специальность // Вопросы философии. – 2012. – № 6. – С.73 – 84.
3. *Барт К.* Очерк догматики. – М., 2000.
4. *Исаев С.А.* Теология смерти: Очерки протестантского модернизма. М.: Политиздат, 1991 – 236с.
5. *История философии: вызовы 21 века.* Отв. Ред. Н.В.Мотрошилова. М.: Канон +, 2014.
6. *Кимелев Ю.А.* Современная западная философия религии. Москва.: Мысль, 1989 – 285 с.
7. *Лосский В.* Догматическое богословие // Мистическое богословие. К., 1991. – С.261 – 336.

8. Пиннок К.Х. Разумные основания для веры // e-reading.co.uk/book.php?book=86159.

9. Тиллих П. Динамика веры // Избранное: Теология культуры. – М., 1995. – С.132 – 215.

10. Тиллих П. Мужество быть // Избранное: Теология культуры. – М., 1995. – С.7 – 131.

11. Тиллих П. Систематическая теология. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – Т.1 – 2.

12. Уайтхед А.Ч. Приключения идей // Уайтхед А.Ч. Избранные работы по философии. – М., 1990. – С.389 – 702.

13. Шевченко С. Специфіка осмислення феномена «нового буття» у філософії П.Тілліха // Філософські діалоги-2011. Людина. Історія. Розум: За матеріалами філософських читань пам'яті І.Бойченка. – К., 2011. – Вип.5.

14. Hartshorne Ch. Tillich's Doctrine of God. // The Theology of Paul Tillich. Edited by Charles W. Kegley and Robert W. Bretall. N.Y.: The Macmillan Company, 1964, pp. 164-197

15. Tillich P. Protestant Era. – Chicago, Illinois: The University of Chicago Press, 1948.

16. Tillich P. The New Being. – New York: Charles Scribner's Sons, 1955.

**С.В. Климань**

---

**ОНТОЛОГИЯ СВОБОДЫ  
В КОНТЕКСТЕ ЛЮБВИ  
(Н.А. БЕРДЯЕВ, Ж.-П. САРТР)**

*В статье обращено внимание на тему онтологии свободы в контексте проблемы любви. Автор, опираясь на работы философов экзистенциального направления, показывает сложность, неоднозначность понимания свободы в любовном дискурсе.*