

*Георгий Панков
(Харьков)*

АПОЛОГЕТИКА ЦЕРКВИ В ТЕОЛОГИИ ПАУЛЯ ТИЛЛИХА

Вопрос о Церкви следует рассматривать в широком мировоззренческом и социокультурном контексте, охватывающем ориентирование жизни человека в отношении к миру, собственной самости и Богу. Ориентирование жизни выражается в определенных ценностях и идеалах, регулирующих социальное и культурное бытие. В указанном отношении Церковь представляет собой специфический социальный институт, обеспечивающий религиозную жизнь в соответствии с той конфессиональной традицией, интересы которой она выражает.

Существенным церковным механизмом обеспечения жизненного бытия христианских традиций является богословская мысль, в системе которой одно из важнейших значений занимает апологетика – защита и обоснование ценностей религии с ее социальными институтами, включая Церковь. Изучение опыта апологетической теологии как специфической культуры признается актуальным не только в богословии, оно актуализируется также академическим религиоведением и историей философии, для которых значительный интерес представляет уяснение философии как механизма теологической апологетики. Оригинальный опыт апологетики Церкви в христианской богословской мысли обнаруживается в творческом наследии выдающегося лютеранского теолога Пауля Тиллиха (1886–1965).

Церковь определяется П. Тиллихом в качестве «группы людей, выражающих Новую Реальность, которой они захвачены» [5, с. 392]. В этом определении отчетливо прослеживаются два аспекта – социальный («группа людей») и мистико-онтологический («Новая Реальность», «Новое Бытие»). Из названных аспектов определяющим выдвигается мистико-онтологи-

ческое измерение Церкви, что характерно для теологической парадигмы.

Проанализируем теологические механизмы конструирования данного учения. В первую очередь, смысл «Новой Реальности» обеспечивается авторитетом силы Иисуса Христа [5, с. 392], что означает применение христологического дискурса как широко распространенного в христианстве механизма сакрализации. Наделенная сакральным значением, Церковь онтологически ограничивается от ее восприятия исключительно в границах социальной организации, на что указывают следующие выражения: «Церковь – не организованная религия», «она – не иерархическая власть», «она – не социальная организация» [5, с. 392]. Однако названные значения от Церкви не устраниются, но закрепляются в единстве ее социального измерения. Лютеранский мыслитель возвышает Церковь над социумом, вследствие чего подчеркивается идея несводимости ее понимания к общественной характеристике.

«Можно сказать, – продолжает П. Тиллих, – что Церковь – место, где действие любви преодолевает демоническую силу объективации – превращения людей в объекты, в вещи» [5, с. 392–393]. Приведенное высказывание указывает на персоналистический аспект в истолковании Церкви, для которого характерен решительный протест против взгляда на человека в качестве обезличенной вещи, что отчетливо прослеживается в техногенной цивилизации. Выражение «демоническая сила» в отношении объективации и овещнения личности призвано подчеркнуть предельно-разрушительный характер деперсонализации в условиях техногенной цивилизации. Этой пагубной «демонической силе» противопоставляется «действие любви», что означает органическую связь персонализма, утверждающего ценность личностного измерения в человеке, с этикой любви как универсальной гуманистической нормой.

Местом действия любви, противостоящей миру с демонической силой объективации, определяется Церковь. Выражение «действие любви» подчеркивает этику деятельной любви, что возводит ценность любви на уровень деятельности по ее внедрению в мир. «Церковь – место, где Новое Бытие действительно; место, куда мы можем прийти и ввести Новое Бытие в действительность» [5, с. 392–393]. Значит, Церковь осмысливается

как вместилище любви, а безраздельное господство в ней любви служит этическим критерием жизни в Новой Реальности. Названный критерий указывает на аксиологическое измерение Церкви как пространства гуманистических ценностей, основанных на этике деятельной любви. Она призвана возвысить значение Церкви не только как вместилища духовности, но также в роли духовной силы противостояния деструктивным напорам со стороны мира.

Церковь рассматривается проводником Нового Бытия, которое отождествляется с Божественным Бытием. Утверждение Нового Бытия немислимо вне борьбы за его торжество. Эклезиологическая апологетика (апологетика Церкви) включает в свое содержание идею победоносной силы Божественной благодати, действующей в Церкви и через Церковь. Божественное Бытие трактуется в виде «силы бытия, побеждающей небытие», «вечности, побеждающей временность», «милости, побеждающей грех», «предельной реальности, побеждающей сомнение» [5, с. 392–393]. Из всего этого обнаруживается, что понятия бытия, вечности, милости и предельной реальности концентрируются вокруг значения победоносной Божественной силы и совместно с ней используются в виде предикативного ряда сакрализации Церкви как в топологическом, так и в функциональном ее понимании.

В процессе предпринятого выше анализа выяснилось, что мистико-онтологическое осмысление Церкви как «Новой Реальности» (или «Нового Бытия») наделено персоналистическим и этическим аспектами, позволяющими в значительной мере возвести данное смысловое значение на глубокий гуманистический уровень. Это означает придание онтологическому статусу Церкви персоналистического и этического значений, благодаря которым преодолевается трактовка Церкви с позиции сциентизированной метафизики, подменяющей своими значениями реальность жизненного опыта. Одновременно персонализируется и этизируется мистический аспект восприятия Церкви, в результате чего преодолевается отвлеченность мистицизма от гуманистической практики.

Творческое наследие П. Тиллиха характеризуется интенсивной экзистенциальной насыщенностью, позволяющей квалифицировать его в качестве теологического экзистенциализма.

В указанном контексте уместно обратить внимание на термин захваченности, который в определении Церкви соотносится с группой людей. Специфика группы людей внутри сакрально-го пространства Церкви определяется значением захваченности «Новой Реальностью». В определении Церкви «захваченность» выглядит связывающим звеном между социальным и мистико-онтологическим измерениями. Однако в философско-экзистенциалистском дискурсе, которым руководствовался Тиллих, смысловой статус захваченности не ограничивается заурядным понятием связки, но возводится на ступень экзистенциала – значения, содержание которого составляют глубинные стороны человеческого существования.

Мысль о захваченности сознания человека священным была высказана еще в начале XX ст. протестантским ученым Р. Отто, известным фундатором феноменологии религии. В результате изучения внутреннего религиозного опыта им была установлена контраст-гармония в восприятии нуменозного, объединяющая в своем содержании опыты отталкивания и притяжения (или очарования): «чего страшусь – к тому же и тянусь» [1, с. 59]. Ссылаясь на М. Лютера, Р. Отто подчеркнул значение опыта погружения в священное, а также проанализировал отдельные ситуации захваченности священным, выраженные в некоторых текстах. Но при этом значению захваченности не придавался статус экзистенциала, поскольку известный труд Р. Отто «Священное» представляет собой научное, но не философско-экзистенциальное исследование.

Опираясь на амбивалетность понимания священного феноменологией религии, П. Тиллих отметил его духовное значение в охвате человеческой души и повседневной культуры: «Оно охватывает душу своей устрашающей и очаровывающей силой. Оно врывается в повседневную реальность, потрясает и направляет ее вне самой себя экстагическим образом (...) Оно требует личной и публичной святости в смысле справедливости и любви» [2, с. 169]. Значение предельного интереса распространяется на всю религиозную жизнь, которая охватывает каждого христианина: «...Религия, – подчеркивается в «Динамике веры», – это состояние предельной заинтересованности тем, что есть и должно быть нашим предельным интересом. Это значит, что вера есть состояние захваченности предельным

интересом, а Бог – имя, обозначающее содержание этого интереса» [2, с. 264].

Теперь становится понятным, какое существенное значение придавалось Тиллихом выражению в определении Церкви как «группы людей, выражающих Новую Реальность, которой они захвачены» [5, с. 392]. Благодаря экзистенциалу захваченности Новой Реальностью, социальное и мистико-онтологическое измерения трактовки Церкви усиливаются экзистенциальным измерением.

Возведение экзистенциального фактора в ранг одного из существенных конструктов апологетики Церкви обусловливается взглядом на человека в полноте его жизненного существования (экзистенции). Такой подход ставился в оппозицию широко распространенному в европейской мысли рационализму, гипертрофирующему в философской антропологии значение теоретического (когнитивного) и практического разума (морали). «Разумный субъект морали и науки занял место экзистенциального субъекта», – отмечал П. Тиллих в произведении «Мужество быть» [3, с. 95]. В противовес гипертрофии рационального субъекта приоритет отводится экзистенциальной личности, со-участвующей в созидании Нового Бытия. Таким образом, философско-экзистенциальный дискурс принимает своим основанием теистическую парадигму в ее христологическом выражении.

Значение Церкви утверждается ее христоцентричностью: являясь Новой Реальностью, Сын Божий творит новую реальность, которую в виде сообщества в истории воплощает Церковь [5, с. 265]. Поэтому включение экзистенциальной философии в церковно-богословский круг призвано объяснить ситуацию вовлеченности как экзистенциального акта не в направлении рационалистической ценности логоса, но в отношении нуменозного Логоса, захватывающего сознание христианина. Керигматическую задачу свидетельствования библейской вести Тиллих увязывал с экзистенциальной задачей, которая состоит в необходимости со стороны Церкви отвечать на вопрос «заложенный в самом существовании человека, вопрос о смысле этого существования» [5, с. 271].

Другой существенной задачей Церкви выдвигается противостояние разного рода демоническим искажениям, охватывающим культуру. В указанном отношении за Церковью

утверждается функция стража, обнаруживающего демонические структуры в общественной среде, о которых сигнализируют «проphetические голоса», выражающие «пределный интерес» библейской керигмы и скрытые под культурными формами. «Тогда, – утверждал мыслитель, – видимая Церковь должна распознавать в этих голосах то, чем должен был быть ее собственный дух, и принимать их, даже если они кажутся ей враждебными» [5, с. 272]. Из этого вытекает «судебная» функция Церкви, которая, взирая на «проphetические голоса», судит культуру, включая собственные церковные формы жизни [5, с. 273]. Этой мыслью указывается на ценность критического самосознания, которым должна обладать Церковь и активно использовать его в очищении собственного культурного пространства от проникающих в него порочащих христианство элементов.

В «Динамике веры» отмечается значение пророческого суда над Церковью. «С христианской точки зрения, это означает, что Церковь вместе со всеми своими учениками, институтами и авторитетами подлежит пророческому суду, а не возвышается над ним», – подчеркивал мыслитель [2, с. 152]. Тиллих считал необходимым для Церкви перестать игнорировать над собой пророческий суд со стороны общественности. При этом подчеркивается, что осознание христианством своей безусловности должно увязываться с божественной личностью Иисуса Христа и Его спасительной миссией, но не с христианской Церковью. Изложенное обстоятельство должно, по мнению лютеранского теолога, предотвратить абсолютизацию Церкви, что расценивается в виде проявления идолопоклонничества. Церковь трактуется носителем сотворенного Богом Нового Бытия. Своим фактом присутствия в мире как носителя Нового Бытия она обладает полномочием судить мир. Однако Церковь также принадлежит миру и поэтому поддается тому же суду, которым она судит мир. Речь идет о самокритичности как одном из существенных аспектов самосознания Церкви, предохраняющей ее от возможности уклонения в идолопоклонство. «Церковь, которая пытается исключить себя из такого суда, теряет право судить мир и справедливо осуждается миром», – утверждается в «Теологии культуры» [5, с. 265].

Поставленные перед Церковью задачи вызывают потребность в формировании и развитии богословской мысли. Она

не просто рассматривается вместилищем «видимой Церкви», но интеллектуальной формой выражения ее исторического опыта в свидетельствовании и утверждении библейской вести. В указанном отношении П. Тиллих отметил значительную заслугу М. Лютера, который, следуя за апостолом Павлом, установил существенной богословской нормой концепцию оправдания верой.

Лютеровское учение об оправдании верой П. Тиллих определил краеугольным принципом лютеранской Реформации и Церкви. Мыслитель назвал Церковь «родным домом» богословия. «Только в Церкви, – утверждал он, – источники и нормы богословия имеют подлинное существование, и только в Церкви опыт может служить в качестве посредника систематического богословия» [4, с. 58]. Богослов живет и богословствует в Церкви, а в своей деятельности он пользуется источниками, опосредованными через ее опыт. По Тиллиху, любое личное мнение богослова должно опираться на опыт Церкви, источником которого провозглашается «встреча Церкви с христианской миссией» [4, с. 58]. Из приведенного обстоятельства вытекает идея церковности как ультимативного принципа богословской культуры. Таким образом, роль Церкви в традиции христианского богословия не сводится только к ее пониманию в качестве местопребывания богослова, но возводится в ранг специфического дискурса церковности, посредством которого формируются теологические мыслительные конструкции.

Дискурс церковности, формирующий богословские высказывания, должен основываться на достойном авторитете Церкви. Характер такого авторитета определяется П. Тиллихом значением «Церкви Креста», проповедующего Христа Распятого [3, с. 130]. Названное значение противопоставляется Церкви, основанной на авторитете «Бога теизма». Подлинный теизм, которым должна руководствоваться Церковь, призван опираться не на Бога отвлеченного теизма, но на Бога как «проводника мужества быть». В учении П. Тиллиха «мужество быть» представляет собой идеальную модель бытия христианина в его ориентации к Богу, миру и собственной личности. «Мужество, принимающее тревогу отсутствия смысла на себя, – вот граница, до которой способно дойти мужество быть. По ту сторону – только небытие. А внутри него все формы мужества восстанов-

лены в силе Бога, который над Богом теизма. Корень мужества быть – тот Бог, который появляется, когда Бог исчезает в тревоге сомнения», – этой мыслью завершается философско-богословский труд П. Тиллиха «Мужество быть» [3, с. 130]. Только что процитированное высказывание указывает на экзистенциальный дискурс, который вводится философом в дискурс церковности как теологической нормы. Утверждение экзистенциальной теологии поставлено в прямую оппозицию схоластике с ее отвлеченным теизмом.

Все вышеизложенное дает с полным основанием определить характер философско-теологической апологетики Церкви в творчестве П. Тиллиха: христианский теизм как парадигмальный базис богословского учения дополняется философским дискурсом в его ярко выраженной экзистенциально-персоналистической модификации.

В феноменальном плане Церковь возвышается над социальным окружением, подобно возвышению сакрального бытия над профанным (дискурс феноменологии религии). В то же время феномен Церкви наделяется социальным измерением в его сосуществовании с мистико-онтологическим аспектом, ориентирующим трактовку рассматриваемого феномена в направлении нуменозного. В функциональном плане Церковь выполняет христианскую миссию «ускорения Новой Реальности» в мире, а также «стража» библейской керигмы с ее «предельным интересом» к Богу и Религии Креста, которая центрируется вокруг искупительной жертвы Иисуса Христа.

Ключевое значение апологетики Церкви П. Тиллихом представляет собой экзистенциал захваченности нуменозным как важнейшей нормы жизни Церкви в ее феноменальном и функциональном аспектах. Широко распространенный в лютеранстве взгляд на христианство как на Религию Креста оказал существенное воздействие на постановку и обоснование Тиллихом экзистенциала «мужества быть» в значении подлинной жизни христианина в Церкви, а Церкви – как проводника названного экзистенциала в христианской жизни. Экзистенциализация богословской апологетики способствует преодолению схоластического дискурса в теологии, что позволяет сориентировать ее на позицию гуманизма в христианской форме выражения.

Литература

1. *Отто Р.* Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношения с рациональным / Пер. А. М. Руткевича. СПб., 2008.
2. *Тиллих П.* Динамика веры // Пауль Тиллих. Избранное: Теология культуры / Сост. С. Я. Левит, С. В. Лезов. М., 1995. С. 132–215.
3. *Тиллих П.* Мужество быть // Пауль Тиллих. Избранное: Теология культуры / Сост. С. Я. Левит, С. В. Лезов. М., 1995. С. 7–131.
4. *Тиллих П.* Систематическое богословие. Т. I, II / Пер. с англ. М. Б. Данилушкина. СПб., 1998.
5. *Тиллих П.* Теология культуры // Пауль Тиллих. Избранное: Теология культуры / Сост. С. Я. Левит, С. В. Лезов. М., 1995. С. 236–395.

Summary

Pankov G. Apologetics of the Church in the theology of Paul Tillich

The article analyzes the process of the relationship between theology and philosophy in the teachings of P. Tillich about the Church. It is established that the Church is viewed in the unity and interrelation of the mystical-ontological, social, axiological and existential-personalistic aspects, through which it is endowed with sacral and humanistic meanings.