

ФИЛОСОФИЯ НА РЕЛИГИЯТА

ЩОДО ПОНЯТТЯ РОЗУМУ У СИСТЕМАТИЧНІЙ ТЕОЛОГІЇ П. ТІЛЛІХА

Г. Д. Ємельяненко

кандидат філософських наук, доцент,
кафедра філософії, соціально-політичних та правових дисциплін,
Донбаський державний педагогічний університет (Донецьк, Україна)
Kerol-Anna@bigmir.net

Анотація

Ганна Ємельяненко. За поняттято разум в систематичната теология на П.Тиллих. В статията се изследват епистемологичните основи на теологията на П.Тиллих. Анализират се понятията субективен и обективен, техничен и онтологичен разум, “дълбочината” и всеобхватността на познанието, историко-философските и теологичните конотации на епистемологичната теория на мислителя.

Ключови думи: систематична теология на П.Тиллих; епистемология; рационализъм; разум

Анотація

Ганна Ємельяненко. Щодо поняття розуму в систематичній теології П. Тілліха. Стаття присвячена дослідженню епістемологічних підстав теології П. Тілліха. Аналізуються поняття суб'єктивного і об'єктивного, технічного та онтологічного розуму, “глибини” й всебічності пізнання, історико-філософські і теологічні конотації епістемологічної теорії мислителя.

Ключові слова: систематична теологія П. Тілліха; епістемологія; раціоналізм; розум

Abstract

Anna Emelianenko. On the concept of reason in P. Tillich's “Systematic Theology”. The article deals with the epistemological foundations of P. Tillich's theology. In particular, the article analyzes the concepts of subjective and objective, technical and ontological reason, the “depth” of knowledge in every possible way, historical and theological connotations of philosophical and epistemological theory.

Keywords: systematic theology of P. Tillich; epistemology; rationalism; reason

Постановка проблеми. Епістемологія, як своєрідне «знання» про пізнання, розгляда-лася П. Тілліхом у якості частини онтології, оскільки він вважав, що пізнання – це тільки “певна подія” серед сукупності подій і в історичному розвитку, і у житті окремої людини. Тому він й стверджував, що будь-яке епістемологічне твердження імпліцитно є онтологічним. І через це усякий аналіз, або дослідження потрібно розпочинати не з проблем пізнання, а з проблем, які стосуються буття, людської істоти, суспільства, Бога.

П. Тілліх стверджував й те, що саме такий перебіг подій, саме таке усталення та взаємодієшення панувало в історії розвитку теології та філософії протягом усього часу їхнього існування. Однак, як зазначав він у своїх працях, подеколи виникають і такі ситуації, коли потрібно слідувати зворотному порядку. Це відбувається, зокрема, тоді, коли сама онтологічна традиція видається сумнівною і постає запитання про те, чи не були марними зусилля, витрачені на створення цієї традиції, як це історично відбулося, наприклад, у випадках ставлення античного пробабілізму і скептицизму до боротьби поміж філософськими школами, згодом у ситуації, у якій опинився Декарт, змушений обирати свій шлях серед різновекторних середньовічних традицій, у ситуації ставлення Юма і Канта до традиційної метафізики тощо. Такою, на думку П. Тілліха, взагалі є й одвічна ситуація у теології, якій історично завжди доводиться переусвідомлювати те, якими саме шляхами вона повинна йти до пізнання Бога.

У класичній теології було усталеним те, що вченню про одкровення передуюче вчення про Бога, і про людину, і про Христа, а епістемологічна «преамбула» у будь-якому випадку залежить від теологічної системи загалом. Тому і для теолога, який розпочинає міркування з епістемологічної частини (вчення про Розум і Одкровенні), завжди існує необхідність чітко вказати на те, що він попередньо думає як про цей самий Розум, так і про саме Одкровення. «Одним з найістотніших недоліків багатьох теологічних писань і релігійних дискусій, – писав П. Тілліх у своїх працях (2000а, с. 81), – є те, що слово “розум” вживається в занадто широкому і невизначеному смислі (іноді схвальному, але звичайно-осудливому). І якщо подібна неточність у повсякденній мові пробачлива (хоча і тут криються релігійні небезпеки), то для теолога неприпустимо вживати такі терміни, яким він не дав визначення або точного опису. А якщо так, то перш за все, ми мусимо визначити той сенс, у якому й буде використовуватися термін “розум”».

Звідси і випливало намагання П. Тілліха визначити різницю поміж “суб’єктивним” і “об’єктивним” розумом, розібратися у спроможності розумного опанування реальності, визначитися зі структурою раціональності у свідомості людської істоти, з глибиною та силою людського пізнання (що, до речі, загалом було далеко не показовим для наукових варіантів епістемології). Він прагнув збагнути обмеженість дії розуму, можливу амбівалентність пізнання, абсолютизму, релятивізму та формалізму у гносеологічних практиках. Саме так й сформувалася епістемологічна концепція, або ж епістемологічне вчення у межах тілліхової систематичної теології, яке відрізнялося своєю оригінальністю, повнокровністю й “екзистенційновимірністю” своїх постулатів. На цьому ми й зупинимось більш докладно у цій розвідці.

Виклад основного матеріалу. Поняття про “суб’єктивний” і “об’єктивний” розум у теології П. Тілліха було пов’язане з поняттями “онтологічного” і “технічного” розуму, на яких ми детально зупинились у попередньому параграфі дисертації. Онтологічний розум, як це зазначалося вище, мислитель визначав як таку структуру свідомості, яка наділяє людину здатністю опанувати реальність та відповідним чином змінювати, формувати її. Адже ще з часів Парменіда спільною позицією для всіх філософів було те, що логос (тобто, слово, яке опановує реальність і згодом трансформує її) спроможний це робити лише тому, що і реальність має логічну структуру. Існували багато в чому різні пояснення взаємозв’язку між логічною структурою певного опановуючого «я» (суб’єкта пізнання у сучасній термінології), і логічною структурою опановуваного світу, як стверджував П. Тілліх. Однак сама необхідність такого пояснення визнавалася майже одноставно. У класичних описах того способу, яким співвідносяться між собою суб’єктивний розум і розум об’єктивний (раціональна структура свідомості і раціональна структура реальності), П. Тілліх виокремив чотири головні типи.

У першому типі такого пояснення суб’єктивний розум вважався результатом впливу усієї повноти реальності на ту її частину, якою і була свідомість людини. При цьому передбачалося, що саме реальність має силу створювати “розумну свідомість”, за допомогою якої

вона здатна і опанувати себе, і, водночас, сприймати і формувати саму реальність. Реалізм (або наївний, або критичний, чи догматичний) сприйняв цю установку, навіть не усвідомлюючи її базових положень.

У відповідності до другого типу такого пояснення, об'єктивний розум вважався витвором суб'єктивного розуму, здійснюваного на основі тієї неструктурованою матерії, у якій він себе, зрештою, й актуалізує. Ідеалізм (або в обмежених формах античної філософії, або у довільних формах філософії сучасної) сприйняв це твердження поза поясненням того факту, що матерія сама є доволі сприйнятливою до структурируючої сили та можливостей розуму.

Третій тип розуміння відносин поміж суб'єктивним і об'єктивним розумом розбудовувався на твердженні онтологічної незалежності і функційній взаємопов'язаності суб'єктивного і об'єктивного розуму, до того ж у даному випадку наголошувалося й на тому, що вони обопільно себе актуалізують. І дуалізм, і плюралізм (і метафізичний, і епістемологічний) таку позицію, зазвичай, приймали навіть поза висвітленням того підґрунтя, що знаходиться в основі їхньої єдності.

І нарешті, четвертий тип розуміння стверджував те, що таку основу складає тотожність, що й уособлює раціональну структуру реальності. Монізм, описуючи цю тотожність або у термінах буття, або у термінах досвіду, як це робилося у прагматизмі, зазвичай, дотримувався тієї ж позиції, незважаючи на поясненні тих відмінностей, які існують поміж суб'єктивним і об'єктивним розумом.

Що ж стосується теології, то теолог, як це зауважив П. Тілліх, зовсім не зобов'язаний оцінювати рівень істинності кожного з цих чотирьох типів пояснення взаємозалежності поміж розумом суб'єктивним і розумом об'єктивним. Одначе, він, користуючись цими поняттями, повинен оцінити їхні загальні передумови. І імпліцитно теологи робили це завжди. Вони наголошували або ж на творінні за допомогою Логосу, або ж на духовній присутності Бога у всьому реальному. Вони прирівнювали людину до Бога, наділяли її Божою подобою і в силу властивої йому раціональної структури вимагали й від людини опановувати світ.

Нааявність слів “опанувати” і “формувати” у даному контексті П. Тілліх пояснював тим, що суб'єктивний розум є завжди актуалізованим у деякому певному індивідуальному “я”, яке пов'язане зі своїм середовищем і зі своїм світом у термінах сприйняття і відповідної реакції на цей світ. Свідомість і дійсно насамперед сприймає світ, а потім реагує на нього. Сприймаючи цей світ розумно, вона опановує його, реагуючи розумно – вона цей світ формує. “Оволодіння” ж у даному контексті має конотацію проникнення в глибину, у сутнісну природу речі або події, у глибину розуміння і вираження. “Формування” – має конотацію перетворення реальності в Gestalt, у ту структуру, яка володіє силою буття” (Тілліх, 2000а, с. 83).

І мислення, і висновки П. Тілліха в епістемологічній та гносеологічній сферах були доволі діалектичними. Розмежовуючи “опанування” та “перетворення”, “формування” світу він аж ніяк не стверджував їхньої взаємовиятковості. У кожний акт розумного сприйняття, зазначав цей мислитель, звичайно ж включений і акт відповідного формування, а кожний акт розумного реагування містить у собі і акт відповідного сприйняття. Адже людська істота перетворює реальність у відповідності до того образу, який вона бачить, і який сама створює внаслідок сприйняття, а бачить реальність – відповідно до того, як її і перетворює. Оволодіння світом і формування його, зазначав П. Тілліх є взаємозалежними. Подібна взаємозалежність була цілком зрозуміло, на його думку, виражена і у Четвертому Євангелії, де говориться про пізнання істини через її виконання (Іоан. 3: 21).

Утім, якщо когнітивна сторона “сприймаючої раціональності” вимагає спеціального обговорення, то усе вище висловлене, як стверджував це П. Тілліх, робить можливим дослідження онтологічного розуму у його цілісності. Адже в обох типах раціональних актів (і у тому, де реальність опановується, і у тому, який спрямований на формування реальності) вочевидь присутня базова полярність, яка пояснюється тим, що у кожному раціональному акті завжди

присутній й емоційний елемент.

У “сприймаючому” розумі можна побачити полярність когнітивного і естетичного елементів. За умов функціонування розуму у його “реактивній фазі” – полярність організуючого і органічного елементів. Таким чином, як це стверджував П. Тілліх, кожна зі згаданих функцій розуму містить у собі певні “проміжні стадії” на шляху до протилежного полюсу. Музика є набагато більш віддаленою від когнітивної функції розумової діяльності ніж художня література, а технічні науки – від естетичної сфери, особистісне спілкування має найменшу ступінь дотичності до організації, а торговельне законодавство набагато більш віддалене від органічної сфери, ніж наука управління. Тому, як стверджував це П. Тілліх, не варто намагатися створювати статичну систему раціональних функцій людської свідомості: між ними не існує чітких меж, а їхній розвиток і їхні взаємини багато у чому змінюються й трансформуються в процесі розвитку історичних подій. Але усі вони залишаються функціями онтологічного розуму, і той факт, що емоційний елемент в деяких з них є більш значущим, ніж в інших, ще не робить їх менш раціональними. Музика, як стверджував це П. Тілліх, не менше раціональна, ніж математика. Однак, емоційний елемент в музиці відкриває той вимір реальності, який для математики є неприступним. І людське спілкування також за його сутністю є не менш раціональним, аніж законність. У цьому випадку емоційний елемент відкриває той вимір реальності, який для законності є неприступним. І, безумовно, існує як імпліцитна математичність музики, так і потенційна юридичність (раціоналізованість) усіх відносин спілкування. Однак у багатьох випадках раціональність не є їхньою сутністю, навіть якщо ми їй віднаходимо певні елементи раціоналізації у цих сферах. І саме у якості прикладу для підтвердження власної думки, П. Тілліх й наводить сентенцію Паскаля щодо “резонів серця, яких не досягнути розумом”, де слово “розум” (“резон”) вжито у неоднозначному розумінні. Де “доводи серця” – виступають у якості структури естетичного досвіду і досвіду спілкування (краса і любов), тоді як розум, який “не може досягнути резони серця”, на думку мислителя, – є “розумом технічним”.

Стверджуючи те, що суб’єктивний розум є раціональною структурою свідомості, тоді як об’єктивний розум є тією раціональною структурою реальності, яку свідомість може опанувати і надалі її змінити, П. Тілліх запропонував й певну форму теологічної “раціоналістичної подвійності”. Розум філософа і теолога у його вченні був наділений здатністю опановувати розум у природі, розум митця – опановувати зміст речей, розум законодавця – здатністю формувати суспільство у відповідності до структур соціальної рівноваги тощо.

Суб’єктивний розум, на його глибоке переконання, може бути раціональним у тому випадку, коли він, приймаючи участь у двоскладовому процесі сприйняття і реагування, й відтворює власне раціональну структуру реальності. І оскільки таке відношення (незалежно від того, описується воно в онтологічних або в епістемологічних термінах) не є статичним, то подібно до само-буття, розум, на думку мислителя, завжди є об’єднуючим щодо динамічного і статичного елементів реальності: “Як раціональна структура реальності, так і раціональна структура свідомості постійні в перервах і мінливі у сталості. Отже, проблема актуального розуму полягає не тільки в тому, щоби уникати помилок і невдач в оволодінні реальністю і в її формуванні, але ще і в тому, щоби зробити динаміку розуму ефективною і у випадку функціонування суб’єктивного розуму, і у кожному моменті дії розуму об’єктивного” (Тілліх, 2000а, с. 84).

Властива цій ситуації небезпека, як це стверджував П. Тілліх, і полягає в тому, що динаміку раціонального творення можна сплутати зі спотвореннями розуму у його відображенні реальності. Проте динамічний елемент розуму неначе змушує свідомість йти на цей ризик. Адже у кожному раціональному акті є три елементи: статичний елемент розуму, динамічний елемент розуму і спотворення їх обох в реальнім функціонуванні. Таким чином, людська свідомість, на думку П. Тілліха, може захищати щось таке, що є результатом діяльності, або ж

статичним елементом розуму, хоча насправді це щось і є певним спотворенням дійсності. Так само свідомість може й відкидати те, що виглядає як спотворення, хоча насправді є результатом діяльності динамічного елементу розуму. У якості прикладу для цієї своєї думки П. Тілліх наводить академічне мистецтво, яке, у відповідності до його визначення, зазвичай захищає статичний елемент естетичного розуму, хоча в самому академічному мистецтві багато чого насправді є спотворенням того, що раніше, в момент виникнення, було творчим і новим, але відкидалося у якості спотворення колишніх ідеалів. Громадський консерватизм з огляду на таке концептуальне бачення і є спотворенням того, що було колись динамічним і творчим, але свого часу, при виникненні, піддавалося нападкам як спотворення колишніх консервативних ідеалів. Тому й будь-який процес діяльності актуального розуму - як у свідомості, так і в реальності, на думку П. Тілліха, - неминуче приховує у собі небезпеку подібного ризику.

Доволі специфічно П. Тілліх "обіграв" й поняття глибини проникнення розуму в реальність, яку описав за допомогою терміну "глибини розуму".

Глибина розуму за П. Тілліхом – це "вираз чогось такого, що розумом не є, але що передує розуму і себе через нього виявляє".

У когнітивній сфері глибина розуму була визначена мислителем як певна властивість розуму "вказувати на "само-істину" (тобто, на невичерпну силу буття і гранично реального) за допомогою відносних істин в кожній сфері пізнання" (Тілліх, 2000а, с. 86).

Так, в естетичній сфері глибина розуму – це його "властивість вказувати на "само-прекрасне"... за допомогою творинь у кожній області естетичної інтуїції". У сфері правочинності – це його властивість вказувати на "само-справедливість" (тобто, на невичерпну серйозність і граничну гідність) за допомогою будь-якої структури актуалізованої справедливості. У сфері спілкування – властивість розуму вказувати на "само-любов" (тобто, на невичерпне багатство і граничну єдність) за допомогою будь-якої форми актуалізованої любові. Такий вимір розуму, вимір глибини осягнення ним реальності, на думку мислителя, і є сутнісною якістю усіх раціональних функцій свідомості. "Глибина розуму – це така його характеристика, яка пояснює дві функції людської свідомості, раціональний характер яких не можна ані підтвердити, ані спростувати, оскільки вони виявляють таку незалежну структуру, яку неможливо ані звести до інших функцій розуму, ані вивести з до раціональних психологічних або соціологічних елементів" (Тілліх, 200а, с. 86), – ствердив він у своїй праці.

Наголошуючи на пріоритетності "онтологічного виміру" та "онтологічного розуміння" Розуму, П. Тілліх пояснив і те, чому, власне, він займає таку позицію. На його глибоке переконання, сутнісно розум є «прозорим» по відношенню до своєї «глибини» у кожному зі своїх актів і процесів. Проте, в реальності така прозорість подеколи затьмарюється і заміщується міфом і культом, де вимір глибини розумового пізнання застосовувати неможливо. Але у випадках застосування "онтологічного поняття розуму" усвідомлюється і "глибина розуму", і зникають конфлікти між міфом і пізнанням, культом і мораллю.

В теологічному вченні П. Тілліха була дуже оригінально і, загалом, "онтологічно" представлена і історія формування концепції меж, або ж обмеженості раціонального (розумного) пізнання реальності. Природа обмеженості функціональних спроможностей розуму, як це справедливо зазначив мислитель, у класичній формі була описана Миколою Кузанським та Імануїлом Кантом. Перший говорив про *docta ignorantia* – "учене незнання" як усвідомлюване обмеження когнітивного розуму і неспроможність людини опанувати нескінченністю підстав процесу пізнання. Наявність невичерпності підстав пізнання в усіх суцях Кузанець, на думку П. Тілліха, й називав "збігом протилежних". Його пояснення цієї площини мислення Кузанця було наступним: розум всупереч його тлінності усвідомлює свої нескінченні спроможності, проте не може висловити це в термінах раціонального знання; у той самий час прийняття факту про те, що таке висловлювання неможливе, є реальним знанням. Тлінність (обмеже-

ність) розуму полягає не в тому, що він позбавлений досконалості в оволодінні реальністю, а в тому, що розум неспроможний реальність досконало трансформувати (як бачимо, з гносеологічної, або ж епістемологічної площини дискурс Тілліха переміщується до площини онтологічної). Подібну (онтологічну) “недосконалість” розуму він й називає акцидентною, тоді як обмеженість, тлінність розуму – відносить до сутнісних властивостей останнього, як і усього того що є наявним у бутті.

З огляду на таке специфічне розуміння взаємозв'язку епістемології та онтології П. Тілліх оцінює і кантівський внесок у філософію. Ідеї І. Канта, як стверджує далі мислитель, на жаль, зазвичай, сприймають лише у вимірах епістемології, однак їхнє значення епістемологією далеко не висчерпуються. Вчення І. Канта про категорії, на думку американського теолога, це, насамперед, вчення щодо людської тлінності. Вчення ж щодо категоричного імперативу – це, передовсім, вчення про іманентний елемент практичного розуму. Тому й ідеї щодо телеологічного принципу в мистецтві і в природі розширюють поняття та розуміння розуму і, загалом, виводять таке розуміння за межі когнітивно-технічного сенсу, повертаючи його до того визначення, що історично представлене у понятті розуму онтологічного.

Кантівські категорії досвіду, як стверджував це П. Тілліх, це, насамперед, категорії тлінності. Вони позбавляють людину можливості розумно (раціонально) опанувати реальність як “річ-в-собі”, проте не заперечують її спроможності робити висновки щодо тих феноменів, які і формують її життєвий досвід. Головною категорією тлінності буття у цьому випадку починає бути час.

Бути ж тлінною для людини означає бути тимчасовою, смертною. Й розум людської істоти не може прорватися крізь межі тимчасовості і досягти вічності, так само як він не може прорватися крізь межі причинності, простору і субстанції для того, щоб віднайти першопричину, абсолютний простір, універсальну субстанцію. Саме так П. Тілліх й висвітлив у своїй оцінці не велич “коперніканського перевороту” І. Канта, начебто здійсненого останнім в історії філософії, (цей переворот, безумовно мав і такий сенс з огляду на розвиток філософії як системи логічного мислення), але слабкість і немічність кантівської позиції, яка у подальшому й призвела до остаточного відокремлення найсуттєвіших функцій розуму у пізнанні реальності.

Таким чином, на думку П. Тілліха, роздуми та позиція І. Канта практично відтворювала ідеї М. Кузанського, який у свій час порівнював ситуацію розуму у пізнанні з в'язницею. “Критичне незнання” Канта, – писав П. Тілліх (2000а, с. 88), – описує скінченність розуму настільки ж чітко, як і “вчене незнання” Миколи Кузанського. Різниця, однак, полягає у тому, що католицький містицизм Кузанця спрямований до інтуїтивної єдності з підставою і безоднею розуму, тоді як протестантський критицизм Канта обмежує розум прийняттям безумовного імперативу як єдиного підходу до само-реальності”.

Через те, що у посткантівській метафізиці розум, на думку мислителя, ненавчє забувся про свою підпорядкованість тлінності, і був самозвеличений та піднесений до височини божественної гідності, й сталося його розвінчання й засудження неправомірного домінування однієї з функцій розуму над усіма іншими. Зневага та падіння обожненого Гегелем розуму, на думку теолога, рішучим чином сприяло теперішньому піднесенню технічного розуму і зубожінню розуму онтологічного, який втратив свою універсальність і глибину.

З цієї філософської платформи П. Тілліх й робить висновки теологічного кшталту. Адже розум, на його думку, є не просто тлінним. І правдою є те, що він поряд з усіма речами і подіями підпорядкований умовам існування. І що він подеколи суперечить самому собі, своїм висновкам, і знаходиться під загрозою розпаду і саморуйнування. І його елементи час від часу повстають один проти одного. Тому і Бог (theos), що є найголовнішим законом (nomos) як для структури розуму, так і для його підстав, які у ньому єдині, а їхня єдність виявляє себе у теомній ситуації – є, на його думку, єдиною умовою збереження возз'єднаності розуму, який у

мирському існуванні завжди розколотий у часі і просторі. І пошук такої ситуації американський мислитель й проголосив пошуком одкровення.

Одразу ж зауважимо і те, що П. Тіллх у цьому контексті звертається не тільки до гносеологічних (епістемологічних) вимірів та онтологічних контекстів, але й до площини духовності, духовного досвіду, у якому, і за допомогою якого функціонує, або ж існує будь-яке теологічне та релігійно-філософське мислення.

Якщо конфлікт між автономією і гетерономією, пише мислитель, розглядати у всевітньо-історичній перспективі, то він буде ключем до будь-якого теологічного розуміння як античної грецької, так і сучасної думки, а також до багатьох інших проблем існування людства. Так, наприклад, історія грецької філософії, на його глибоке переконання, може бути представлена у вигляді кривої, що бере свій початок у теономному дофілософському періоді (міфологія і космологія), згодом проходить стадію поступової розробки автономних структур розуму (досократики), через класичний синтез структури і глибини пізнання (Платон), через раціоналізацію цього синтезу у різних школах Давнього світу після Аристотеля, через розчарування в розумі у спробі автономного створення світу для життя (скептицизм), через містичне трансцендування розуму у неоплатонізмі, оскарження авторитетів минулого у релігійних сектах), створення нової теомії під впливом християнства (Климент і Ориген), й завершується проникненням гетерономних елементів у Афанасія та Августина.

За часів Високого середньовіччя (у Бонавентури, наприклад) теомія, на думку П. Тіллха, реалізувала себе в умовах домінування гетерономних елементів (Фома Аквінський). До кінця середньовіччя гетерономія почала домінувати остаточно (інквізиція) і в якості реакції на автономні тенденції в культурі і релігії (номіналізм) – зруйнувала середньовічну теомію.

За доби Відродження і Реформації такий конфлікт поновився з новою силою, й Відродження, яке розпочалося з неоплатонізму (Микола Кузанський, Марсіліо Фічіно), виявило теономний характер, а потім й тенденцію до автономії (Еразм Роттердамський, Галілей та ін.). І навпаки.

Реформація на своїх ранніх стадіях відрізнялася релігійним і культурним акцентом на автономії (довіра Лютера до власної совісті, зв'язок Лютера і Цвінглі з гуманістами), а потім – звернулася до гетерономії, яка у певних аспектах навіть перевершила пізньо-середньовічну гетерономію (протестантська ортодоксія).

У XVIII і XIX століттях, незважаючи на релікти гетерономії і гетерономної реакції, як ствердив це П. Тіллх, автономія отримала майже повну перемогу. Ортодоксія і фундаменталізм, тепер вже “безплідні і позбавлені впливу”, були відсунуті на периферію культурного життя. Що ж до спроб представників класицизму і романтизму відновити теомію з метою автономії (Гегель та Шеллінг), то вони, на думку американського мислителя, також не стали успішними, проте викликали, з одного боку, радикально автономну за своїм характером реакцію пост гегельянського мислення, а, з іншого боку, – потужну гетерономну реакцію в обличчі ревівалізму.

В умовах домінування технічного розуму автономія остаточно «придушила» усі прояви опору, при цьому сприяла й остаточній втраті виміру глибини (адекватності, достовірності та вірогідності) розумного (раціоналістичного) пізнання. Автономія, за словами П. Тіллха, неначе зміліла, втратила змістовність й повноцінний смисл. У цій ситуації, як й ствердив далі американський теолог, потужні квазіполітичні гетерономії заповнили той вакуум, який утворився на місці автономії, що втратила свою глибину. Боротьба на два фронти (проти беззмістовної автономії і проти деструктивної гетерономії) й спрямована на пошук нової теомії у наші дні. Адже автономний розум зазнав повного фіаско. Й ані автономія, ані гетерономії, роз'єднані і конфліктуєчі, не можуть надати нам справжню відповідь на запитання нашого часу.

(закінчення у наступному номері)

Література та посилання

- Tillich, P. (1960), "Philosophical Background of my Theology", Tillich, P. *Main works = Hauptwerke / Paul Tillich. Ed. by Carl Heinz Ratschow. With the collab. of John Clayton ...*, de Gruyter, Berlin; New York; Evang. Verlagswerk. NE: Ratschow, Carl Heinz [Hrsg.], Frankfurt am Main; Tillich, Paul [Sammlung] Vol. 1. Philosophical writings / ed. by Gunther Wenz, 1989, pp. 411 – 420.
- Тиллих, П. (1995), "Динамика веры", Тиллих, П. *Избранное: теология культуры* [пер. с англ. Е.Г. Балагушкин, О.В. Боровая, Т.И. Вевюрко, Е.А. Жукова, О.Я. Зоткина, В.В. Рынкевич, Т.Е. Савицкая], Юрист, Москва, с. 132 – 215.
- Тиллих, П. (2000а), *Систематическая теология. Т. I-II*. [пер.с англ. Т. Лифинцева (т. I), О. Р. Газизова, В. М. Ошеров, В. В. Рынкевич (т. II); отв. ред. О. Р. Газизова], Университетская книга, Москва, Санкт-Петербург, 463 с.
- Тиллих, П. (2000b) *Систематическая теология. Т. 3*. [пер.с англ. О.Я. Зоткина; отв.ред. О.Р. Газизова], Университетская книга, Москва, Санкт-Петербург,, 415 с.

References

- Tillich, P. (1960), "Philosophical Background of my Theology", Tillich, P. *Main works = Hauptwerke / Paul Tillich. Ed. by Carl Heinz Ratschow. With the collab. of John Clayton ...*, de Gruyter, Berlin; New York; Evang. Verlagswerk. NE: Ratschow, Carl Heinz [Hrsg.], Frankfurt am Main; Tillich, Paul [Sammlung] Vol. 1. Philosophical writings / ed. by Gunther Wenz. – 1989. – P. 411 – 420.
- Tillich, P. (1995), "Dynamics of Faith" ["Dinamika very"], P. Tillich, *Selected: theology of culture* [[trans. from English by E. G. Galagushkin, O. V. Borovaya, T. I. Vevyurko, E. A. Zhukova, O. Ya. Zotkina, V. V. Rynkevich, T. E. Savitskaya], Lawyer, Moscow, 479 p. [in Russian]
- Tillich, P. (2000a), *Systematic Theology. Vol. 1-2* [trans. from English by T. Lifintseva (Vol.1), O. R. Gazizova, V. M. Oshero, V. V. Rynkevich (Vol.2), executive editor O. R. Gazizova], University Book, Moscow, St. Petersburg, 463 p. [in Russian]
- Tillich, P. (2000b), *Systematic Theology. Vol.3* [trans. from English by O.Ya. Zotkina, executive editor O.R. Gazizova], University Book, Moscow, St. Petersburg, 415 p. [in Russian]

© Ганна Дмитрівна Ємельяненко