

СПЕЦИФІКА ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ПІЗНАВАЛЬНОГО ПРОЦЕСУ В 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

Анна Дмитриевна Емельяненко. Специфика на интерпретацията на познавателния процес в систематичната теология на П.Тилих. Статията е посветена на изследване на епистемологическите основи на теологията на П. Тилиха. Анализират се понятията за “контролиращо” и “възприемащо” познание, за биополярността на когнитивния разум, процеса на познанието като някаква форма на обединение и дистанциране, социално-политическите, историко-философските и теологическите конотации на епистемологическата концепция на мислителя.

Ключови думи: систематическа теология на П. Тилих; епистемология; биополярност на когнитивния разум

Анотація

Ганна Ємельяненко. Специфіка інтерпретації пізнавального процесу в систематичній теології П. Тілліха. Стаття присвячена дослідженню епістемологічних підстав теології П. Тілліха. Аналізуються поняття “контролюючого” та “сприймаючого” пізнання, біополярності когнітивного розуму, процесу пізнання як певної форми єднання і дистанційності, соціально-політичні, історико-філософські і теологічні конотації епістемологічної концепції мислителя.

Ключові слова: систематична теологія П. Тілліха; епістемологія; біополярність когнітивного розуму

Abstract

Anna Yemelyanenko. Specificity of the interpretation of the cognitive process in the systematic theology of P. Tillich. The article is devoted to the study of the epistemological foundations of P. Tillich's theology. The concept of “controlling” and “perceiving” cognition, bipolarity of the cognitive mind, the process of cognition as a certain form of communication and remoteness, socio-political, historical-philosophical and theological connotations of the epistemological concept of the thinker are analyzed.

Key words: systematic theology of P. Tillich; epistemology; bipolarity of the cognitive mind

Розкриваючи поняття одкровення у своїй систематичній теології, П. Тілліх (2000а, 2006) звертав особливу увагу на когнітивну функцію онтологічного розуму, оскільки саме одкровення, власне, й розглядав як прояв підстав буття у людському знанні. Оскільки теологія, зазначав він у своїх працях, як така не може створити свою власну епістемологію, то теологи й звертаються до тих характеристик когнітивного розуму, які зберігають свою значимість для когнітивного характеру одкровення. Зокрема, теологія, на його думку, й повинна надати опис когнітивного розуму в умовах існування людської спільноти. Однак опис конфліктів,

або суперечностей екзистенційного пізнання передбачає, насамперед, розуміння його онтологічної структури, оскільки саме біполярна структура когнітивного розуму і виступає умовою виникнення таких конфліктів.

Однією з переваг вчення П. Тілліха є і його розуміння процесу пізнання як певної форми єднання, як певної форми синтезу. Така позиція була своєрідним запереченням досягнень філософії як певного різновиду наукового знання, проте вона повертала її здобутки як відповідної форми світоглядної свідомості та певної форми духовного досвіду¹.

У кожному акті пізнання, як стверджував цей мислитель, той, хто пізнає, і те, що пізнається – єдині, а прірва поміж суб'єктом і об'єктом є прірвою уявного теоретичного процесу. В реальності, як це стверджував П. Тілліх, суб'єкт пізнання, опановуючи певний об'єкт, пристосовує його до себе і, водночас, сам пристосовується до цього об'єкту. Проте, ця єдність пізнання є доволі своєрідною: на думку мислителя, така єдність це – єдність через розподіл. Справа полягає у тому, як пояснював він далі, що певна відстороненість поміж суб'єктом та об'єктом пізнання є певною умовою когнітивного союзу. Адже щоби пізнавати, потрібно "подивитися" на предмет неначе збоку, а щоби "подивитися" на нього таким чином, потрібно триматися «на дистанції». Когнітивна дистанція у даному випадку і є передумовою когнітивного союзу. Більшість філософів в історії розвитку філософського і теологічного мислення, як стверджував це П. Тілліх, усвідомлювали і те й інше. Прадавня суперечка щодо того, чи "рівне пізнає рівне", або, навпаки, чи нерівне пізнає нерівне, є, на його думку, класичним виразом усвідомлення того, що і єдність, припускаючи певну рівність, і дистанційність, яка передбачає певну нерівність, є біполярними елементами процесу пізнання. "Єдність дистанційності і єднання, – стверджував він у своїх працях, – є онтологічною проблемою пізнання. Саме вона спонукала Платона до створення міфу щодо первинного союзу душі і сутностей (ідей), щодо відділення душі від справді реального у тимчасовому існуванні, щодо пригадування душею сутностей і про возз'єднання з ними через різні рівні пізнавального руху догори" (Тилліх, 2000б, с. 99). Єдність процесу пізнання, як стверджував цей теолог, ніколи не руйнується остаточно, хоча і існує певне відчуження поміж його елементами. І у даному випадку П. Тілліх, на нашу думку, висвітлював історико-філософське і теологічне підґрунтя й епістемологічної ідеї Е. Гуссерля, спростовуючи міф щодо її унікальності². Те, що окремий об'єкт пізнання може бути до певної

¹ Філософія може і повинна розглядатися і як певний різновид мислення (вона у певному розумінні є уособленням такого мислення), і як певна форма, або різновид свідомості, і як певна форма, або різновид духовного досвіду. "Філософію можна розглядати і як теоретичну форму світогляду (В. І. Шинкарук), і як науку, якщо вона пов'язана з принципами організації саморефлексії та власних структур, а така організація відповідає нормам існування наукового знання. Філософія, як у цьому не важко переконатись, може безпосередньо виступати елементом духовного життя індивіда, а може й не виступати у цій якості і переносити у свідомість майбутніх поколінь, що будуть сприймати таку філософію, лише ологічні моменти духовного життя своїх пращурів, створювачів такої філософії. Філософія може бути і формою духовного виробництва, інституціональним продукуванням інтелектуальних ідей, яке, незважаючи на участь у цьому процесі живої людської істоти (державного дипломованого філософа), з конкретним феноменом духовного життя може мати лише доволі опосередкований зв'язок. Саме тому в історико-філософських дослідженнях подеколи надзвичайно потрібна корекція на екзистенціальне розуміння процесів розвитку філософії, оскільки екзистенціальне виступає і формою переживання духовності, способом її укоріненості в душу людської істоти (в душу продуцента філософського мислення)" (Райда, 2009, с. 289).

² Згадуючи континентальну феноменологічну теологію (мова у даному випадку в "Систематичній теології" йшла про здобутки Р. Отто та М. Шелера) та досвід феноменологічного аналізу Е. Гуссерля, П. Тілліх відзначав як позитивні аспекти класичного феноменологічного аналізу (на думку американського мислителя, "У теології повинен застосовуватися феноменологічний підхід до всіх її базових понять, що змусить її критиків насамперед усвідомити, що ж означають критиковані ними поняття. Але це змусить і самих теологів давати акуратні визначення існуючим в теології поняттям і використовувати їх логічно послідовно, тим самим уникаючи небезпечної спокуси заповнювати логічні проломи даними благочестя (Тилліх, 2000б, с. 110), так і суттєві недоліки: адже, на думку П. Тілліха "якщо феноменологія компетентна в сфері логічних смислів (а саме вона була об'єктом оригінальних досліджень Гуссерля,

міри й “відчуженим”, й при цьому постійно містити у собі такі сутнісні структури, з якими суб’єкт пізнання є єдиним, і які він може кожного разу неначе пригадувати» під час споглядання речей у пізнавальному процесі – мотив, що, на думку мисленника, червоною стрічкою пронизує ще й давній період історії філософії. Саме цим фактом, як стверджував він далі, і пояснюються ті титанічні зусилля, які людська думка завжди робила заради того, щоб зробити зрозумілим те когнітивне ставлення, яке передбачає і як відчуженість суб’єкта й об’єкта пізнання, так і всупереч такому відчуженню їхню когнітивну єдність.

Якщо скептицизм постійно зневірювався у можливості об’єднання суб’єкта і об’єкта, то критицизм свого часу усунув об’єкт (як “річ у собі”) зі сфери актуального знання, так і не пояснивши при цьому, яким же чином пізнання може опановувати реальність, а не тільки кажимість. І якщо позитивізм цілком усунув відмінність поміж суб’єктом і об’єктом, а ідеалізм проголошував їхню тотожність, то і позитивізм, і ідеалізм, зазначив американський теолог, зрештою, так і не змогли пояснити і відчуження суб’єкта й об’єкта і можливість їх неадекватного сприйняття. Що ж стосується дуалізму, то він, на думку мислителя, намагався постулювати трансцендентну єдність суб’єкта та об’єкта у божественному розумі або у субстанції, але однозначно так і не пояснив феномену співучасті та співпричетності до світу людської істоти у процесах пізнання нею світу.

Єдність, або ж повнокровність та повноцінність процесу людського пізнання, яку, на нашу думку, можна було б визначити і як єдність екзистенціального кшталту, на думку П. Тілліха, підтверджена й екзистенційно, буттєво. Вона, як він й зазначав у своїх працях, підтверджена певними аспектами особистісного та суспільного життя у їхньому відношенні до пізнання. Та пристрасть і жага до знання заради самого знання, що дуже часто виявлялася і у примітивних, і у витончених формах, засвідчувала те, що таке бажання і вакуум недостатності знань зрештою заповнювався та замінювався процесом успішного пізнання. І те, що людині було чужим, але, водночас, й належало їй, раптом перетворювалося на близьке і навіть рідне, ставало частиною нас самих. Платон і дійсно описував пізнання у його екзистенціальній та екзистенційній цілісності, коли писав про «ерос пізнання», породжений як нашою ницістю, так і нашим багатством, про те, що будь-яке пізнання неначе тягне нас до воз’єднання з тим, до чого належимо ми, і що воно, зрештою, належить нам. Тому, як стверджував це американський мислитель, у кожному акті пізнання долається як потяг, так і відчуження. Але пізнання – є чимось більшим, аніж заповненням; воно ще “перетворює і зцілює, що було б неможливо, якби пізнаючий суб’єкт був всього лише дзеркалом об’єкта, залишаючись від нього на непереборній дистанції” (Тілліх, 2000б, с. 100). Сократ, як це надалі відзначав П. Тілліх, неначе усвідомлював таку ситуацію, коли стверджував, що пізнання добра тягне за собою бажання робити добро. Тому, це так само просто, як і безвідповідально, – зауважував П. Тілліх, стверджувати, ніби людина може пізнавати добро не роблячи його, якщо станеться можливість його робити. І не варто протиставляти Сократу Павла для того, щоб показати, наскільки реалістичнішим був Павло. Щонайменше ймовірним є і те, що Сократ також знав те, що відомо кожному школяру, - у наш час деякі люди чинять усе всупереч найкращим своїм знанням. Але він знав ще й щось таке, що невідоме навіть філософам і теологам, те, що справжнє знання включає у себе й єднання і, отже, відкритість до сприйняття того, з чим саме

творця феноменологічного методу), то в сфері таких духовних реальностей, як релігія, вона має компетенцію лише частково” (Тілліх, 2000б, с. 111).

Застосування феноменологічного методу в теології, на глибоке переконання П. Тілліха, ще у його час вимагало суттєвої трансформації того її гуссерліанського різновиду, результатом якої повинно було б бути об’єднання інтуїтивно-дескриптивного елемента з елементом екзистенціально-критичним, а сама феноменологія у цьому перетворенні дістала б назву “Критичної феноменології”. Саме за цієї умови критична феноменологія, на думку П. Тілліха, і могла б використовуватися в теології у якості метода, який би й підходив для описів духовних смислів.

це єднання досягається. Це саме таке знання, зауважив мислитель, про яке й говорив Павло, – той самий гнозис, яким у Новому Завіті позначається водночас і пізнавальне, і сексуальне, і містичне єднання. “У цьому відношенні Сократ і Павло не протистоять один одному. Той, хто пізнав Бога або Христа (в сенсі схопленості ним та єдності з ним), той і створив добро. Той, хто пізнав сутнісну структуру речей (в сенсі сприйняття її змісту і сили), той і діє відповідно – він творить благо навіть і тоді, коли він за це повинен загинути” (Тилліх, 2000б, с. 100).

У межах критики сучасного мислення, яке на думку американського теолога, почасти відірвалося від свого коріння і у намаганні копіювати здобутки технічного розуму практично позбавило себе можливості оперувати на рівні духовного досвіду, П. Тіліх віднаходить й паростки позитивних моментів, які, на його думку, функціонують, або ж прямують у вірному напрямку. У наш час, як стверджував це мисленник у своїх працях, термін “пізнання” знову частково знайшов конотацію з гнозисом, тобто, з таким знанням, яке і перетворює, і зцілює людську особистість. Наприклад, глибинна психологія, на його глибоке переконання, саме й відновлює цілцю силу того пізнання, під яким мається на увазі не відсторонення знання психоаналітичної теорії або ж знання про чиєсь минуле у світлі цієї теорії. У цьому новому напрямку гуманітарних досліджень П. Тіліх побачив, що знання, здобуте у ньому, може бути навіть висвітленням чийогось життєвого досвіду з усіма його стражданнями і жахами. Й зазначив при цьому, що таке пізнання й уособлює в собі те радикальне і важке перетворення, що схоже на колишні концепти Сократа і Павла. Для більшості східних релігій і філософій подібний гнозис і справді об’єднує, зцілює і виступає перетворюючою силою існування людської істоти, зазначив він у своїй праці.

Іншим екзистенційним підтвердженням інтерпретації пізнання як єдності дистанційованості і єднання П. Тіліх вважав й оцінку процесу пізнання, яка надається йому суспільством. Адже усвідомлення тих принципів, на яких засноване існування соціуму, а також згода з ними завжди вважалися абсолютно необхідним елементом функціонування такого суспільства. І у цьому відношенні дійсно не існувало відмінності між релігійними або секулярними, демократичними чи тоталітарними соціальними утвореннями. Зрозуміти, чому у кожному з таких утворень таке велике значення надавалося пізнанню домінуючих принципів, стверджував П. Тіліх, – неможливо, якщо не брати до уваги саме об’єднуючий характер пізнання. У тій критиці, яка дуже часто звучить на адресу так званого догматизму, хоча ця критика дуже часто й виходить від тих, хто й сам не усвідомлює догматичності своїх особистих тверджень, П. Тіліх виокремив шар невірної тлумачення сутності пізнання як відстороненого знання про об’єкти, які відділені від суб’єкта.

Догматизм щодо такого роду пізнання і отриманого у його процесі знання, як ствердив він далі, і справді не має сенсу. Але якщо пізнання об’єднує, то багато чого, насправді, залежить від того об’єкта, з яким воно об’єднує. Помилка стає небезпечною у тому випадку, якщо єднання відбувається з перекрученими і оманливими елементами реальності – з тим, “що не є реально реальним”, а лише претендує на те, щоби ним бути. Тривога, що викликана небезпекою помилки, бурхливі реакції на ці помилки та їх неправомірні інтерпретації і можуть бути вірно зрозумілими, якщо процес пізнання вважати об’єднуючим. Підґрунтям лібералізму як різновиду протесту супроти догматизму, на глибоке переконання П. Тіліха, і є тим автентичним елементом відмежованості, який притаманний пізнанню. Так само, як розум залучається у конфлікт поміж абсолютизмом й релятивізмом, так само й когнітивний розум піддається, на його думку, конфлікту поміж єднанням та розмежуванням у кожному акті пізнання. Такий конфлікт, як стверджує це П. Тіліх, і надає початок пошуків такого знання, яке б об’єднувало упевненість в екзистенціальному єднанні з відкритістю когнітивної відмежованості. І цей пошук, як стверджував він наділі, і є пошуком одкровення.

Потрібно зазначити й те, що аналіз П. Тіліхом когнітивних відносин багато у чому нагадував й подібну складову у вченні М. Бердяєва. Однак, він й відповідним чином уточнює

й розвиває вчення М. Бердяєва щодо об'єктивації.

Визначаючи той тип пізнання, який, на його думку, від певного часу почав детерминуватися елементом відмежованості, “контролюючим пізнанням”, а останнє, у свою чергу, взірцем “технічного розуму”, американський мислитель зауважив, що таке пізнання й поєднує суб'єкт та об'єкт заради того, щоби суб'єкт міг контролювати об'єкт. Водночас, предмет пізнання у цьому випадку перетворюється на обумовлену та обраховану річ, яка позбавлена будь-яких суб'єктивних характеристик. Контролююче пізнання споглядає за своїм об'єктом таким чином, що він не може «повернути назад йому цей погляд», відреагувати на дію того, хто пізнає. Звичайно, занотовує, П. Тілліх, у пізнанні будь-якого типу суб'єкт та об'єкт логічно виокремлені, й наявність об'єкту має місце навіть у пізнанні Бога, проте контролююче пізнання “об'єктивує” реальність не тільки логічно, але й онтологічно, й етично. Про всяк випадок П. Тілліх наголошує й на тому, що жодна річ (точніше, суб'єкт пізнання) у реальності ніколи не є річчю у «чистому вигляді», оскільки усі люди є співпричетними у своєму відношенні до світу, у самій структурі буття “я-світ”. **І це робить можливим спів'єднання з об'єктом пізнання.** Немає нічого такого, що було б абсолютно стороннім для нас у цьому світі, стверджував П. Тілліх, і речі дивляться на нас так само, як і ми позираємо на них, – споглядають та очікують, що ми їх належним чином сприймемо, а вони приймуть участь у збагаченні нас самих. “Речі виявляють те, що вони можуть зацікавити нас, якщо ми проникнемо у їхні глибинні рівні та сприймемо їхню особливу силу буття” (Тілліх, 2000б, с. 102).

У цій ситуації, людина, на думку П. Тілліха, й чинить опір об'єктивуванню, і якщо цей опір зламаній, то зламанною виявляється і сама людина.

Справжнє ж об'єктне відношення до людини, на думку П. Тілліха, повинно визначатися саме елементом єднання. Елемент відстороненості має бути вторинним навіть у тому випадку, коли контролююче пізнання застосовується заради того, щоби опанувати належні рівні у тілесній, фізичній та розумовій будові людської істоти.

Проте, за допомогою “технічного пізнання”, як стверджував це мисленник, навряд чи можна доконечно розпізнати людську особистість, її минуле, або ж її сьогодення. Необхідний когнітивний підхід до пізнання людини на противагу так званому контролюючому пізнанню був названий П. Тілліхом “сприймаючим пізнанням”. **Такий підхід, у відповідності до розуміння американського теолога, повинен бути виведений з під влади взаємовідношення “засоби-цілі”,** він повинен “вбирати об'єкт в себе, об'єднуючи його з суб'єктом”. Процес такого пізнання, на думку мисленника, повинен з необхідністю містити у собі й емоційний елемент, від якого контролююче (наукоподібне) пізнання завжди намагалося у міру можливості відсторонитися. Емоція (або екзистенціальність), на думку П. Тілліха, є засобом передачі сприймаючого пізнання. Засіб, який, тим не менш, ні в якій мірі не робить сам по собі зміст предмету пізнання емоційним. “Зміст раціональний: він є чимось таким, що має бути верифіковане й розглянуте з критичною обережністю. І все-таки немає нічого такого, що можна когнітивно сприйняти без емоцій. Єднання суб'єкта та об'єкта без емоційної співучасті неможливе” (Тілліх, 2000б, с. 101).

Одразу ж слід зазначити й те, що у міркуваннях П. Тілліха чітко проглядається досвід М. Гайдеггера, досвід його аналітики людського існування, у якій і “Mitsein”, і “In-der-welt-sein”, і сила силенна інших категорій були власне позначенням відношення спів'єдності та співпричетності індивіда до світу. Однак, якщо у М. Гайдеггера таке відношення розглядалося в онтологічному плані (не випадково й свою концепцію М. Гайдеггер визначав як фундаментальну онтологію, то П. Тілліх з усією очевидністю переніс його у площину гносеологічних та епістемологічних параметрів.

Взаємопредставленість єднання і відстороненості, на думку П. Тілліха, доречніше й передається за допомогою англійського слова “understanding” (розуміння). Його буквально значення (“стояння під тим місцем, на якому стоїть об'єкт пізнання” – і тут П. Тілліх практично

копіює ідеї М. Гайдеггера), на думку американського теолога, має на увазі безмежну співучасть. Вживане ж у звичайному сенсі, воно указує на спроможність опановувати логічно зміст певного предмету пізнання. “Розуміння іншої особистості або історичного діяча, – як стверджував у цьому зв’язку П. Тілліх, – розуміння життя тварини або релігійного тексту включає в себе сплав контролюючого і сприймаючого пізнання, єднання, відстороненості, співучасті і аналізу” (Тилліх, 2000б, с. 101).

Більшість спотворень у сфері пізнання, на його глибоке переконання, саме й відбувається тому, що у пізнавальнім процесі ігнорується та полярність, яка властива когнітивному розуму. І таке ігнорування – це не просто помилка, якої можна уникнути, але й справжній конфлікт існування. Однією зі сторін цього конфлікту, як стверджував він далі, і є та напруженість, що існує в соціальних групах поміж догматизмом і критицизмом. Але у ньому проглядаються й інші аспекти. Адже контролююче пізнання прагне контролювати будь-який рівень реальності. І людське життя, і дух, і особистість, і людська спільнота, і смисли, і цінності, і, навіть, гранична турбота тієї чи іншої людини – усе це, як це бачив американський теолог, й трактується контролюючим пізнанням у термінах відстороненості, логічного аналізу, розрахунку й технічного використання. Така вимога обумовлена необхідністю точності у міркуваннях, можливостями верифікації, загальнодоступності, і, найголовніше, тим величезним успіхом, який застосування контролюючого пізнання історично мало протягом розвитку цивілізації.

З великим жалем П. Тілліх писав й про те, що навряд чи можливо на практиці знехтувати відомим успіхами контролюючого пізнання, або ж хоча б частково обмежити його. Писав про те, що у тій ситуації, коли суспільна свідомість до найвищого ступеня насичена методологічними вимогами контролюючого пізнання, і знаходиться під таким впливом його вражаючих результатів, надзвичайно важко доводити необхідність застосування іншого типу пізнання, у якому б передбачалася б і наявність сприйняття, і наявність єднання.

П. Тілліх писав й про те, що домінування контролюючого пізнання і усього того, що з ним пов’язане, всебічно сприяє і подальшому занепаду у духовній сфері, подальшому відчуженню людей від природи і, що найнебезпечніше, “ставленню до людських істот як до речей”. “У психології, і в соціології, в медицині, і в філософії людина “розчленовується” на ті елементи, з яких вона складається, і які її детермінують. В процесі цього «розчленування» були знайдені справжні скарби емпіричного знання, а нові дослідницькі проекти сприяють щоденному примноженню цих скарбів. Але людину-то при цьому втратили! Знехтували тим, що можна пізнавати тільки через співучасть і єднання, – тим, що є об’єктом сприймаючого пізнання. Тепер людина стала такою, якою її хоче бачити контролююче пізнання, тобто, річчю серед інших речей, коліщатком у поневолюючій машині виробництва і споживання, знелюдненим об’єктом тиранії або стандартизованим об’єктом масової комунікації” (Тилліх, 2000б, с. 103). **Таким чином, когнітивна дегуманізація, на думку мислителя, й спричинила дегуманізацію актуальну.**

Що ж стосується екзистенціалізму, то П. Тілліх поряд з романтизмом та “філософією життя” відносив його до трьох головних рухів, які, на його думку, й намагалися чинити опір наростаючому пануванню контролюючого пізнання. Кожний з цих рухів, у відповідності до його визначень, мав певний успіх, хоча і недовговічний, але врешті-решт вплив цих рухів просто зійшов нанівець, оскільки проблема критерію істинного і помилкового у межах їхніх концептуальних утворень так і залишилася невирішеною. Якщо романтична натурфілософія, як стверджував він далі, змішувала поезію і символічну інтуїцію з пізнанням, ігноруючи чужість світу об’єктів до людини (Гегель й називав природу “відчуженим духом”), то “філософія життя”, наприклад, у поставі А. Бергсона з його “життєвим поривом” (*elan vital*), – на думку П. Тілліха, – так і не змогла відповісти на запитання, а як саме може бути верифікованим те інтуїтивне єднання, у якому життя усвідомлює само себе? Ані Бергсон, ані будь-хто інший з “філософів життя”, на переконання П. Тілліха, так і не пояснив сутність взаємин поміж сприймаючим та

контролюючим пізнанням. “Екзистенціалізм намагався врятувати свободу індивідуального “Я” від підпорядкування контролюючому пізнанню. Однак свобода ця описується в таких термінах, які позбавлені не тільки будь-якого критерію, але навіть і будь-якого змісту. Екзистенціалізм є найбільш відчайдушною спробою звільнитися від сили контролюючого пізнання і тієї об’єктивної світу, яка була створена технічним розумом” (Тілліх, 2000б, с. 104).

Висновки. Таким чином, П. Тілліх, хоча і у непрямій формі, однозначно заперечив приналежність свого вчення до екзистенціалізму. Проте, сприймаючи у якості вірогідного напрямку екзистенціалістського бунту супроти технізації та дегуманізації буття, спробував відповідним чином застосувати його позитиви у своїй концепції.

Створюючи свою систематичну теологію, або ж, швидше за все, намагаючись удосконалити вже існуючу систему протестантизму, П. Тілліх виходив з того, що при вимовлянні екзистенціалізмом “ні” по відношенню до світу, йому потрібно сказати і “так” по відношенню хоча б до якоїсь його частини; що він повинен або скористатися контролюючим пізнанням, або ж повернутися до одкровення. Таке “повернення до одкровення”, на наше глибоке переконання, у його суттєвих характеристиках й визначило увесь процес екзистенціалізації протестантського мислення, який П. Тілліх й розпочав на американському континенті.

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 ... - Berlin; New York: de Gruyter; Frankfurt am Main: Evang. Verlagswerk. NE: Ratschow, Carl Heinz [Hrsg.]; Tillich, Paul: [Sammlung] Vol. 1. Philosophical writings / ed. by Gunther Wenz, 1989, pp. 411 – 420.

Райда, К. Ю. (2009), Екзистенціальна філософія: традиція і перспективи, Парапан, Київ.

Тілліх, П. (2000а), Систематическая теология. Т. 3. [пер. с англ. О. Я. Зоткина; отв. ред. О. Р. Газизова], Университетская книга, М. СПб., 415 с.

Тілліх, П. (2000б), 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, М. СПб., 463 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 ... - Berlin; New York: de Gruyter; Frankfurt am Main: Evang. Verlagswerk. NE: Ratschow, Carl Heinz [Hrsg.]; Tillich, Paul: [Sammlung] Vol. 1. Philosophical writings / ed. by Gunther Wenz, 1989, pp. 411 – 420.

Raida, K. Yu. (2009), Existential philosophy. Tradition and Prospects [Ekzystentsialna filosofii. Tradytii i perspektivy], Parapan Publisher, Kyiv, 2009, 328 p. [in Ukrainian]

Tillich, P. (2000), Systematic Theology. Vol.3 [Sistematicheskaya teologiya. T.3] [trans. from English by O.Ya. Zotkina, executive editor O.R. Gazizova], University book, Moscow, St. Petersburg, 415 p. [in Russian]

Tillich, P. (2000), Systematic Theology. Vol. 1-2 [Sistematicheskaya teologiya. T.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]

© Ганна Дмитрівна Ємельяненко