

молитва. М. Метерлінк антропоморфізував якнайглибші за змістом символи Тиші, Мовчання, Смерті, Долі, Мудрості (якою він наділяє не розум, а любов), рефлексуючи над християнськими смислами. Він одночасно і підтримує основні християнські цінності, і не приймає засадничі християнські догмати.

Література:

1. Чернигова Т.Л. Христианство и христианская этика в структуре творческого наследия М. Метерлинка / Т. Л. Чернигова, А. Д. Михилёв // Вісник ХНУ ім. В. Н. Каразіна. – (Сер.: Теорія культури і філософія науки). – 2004. – № 625-2. – С. 105–110.
2. Метерлінк Морис. Полное собрание сочинений: В 6 т. Москва: Изд-во В. М. Саблина, 1911. Т. 3. 285 с.
3. Чернигова Т.Л. Мотив «молчания» в эстетике Метерлинка. Философско-культурологический анализ / Т. Л. Чернигова // Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна. – (Сер.: Теорія культури і філософія науки). – 2007. – № 751. – С. 90–95.
4. Чернигова Т. Л. Концепция «деятельного молчания» в эстетике М. Метерлинка и православный исихазм [Электронный ресурс] / Т.Л. Чернигова // Образование и воспитание гражданина в контексте церковно-общественного сотрудничества: матер. VIII Всерос. научно-образоват. Знаменских чтений (12 – 15 март). – Курск: Изд-во Курского гос. ун-та, 2012. Режим доступа: DWD–RW(D:) Znam 8 Materials материалы VIII чтений: Христианство. Философия. Культура.

Шевченко Сергій Леонідович,

доктор філософських наук, професор,
кафедра філософії, біоетики та історії медицини,
Національний медичний університет імені О. О. Богомольця,
Київ, Україна

ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНІ ВИМІРИ ГУМАНІСТИЧНОГО ІДЕАЛУ ОСВІТИ В “ТЕОНОМНІЙ ЕТИЦІ” ПАУЛЯ ТІЛЛІХА

Постулюючи автентичність “екзистенції” як найвищу цінність та сенс “нової реальності”, П. Тіллїх наголошує на амбівалентності поняття гуманізм в співставленні його з поняттям людяності. “Такий термін як arete (англ. – virtue) вказує на актуалізацію сутнісних людських можливостей. Якщо мати

це на увазі, то було б правомірним прямо говорити про здійснення людських можливостей, – стверджує він у своїй праці “Систематична теологія”, – а внутрішню мету прахис, спрямовану на індивідів як таких, назвати “людяністю”. Однак, і використання поняття “людяності” (“гуманності”) теж є проблематичним, тому, що в повсякденній мові воно має різні значення, а також тому, що є й філософська конотація поняття “гуманізм” як специфічної інтерпретації можливостей людини. Якщо мати на увазі саме цю конотацію, то людяність як мета людського прахис може бути протиставлена божественності як цілі (в сенсі “уподібнення Богові”). Незважаючи на ці небезпеки, я хотів би використовувати слово “людяність” в сенсі здійснення внутрішньої мети людини щодо самої себе та своїх особистісних відносин, причому здійснення, пов’язаного зі “справедливістю” як здійсненням внутрішньої мети соціальних груп і їх взаємовідносин” [3, с. 65].

Як бачимо, спочатку здається, що П. Тілліх надає перевагу поняттю “людяність”. Але філософ дещо уточнює в подальших своїх міркуваннях. “Гуманізм – поняття ширше, ніж людяність. Ми визначали людяність як здійснення особистісного життя саме як особистісного життя й співвіднесли її зі справедливістю, і (в тій більш широкій перспективі, що містить всі функції духу) з істиною, і виразністю. Гуманізм і охоплює принципи, і співвідносить їх з актуалізацією культурних можливостей людини. Людяність, як і справедливість, – це підлегле гуманізму поняття. А гуманізм – це позначення внутрішньої мети будь-якої культурної діяльності. Гуманізм не може піддаватися критиці в якості раціоналізму. Він взагалі не може піддаватися критиці в тій мірі, в якій він стверджує, що метою культури є актуалізація можливостей людини як носія духу. Однак повинна бути відкинута та гуманістична філософія, яка намагається приховати амбівалентності в ідеї гуманізму. Амбівалентності гуманізму засновані на тому факті, що, в якості гуманізму, він ігнорує самотрансцендентуючу функцію життя та абсолютизує її самотворчу функцію. Це не означає того, що гуманізм ігнорує “релігію”. Зазвичай, хоча не завжди, він підпорядковує релігію людським можливостям і розглядає її відповідно – як витвір культури. Але тим самим актуально гуманізм заперечує самотрансцендентування життя, а разом з тим – і глибинність релігії” [3, с. 81].

Усвідомлюючи амбівалентність інтерпретацій поняття “гуманізм” у сучасній культурі, П. Тілліх вдається до не простих запитань: “Чи ліберальний гуманізм у його формі, що панує в більшості

західноєвропейських країн, також можна вважати квазірелігією й притому не менш потужною? І це не просто теоретичне питання: мова йде про практичну спроможність Заходу протистояти тиску цих квазірелігій сьогодні” [5, с. 401].

У сучасну добу, як стверджує П. Тілліх, “... християнський універсалізм трансформувалася в гуманістичний релятивізм” [5, с. 416]. І тому “... Ми повинні визнати, що християнство перетворилося в одну з релігій, замість того щоб залишатися центром кристалізації всіх позитивних релігійних елементів, підкорюючи їх власним критеріям” [5, с. 435]. Вбачаючи у цьому підстави критичного ставлення до християнства в сучасну епоху, П. Тілліх підіймає питання щодо вимірів його людяності, щодо того, чи існує прогрес у наближенні до принципу людяності та створенні сформованої особистості, а також у наближенні до принципу справедливості і у формуванні організованої людської спільноти. Його роздуми з цього приводу є надзвичайно глибокими, істинними та оригінальними. Люди, які у сучасну епоху самодостатньо втілюють у своєму житті принцип людяності, на думку П. Тілліха, радше не залежать від мінливих умов існування культури у різних історичних умовах – прогресивних, застарілих чи регресивних. Безсумнівно, що людяність у кожному такому випадку особистісної реалізації є новим витвором і в кожному з тих індивідів, що втілюють її протягом, а інколи й ціною свого життя. У кожному історичний період культурна ситуація неначе надає свої, специфічні потенційності для реалізації індивідами принципу людяності у своєму житті. Однак, навряд чи слід вважати, що існує обов’язковий прогрес від одного індивідуального самовтілення до іншого, від одного типу історичного втілення людяності до іншого. Той, хто знає, наприклад, як змінювалися скульптурні зображення від найдавніших культур до сучасної, стверджує П. Тілліх, повинен знати і приклади різноманітного історичного втілення людяності в образах гідності, серйозності, спокою, мудрості, мужності, співчуття тощо. Тому, на думку вченого, та трансісторична мета, до якої рухається людство, є не згасанням людяності, а її специфічно історичним здійсненням у кожному конкретному індивіді.

В контексті розглядуваного співвідношення “гуманізм – людяність” порушує П. Тілліх і надзвичайно вагому у сучасному суспільстві проблему цілей та цінностей освіти. У своєму вченні він наголошує на тому, що протягом XIX - XX ст. технічний ідеал освіти значною мірою підпорядкував собі її гуманістичний зміст. Гуманізм у цьому випадку, згідно з його визначенням, перетворився на “порожній, позбавлений творчого змісту

феномен” [4, с. 345]. “Оскільки гуманізм став внутрішньо порожнім, таким же став гуманістичний ідеал освіти. Не дивно, що ця подвійна порожнеча, порожнеча пристосування до потреб індустріального суспільства та порожнеча культурних цінностей, відношення до яких позбавлене граничної зацікавленості, призводить до байдужості, цинізму, відчаю, розумових відхилень, дитячої злочинності, відрази до життя,” – зазначав американський мислитель у своїй праці “Теологія культури” [4, с. 347-348].

На тлі сучасних реалій, еволюції уявлень та переоцінки цінностей, роздуми П.Тілліха видаються надзвичайно важливими. Зокрема, і наголошення на тому, що людство не повинне забувати про те, що демократія, яка сьогодні так оспівується в Україні, «може призвести і до створення масового конформізму, який для динамічного елемента в історії і його революційного вираження є набагато небезпечнішим, ніж відкрито діючий абсолютизм” [3, с. 343-344].

Сучасна тенденція трансформації релігійного світогляду на примітивний моралізм примушує більш глибоко і уважно поставитися і до відомих застережень П. Тілліха щодо проблем функціонування у сучасному суспільстві, проблем дієвості моралі та моральності. Адже “... Мораль – це така функція життя, за допомогою якої починає існувати сфера духу. Мораль, – на думку П.Тілліха, – це конститууюча функція духу” [3, с. 40], яка лише у духовному співтоваристві детермінована благодаттю. Будь-яка система моралі, позбавлена граничної зацікавленості в якості своєї основи, згідно з його переконаннями, вироджується в спосіб пристосування до соціальних потреб, незалежно від того, чи мають вони граничне виправдання чи ні. І та нескінченна пристрасть (поняття філософії С. К’еркегора, перейняте й трансформоване П. Тілліхом в “граничну зацікавленість” – *С. III.*), яка була характерна для справжньої віри, випаровується, і її замінює раціоналістичний розрахунок, не здатний вистояти перед наступом ідолюклонницької віри. Саме це, як стверджує П. Тілліх, і відбулося повсюдно в західній культурі ХХ століття.

Специфічною відмінністю “теономної етики” П. Тілліха, є і застосування у характеристиці та інтерпретації сенсу етичних категорій екзистенціальних вимірів віри, мужності, любові, провини, смерті та ін. За їхньою допомогою він й описує сенс етичних понять у протиставленні “моралізмів” та моральності: “обумовленим моралізмом” – “безумовної моральності”, “моралізму авторитету” – “моральності ризику”, “моралізм

закону” – “моральності милості”, “моралізму справедливості” – “моральності любові” тощо.

Щоб здійснити остаточний крок до свого якісного перевтілення, вважає філософ, кожна людина повинна ще й мати “мужність – бути собою”. Теологічна теза про безкінечну цінність кожної людської душі, стверджує П. Тілліх, є наслідком онтологічного самоутвердження Я в якості неподільного та непідмінюваного Я. “Саме такий тип самоутвердження називається “мужністю бути собою” [2, с. 64]. “Мужність бути собою”, доводить П. Тілліх, здатна позбавити західне суспільство тієї ментальності, яка створює концептуальну структуру техніко-математичного пояснення світу засобами природознавства, раціоналістичну концепцію реальності як машини з навіки незмінними законами руху, які виявляються в нескінченно відтворюваних і передбачуваних природних процесах, і яка в свою чергу настільки потрапляє під її чари, що сама перетворюється в частину цієї машини, у фрагмент цього вічно тотожного собі процесу. “Підкорюючись власному витвору, – впевнений мислитель, – ця ментальність саму себе розглядає як механізм, забуваючи про те, що він нею ж і створений. Це становить велику загрозу для західної культури. Вона знаменує собою втрату попередніх цінностей, а втратити їх – це ще страшніше, аніж ніколи їх не мати” [1, с. 218 – 219].

Література:

1. Тиллих П. Кайрос // П. Тиллих. Избранное: теология культуры; [пер. с англ. Е.Г. Галагушкин, О.В. Боровая, Т.И. Вевюрко, Е.А. Жукова, О.Я. Зоткина, В.В. Рынкевич, Т.Е. Савицкая]. – М.: Юрист, 1995. – С. 216 – 235 (Лики культуры).
2. Тиллих П. Мужество быть // П. Тиллих. Избранное: теология культуры; [пер. с англ. Е.Г. Галагушкин, О.В. Боровая, Т.И. Вевюрко, Е.А. Жукова, О.Я. Зоткина, В.В. Рынкевич, Т.Е. Савицкая]. – М.: Юрист, 1995. – С. 7 – 131 (Лики культуры).
3. Тиллих П. Систематическая теология. Т. III. / Пауль Тиллих; [пер.с англ. О.Я. Зоткина; отв.ред. О.Р. Газизова]. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 415 с. (Книга света).
4. Тиллих П. Теология культуры // П. Тиллих. Избранное: теология культуры; [пер. с англ. Е.Г. Галагушкин, О.В. Боровая, Т.И. Вевюрко, Е.А. Жукова, О.Я. Зоткина, В.В. Рынкевич, Т.Е. Савицкая]. – М.: Юрист, 1995. – С. 236 – 395 (Лики культуры).

5. Тиллих П. Христианство и встреча мировых религий // П. Тиллих. Избранное: теология культуры; [пер. с англ. Е.Г. Галагушкин, О.В. Боровая, Т.И. Вевюрко, Е.А. Жукова, О.Я. Зоткина, В.В. Рынкевич, Т.Е. Савицкая]. – М.: Юрист, 1995. – С. 396 – 441 (Лики культуры).