

концепція досвіду стала тим підґрунтям, на якому стала можливою головна систематична ідея марбуржців про "трансцендентальний метод" Канта. Досвід є даний, має місце в строго необхідних і загальнозначущих положеннях математики і чистого природознавства. Завдання трансцендентального методу полягає в тому, щоб пояснити цей даний зміст досвіду згідно з його можливістю, тобто йдеться про відкриття тих елементів, на яких ґрунтується його апріорність.

Когенова інтерпретація Кантової "Критики" досягає свого апогею в тлумаченні синтетичних засад розсуду, які виявляються справжніми трансцендентально-апріорними формами досвіду. Якщо даним змістом досвіду виступають синтетичні суження а рїогї, то їхніми основними формами є синтетичні засади, в яких мислення за допомогою синтетичних єдностей пов'язує багатоманітне споглядання. Коген уважає, що апріорність категорій залежить від апріорності синтетичних засад, бо перші суть а рїогї настїлки, наскільки вони представляють синтетичні єдності для других. Тому помилкові всі ті спроби, які намагаються пояснити Кантове Арїогї через "фізично-психічну організацію людини", бо категорії апріорні не як властивості організму, а як пов'язувальні єдності в засадах. У цьому полягає своєрідність "систематики Канта". Для того, щоб пояснити засади, він мусив допустити ці основні поняття (категорії) як чинні в них і тому є апріорні синтетичні єдності. Повнота переліку засад залежить, отже від повноти основних понять. Таким "регресивним" чи аналітичним методом (що особливо помітно у викладі "Пролегоменів" [3]) Кант дійшов до таблиці сужень, а від неї і до таблиць категорій та засад.

Отже, Г. Коген запропонував так зване логічно-аналітичне тлумачення Кантової філософії, відповідно до якого Кантове засадниче поняття "синтетичні суження а рїогї" є нічим іншим, як – висловлюючись сучасною мовою – тими теоретичними рамцями, які мають пояснювати науковий досвід. Коген рішуче відмежовується від поширеного на той час фізіологічно-психологічного витлумачення трансцендентальної філософії (обстоюваного, зокрема, А. Лянге), згідно з яким у трансцендентальній філософії йдеться про експлікацію тих пізнавальних спроможностей суб'єкта, які за формою конституують досвід. Тут вагомї два моменти: з одного боку, під Кантовим поняттям Арїогї розуміють вроджені пізнавальні диспозиції суб'єкта і, з іншого боку, позицію Канта наближають до раціоналістичної

метафізики. Натомість Коген обстоює логічно-аналітичне тлумачення трансцендентальної філософії, згідно з яким вона є певними рамцями, відповідно до яких суб'єкт упорядковує в єдність досвіду даний чуттєвості матеріал.

У такому підході до Канта не складно вгледіти специфіку неокантіанської настанови щодо співвідношення філософського і наукового пізнання, де останнє неодмінно повинно обґрунтовуватися першим. Зокрема, це помітно і за статусом теоретичних рамців (системи синтетичних положень а рїогї). Але Коген чи не перший інтерпретатор Канта, який висунув ідею про те, що засади, які обґрунтовують досвід і повинні бути строго загальнозначущими і необхідно істинними, водночас як методологічні припущення можуть підлягати переглядові, тобто поставати релятивними. Коген веде мову про принципову відкритість системи апріорних понять, бо науковий досвід, який вони мають пояснювати, може змінюватися з поступом відповідних наук. Така думка про релятивізацію філософської претензії на значущість вельми імпонує сучасній пануючій позиції щодо відносності будь-яких спроб обґрунтувати наукове знання на підґрунті філософії. У подібній "релятивізації Кантового Арїогї", яка далі була продовжена П. Наторпом і найвиразніше Е. Касіром, мається на увазі передусім суто методологічне розуміння системи апріорних понять, в основі якої лежать певні поняттєві рамці, що визначають структуру цієї системи. Така релятивізація означає, що поняттєві рамці виступають а рїогї лише відносно тієї системи, структуру якої вони конституують, однак вони не можуть мати чинності для будь-якої системи або досвіду взагалі. У цьому пункті добре помітно зміщення акценту в тлумаченні засадничого поняття Арїогї: якщо для Канта засади мали конститутивний характер для досвіду взагалі, то для Когена і його послідовників вони стають методологічними припущеннями для пояснення досвіду. Вочевидь, така метаморфоза сталася не без тих радикальних змін, що відбувалися в науці наприкінці ХІХ ст. і свідками яких були неокантіанці.

1. *Тевзадзе Г.* Кантіанство и неокантіанство // Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. – 1978. – Вып. 3. – С. 96–103.
2. *Cohen H.* Kant's Theorie der Erfahrung. – Berlin : Dümmler, 1871.
3. *Кант І.* Пролегомени до кожної майбутньої метафізики, яка може постати як наука / пер. з нім., вступна стаття, коментарі і примітки В. Терлецького. – К. : ППС-2002, 2005.

Надійшла до редколегії 03.04.12

УДК 1(091) (44) А. Камю: 124 6

К. В. Река, асп., КНУТШ

МОРАЛЬНІ АСПЕКТИ ФЕНОМЕНУ ДОЛЯ: В КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФІЇ А. КАМЮ

Проаналізовано процес становлення і розвитку поняття "доля". Обґрунтовано ідею долі як інтенції екзистенційно-життєвої орієнтації людини.

Ключові слова: абсурд, доля, екзистенційний вибір, свобода, сенс життя.

Проанализирован процесс становления и развития понятия "судьба". Обоснованно идею судьбы как интенции экзистенциально-жизненной ориентации человека.

Ключевые слова: абсурд, судьба, экзистенциальный выбор, свобода, смысл жизни.

In article was analyzed the process of formation and development of the concept of "fate." Reasonable idea of fate as an intention of existential-life orientation.

Key words: absurd, fate, existential choice, freedom, the meaning of life.

Прагни завжди перемагати скоріше самого себе, ніж долю, і змінювати скоріше свої бажання, ніж порядок у світі.
Р. Декарт

Актуальність даного питання зумовлена її значущістю як для особистісного самопошуку, так і для розвитку сучасної культури в умовах глобальних перетворень загалом. Цінним для нашого дослідження є саме екзистенційне бачення проблеми. Поняття екзистенції виражає усю повноту людського буття, воно є єдністю пере-

живання реальності й життя в реальності. Водночас екзистенція постає результатом граничних зусиль людини, коли їй відкриваються всі можливі і неможливі свідчення її неповторної присутності у бутті.

Доля – це не рудимент давнього світогляду, а необхідний елемент сучасного соціокультурного, точніше,

духовного світу, своєрідний символ взаємовідносин людини зі світом. Більше того, доля символізує той зріз життєдіяльності, що стає (залежно від якості форм усвідомлення) життєво важливим. Доля пов'язана з усвідомленням людиною самої себе наче б то з боку, наче б то з чогось зовнішнього відносно себе. Доля – це все наше життя, сублімоване як зовнішня сила. У ній відбувається перетворення досвіду життя, його подій у позначки шляху, в орієнтири життєвої траєкторії. А оскільки це перетворення пов'язане з уже прожитою частиною життя, то ці знаки визначають репертуар накопичених можливостей, реалізація яких набуває доленосного вигляду [1].

Об'єктом дослідження є доля як складова частина буття в філософському дискурсі.

Значний внесок в дослідженні феномену доля, належить російським і українським філософам. Особливо помітними є праці філософів В. П. Гайденко, В. П. Горана, І. В. Ключкова, Е. Ф. Салахова (генезис категорії долі від міфологеми до категорії давньосхідної й античної філософії); Л. Н. Когана (доля як міра свободи людської життєтворчості); С. Б. Кримського (метафізика долі); С. В. Пролєєва і В. І. Шинкарука (аналіз життєвого світу особистості); В. Г. Табачковського (актуалізація проблеми долі в перехідні періоди історико-культурного розвитку); Н. В. Хамітова (екзистенційні питання прояву самотності і любові, смерті і безсмертя, страждання і сенсу життя).

Мета дослідження полягає в тому, щоб всебічно дослідити зміст феномена долі, як світоглядного поняття, що істотно впливає на розвиток індивідуальної і суспільної свідомості.

Феномен долі завжди був у центрі уваги духовної культури ще Стародавнього Сходу, Греції і Риму. Вже у Гомера бачимо уявлення про неї (долю) як про вищу силу, якій підвладні самі боги: цю тему розвинуто в трагедіях Есхіла, Софокла та ін. [2]. "Уявлення про мінливість долі і про нездатність людини зрозуміти неосяжну волю богів призводить... до двоїстого становища людини і ставить її у залежність від подій, що відбуваються: людина прагне одного, а божество приводить її до зовсім протилежного" [3]. Так Геракліт стверджує, що "війна всезагальна і правда-боротьба, і що все відбувається через боротьбу з необхідності". Геракліт вважає, що все відбувається згідно з долею, котра тожона необхідності, бо все цілком наперед визначено нею, а сутність долі вбачав у розумі (логосі), який пронизує субстанцію Всесвіту [4]. З початком християнства доля як філософська проблема була витіснена поняттями Бог, Провидіння, Промисел.

Аристотель у своїй поетиці запровадив спеціальний термін для позначення цього процесу: "Злам (перипетія) є зміною того, що робиться, на свою протилежність..." [5]. Аналогічним є розуміння наведеного конфлікту і в філософії, в якій домінує поняття долі, чи необхідності, перед якою людина безсила, з тією лише відмінністю, що і доля, і необхідність постають як загальні визначеності щодо всього космосу, а не тільки щодо людей.

В філософії Нового часу тема долі починає осмислюватися переважно в контексті соціальних факторів. Розвиток природничо-наукового світогляду відтісняє ідею долі в сферу уявлень про соціум. Так, Ф. Бекон виступив проти сліпої віри в долю як природної необхідності, обґрунтував права людини на "суверенітет" щодо природи. Т. Гоббс пояснював соціальну нерівність вірою в долю. Р. Декарт підкреслював роль як зовнішніх (природна і соціальна необхідність), так і внутрішніх (раціональність) детермінацій в людській долі.

І. Кант вбачав головним завданням своєї філософії формування людини, оскільки для себе вона є кінцевою

й остаточною метою, і вважав, що істотна відмінність людини полягає у всьому тому, що утворює особистість. Та обставина, що людина може мати уявлення про своє "Я", безмежно звеличує її над усіма іншими істотами, які живуть на Землі. Завдяки цьому вона є особистістю, і завдяки єдності свідомості при всіх змінах, які вона може пережити, вона є однією і тією ж особистістю. За Кантом, сенс життя знаходиться не ззовні, а всередині людини і є іманентним особистості. Фактором, що утворює сенс життя, є ідея, яка набуває вигляду морального закону, обов'язку, доведення до повноти поняття вищого добра, яке людина переживає як величне. Він вважає, що сенс життя не існує сам по собі як певний атрибут реальності взагалі, він полягає в усвідомленні індивідом свого буття як саме людського, що і є виявленням особистості людини. Людський сенс поведінки індивіда в життєвих ситуаціях забезпечує добровільне самопідпорядкування моральному закону, який піднімає людину над її власною природою. Філософ за своє завдання вбачав визначення чистої загальної сутності моральності, укладає в собі мету і підставу вільної діяльності людини в її кінцевому рахунку долі: "Людина виявляє в собі здатність обирати спосіб життя за своїм розсудом" [6]. Умовою та духовною формою такого піднесення людини над самою собою служить усвідомлення власного місця в світі. Отже, формою вираження сенсу життя є той чи інший світогляд.

Концепція долі у Гегеля заснована на ідеї вільного вибору, який передбачає заперечення зовнішньої необхідності: "Що стосується певного покликання, яке називається долею, то потрібно з нього лише зняти форму зовнішньої необхідності. Свою долю потрібно вибирати вільно і так само переносити і здійснювати" [7].

Й. Фіхте чітко та категорично вказує на проблему сенсу життя як на основу для філософських роздумів і відкидає роль філософа – вчителя життя. Людський сенс життя він вбачає в досягненні індивідом повної злагоди з самим собою в розумі, свободі, діяльності, тобто у тому, що виділяє людину як вільну розумну істоту з простого продукту природи. Отже, сенс життя полягає у формуванні особистості шляхом постійного розвитку людини, і цей процес, який передбачає діяльність, не замикається на індивіді; удосконалюючись, особистість удосконалює світ.

Маркс і Ф. Енгельс критично переробили досягнення своїх попередників і створили діалектико-матеріалістичне вчення: людина – творець і господар своєї долі. Розглядаючи практику як спосіб буття людини, К. Маркс сформулював тезу, що має надзвичайно важливе методологічне значення в понятті долі: "Сутність людини не є абстракт, властивий окремому індивіду. У своїй дійсності вона є сукупність всіх суспільних відносин" [8].

Подальший розвиток філософії долі представляють праці Е. Фрома, В. Франкла, М. Бубера, які висувують комплекс етичних проблем, пов'язаних із духовністю людини. Мова йде про "культуру діалогу", обов'язковими компонентами якої виступають екзистенціали совісті і відповідальності. Така культура пронизана ідеєю гуманізму, в її основі дбайливе, благоговійне ставлення людини до світу.

В. Франкл виділяє три види "смислів" в людському житті, пов'язані з трьома видами цінностей: "цінності дії", "цінності переживання" і "цінності відношення". Ми повинні дуже обережно ставитися до тенденції розуміти цінності в термінах простого самовираження людини. Логос, або сенс, є не просто вихід за межі власного існування, але скоріше щось протистоїть існуванню. "Я вважаю, що ми не вибираємо сенс нашого існування, а швидше виявляємо його". [9]. Виходить, що не люди-

на ставить перед собою питання відшукування сенсу життя, а життя ставить це питання перед ним. Людині, таким чином, доводиться щодня і щогодини відповідати на нього – не словами, а діями.

Пріоритет належить цінностям творчості, основним шляхом реалізації яких є праця. При цьому зміст і цінності набуває праця людини як його внесок в життя суспільства, а не просто як його заняття. З числа цінностей переживань Франкл детально зупиняється на любові, яка має багатий ціннісний потенціал. "Любов – це взаємини на рівні духовного, смислового виміру, переживання іншої людини в його неповторності і унікальності, пізнання його глибинної сутності" [10].

Необхідно відзначити, що філософи Л. Вітгенштейн, М. Гайдеггер, Х.-Г. Гадамер, відійшли від традиційного розуміння долі як детермінації існуючого. У зв'язку з цим дуалізм феномена: доля об'єднує текст (можливий сценарій життя) і активну силу, що забезпечує її здійснення (людина), наслідком чого є істинність тексту сценарію життя.

Доля є поняттям, що служить для позначення транссторичного і кроскультурного феномена організації соціального й особистісного буття. Доля – це зовнішня обумовленість людського життя, а також логіка людського буття, що утворюється світоглядом і характером людини. Відштовхуючись від однієї з ідей екзистенційної філософії, людина відрізняється від інших видів суцього своєю модальністю, оскільки їй одній властиво перейматися своїми нереалізованими можливостями. Лише на цій основі можуть формуватися такі модальності долі, як обов'язок, відповідальність, покликання. Взаємодія людини і долі чітко виявляє себе в граничних кризових ситуаціях, коли людина вступає в діалог з долею, що несе інформативну функцію. Це точка поєднання людини і долі, в якій проникливість долі в людину є окремих випадок проникливості світу в неї.

Фундаментальною проблемою всякого людського існування є проблема сенсу життя і долі. Стратегічна лінія життя, обумовлена сенсом життя, складає внутрішнє ядро і стрижень долі людини. Інакше кажучи, сенс життя є інтеграція всіх інших аксіологічних імперативів життя і поведінки людини. Доля і сенс життя – суть явища одного порядку організації, проте доля, разом з тим, виражає інтенцію процесу, а сенс життя є результатом, усталеною аксіологічною функцією.

У долі, що має справжній і останній зміст тільки для людини, ми бачимо "міст", сполучну ланку між "Я" і зовнішнім соціальним середовищем, взаємодію процесів індивідуалізації і соціалізації особистості. Значення життєвого світу для осмислення проблеми формування долі людини підкреслюється у зв'язку з безпосередньою даністю життєвого світу для людини, що самовизначається, причому, самотність є засобом заглиблення у її духовний світ.

Життя людини як явище космічного, вселенського масштабу унікальне за своїм змістом, наповнене різними щодо сили і полярності подіями і почуттями. В ньому поряд з драматичними присутні яскраві позитивні моменти, які вміщують у собі могутні стимули для творчої діяльності, саморозвитку, зміцнення і розширення самосвідомості особистості. Унікальність людського існування полягає в тому, що людина не просто живе, а здатна зайняти оцінювальну позицію стосовно життя взагалі і свого зокрема, спроможна розпоряджатися ним і навіть зі своєї волі піти з життя. Однак саме складні життєві ситуації, події, випробування ставлять людину перед проблемою вибору: боротися, протистояти цим обставинам або знайти шляхи, щоб, поступившись своїми моральними принципами і цінностями, позбути-

ся душевних переживань і відмежуватися від небажаних подій, які насуваються або вже відбулися. Людина на певному етапі своєї індивідуальної життєвої історії повинна зробити конкретний вибір на користь тієї чи іншої системи свого існування і життєдіяльності. З цих позицій розгорнута в просторі і часі система вибору постає як проблема сенсу життя і долі людини.

Питання про сенс життя і долю людини має тривалу світоглядну традицію і становить докорінні проблеми філософії та культури. Сенс життя пов'язується з об'єктивно важливими цінностями, які виступають як найвища мета людської діяльності та прагнень. У ціннісній основі сенсу життя міститься не "голий" теоретичний феномен, а життєво важлива, емоційно допустима мета; вона є не лише об'єктивно доцільною, але й суб'єктивно затвердженою, тобто сприйнятою і визнаною особистістю. Сенс життя є суттєвим, фундаментальним атрибутом суб'єкта життя, незалежно від того, чи йде мова про конкретну особистість, чи про релігійно-ідеалістичну персоніфікацію світу та його явищ (Бог, Абсолютна Ідея, світовий Дух). Усвідомлення сенсу життя передбачає вільний вибір індивіда. Необхідною його умовою є свобода як людська форма самодетермінації (самообумовленості) буття. Доцільність сенсу життя виявляється в його генеральному особистісному функціонуванні, яке ґрунтується на всезагальному суспільному визнанні, всезагальній об'єктивній істинності та соціальної значущості.

Вагомий внесок у осмислення зазначених питань у ХХ столітті здійснив видатний французький мислитель Альбер Камю. Світогляд Камю має радикально ірраціональний характер: на його переконання, весь світ, усе сутнісне глибоко безглузде. Будь-яке істинне пізнання неможливе, бо Камю переконаний, що вся дійсність нерозумна й алогічна. В такому світі раціональне пізнання не може служити "ниткою Аріадни". Завдання полягає в тому, говорить Камю, щоб здобути всі наслідки з абсурду, що панує у Всесвіті, з його безглуздості. Абсурд – ключ до всієї філософської проблематики А. Камю, стрижень буття та мислення, єдине можливе керівництво до дії, життєдіяльності.

Як гносеологічні, так і онтологічні питання не цікавлять Камю, в центрі його роздумів – етичні теми, причому ірраціоналізм його філософії впадає в глибокий песимізм. "Міф про Сізіфа" починається такими словами: "Є тільки одна справді серйозна філософська проблема – проблема самовбивства. Вирішити, варте чи не варте життя того, щоб жити, означає дати відповідь на основне питання філософії" [11]. Цим питанням перейняті всі його твори. Приреченість людини та її смертна доля, безглузде і трагічне існування, ностальгія та відчуження від світської метушні, від всесвітнього хаосу – лейтмотив усієї творчості Камю. Переведення філософії з традиційних категорій на емоційні "екзистенціали", або "модуси" (турбота, тривога, доля, страх), характерне і для інших екзистенціалістів, але в Камю воно набуває тотального всеохоплюючого характеру. Він пише, що сімнадцяте століття було століттям математики, вісімнадцяте – століттям фізичних наук, дев'ятнадцяте – біології, а наше двадцяте є століттям страху. Страх – основний "екзистенціал" його філософії, який набуває тотального характеру. Заперечуючи на словах примат "існування" (в екзистенціалістському розумінні цього слова) стосовно "сутності", Камю ототожнює саму "сутність" з "абсурдом нещасної свідомості". "Абсурд" у філософії Камю спрямовано не тільки проти раціоналізму, але й проти фідеїзму. Він рішуче заперечує віру в Бога як безґрунтовний, утопічний самообман, несумісний з безглуздістю всього, що існує. Для віруючих сам

"абсурд" став Богом, але не варто залякувати прима-рою "страшного суду", якщо все дійсно для нас є постійний страшний суд.

Камю ні в що не вірить, у тому числі і в розум, як у божественний, так і в людський, який передбачає закономірність, логічність, усвідомлення історичного прогресу і претендує на можливість соціального подолання універсального абсурду. Все реальне чуже для свідомості, випадкове, а отже, абсурдне. Усвідомлення безглуздості існування, що перетворює нашу свідомість на "нешасну свідомість", ставить "основне питання філософії" перед вирішенням дилеми. Навіть при впевненості у своїй безнадійності слід поводитися так, ніби ми все-таки на щось сподівалися, або не заповідати собі смерть. Камю обирає першу альтернативу, заперечуючи самогубство. Той, хто зрозумів, що цей світ не має значення, одержує свободу. А свободу можна одержати лише тоді, коли повстанеш проти всесвітнього абсурду, бунтуючи проти нього. Бунт і свобода, на думку Камю, нероздільні.

Свобода як найвища моральна цінність мислиться не в соціально-політичному розумінні, а як притаманна природі людини потреба самовираження особистості; бунт – це не революційне перетворення суспільства, а повстання проти долі, моральний бунт проти Його Величності Абсурду.

А. Камю, впродовж своєї літературно-філософської діяльності вибудував свою оригінальну концепцію трагічної долі – абсурдизм. Філософія абсурду, що виростала на ґрунті екзистенціалізму, одного з найпопулярніших філософських вчень двадцятого століття, знайшла широкий відгук в усіх сферах мистецтва. Основу філософії абсурду становить суперечність між прагненням людини пізнати світ і оволодіти ним та принциповою неможливістю цього внаслідок ірраціональності світу, його "нелюдського" і "нерозумного" характеру. Зіткнення людського розуму з ірраціональним світом породжує "абсурдний конфлікт". Таким чином, абсурд стає тією ланкою, що пов'язує людину зі світом, і єдиною можливістю осягнення дійсності за таких обставин стає "абсурдна свідомість".

Один з головних ідеологів мистецтва абсурду, батько філософії абсурду, який не лише розгортав свої ідеї в філософських есе, а й активно впроваджував їх через власну літературну творчість, Альбер Камю, ставить центральною фігурою своєї філософії абсурдну людину, відповідно в мистецькій площині – абсурдного героя.

За Камю, абсурдний герой з'являється з особливого стану ясності розуму, з самопізнання і самооцінювання. Це людина, яка пізнала себе і своє життя і не має щодо себе самої жодних ілюзій, а відповідно – надій. Головне, що відрізняє абсурдного героя – його здатність осягнути суперечливість буття. Він чітко бачить конфлікт, закладений у ставленні людини до світу і приймає як розумну природу людини, так і ірраціональність довколишнього середовища.

Цей безперечно трагічний образ несе в собі головну ідею філософії абсурду – прагнення віднайти сенс життя стикається з розумінням відсутності будь-кого сенсу. Єдиним виходом, що його Камю пропонує людині, яка пізнала абсурдність існування, є бунт. При цьому бунт розглядається не з точки зору дії з метою отримання реального результату. Навпаки, такий бунт від початку приречений на поразку. Бунт абсурдного героя – це бунт без надії, без сподівання. Герой розуміє безплідність своєї боротьби, але, однак, продовжує її. І тільки в такій, на перший погляд безнадійній, ситуації можливо віднайти сенс життя, вважає Камю. Втративши надію і осягнувши неминучість і безповоротність смерті, абсурдний герой має знайти сили продовжувати боротьбу і

тим самим він вкладає новий сенс у свої дії. "Упевнившись в скінченності своєї свободи, відсутності майбутнього в його бунтові й у тлінності свідомості, він ладен продовжувати свої діяння в тому часі, який відпущено йому життям" [12].

Таким чином, боротьба, бунт героя стають для нього не засобом, а власне самою метою. Метафорою абсурдного героя у Камю виступає Сізіф, який у своєму проклятті віднаходить сенс власного існування замість відчаю. Лише пізнавши безнадійність своїх зусиль, але не полишаючи їх, Сізіф отримує рівновагу. Камю зазначає, що суть абсурдного сюжету не лише у безглуздіх обставинах, в які потрапляє герой, а головним чином у певній реакції героя на них. Намагаючись охарактеризувати сутність абсурдного героя, Камю звертається до кількох образів, зокрема до образу актора. На думку філософа, актор уособлює трагічність людського буття, його професія, як жодна інша, наближує до пізнання скінченності існування. Актор через своїх персонажів сотні разів проходить цикл народження–смерті, який іншим людям дано пройти лише раз у житті, і оскільки межа між виконавцем і роллю надзвичайно тонка, можна стверджувати, що актор проживає долю кожного свого героя як власну. Ця специфіка акторської долі, багатоплановість його існування, ілюструє, на думку Камю, абсурдний конфлікт: "... актор суперечливий: він один і той же і він різноманітний – стільки душ живе в його тілі. Але саме така суперечливість абсурду: суперечливий індивід, що бажає всього досягти і все пережити" [13].

Все сказане дозволяє зробити висновок про те що, А. Камю не вступає в теоретичні та теологічні суперечки, а обмежується тим, що приймає "стан мислячої людини" таким, яким він був до середини ХХ ст. Йому важливі не стільки філософські або теологічні висновки, скільки фактичний стан думок. Для нього Бога немає, тому що "Бог помер" у серці людини. Людина, яка усвідомила абсурдність свого існування, повинна керуватися тільки тим, що вона знає, рахуватися з тим, що існує, і не дозволяти втручатися у її життя нічому, що не було б достовірним. Камю закликає людину по-новому усвідомити для себе своє життя, звернутися до прикладу давньогрецьких міфів, які вважають долю людською справою.

Дослідження долі як найважливішої екзистенційної категорії не втрачає своєї значущості незалежно від соціокультурної ситуації, політичного ладу, ідейного стану епохи. Початок нового тисячоліття не є винятком. У ХХІ столітті існування людини виявилось пов'язане з цілою низкою питань, від вирішення яких залежить майбутнє цивілізації, її виживання. До їх числа відносяться також проблеми гуманності і духовності, сенсу і цілей життя: "Долі людей нескінченно складні і різноманітні. Двох однакових людських доль немає і, очевидно, бути не може. Самий складний вид творчості – творення власного життя" [14]. Однак дана проблема проявляється і в "катастрофічному погіршенні моральної статистики, що стосується масової поведінки" [15].

Розробка проблеми сприяє більш глибокому розумінню людини і її можливостей, розвитку філософської теорії особистості, розширенню можливостей психологічної корекції людини в момент соціальних та особистісних криз. Людина є істотою, що творить долю саме тому, що вона виривається з порядку речей, промовляє своє слово – і тому отримує відповідь. У цьому діалозі "Я" специфічне й індивідуальне складає головний нерв, який визначає смисл діалогу. А смисл його у творчості, через яку людина знаходить свою відкритість, свободу волі і вміння гідно прийняти "обставини", прислухатися до іншого і зробити свій вибір.

1. Болотіна Є. В. Доля людини та час // Мультиверсум. Філософ. альманах : зб. наук. пр. / гол. ред. В. В. Лях. – К. : Український Центр духовної культури, 2000. – Вип. 19. – С. 215. 2. Людина в цивілізації 21 століття: проблема свободи / В. Г. Табачковський, М. О. Булатов, Т. В. Лютій, Г. І. Шалашенко, Є. І. Андрос, А. М. Дондук та ін. – К. : Наукова думка, 2005. – С. 7. 3. Там само. – С. 8. 4. Там само – С. 9. 5. Аристотель. Сочинения : в 4 т. / Аристотель ; ред. А. И. Доватура. – М. : Мысль, 1983. – Т. 4. – С. 657. 6. Кант И. Сочинения : в 6 т. Т. 1. / И. Кант ; под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана. – М. : Мысль, 1964. – С. 154. 7. Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет : в 2 т. Т. 2. / Г. В. Ф. Гегель. – М. : Мысль, 1971. – С. 65. 8. Маркс К. Сочинения

/ К. Маркс, Ф. Энгельс. – 2-е изд. – М. : Политиздат, 1955. – С. 630. 9. Франкл В. Человек в поисках смысла / В. Франкл ; общ. ред. Л. Я. Гозмана и Д. А. Леонтьева. – М. : Прогресс, 1990. – С. 118–126. 10. Там же. – С. 118–126. 11. Камю А. Творчество и свобода : Статьи, эссе, записные книжки / Альбер Камю. – М., 1990. – С. 30. 12. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство / А. Камю. – М. : Политиздат, 1990. – С. 60. 13. Там же. – С. 68. 14. Коган Л. Н. Человек и его судьба / Л. Н. Коган. – М., 1988. – С. 263. 15. Панарин А. С. Глобальное политическое прогнозирование / А. С. Панарин. – М., 2002. – С. 104.

Надійшла до редколегії 14.03.12

УДК 101.1

Я. А. Соболевський, асп., КНУТШ

ХРИСТІАНСЬКИЙ ПЕРСОНАЛІЗМ Е. МУНЬЄ

Проаналізовано філософські засади персоналістичної концепції Еманюеля Муньє. Досліджені умови виникнення персоналізму та його вплив на філософські течії першої половини ХХ ст. Запропоновано авторську інтерпретацію персоналістичних поглядів філософа, окреслено їх значущість в сучасній філософській традиції.

Ключові слова: персоналізм, особистість, людина, існування.

Проанализированы философские основания персоналистической концепции Емманюэля Мунье. Исследованы условия возникновения персонализма и его влияние на философские течения первой половины ХХ века. Предложено авторскую интерпретацию персоналистических взглядов философа, подчеркнута их значимость в современной философской традиции.

Ключевые слова: персонализм, личность, человек, существование.

It have been realized the analysis of the philosophical principles of Emmanuel Mounier's personalism. Discovered the terms of origin of personalism and his influence on philosophy of the beginning of the XX century. It is offered the authors personalistic ideas of philosopher, the meaningfulness of the ideas in modern philosophy tradition.

Keywords: personalism, personality, human being, existence.

У 1932 року в Парижі вийшов в світ перший номер журналу "Еспри" ("Esprit" – "Дух"), засновником якого був двадцятисемирічний французький філософ Еманюель Муньє. Він народився 1905 року в місті Гренобль, Франція, та помер у 1950 році в місті Шатене-Малабрі, католик за віросповіданням. Довкола журналу одразу об'єдналася молода інтелігенція – філософи, публіцисти, письменники, літературні і художні критики, стурбовані долею сучасної людини і цивілізації, що переживали глибоку економічну, політичну і духовну кризу. Поява цього журналу знаменувала собою ставлення нової філософської течії, яка отримала назву "персоналізм" і стала в ряд з такими напрямками, як феноменологія, екзистенціалізм, неомізм. Разом вони склали ядро інтелектуального життя не тільки Франції, але й Європи у першій половині ХХ сторіччя. Заснувавши персоналізм, Е. Муньє формулює проблему універсального розвитку людини, а саме – особистості, що, власне, і надало назву течії (від лат. "persona" – особистість). Він визначив персоналізм як екзистенційну філософію, в центрі якої знаходиться людське існування. Але персоналізм не являв собою закриту систему ідей, він не є школою зі своїми поняттями та концепціями. Е. Муньє – автор робіт "Персоналіст і загальна революція" (1935), "Від власності капіталістичної до власності людської" (1936), "Маніфест персоналізму" (1936), "Персоналізм і християнство" (1939), "Трактат про характер" (1946), "Введення в екзистенціалізм" (1946), "Персоналізм" (1949), "Надія тих, що зневірилися" (1953) та ін. У 1961–1963 роках в Парижі вийшло чотиритомне зібрання творів "Еманюель Муньє. Праці", куди включені всі його основні роботи.

Головним чином французький персоналізм виник як варіант соціального християнства в ліво католицьких колах. Прихильники цієї течії зосередили свою увагу на подіях початку ХХ ст. – а саме Велика війна (потім Перша світова), Жовтнева революція в Росії, соціалістичні революції в Німеччині, Фінляндії, Угорщині, яких спіткав крах, всесвітня економічна криза капіталізму 1929–1932 років, становлення нацизму в Німеччині.

В напруженій атмосфері 30-х років постала необхідність переосмислення людської діяльності, та розумін-

ня людини, як особистості, яка несе відповідальність за вчинки. Осередком заклику став журнал, який об'єднав на своїх сторінках, як людей віруючих, що належали до різних конфесій, навіть – інших віросповідань, так і людей атеїстичних поглядів. Метою створеного ними журналу стало дослідження положення людини в світі, відношення духовного покликання особистості та імперативів суспільства, а принципи та ключові поняття, в розумінні авторів журналу, радикально відрізнялись від індивідуалізму. Також метою журналу було протистояння всьому, що загрожувало людству та його культурі, і на сам перед фашизму. Ідея залученого в сучасність існування людей стала домінуючою в персоналістичній філософії. З загальноісторичної точки зору епоха, в якій виникає персоналізм була, з одного боку, часом буржуазної індивідуалістичної цивілізації, а, з іншої сторони, епохою розповсюдження ідеологій тоталітарного типу. Виступаючи проти індивідуалізму, персоналізм пропонує здійснення "особистісної революції", яка б не мала нічого спільного з пролетарськими чи національними революціями.

До лав персоналізму стали філософи, письменники, громадські діячі, такі як – Ж. Лакруа, М. Недонсель, Г. Мадін'є, П. Фрес, П. Рікер та ін. Плюралізм думок та поглядів став головною заслугою цього товариства, вони визнавали рівні права на існування різних світоглядів. Е. Муньє, засновуючи журнал, сподівався, що він сприяє створенню нового покоління вільних людей, які готові до особистісного вибору та ведуть суспільно значущу діяльність незалежно від світоглядної позиції чи релігійних вподобань. Персоналізм не являв собою закриту систему ідей, він був є школою зі своїми поняттями та концепціями. В основі проблематики персоналізму стоїть питання про "кризу людини", яка постала в наслідок кризи цивілізації. Під "кризою людини" Муньє розумів кризу дієвих здатностей індивіда, що виник в капіталістичному виробництві, а також спад духовності, як наслідок буржуазного стилю життя. В цьому вбачається певний вплив російського філософа М. Бердяєва, який писав "Мне пришлось жить в эпоху катастрофическую и для моей Родины, и для всего мира. На моих глазах рушились целые миры и возникали новые. Я мог наблюдать нео-