

до «інтервенціональні» ідей, має не широкі теологічні перспективи. Більше того, ті основоположні метафізичні основи, котрі в полоні силового поля власних ідей біля трьох століть тримали теологічну думку, з точки зору сучасних наукових набутоків не можливо визнати безсумнівними. Так, механістичні погляди на світ відійшли у минуле, поступово поступаючись місцем новому, більш досконалому розумінню природи Всесвіту, до того ж ключова ж аналогія, до якої вдається чимало богословів, відтворюючи каузальні зв'язки Бога зі світобудовою, а саме положення про його втручання в регулярності Всесвіту теж не позбавлена певних вад. Для теології це новий виклик, який кидає їй секуляризований світ. Теолог Артур Пікок звертає свою увагу на дану ситуацію: «...Питання про дії Бога у світі повністю потребує переоцінки... оскільки нам надійшов час ще відповісти на питання про те, як Бог може діяти у Всесвіті, що підкоряється законам природи, де більша частина упорядкованості виникає із сукупності властивостей випадкових подій» [4, с. 166].

В результаті проведеного аналізу теологічних думок, з'являється низка ознак того, що використання «інтервенціональної» термінології, задля виразу образу діяльності Бога, каузально пов'язаного із творінням, все ж, є доволі незграбним та невдалим щодо передачі усієї широти християнського розуміння цього питання. Більше того, ідея Бога, яка викладається через названу термінологію, вимушує нас уявляти Бога, котрий діє відносно дійстичним чином та втрачає контакт зі світом та людиною.

Список використаних джерел

1. Пікок А. От науки к Богу: Новые грани восприятия религии. – Пер. с англ. К. Савельева. – М.: ФАИР–ПРЕСС, 2002. – 304 с.
2. Коллинз К. Джон. Наука и вера. Враги или друзья? Пер. с англ. – Черкассы: Коллоквиум, 2005. – 560 с.
3. David E. Jenkins. God, Miracle and Church of England. – London: SCM Press, 1987. – 270 p.
4. Пікок А. Богословие в век науки: Модели бытия и становления в богословии и науке / Пер. с англ. – М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – 416 с.
5. Юм Давид. Исследование о человеческом познании // Сочинения: в 2 т. – Москва, 1965.
6. Дейвис Б. Вступ до філософії релігії / Пер. з англ. І. Гарнік. – К.: Основи, 1996. – 269 с.

References

1. Pikok A. Ot nauki k Bogu: Novye grani vospriyatiya religii. – Per. s angl. K. Savel'eva. – M.: FAIR–PRESS, 2002. – 304 s.
2. Kollinz K. Dzhon. Nauka i vera. Vragi ili druz'ya? Per. s angl. – Cherkassy: Kollokvium, 2005. – 560 s.
3. David E. Jenkins. God, Miracle and Church of England. – London: SCM Press, 1987. – 270 p.
4. Pikok A. Bogoslovie v vek nauki: Modeli bytiya i stanovleniya v bogoslovii i nauke / Per. s angl. – M.: Biblejsko-bogoslovskij institut sv. apostola Andrey, 2004. – 416 s.
5. Yum David. Issledovanie o chelovecheskom poznanii // Sochineniya: v 2 t. – Moskva, 1965.
6. Dejvis B. Vstup do filosofii' religii' / Per. z angl. I. Garnik. – K.: Osnovy, 1996. – 269 s.

Gudima I. P., PhD, Associate Professor, Head of Department of Philosophy, Cherkassy State Technological University (Ukraine, Cherkassy), gudima67@mail.ru

The idea of a miracle, and the operation of «interventional» terminology in Christian theology

The article analyzes the traditional Christian doctrine of the miracle and contemporary theologians attempt to modernize the doctrine. The purpose of this article is to study issues of immediate supernatural causation in the religious consciousness (for example Christianity), the elucidation of the causes, characteristics and consequences of the functioning of the interventional terminology

in modern Christian theology and the extent of the adequacy of these beliefs is the very nature of the Christian religion, their compliance with the internal logic of the Christian faith.

Keywords: God, theology, science, miracle.

Gudima I. P., кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии, Черкасский государственный технологический университет (Украина, Черкассы), gudima67@mail.ru

Идея чуда и функционирование «интервенциональной» терминологии в христианской теологии

Исследованию подвергается как традиционное христианское учение о чуде, так и попытки современных theologов модернизировать это учение. Целью данной статьи является изучение вопросов непосредственной сверхъестественной каузальности в религиозном сознании (на примере христианства), выяснение причин, особенностей, а также последствий функционирования интервенциональной терминологии в современной христианской теологии и установление степени адекватности таких представлений самой природе христианской религии, их соответствия внутренней логике христианского вероучения.

Ключевые слова: Бог, теология, наука, чудо.

* * *

УДК 165+168:130.2

Стеценко В. І.,
кандидат філософських наук, доцент, доцент
кафедри теорії та історії культури, Львівський
національний університет ім. Івана Франка
(Україна, Львів), kafedra_kultury@mail.ru

ОСОБЛИВОСТІ ЛЮДИНОВИМІРНОГО ЗМІСТУ ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОЇ ФІЛОСОФІЇ: ВІД ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ ДО РЕЛІГІЙНОГО ПЕРСОНАЛІЗМУ

Розглянуто головні антропологічні виміри екзистенціальної філософії у контексті змісту таких напрямів цієї особистісно орієнтованої філософської течії, як екзистенціалізм, філософська антропологія та персоналізм. Проаналізовано концепцію людського буття в екзистенціалізмі, що спирається, передусім, на фундаментальну онтологію М. Гайдеггера. Досліджено особливий вияв гуманітарно-антропологічної орієнтації екзистенціальної філософії. З'ясовано антропологічні аспекти персоналізму. Розглянуто особливості людиновимірного змісту екзистенціальної філософії у контексті таких напрямів цієї особистісно орієнтованої філософської течії, як екзистенціалізм, філософська антропологія та персоналізм. Проаналізовано концепцію людського буття в екзистенціалізмі, що спирається, передусім, на фундаментальну онтологію М. Гайдеггера. Досліджено особливий вияв гуманітарно-антропологічної орієнтації екзистенціальної філософії – філософську антропологію. З'ясовано антропологічні аспекти американського, французького та «діалогічного» персоналізму.

Ключові слова: екзистенціалізм, Dasein, філософська антропологія, людина, персоналізм «персона».

Однією з найбільш насичених антропологічним змістом течій філософської думки у ХХ ст. стала екзистенціальна філософія, яка, зосередившись навколо проблеми людини та її місця в світі, на перший план висунула ідею абсолютної унікальності людського буття. Цей характерний для екзистенціальної філософії контекст, що знайшов свою конкретну реалізацію у її складових напрямках, значною мірою досліджений в історико-філософській літературі [1; 3; 4; 6; 7; 8; 10; 11; 12]. Проте, це не виключає необхідності подальшого уточнення окремих аспектів гуманітарно-антропологічного виміру екзистенціальної філософії, зокрема, особливостей людиновимірного змісту таких її напрямів як екзистенціалізм, філософська антропологія та персоналізм, що і стало метою даної розвідки.

Серед численних різновидів екзистенціальної філософії одним з найвпливовіших напрямів цієї особистісно орієнтованої філософської течії став екзистенціалізм,

що глибоко осмислив людську екзистенцію. Однак він не обмежився рефлексією екзистенції та її структур, здійснивши ряд спроб цілісної концепції у поясненні змісту існування людини. Зокрема, таку розгорнуту концепцію людського буття розробили німецькі екзистенціалісти. Їхня людиновимірна екзистенціальна онтологія багато в чому відрізняється від класичного філософського вчення про буття. Так, у К. Ясперса буття представлено як: 1) предметне буття; 2) екзистенція, або вільне людське існування; 3) трансценденція як раціонально незбагненна межа будь-якого буття та мислення [9, с. 170–197].

Якщо філософи-класики розглядали буття як гранично широке поняття, то першоосновою онтології німецького екзистенціалізму є *Dasein* (нім.), яке у праці М. Гайдеггера «Буття і час» («*Sein und Zeit*») фігурує як поняття, що позначає людське існування – буття людини й самого суб'єкта, що рефлексивно аналізує твердження про своє власне існування. Положення «*Dasein* – буття людини» та «*Dasein* притаманна історичність» посідають центральне місце в концепції Гайдеггера [14, с. 246]. Феноменологічний метод, запозичений у Гусерля, дає Гайдеггеру змогу розглядати людину в часі, яка за способом свого буття сама є часом. Якщо суспільство і природа, світ у цілому мають історію, то людина сама є історією [6, с. 31–35].

Ще однією специфічною рисою онтології екзистенціалізму Гайдеггера, підкреслює Еріх Герц, є виділення ним поняття «*In-der Welt-Sein*» (буття-у-світі), де *Dasein* – це той термін, який Гайдеггер застосовує для позначення «тамості буття» людського існування та людського досвіду буття-у-світі [4, с. 140]. Це буття-у-світі суб'єкта розкривається через невід'ємне від людини «діяння», яке пояснюється, в свою чергу, через «турботу», яка характеризує людське існування в цілому. Тобто, за Гайдеггером, *Dasein* (людське буття) здатне не лише цікавитися буттям, а й дбати про своє буття [6, с. 32].

Іншим радикальним поглядом Гайдеггера на людське існування стало його поняття буття-з (*Mitsein*) іншими у світі. На відміну від діалектичного методу, який розглядає суб'єкт у протиставленні іншим суб'єктам, що існують у світі, *Dasein* бачиться як одне серед інших, які також «там». На відміну від таких мислителів, як Емануель Левінас, схильних твердити, що ця умова буття-з, умова радикальної алтерності у стосунку до інших, є неодмінною умовою автентичності, Гайдеггер вважав, що *Dasein* є автентичним, коли воно може відрізнити себе від інших в умовах буття-з [4, с. 141]. І нарешті, буття-в Гайдеггер характеризував як «закинутість» суб'єкта у світ непевностей, у якому *Dasein* переживає феномен тривоги (*angst*). Гайдеггер певною мірою полегшує тривогу *Dasein*, твердячи, що буття є завжди буттям-у-напрямку-смерті, а отже, *Dasein* є також реалізацією можливості не бути «там» [4, с. 141].

Як підкреслює І. Бичко, продовжуючи лінію, започатковану К'єркегором, Мартін Гайдеггер у своїй концепції людського буття адресує свою критику об'єктивістсько-раціоналістичному спадкові ренесансного гуманізму й класичної філософії Нового часу, іменуючи його «метафізикою» [1, с. 44–45]. Ця «метафізика», за Гайдеггером, мислить людину на подобу «речей», які пізнаються у їх відношенні до чогось іншого супроти їх власного існування. Тому відповідь на запитання, «що є людина?» ренесансова та

новочасова («метафізична») свідомість з її об'єктивним методом «бачення» шукає у зіставленні людини з чимось «зовнішнім щодо неї – з природою («природна істота»), життям («жива» істота), Богом («твар» Бога), але ніколи не домислюється до її *humanitas* (людськості)» [13, с. 198].

Відповідь на питання про людину, на думку Гайдеггера, треба шукати не в її «сущому» («що є людина?»), а в бутті («хто є людина?»). Ось чому, погоджуючись із К'єркегорівським визначенням людського буття як «екзистенції», Гайдеггер вважає за необхідне уточнити цей латинський термін, розрізняючи просто («речове») існування – *existentia* і специфічно людське (духовне) існування, яке позначає словом *ex-sistentia*, або, німецькою мовою, *Dasein* [13, с. 198].

Цікавим є також підхід до цих проблем французького екзистенціаліста Ж.-П. Сартра, який проаналізував три форми прояву буття людської реальності: «буття-в-собі», «буття-для-себе», «буття-для-іншого». «Буття-в-собі» в термінології Сартра, людина, яка є неусвідомлюючим себе існуванням («просто річчю»). Лише завдяки здатності людини перетворитись в усвідомлююче себе існування («буття-для-себе») вона входить в справжнє поле людського існування, або в «ніщо». «Буття-для-іншого» – це людина, яка, на думку Сартра, обирає свій спосіб буття на тлі абсолютної випадковості «тут – буття». Не маючи змоги обирати свою епоху, вона обирає своє місце і діяння в ній. Наголошуючи на тому, що історична ситуація реалізується лише шляхом людського вибору і дії, Сартр стверджує їх свідомий характер, тим самим заперечуючи фрейдівську теорію несвідомого [6, с. 7, 38–44].

Як бачимо, людина в екзистенціалізмі трактується як істота, яка «закинута» в історію і не може прожити поза нею, але яка в той же час здатна витерпіти саму перспективу занепаду і кінця історії. Філософи-екзистенціалісти в зв'язку з цим звернули увагу сучасників до проблеми смерті. Так, співвітчизник Сартра – А. Камю заявив, що основним питанням філософії має бути проблема самогубства, він вбачав її гуманістичне завдання у тому, щоб допомогти людині, яка перебуває у відчаї, зберегти життя. Не випадково працю А. Камю «Міф про Сізіфа» називають гуманістичним маніфестом, спрямованим на те, щоб зробити людину свідомою, вільною від моральних і політичних забобів та ілюзій, від різних догм та облудних, фальшивих ідеологій [5, с. 75–76].

Окрім екзистенціалізму ще одним особливим проявом гуманітарно-антропологічної орієнтації екзистенціальної філософії стала філософська антропологія як напрям, що виник під впливом загального «антропологічного перевороту» у філософії в першій пол. XX ст. Сутність антропологічного підходу зводиться до спроби визначити специфіку, основи та сфери власне людського буття, людської індивідуальності, її власну природу, виходячи із самої людини і через неї [12, с. 514].

Проте, в цьому філософському напрямку співіснують відносно самостійні антропологічні концепції: 1) біологічна (Гелен, Плеснер); 2) культурологічна (Ротхакер, Ландман); 3) релігійна (Шелер, Хенгстенберг); 4) філософсько-педагогічна (Больнов) тощо [7, с. 272–273; 12, с. 514]. Водночас практично всі вони виходять із основної тези Макса Шелера про принципову протилежність людини і тварини. Якщо тварина одвічно і всебічно залежить від природних потягів та прив'язана до конкретного середовища, умов свого життя, то людина є

вільною, незалежною істотою, поведінка якої однозначно не зумовлюється природною доцільністю [7, с. 274].

Згідно з біологічною концепцією людина є «біологічно недостатньою» істотою, оскільки їй не вистачає інстинктів. Вона «не завершена» і «не закріплена» у тваринно-біологічній організації, а тому змушена шукати відмінні від тваринних засоби відтворення свого життя. Так, Арнольд Гелен вважав, що історія, суспільство та його установи – це форми доповнення біологічної недостатності людини, які реалізують її напівінстинктивні спрямування. Однак інший представник даної концепції – Гельмут Плеснер вважає, що для пояснення людини не може бути використане таке поняття, як «біологічно недостатня істота». Природу людини Плеснер визначає на основі аналізу біофізичних аспектів її існування та даних науки про дух і культуру [7, с. 143–156]. Застосовуючи ці методологічні принципи Плеснера, філософська антропологія висуває вимогу побудови концепцій, вільних від засилля і емпіричних, і чисто апіорних підходів, від необґрунтованих метафізичних тлумачень людської природи.

Значною мірою це знайшло відображення в культурологічній концепції філософської антропології. Її представник Еріх Ротхакер намагався пояснити людину в усій цілісності її природи, в якій емпірична предметність і духовна суб'єктивність органічно поєднані. Завдання, за Ротхакером, полягає в подоланні абсолютизації як предметності, так і духовності людини, у розгляді її як живої і творчої історичної особистості, яка, на його думку, має три складові: по-перше, тваринне життя людини; по-друге, визначене порівняннями та почуттями Воно; по-третє, мисляче і самоусвідомлене «Я».

Ще однією оригінальною концепцією, що сформувалась у рамках філософської антропології, є релігійна. В ній відтворюються та розвиваються шелерівські уявлення про «об'єктивність» людського духу. На думку М. Шелера, людині властива природжена прихильність до інших людей, яку неможливо вивести з її біофізичної природи. Сутність цього ставлення коріниться у тісному зв'язку з божественним актом любові або з деякою загальною основою усіх речей, де укорінені і життя, і духовне начало. Отже, вважає Шелер, становлення людини як духовної істоти є одночасно втіленням божественного в людині. Як бачимо, феномен людини Шелер тлумачить у контексті співвідношення життя (вітального пориву) і позажиттєвого духа. Власне, те, що робить людину людиною є, згідно Шелера, її дух, що знаходиться по той бік життя і протистоїть йому. Звідси й шелерове визначення людини як духовної істоти, духовному еству котрої притаманні свобода, розкутість і звільнення від примусу й тиску життя [7, с. 274–284; 10, с. 381–382; 12, с. 546]. Інший представник релігійної антропології Ганс Едуард Хенгстенберг розглядав людину як істоту, відкрити для «ніщо» і для нескінченності. Звідси випливають, на його думку, три основні способи поведінки: об'єктивний, необ'єктивний, утилітарний. Людина вільна в прийнятті рішення на користь одного з цих способів [7, с. 285–295]. Загалом обидва вищезгадані представники релігійної антропології стали на позиції ірраціоналізму, заявили про непізнаність людини, протиставили аналізу її соціальної сутності пошук її споконвічної природи, яка розкривається в «життєвому світі» людини.

Четверта концепція філософської антропології – філософсько-педагогічна представлена вченням філософа-екзистенціаліста О. Больнова. Він прагне досягнути людське життя з огляду на саме життя. В цьому, на думку Больнова, може стати у пригоді саме екзистенціалізм, який виникає в період переоцінки цінностей, коли все ставиться під сумнів і опору можна знайти лише в самому собі. Тому важливим завданням є виховання в особі здатності до самостійного міркування та судження. Суттєвими рисами людяності, на думку Больнова, є співчуття, доброта, справедливість і терпимість. Для того, щоб врятувати людяність, необхідно зберегти ці риси. Таким чином, О. Больнов всупереч пануючому у екзистенціалізмі песимістичному умоунастрою намагається розвинути щось на зразок оптимістичного варіанта екзистенціальної філософії [11, с. 6].

Своєрідним синтезом екзистенціальної та релігійної філософії є персоналізм, основна характерна риса якого – «антропоцентрична» тенденція, що визнає особистість та її духовні цінності вищим смыслом земної цивілізації. Відповідно, предметом філософського дослідження в персоналізмі є творча суб'єктивність людини, у чому, як вказує відомий французький послідовник і дослідник персоналізму Жан Лакруа, філософи-персоналісти якраз і вбачають шлях до створення справжньої філософії сучасності [8, с. 290–385].

Послідовні персоналістські вчення в західній філософії розробляються американськими та французькими філософами і складають дві провідні тенденції в персоналізмі. Особистість («персона») в американському персоналізмі трактується як неповторна, унікальна суб'єктивність, спрямована на творення суспільного світу. Історія людства уявляється як розвиток особистісного начала, в ході якого людина досягає найвищого блаженства в єднанні з Богом. «Персона», з точки зору американського персоналізму, – це особливий «світ у собі», замкнутий для інших створених особистостей і відкритий лише для всевідаючого Творця. «Персона» – це складна діяльна духовна система людини, внутрішній динамічний світ її особистої свідомості. Американські персоналісти твердять, що існують лише особистості і те, що вони створюють, тому будь-яка реальність є, врешті-решт, особистісною [8, с. 108–122].

Французький персоналізм характеризується як соціально-активна філософська доктрина, що використовує феноменологічно-екзистенціальні традиції в дослідженні специфіки людського буття й водночас намагається переосмислити проблему людини через призму соціальної практики [3, с. 587–596; 10, с. 154]. Зокрема, Ж. Лакруа вважає, що для особистості характерні три основні риси в їх діалектичній взаємодії: по-перше, екстеріоризація – самовтілення людини в зовнішньому світі; по-друге, інтеріоризація – внутрішня зосередженість індивіда, його зверненість до глибинних шарів власного «Я»; по-третє, трансценденція – внутрішній принцип особистісного буття, який поширюється як на діяльність людини щодо освоєння та осмислення зовнішнього світу, так і на внутрішнє життя особистості, – досягнення вищих божественних цінностей – Істини, Краси, Добра [8, с. 386–450]. У розумінні французькими персоналістами особистості однією з головних є думка про її «прилучене» («приєднане») існування, активний діалог християн із сучасністю, де релігійне світорозуміння

має бути конструктивним фактором перетворення світу на гуманістичних засадах. Суспільству як сукупності форм спільної діяльності, що склалися історично, вони протиставляють суспільство особистостей, у якому відбувається об'єднання людей «по той бік слів та систем» [8, с. 451–535]. Отже, особливістю соціального вчення французького персоналізму, як і в американському персоналізмі, є надання переваги у визначенні основ суспільної організації життю особистості та її духовним орієнтаціям [8, с. 166–289].

Розглядаючи персоналістську філософію, вартим уваги є такий її варіант, як «діалогічний персоналізм», який є своєрідним поєднанням екзистенціалізму, філософської антропології, класичного персоналізму та діалектичної теології. Найбільш відомим його представником є єврейський релігійний філософ–екзистенціаліст Мартін Бубер. Його «діалогічний персоналізм» базується на філософії міжособистісних відносин, яка містить в собі роздуми про двоїстість людського «Я», відчуженість особистості від природного та соціального світу, екзистенціальну провину індивіда [10, с. 47].

М. Бубер розрізняє два світи у ставленні індивіда до навколишньої дійсності. Перший – це світ відношення «Я–Воно». В ньому людина сприймає оточуючі її предмети та інших людей як безособові об'єкти. А другий світ відношення «Я–Ти» передбачає становлення невідчужених, одухотворених зв'язків між людиною та її оточенням. За допомогою виділення цих світів Бубер намагається розкрити специфіку людського буття. Світ відносин, на думку Бубера, складається із трьох сфер життя: 1) фізичної (Космос) – взаємозв'язок людини з природою; 2) психічної (Ерос) – зв'язок з іншими людьми; 3) поетичної (Логос) – передбачає зв'язок людини з духовними сутностями. Всі сфери життєдіяльності людини в своїй цілісності складають буття, в якому відбувається існування людини, діалог між людьми, між індивідом і навколишнім світом, між особистістю і Богом. Звідси, завдання філософії М. Бубера вбачає у розкритті людини її власного ставлення до самої себе, до інших людей, до Бога через виявлення діалогічної природи людського буття та усуненні перешкод на шляху формування щиросердних відносин між людьми [2, с. 196–268].

Таким чином, підсумовуючи усе вищезазначене, важливо наголосити на тому, що екзистенціальна філософія – це цілісний ідейний рух, який, сформувавшись на історичному ґрунті кризових явищ ХХ ст., охопивши екзистенціалізм, філософську антропологію та персоналізм, сконцентрований навколо спільної для них проблеми людини. Екзистенціальна філософія спробувала відшукати теоретико–методологічні шляхи до комплексного вивчення людини, осмислення й розв'язання проблем її життя.

Список використаних джерел

1. Бичко І. Сьорен К'єркегор і Микола Гоголь: екзистенціальні паралелі мислення // Українська К'єркегоріана. Доповіді міжнародного семінару, присвяченого пам'яті Григорія Маланчука, Сьорен К'єркегор і його роль в інтелектуальному житті Європи (Львівський державний університет ім. І. Франка, 26–27 листопада 1997), переклади і документальні матеріали. – Львів: Центр гуманітарних досліджень ЛДУ ім. І. Франка, 1998. – С.36–49.
2. Бубер М. Два образа веры. – М.: Мысль, 1995. – 520 с.
3. Вдовина І. С. Філософ–персоналіст Жан Лакруа // Лакруа Ж. Избранное: Персонализм / Пер. с франц. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. – С.587–596.

4. Енциклопедія постмодернізму / За ред. Ч. Е. Вінквіста та В. Е. Тейлора; Пер. з англ. В. Шовкун; Наук. ред. пер. О. Шевченко. – К.: Вид–во Соломії Павличко «Основи», 2003. – 503 с.

5. Камю Альбер. Міф про Сізіфа // Історія світової релігієзнавчої думки: Хрестоматія / Авт. та упор. В. І. Лубський, А. М. Козленко, Т. Г. Горбаченко. – К.: Тандем, 1999. – С.75–76.

6. Каримский А. М. Антиисторизм «философии существования». – М.: Знание, 1980. – 64 с.

7. Кимелев Ю. А. Философия религии: Систематический очерк. – М.: Издательский Дом «Nota Bene», 1998. – 424 с.

8. Лакруа Ж. Избранное: Персонализм // Пер. с франц. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. – 608 с.

9. Марсель Габриэль. Опыт конкретной философии / Пер. с фр. В. П. Большакова и В. П. Визгина; общ. ред., послесл. и примеч. В. П. Визгина. – М.: Республика, 2004. – 224 с.

10. Релігієзнавчий словник / За ред. професорів А. Колодного і Б. Лобовика. – К.: Четверта хвиля, 1996. – 393 с.

11. Современный экзистенциализм. Критические очерки / Ред. кол. Л. Н. Митрохин, А. Г. Мысливченко, Т. И. Ойзерман (рук. авт. кол.). – М.: Мысль, 1966. – 567 с.

12. Философский словарь / Под ред. И. Т. Фролова. – 5–е изд. – М.: Политиздат, 1987. – 590 с.

13. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие. – М.: Мысль, 1993. – С.195–204.

14. Heidegger M. Sein und Zeit. – Halle, 1931. – 440 s.

References

1. Bychko I. S'oren K'jerkegor i Mykola Gogol': ekzystaln'ni paraleli myslennja // Ukrain's'ka K'jerkegoriana. Dopovidi mizhnarodnogo seminaru, prysvjachenogo pam'jati Grygorija Malanchuka, S'oren K'jerkegor i jogo rol' v intelektual'nomu zhytti Jevropy (L'viv's'kyj derzhavnyj universytet im. I. Franka, 26–27 lystopada 1997), perekłady i dokumental'ni materialy. – L'viv: Centr gumanitarnyh doslidzhen' LDU im. I. Franka, 1998. – S.36–49.

2. Buber M. Dva obraza very. – M.: Mysl', 1995. – 520 s.

3. Vdovina I. S. Filosof–personalist Zhan Lakkrua // Lakkrua Zh. Izbrannoe: Personalizm / Per. s franc. – M.: Rossijskaja politicheskaja jenciklopedija (ROSSPJeN), 2004. – S.587–596.

4. Encyklopedija postmodernizmu / Za red. Ch. E. Vinkvista ta V. E. Tejlora; Per. z angl. V. Shovkun; Nauk. red. per. O. Shevchenko. – K.: Vyd–vo Solomii' Pavlychko «Osnovy», 2003. – 503 s.

5. Kamju Al'ber. Mif pro Sizifa // Istorija svitovoi' religijeznavchoi' dumky: Hrestomatija / Avt. ta upor. V. I. Lubs'kyj, A. M. Kozlenko, T. G. Gorbachenko. – K.: Tandem, 1999. – S.75–76.

6. Karimskij A. M. Antiistorizm «filosofii sushhestvovanija». – M.: Znanie, 1980. – 64 s.

7. Kimelev Ju. A. Filosofija religii: Sistematiceskij ocherk. – M.: Izdatel'skij Dom «Nota Bene», 1998. – 424 s.

8. Lakkrua Zh. Izbrannoe: Personalizm // Per. s franc. – M.: Rossijskaja politicheskaja jenciklopedija (ROSSPJeN), 2004. – 608 s.

9. Marsel' Gabrijel'. Opyt konkretnoj filosofii / Per. s fr. V. P. Bol'shakova i V. P. Vizgina; obshh. red., poslesl. i primech. V. P. Vizgina. – M.: Respublika, 2004. – 224 s.

10. Religijeznavchij slovnyk / Za red. profesoriv A. Kolodnogo i B. Lobovyka. – K.: Chetverta hvylja, 1996. – 393 s.

11. Sovremennyj jekzistencializm. Kriticheskie ocherki / Red. kol. L. N. Mithrohin, A. G. Myslivchenko, T. I. Ojzerman (ruk. avt. kol.). – M.: Mysl', 1966. – 567 s.

12. Filozofskij slovar' / Pod red. I. T. Frolova. – 5–e izd. – M.: Politizdat, 1987. – 590 s.

13. Hajdegger M. Pis'mo o gumanizme // Vremja i bytie. – M.: Mysl', 1993. – S.195–204.

14. Heidegger M. Sein und Zeit. – Halle, 1931. – 440 s.

Stetsenko V. I., Ph.D., associate professor, assistant professor of theory and history of culture, Ivan Franko National University of Lviv (Ukraine, Lviv), kafedra_kultury@mail.ru

Features humandimension content of existential philosophy: from existentialism to religious personalism

Main anthropological dimensions of the existentialist philosophy in the context of such directions of this person-oriented philosophical trend as existentialism, philosophical anthropology and personalism have been considered. The concept of human existence in existentialism, which is based first of all on fundamental ontology by M. Heidegger, has been analysed. A special manifestation of humanitarian–anthropological orientation of existentialist philosophy has been investigated. Anthropological aspects of personalism have been established. Features human dimension content of existential philosophy in the context of such directions of personality oriented philosophical currents as existentialism, philosophical

anthropology and personalism. The concept of human existence in existentialism, based primarily on fundamental ontology of M. Heidegger have been analysed. Studied a particular expression of Humanities and anthropological orientation existential philosophy – philosophical anthropology. It was shown anthropological aspects of American, French and «dialogue» personalism.

Keywords: Existentialism, Dasein, philosophical anthropology, human, personalism, «person».

Стеценко В. И., кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры теории и истории культуры, Львовский национальный университет им. Ивана Франка (Украина, Львов), *kafedra_kultury@mail.ru*

Особенности человекомерного содержания экзистенциальной философии: от экзистенциализма к религиозному персонализму

Цель исследования – определить специфику выражения человекомерного содержания экзистенциальной философии в таких её направлениях, как экзистенциализм, философская антропология и персонализм. Использованные методы исследования: принципы научности, плюрализма, историзма и системности, общенаучные методы (анализа, синтеза, обобщения и т.п.), философско-антропологический подход, герменевтический и историко-компаративный методы. Рассмотрены особенности человекомерного содержания экзистенциальной философии в контексте таких направлений этого лично ориентированного философского течения, как экзистенциализм, философская антропология и персонализм. Проанализировано концепцию человеческого существования в экзистенциализме, которая опирается, прежде всего, на фундаментальную онтологию М. Хайдеггера. Исследовано особенное проявление гуманитарно-антропологической ориентации экзистенциальной философии – философскую антропологию. Выяснено антропологические аспекты американского, французского и «диалогического» персонализма.

Ключевые слова: экзистенциализм, Dasein, философская антропология, человек, персонализм «персона».

* * *

УДК 219:273

Богомолец О. В.,
доктор медичних наук, народний депутат України
(Україна, Київ), *gileya.org.ua@gmail.com*

СПЕЦИФІКА ЯЗИЧНИЦЬКОГО СВІТОГЛЯДУ СЛОВ'ЯН В КОНТЕКСТІ ЙОГО ХРИСТІАНСЬКОЇ ТРАНСФОРМАЦІЇ

Висвітлюється специфіка язичницького світогляду слов'ян. З цією метою розкрито змістовну відмінність слов'янської та греко-римської міфології та доведено, що вона обумовлена особливостями тлумачення бога. В той час як римська міфологія мала велику кількість боголюдей, слов'янський міфологічний світогляд характеризувався анімізмом та рудиментарним антропоморфізмом, що значно гальмувало поширення християнства. Жорстке протистояння християнського та язичницького світогляду на киеворуських теренах повністю нівелювалося у відношенні до ікони, яка сприймалася крізь призму поширеного на руських теренах персоналізованого культу предків, уособленням якого виступали ідоли. На цьому тлі сформувалося традиційну для вітчизняного соціогуманітарного дискурсу думку про те, що ідоли виступають богом, а не образом бога як християнські ікони.

Ключові слова: ікона, ідол, культ, язичництво, християнство, боголюдина, анімізм, антропоморфізм, міфологія.

Відродження українського православ'я актуалізує проблеми пов'язані з вивченням його витоків, змісту та регіональної специфіки. Остання, як свідчать християнські джерела XV – XVII ст., зокрема роботи І. Вишенського, П. Могили, Т. Ставровського та ін., була обумовлена надзвичайно сильним впливом язичницького світогляду, панування якого зберігалось в українському світогляді до початку XVIII ст., а у віддалених сільських районах Західної України проявлялося навіть у XIX ст.

Визнання виразного впливу язичницького світогляду на специфіку не тільки киеворуського, але й українського православ'я, у вітчизняному інтелектуальному дискурсі, тісно співвідноситься з думкою про несумісність цих двох світоглядно-релігійних світів, що обґрунтовано доводили мислителі різних історичних періодів. Серед них варто насамперед згадати Арнобія, Августина

Блаженного, О. Афанасьва, Татіана, Тертуліана, І. Вишенського, В. Войтовича, М. Грушевського, Іларіона (Митрополита Київського), П. Могили, І. Огієнка, М. Поповича, Б. Рибаківа, В. Соловйова, арх. Хрисанфа (В. Ретінцева) та багато ін. Показовим в цьому контексті стало те, що кожен із згаданих філософів, зосереджуючи свою увагу на специфіці поширення християнства на руських теренах, користується теоретичними засновками даними у християнських письмових пам'ятках. Такий дещо есенційний підхід, на наш погляд, неспроможний запропонувати об'єктивне та незаангажоване дослідження особливостей розвитку християнського віровчення на вітчизняних теренах і, тим паче, виявити специфіку киеворуського язичництва.

Зважаючи на сказане, цілком правомірним та своєчасним видається звернення до виявлення особливостей слов'янського язичницького світогляду та розкриття специфіки трансформації його окремих елементів у християнські святині крізь приму міждисциплінарного підходу та на основі методу компаративного аналізу. Використання останнього дає можливість переглянути поширену у вітчизняній соціогуманітарній науці думку щодо ідейної спорідненості слов'янської та греко-римської міфології, оскільки, незважаючи на позірні паралелі, між ними існує нездоланна прірва, світоглядна специфіка якої зумовила, з одного боку, швидке поширення християнських ідей у Римській імперії, а з іншого – тривалу еволюцію християнського віровчення серед слов'янського населення.

Зазначена світоглядна відмінність між слов'янською та греко-римською міфологією обумовлена специфікою сприйняття бога в обох культурах. Зокрема, в основі греко-римської міфології лежить цілий пантеон боголюдей та людино-богів, що мешкають на цілком реальній горі Олімп. Вони живуть поруч з людиною, у цілком реальному для неї світі, визначаючи реальні для неї події. В свою чергу, міфологічні уявлення слов'ян кардинально відрізняються, адже, як слушно зазначає І. Огієнко, первісна «людина [мова йде про давніх слов'ян – уточ. О. Б.] широкими очима дивилася на все своє довкілля, на все те, що її оточувало, від чого залежало її життя, і що було сильнішим від неї» [5, с. 12]. Цим сильнішим та втаємниченим була природа, яку людина знала досконало, – ліси, поля, річки, звірів, птахів, дерева, зілля тощо й ставилася до них як до живої істоти, яка «почуває, розуміє, має свої бажання, бореться за своє існування» [5, с. 13]. Виходячи з цього, І. Огієнко робить висновок, що саме культ природи, а не людини, «стояв в основі первісного релігійного світогляду, а релігія була одухотворенням усього довкілля» [5, с. 13].

Згодом, пише І. Огієнко, людина починає своє довкілля «уособлювати, очоловічувати, віра ставала антропоморфічною». Показово, що вчений вказуючи на антропоморфізм дохристиянських слов'янських вірувань вказує не на формування боголюдей, а перенесення властивих людині рис на явища природи: «бо все: сонце, зорі, місяць, вогонь, вода, рослини, звірини, каміння, дерева, вітер, зілля й т. ін., – усе має душу, чоловіковидне» [5, с. 14]. Наше припущення повністю підтверджують не тільки подальші зауваження І. Огієнка, але сучасна українська мова, де широко вживаними залишаються такі фразеологічні звороти як: сонце сходить, заходить, сідає, завірюха вие, грім б'є, вітер свище тощо.