

i Grigoriya Palamy. Parizhskie disputacii Ioanna Ekhkharta / M. Yu. Reutin. – M.: RGGU, 2011. – 250 s. – (Biblioteka «Arbor Mundi»).

11. Sokolov I. I. Svyatoj Grigorij Palama, arhiepiskop Fessalonikijskij, ego trudy i uchenie ob isihii: Po povodu issled. G. H. Papamihaila 'O άγιος Γρηγόριος Παλαμάς... // ZHMNP. – 1913. – №4. – S.378–393; №5. – S.159–186; №6. – S.409–429; №7. – S.114–139.

12. Sonni A. Mihail Akominat, avtor «Olicetvoreniya», pripisyvaemogo Grigoriyu Palame // Vizant. obozr. Yur'ev. – 1915. – T.1. – S.104–116.

13. Endre von Ivanka. Plato christianus. – Einsiedeln, 1964. – P.13–34.

14. Flogaus R. Der heimliche Blick nach Westen: Zur Rezeption von Augustin De trinitate durch Gregorios Palamas // JÖB. – 1996. – Bd.46. – P.275–297.

15. Gregorio Palamas e oltre: Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV sec. bizantino / A cura di A. Rigo. – Firenze, 2004. – P.28–90.

16. Hausherr I. Solitude et vie contemplative d'après l'Hésychasme / Hausherr Irene. – P., 1962.

17. Hausherr, I. Prière de vie, vie de prière / Hausherr Irene. – P., 1965.

18. Hausherr I. Hésychasme et prière / Hausherr Irene. – P., 1966. – P.56–89.

19. Hausherr I. Études de spiritualité orientale / Hausherr Irene. – P., 1969 (recueil d'articles). – P.12–56.

20. Sinkewicz R. E. A New Interpretation for the First Episode in the Controversy between Barlaam the Calabrian and Gregory Palamas // JThSt. – 1980. – Vol.31. – P.489–500.

21. Sinkewicz R. E. Saint Gregory Palamas. The One Hundred and Fifty Chapters. – Toronto: G&P, 1988. – P.34–78.

22. Sinkewicz R. E. Theoleptos of Philadelphia. The Monastic Discourses. Toronto: Pont. Inst. of Mediaeval Studies. Studies and Texts, 1992. – 111 p.

23. Sinkewicz R. E. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defense of the Holy Hesychasts // XB. – 1999. – Vol.1 (7). – P.374–390.

24. Sinkewicz R. E. Gregory Palamas // TB. – Vol.2. – P.131–182.

25. Stăniloae D. Viața și învățătura sfântului Grigorie Palama. – Sibiu, 1988. – P.22–55. – (Ser.: teologică).

**Vergeles K. M., PhD, Associate Professor,**  
Vinnitsa National Medical University Pirogov  
(Ukraine, Vinnitsa), kvergeles@gmail.com

#### **Anthropology Gregory Palamas: the interpretation of the past and present**

*The article is devoted to the works of the founder of Hesychasm Gregory Palama. Revealed three times the interpretation of the main provisions thinker – from antiquity to the present. Special attention is given both theoretical and practical concepts Gregory Palama. Expands its ontology; features of the place that holds man in the world; the essential characteristics of the individual. A differentiation of the concepts of «spirit», «body», «intelligence», «reason» and others.*

**Keywords:** people, person, peace, unity, knowledge of God, communion with God, elevation, responsibility, work, knowledge, word, silence.

**Вергелес К. Н., кандидат философских наук, доцент,**  
Винницкий национальный медицинский университет  
им. Н. И. Пирогова (Украина, Винница),  
kvergeles@gmail.com

#### **Антропология Григория Паламы: интерпретации прошлого и современности**

*Рассмотрено творчество основателя исихазма Григория Паламы. Раскрываются три периода интерпретаций основных положений мыслителя – от древности до современности. Особое внимание уделяется как теоретическим, так и практическим представлениям Григория Паламы. Раскрывается его онтология; особенности места, которое человек занимает в мире; сущностные характеристики личности. Проводится дифференциация понятий «дух», «душа», «тело», «ум», «расудок» и др.*

**Ключевые слова:** человек, личность, мир, всеединство, Богопознание, Богообщение, возвышение, ответственность, деятельность, познание, слово, молчание.

\* \* \*

УДК 17.026.4:1(091)

**Доичик М. В.,**  
кандидат философських наук, доцент, доцент  
кафедри філософії та соціології,  
ДВНЗ «Прикарпатський національний університет  
імені Василя Стефаника» (Україна,  
Івано–Франківськ), maksvdoc@ukr.net

#### **ЕТИКО–ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ ВИМІР РОЗУМІННЯ ГІДНОСТІ ЛЮДИНИ У ФІЛОСОФСЬКІЙ ТВОРЧОСТІ С. К'ЕРКЕГОРА**

*Стаття є історико–філософським дослідженням особливостей розуміння гідності людини у філософській творчості С. К'еркегора. У процесі дослідження було використано такі методи, як діалектичний, феноменологічний, герменевтичний.*

*За С. К'еркегором, єдиним вартим уваги предметом філософії має бути людина. Головне питання в житті людини – «бути чи не бути?». Людська історія – це постійний вибір, в межах якого людина визначається, чого вона варта у своєму існуванні. І цей вибір абсолютний. Відчай – єдиний засіб душевного порятунку для людини. Саме він виявляє саблі цінності людської особистості: естетичний, етичний, релігійний. Гідність людини визначається тим способом буття, який вона обирає, щоб наблизитись до бажаної мети. Релігійний спосіб існування переважає інші, оскільки надає перевагу одиничному, порівняно з загальним, позитивно знімає проблему «можливості бути самим собою». Це стає реальним завдяки вірі як вищій духовній здатності людини, що виявляє її справжню гідність.*

**Ключові слова:** гідність, людина, насолода, обов'язок, мораль, особистість, відчай, віра, свобода.

Осмисленню унікальності й неповторності кожної людської особистості присвятив усе своє життя, усю свою творчість видатний данський філософ першої половини ХІХ ст. С. К'еркегор. На перший план він висуває ідею етичного розвитку людини як одиничного, конкретного суб'єкта у всіх проявах його внутрішнього духовного життя. На думку філософа, людина, її внутрішній світ, її гідність – єдино вартий уваги предмет філософії. У цьому сенсі філософська творчість С. К'еркегора стала ідейним орієнтиром для подальшого розвитку світової духовної культури ХХ – початку ХХІ століття, оскільки в ній сутнісно віддзеркалені саме ті проблеми, які і по–сьогодні зберігають свою гостроту. Потреба осмислення етико–екзистенційного та парадоксального за своїм змістом к'еркегорівського погляду на гідність обумовлює актуальність нашого дослідження. Вищевикладене також визначає його мету – проаналізувати особливості розуміння гідності людини у філософській творчості С. К'еркегора.

Дослідженню філософської спадщини С. К'еркегора присвячено багато праць як зарубіжних, так і вітчизняних вчених. Проте, слід визнати, що к'еркегорівське розуміння людської гідності та значення віри для її актуалізації все ще залишається недостатньо вивченим. Серед тих, чий узагальнення, певною мірою, обумовили хід реконструкції поглядів мислителя на гідність, можна згадати Д. Антисери [1], Л. Буєву [2], Г. Маланчука [6], Н. Мудрагей [7], Дж. Реале [1], Ю. Хабермаса [8].

С. К'еркегор заперечує гегелівський об'єктивізм щодо людини, заперечує знеособлення та знецінення людини до рівня знаряддя, інструменту історії, оскільки такий погляд віддає індивіда у владу «анонімного всезагального», заперечує свободу, знімає особисту відповідальність, позбавляє людину можливості ставитись до світу і до самого себе з позиції вищого морального вибору. Здатність людини до постійного усвідомленого і відповідального вибору засвідчує готовність особистості відстоювати власну гідність і унікальність [2, с. 22]. С. К'еркегор переконаний, що «внутрішнє, духовне життя

індивіда належить йому самому» і жодна історія, заради жодних цілей не може торкатися його. Співвідношення загальнолюдської історії з особистою історією людини аналізується філософом з позиції свободи та необхідності. Історія не створюється виключно внаслідок вільних дій вільних індивідів. Дії індивіда підпорядковано загальному порядку речей у всесвіті; наслідки таких дій не може точно передбачити і сам індивід. Цей загальний порядок речей, який, так би мовити, переробляє в собі вільні дії людей і підводить їх під вічні закони всесвіту – і є необхідністю. Однак, життя кожного індивіда наче роздвоюється на внутрішнє і зовнішнє, тож загальна історія його життя – результат не тільки його власних вільних дій, але й необхідності, тоді як внутрішнє, духовне його життя належить тільки йому й історія не може на нього вплинути. Саме в цій сфері з'являється вибір [3, с. 249].

На думку С. К'єркегора, головне завдання людини полягає не в збагаченні розуму знаннями, а в удосконаленні своєї особистості, свого «я» [3, с. 233]. У цьому філософ вбачає прояв гідності людини. Тому головне питання в житті людини – «бути чи не бути?». Відповідно за ставленням до вибору, перед яким, так чи інакше, постає кожна людина, С. К'єркегор поділяє людей на етиків та естетиків. На думку філософа, вибір вивіщує душу людини, дарує їй тихе внутрішнє задоволення, усвідомлення власної гідності, які ніколи вже не залишать її. Це – «скарб, який зробить тебе найбагатшим у світі, він належить тільки тобі і нікому за це ти не зобов'язаний – цей скарб у тобі – свобода волі, вибір, який возвеличить тебе вище за ангелів» [3, с. 251].

Невід'ємною рисою людини, виявом її вищої гідності у філософії С. К'єркегора постає свобода волі, яка виявляється у «виключенні однієї з протилежностей» [3, с. 247]. Людина, яка живе в ім'я свободи, ніколи не втратить себе [3, с. 250], тому вибір сам по собі має вирішальне значення для внутрішнього наповнення особистості: «здійснюючи вибір, вона сповнюється обраним, а якщо вибір не зроблено, то вона марне і гине» [3, с. 234]. Саму мить вибору мислитель вважає урочистою і найважливішою в житті, описуючи її так: «у хвилину вибору навколо панує тиша, подібна до величній безмовності зоряної ночі, душа залишається наодинці з собою, і споглядає в розкритих для неї небесах щось вище, недоступне звичайному оку смертного, споглядає Вищу Силу, життєдайну для всього і всіх; особистість у цю хвилину обирає або точніше самовизначається. Це можна порівняти з урочистою посвятою у лицарі. Душа людини наче отримує удар згори, ошляхетнюється і стає гідною вічності. Цей удар не змінює людину, а пробуджує її свідомість і змушує її стати собою <...> адже суть не в тому, щоб бути значущим у світі, а в тому, щоб бути собою. Це – у владі кожної людини» [3, с. 252].

На переконання філософа, свій власний особистісний вибір людина може зробити тільки раз у житті, і жодним чином не можна відкласти час вибору, інакше «настане хвилинка, коли життя зробить вибір за неї і вона втратить своє «я» [3, с. 235; 4, с. 639]. У розумінні особистісного вибору, мислитель розмежує вибір повсякденний (естетичний) і вибір абсолютний (етичний). Наприклад, «вибір (професії) – вибір естетика, який по суті не має права називатися вибором, бо саме слово «вибір» відображає етичне поняття. Усюди, де мова йде про вибір, висуваються етичні питання. І єдиний абсолютний вибір –

це вибір між добром і злом, завдяки якому людина входить в сферу етики. Тоді як вибір естетика або здійснюється безпосередньо, і тому не є вибором, або губиться у множинності предметів вибору» [3, с. 238–239]. Насправді ж, суть вибору полягає не в тому, щоб обирати між добром і злом, а у «добрій волі і бажанні обирати, тим самим, закладаючи основу і для добра, і для зла» [3, с. 242].

Сам процес вибору, для С. К'єркегора, є важливішим за предмет вибору, оскільки свідчить про духовну зрілість і гідність людини, її мужність скористатися своєю свободою волі, сміливість взяти відповідальність за власну долю. Важливим є не вибір «або–або», а бажання людини наважитися на вибір взагалі [3, с. 302]. «Не так важливо зробити правильний вибір, як зробити його з правильною енергією, рішучістю, пристрасно. В такому виборі особистість проявляє свою силу і зміцнює свою індивідуальність. У випадку неправильного вибору, ця ж енергія допоможе їй усвідомити помилку. Щирість вибору просвітлює все єство людини, вона наче вступає у безпосередній зв'язок із вічною силою, проникає у все і вся» [3, с. 238–239].

У чому ж полягає різниця між естетичним і етичним. С. К'єркегор стверджує, що естетичне начало в людині – це те, завдяки чому вона є тим, ким є; етичне начало – те, завдяки чому стає тим, ким стає [3, с. 700]. Естетик розвивається за законами необхідності, а не вільно; він не відчуває прагнення до вічності. Естетичний розвиток особистості схожий на розвиток рослини – людина стає тільки тим, що хотіла створити її природа [3, с. 308]. Естетик живе цією хвилиною, тому його обдарування і таланти не отримують належного усвідомлення, оскільки їх девіз – «насолода життям» [3, с. 55]. Метою таких людей є не свідомий розумовий і духовний розвиток особистості, а безпосередність і насолода, та й цінності вони знаходять у красі й здоров'ї [3, с. 254–257]. Щастя естетика залежить від навколишнього світу, тому природно, що нездатність таких людей жити виключно заради задоволення своїх потреб і бажань в силу тих чи інших зовнішніх обставин називається ними «нешастьям». «На щастя, існують такі зовнішні обставини, бо не завжди бажання людини є шляхетними» [3, с. 261]. Прикладом людини, котра жила виключно заради задоволення своїх бажань, чому сприяли і зовнішні умови, філософ називає Нерона [3, с. 261].

Етичний ж вибір передбачає шлях самопізнання, усвідомлення себе як єдиної, унікальної, богоподібної особистості. Це, власне, і є той вибір, який можна назвати істинним проявом свободи волі. «Я починаю існувати лише завдяки принципу суперечностей, тобто завдяки вибору свого «я», <...> яке включає в себе нескінченне розмаїття <...> тяга до свободи змушує людину обрати саму себе і боротися за володіння обраним, як за спасіння душі – у цьому, власне, і полягає спасіння її душі!» [3, с. 299].

Розмірковуючи над тим, для чого людині прагнути пізнати себе, С. К'єркегор аналізує біблійну фразу «позбутися всього світу, але не зашкодити своїй душі». Під усім світом мислитель розуміє земні блага – майно, честь в очах інших, силу розуму тощо. Навіть божевільне кохання, котре веде до втрати самого себе, засуджується філософом як таке, що губить людську гідність [3, с. 271]. Людина, котра пізнала своє «я», байдужа до земних благ. «Я» – це усвідомлення людиною себе вільною істотою, при цьому саме такою, якою вона є <...> це естетичне «я»,

обране етично <...> тобто з відповідальністю за кожну дію чи навіть слово [3, с. 303–306]. Тому часто вживану фразу «пізнай самого себе» С. К'єркегор змінює на «обери самого себе» [4, с. 734], оскільки пізнання – це самоаналіз, результат вільної внутрішньої діяльності людини. Пізнання – це тільки плідний початок створення істинної людини. Алегорично, ідеальне «я» людини уявляється філософом як тінь: зранку тінь біжить перед нею, вдень – поруч з нею, майже непомітно, ввечері лягає позаду неї [3, с. 338].

Аналізуючи етичне світовідчуття, С. К'єркегор зіставляє його з прагненням давніх греків до моральної досконалості та зі способом життя християнських самітників, які вбачали своє завдання в духовній діяльності, відмовлялися від світу і прагнули морального вдосконалення не заради того, щоб опісля служити світові, а для себе самого. Фізично така людина не йшла у пустелю, а залишалася в миру, оскільки взаємодія зі світом необхідна для самовиховання. Однак мирське життя не мало для неї значення і не впливало на неї. Така людина не виховувала себе для того, щоб бути корисним державі і суспільству, а прагнула до самовдосконалення заради самої досконалості. С. К'єркегор називає такий погляд – псевдоетичним, бо людина тоді обирає себе в абстрактному розумінні, і та досконалисть, до якої вона прагне – теж стає абстрактною. А етичні відносини можливі лише в межах дійсності. Етичний вибір передбачає пізнання себе як багатоманітної конкретності в нерозривному зв'язку зі світом. «Етична людина» бачить в житті завдання (цілі), які надають його життю певну визначеність і впевненість. С. К'єркегор наводить приклад людини, про яку з жахом говорять, що вона не знаходить собі місця в житті. Жак полягає у тому, що людина очікує всього від самого місця і нічого від себе самої [3, с. 322–331]. Естетик розглядає свою особистість як дещо нерозривно пов'язане з зовнішнім світом. Насолода естетика – в його настрої. «Естетична людина» намагається відгородитися від своєї особистості, щоб якомога повніше віддатися настрою і тримати задоволення. Тому естетик – «раб хвилини». Натомість абсолютний вибір етика ставить його вище за хвилину, робить його володарем свого настрою. Таємниця панування над своїми пристрастями полягає не стільки в аскетичному зреченні, скільки в умінні самому призначати хвилину для їх задоволення: «тоді сила пристрасті абсолютна лише у цю хвилину». Даремно тому говорять, що єдиним способом подолати пристрасть – це абсолютно заборонити собі й думати про її задоволення; навпаки, цей спосіб доволі ненадійний. Навпаки, азартний гравець, що у хвилину непереможного потягу до гри скаже собі «добре, тільки не зараз, а через годину», стає володарем своєї пристрасті. Настрій етика сконцентрований на ньому самому, він пізнав себе, тому його життя набуло *aequale temperamentum* (лат «рівний настрій») [3, с. 312–314].

Яким чином людина може усвідомити необхідність етичного вибору? Людина, котра не здійснює вище своїх фізичних бажань, свідомо чи несвідомо живе у відчаї. У відчаї «естетична людина» стає слабкою, дезорієнтованою, боїться бути собою і радше готова позбутися власного «я», зректися себе. Відчайдушне небажання бути собою призводить до такої ситуації, коли, власне, рятувати просто нема чого. Вона немов би «розпадається на тисячі окремих частин», втрачає найцінніше та найсвятіше для людини – об'єднуючу силу особистості, своє єдине, суще

«я». Тільки в результаті акту вибору людина може знову віднайти себе. Якщо відчай усвідомлений, то перехід на вищу форму буття є безумовною вимогою [3, с. 271]. Відчай – це підготовчий душевний акт, що потребує зосередження всіх душевних сил. Не переживши дійсного відчаю, жодна людина не може досягнути дійсної цінності свого життя, бо лише «через дійсний відчай пізнається дійсна радість». За словами мислителя, «щасливий той, хто вийшов переможцем із двобою з власною плоттю, з її марнославними устремліннями. І це щастя доступне всім без винятку» [3, с. 289–291].

С. К'єркегор стверджує: «обираючи абсолют, я обираю відчай, обираючи відчай, я обираю абсолют, бо абсолют – це я сам <...> тобто я обираю себе, мое «я», першим проявом якого є найбільш абстрактне і конкретне водночас – свобода [3, с. 296]. Вічне значення особистості пізнається у стражданнях: людина може бути незадоволена собою, але ніхто насправді не хоче стати кимось іншим за жодних обставин, тому, своє «я» людина розглядає як абсолют, не залежний ні від зовнішніх умов, ані від внутрішніх змін. Навіть самогубець не бажає позбутися свого «я», він лише прагне знайти йому іншу форму, тому часто самогубці вірять у безсмертя душі і наважуються на самогубство у пошуках виходу із заплутаного земного становища, щоб знайти вищу абсолютну форму для свого духу [3, с. 297–298].

Отже, усвідомлення відчаю на естетичному рівні екзистенції – перший крок до справжнього існування. Проте саме на цьому етапі відношення до дійсності виявляється слабкістю духу, коли не бажано бути собою, прагнуть бути іншими, носити «маски». На етичному рівні усвідомлення відчаю, навпаки, бажать бути собою, аж до тієї міри, що поринають в оману щодо свого справжнього призначення, занурюючись у гординю і марнославство. У своїй крайній формі етичний відчай–виклик перетворюється у відчай демонічний, тобто у бажання нав'язати власне розуміння свого місця і значення у бутті Творцю. Натомість релігійний відчай володіє цілющою силою: він допомагає «втрапити себе, щоб знову віднайти». Відбувається духовне перетворення людини: відчай досягає найвищого рівня напруги – і мов би знімається парадоксом віри, перевтілюючись у каяття. Екзистенційний сенс відчаю полягає в тому, що усвідомлення людиною глибини свого відхилення від Бога, своєї «нищості», може допомогти їй набутти справжнє буття [2, с. 25–26].

Слід розуміти, що етичний вибір зовсім не означає відмову від естетичного. Естетичне начало в людині присутнє завжди у його відносному розумінні. Наважившись на абсолютний вибір, особистість обирає етичний напрямок і цим виключає зі свого життя естетичне начало як абсолютний її зміст, однак, обираючи, особистість не перетворюється в іншу істоту, а лишень самовизначається, тому нічого не заважає естетичному началу зберегти своє відносне значення в житті. Вибір – це єдиний спосіб зробити життя прекрасним, врятувати себе і свою душу, здобути весь світ і користуватися його благами, не зловживаючи [3, с. 253]. Коли вибір зроблено, людині відкривається різниця між добром і злом, яка пізнається не мисленням, оскільки мислення підпорядковується необхідності. Добро, як і зло, проявляється тому, що людина хоче його, і воно теж зумовлене свободою. І зло і добро є в людині істотним началом, інакше вона не могла

б вибрати ні того, ні іншого. Якщо людина з етичним поглядом на життя знайде в собі більше зла, аніж добра, то це зовсім не означає, що вона розвиватиме в собі це зло, навпаки, зло повинне буде стушуватися в ній, а добро – вийти на перший план. Ніколи зло не є таким привабливим, як тоді, коли прикрашене кращою естетикою. Етичний погляд на життя дозволяє уникнути спокуси дивитися на зло з естетичної точки зору [3, с. 307–309], дає нове бачення світу: «розглядаючи життя етично, я бачу його в повній красі, тому життя для мене багате красою. Для цього не потрібно роз'їжджати по світу в пошуках визначних красивих місць. Я можу глянути у вікно на людей, і кожного з них я бачу в його красі» [4, с. 752]. За словами С. К'єркегора, кожній людині необхідно знайти істину, яка є істиною саме для нього, заради якої вона може жити [7, с. 197].

Розмірковуючи над етичним і естетичним вибором, С. К'єркегор зіставляє його з поняттями гріха і каяття. Філософ не ідеалізує людину, навпаки, визнає природною її гріховність, стверджуючи, що «головна недосконалість людської природи в тому, що цілі наших бажань завжди у протилежному, так ... скептик найчастіше говорить про релігію, розпусник про мораль, а святість пізнається не інакше, як у гріху [3, с. 17]. На думку мислителя, «той, хто живе естетичним життям в силу своєї природи, не вибирає насправді, а той, хто свідомо відкидає етичний шлях в житті, уже не живе і естетичним, а прямо грішить і має постати перед судом етики <...> тому багато людей не живуть, а повільно гинуть душевно, проживають себе, перетворюються на тині, розкладаються заживо <...> вони не належать навіть до тих, хто сумнівається, бо кожен, хто сумнівається у безсмерті душі глибоко і щиро, обов'язково збагне істину в кінці кінців» [3, с. 240].

Одним із найбільших гріхів, що принижує гідність людини, за С. К'єркегором, є меланхолія – істерія духу – відсутність душевної волі, коли людина не знає, чого хоче. Така людина не може побачити сутність своєї природи, не може адекватно пізнати та оцінити себе [3, с. 266–268]. Філософ засуджує малодушність тих, хто створює зовнішню видимість вибору, не наважуючись при цьому здійснити його внутрішньо. Він наводить приклад про проповідників, в гарячих тирадах яких простежується відчутне самовдоволення від того, що вони обрали шлях чесноти. Вони хизуються цим. Таке самовдоволення викриває слабкість цих людей, яка полягає у нездатності досягти абсолютного розуміння добра і зла. Бажання хоч чимось виділитися серед інших, вимагати до себе особливої пошани за те, що, не зважаючи на всі можливості стати поганими, вони обрали саме шлях добра, свідчить про гріховність і марнославство таких людей [3, с. 310].

Поруч із вимогою вибору філософ ставить вимогу каяття, яке забезпечує найтісніший зв'язок людини з навколишнім світом [3, с. 331]. Здійснивши вибір, людина проявляє свою свободу, але все одно не може зняти з себе тягар, навіть найгіркіший і найважчий, котрий лежить на ній як на нащадкові людства. Позбутися тягара гріхів предків можна лише за допомогою каяття. Чим більше людині дано свободи, тим більше лежить на ній відповідальності – в цьому таємниця блаженства. Хто не хоче каятися, стає винним у малодушності, повному душевному занепаді [3, с. 301–302]. Каючись, людина подумки перебирає своє минуле, тоді минуле людства, і нарешті доходить до першоджерела – до самого Бога,

і тільки тут пізнає себе [3, с. 299]. З естетичної точки зору є багато видів любові – до дружини, друга, батьків, однак, любов до Бога є лише одна і виражатися вона може тільки у каятті. «Якщо я люблю Його, каючись, то любов – абсолютна. Всім еством <...> обираючи себе грішним, винним перед Богом, вибираєш себе абсолютно» [3, с. 301]. Порівняно з каяттям, усіляка інша любов – це дитяче базікання [3, с. 299–300].

Любов до Бога не може бути абстрактною, людина не має права в ім'я любові до Бога, зневажити умовами дійсного життя, визначеними для неї самим же Богом. Зневаживши їх, людина зневажила б і любов Бога до себе або вимагала б від Нього якогось іншого способу вираження тієї любові, аніж той, в якому Він її виявляє. За словами пророка Самуїла, «покірність краща за будь яку жертву». Крім того, упевненість людини в тому, що вона є обранцем і улюбленцем Бога, насправді принижує і Бога, перетворюючи Його на ідола, і саму людину, бо принизливо вирізнятися на фоні інших завдяки якійсь випадковій обставині [3, с. 327]. Душевна велич і цінність людини виражається саме її непорушною вірою в любов Бога до себе, радісною покірністю Його волі, примиренням із визначеними Богом життєвими умовами для неї. Етичний світогляд виражається не в боягузливій втечі від життя, а в мужній боротьбі з ним і перемозі, або в свідомому підкоренні його труднощам і тягарю [3, с. 328–330].

Етичний вибір нерозривно пов'язаний із поняттями обов'язку і повинності людини. Життя «етичної людини» – це виконання обов'язку (але не зовнішнього, а внутрішнього) стосовно самого себе; усвідомлення цього обов'язку проявляється у ньому в хвилину відчаю, і з того часу все життя цього індивіда, включно з його естетичними початками, просякнута і животвориться цим усвідомленням. Етика можна порівняти з тихим, але глибоким озером, естетика – з мілководним, але жвавим джерельцем [3, с. 336]. «Етична людина» вбачає своє покликання і гідне існування у служінні обов'язку або майбутньому [2, с. 24].

Особистість є абсолютотом, який має свою життєву ціль і завдання у собі [3, с. 342]. Від людини не вимагається повністю знищити в собі естетичне начало, а тільки свідомо ставитися до нього. Етика має на меті всебічний розвиток особистості, ясно уявляючи, які начала мають отримати розвиток [3, с. 333]. Тож людина несе відповідальність за таланти і задатки, якими вона наділена, розуміє їх як життєві завдання. Етик розвиває в собі і особисті чесноти, і громадянські, і релігійні. Тільки таким чином він втілить в собі загальнолюдське. Неможливо розвиватися лише в одному напрямку, застигнувши на певній окремій стадії [3, с. 339–341].

Роздумуючи про співвідношення загального та індивідуального в людині з позиції обов'язку, С. К'єркегор приходить до висновку, що «те, що людина є втіленням «загальнолюдського» пояснює, чому обов'язок (повинність), як поняття загальне, вживається лише стосовно окремої людини як поняття одиничне. В цьому проявляється вище значення людської особистості. Вона не стоїть поза законом, але й не визначає закони сама собі: обов'язок зберігає свою визначеність, але особистість поєднує в собі й індивідуальне, і загальнолюдське. Обов'язок нерозривно пов'язаний з відповідальністю, тому людина не завжди може сказати, в чому обов'язок

іншої людини, але завжди чітко усвідомлює, в чому її особистий обов'язок. Поняття обов'язку пов'язане з розумінням добра і зла, оскільки, навряд чи знайдеться хтось, хто б стверджував, що «обов'язок людини – творити зло» [3, с. 344]. Суть усвідомлення повинності полягає не в тому, щоб людина могла перерахувати на пальцях свої обов'язки, а в тому, щоб раз і назавжди сповнитися почуття повинності загалом, щоб вбачати в цьому доказ свого вічного значення як людини. Власними силами людина може стати таким трагічним героєм, але тільки не «лицарем віри». Трагічний герой Дон Кіхот здатен до самозречення, але не здатен до віри [3, с. 343–345].

Таким чином, гідність етичної людини, за С. К'єркегором, обумовлена здатністю ставити загальне вище за одиничне. Проте релігійний спосіб існування к'єркегорівського «лицаря віри» переважає етичний, оскільки акцентує увагу саме на одиничному. Це стає можливим завдяки вірі, що є «вищою пристрастю у людині». Віра – це якраз і є той парадокс, що окремий індивід як такий є вищим за загальне. Одиничне у своїй екзистенції є вищим за це загальне, а отже і людина, яка шукає своє «я» проходить на вищу – релігійну стадію [7, с. 198–199]. Про це С. К'єркегор пише у своїй праці «Страх і трепет».

С. К'єркегор актуалізує проблему можливого антагонізму між щастям і гідністю людини, надаючи перевагу саме гідності, і, тим самим, заперечуючи просвітницький ідеал людини. Щастя – це неістинне, фальшиве існування. Подібно до І. Канта і Ф. Достоєвського, гідність він розуміє як процес постійної боротьби особистості за свою людяність. Він заперечує просвітницьке уявлення про зв'язок гідності людини з її розумністю [2, с. 29]. У С. К'єркегора отримує своє продовження думка І. Канта про необхідність іншого – не інтелектуального і не біологічного – обґрунтування абсолютної гідності людини. Справжня людяність реалізується у сфері свободи завдяки активності волі. Гідна людина з глибинним душевним життям, визнає філософ, неминує є нещасливою [2, с. 30].

Отже, діалектика віри – найтонша і найбільш дивна з усіх [5, с. 23]. «Той, хто любив себе – став великим через себе, той, хто любив інших – став великим через свою відданість, хто любив Бога – став найвеличнішим з усіх. Усі вони залишаються в пам'яті, але кожен буде великим відносно свого очікування. Один – через очікування можливого, другий – через очікування вічного, але той, хто очікував неможливого став найвеличнішим. Усі вони залишаються в пам'яті, але кожен буде великим відносно величини, з якою він боровся. Бо той, хто боровся зі світом, став великим тому, що переміг світ, а той, хто боровся із самим собою, став ще більш великим, перемігши самого себе. Проте, той, хто боровся з Богом (намагався досягнути Бога – М. Д.), став найвеличнішим з усіх» [5, с. 9]. У вірі та цілковитій відданості Богові – велич біблійного Авраама.

Існує абсолютний обов'язок перед Богом, оскільки «в такому розумінні обов'язку одиничний індивід в якості одиничного абсолюту співвідноситься з Абсолютом». І це може привести «лицаря віри» до вчинків, які протилежні тому, що вимагає від нього етичний обов'язок. На релігійному рівні самоусвідомлення діє «істинна форма відчаю» – відчаю перед Богом. Саме цей відчай спонукає до пошуку цінності власного існування у вірі. При цьому людське «я», «прагнучи бути собою», занурюється «у ту

силу, яка його покладає», «я» знаходить у собі хоробрість втратити себе, щоб знову віднайти». Для мислителя віра – це вища духовна здатність людини, що виявляє її справжню гідність. Безкінечне самозречення – остання стадія, котра передує вірі, тому жоден з тих, хто не здійснив цього, не має віри: «бо лише у безкінечному самозреченні я стаю зрозумілим для себе у моїй вічній значущості, і лише тоді може йти мова про те, щоб досягнути наявне існування силою віри» [5, с. 31]. За словами філософа, віра – це не якесь естетичне хвилювання, а дещо набагато вище; саме через те, що їй передує самозречення, вона не може бути безпосереднім рухом серця, а тільки парадоксом наявного існування [5, с. 32]. Тому, шляхом самозречення людина не відмовляється від будь-чого, навпаки, через самозречення людина отримує все, в тому розумінні, в якому мовиться, що «той, хто має віру хоча б величиною гірчиного зернятка, може зрушити гори» [5, с. 34]. Саме у вірі в Бога «можливість бути самим собою» стає дійсністю і для людини розкривається її справжня гідність.

На жаль, філософська творчість С. К'єркегора не знайшла належного розуміння і оцінки з боку сучасників, проте реалії ХХ – початку ХХІ ст. змусили по-новому побачити силу к'єркегорівських прозрінь, зокрема і щодо гідності людини.

#### Список використаних джерел

1. Антисери Д., Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней. От романтизма до наших дней / Д. Антисери, Дж. Реале / В переводе с итальянского и под редакцией С. А. Мальцевой. – Т.4. – СПб.: Петербург: Издательство «Пневма», 2003. – 880 с.
2. Буйева Л. П. Идея С. К'єркегора об открытости человека и её роль в воспитании // Высшее образование для XXI века: V междунар. научн. конф. Москва, 13–15 нояб. 2008 г.: Докл. и материалы. Круглый стол. Духовное развитие человека и содержание высшего образования. – Ч.1. – М., 2008. – С.20–36.
3. Киркегор С. Наслаждение и долг / Сёрен Киркегор; [пер. Ганзен П.]. – К.: AirLand, 1994. – 504 с.
4. К'єркегор С. Или – или. Фрагмент из жизни: в 2 ч. / Сёрен К'єркегор; [пер. Н. Исаевой, С. Исаева]; [изд. В. Эремита]. – СПб.: Издательство Русской Христианской Гуманитарной Академии: Амфора. ТИД Амфора, 2011. – 823 с.
5. К'єркегор С. Страх и трепет / Сёрен К'єркегор; [пер. Н. Исаевой, С. Исаева]. – М.: «Республика», 1993. – 109 с.
6. Malantschuk Gregor. Dialektik og Eksistens hos Søren Kierkegaard / Gregor Malantschuk. – Copenhagen: Hans Reitzels Forlag, 1968. – 354 p.
7. Мудрагей Н. С. Рыцарь веры в «Страхе и трепете» С. К'єркегора [Электронный ресурс] / Н. С. Мудрагей // Философские исследования. – 2006. – №3. – С.195–201. – Режим доступа: [http://library.by/portalus/modules/inoprose/readme.php?subaction=showfull&id=1442245819&archive=&start\\_from=&ucat=80&](http://library.by/portalus/modules/inoprose/readme.php?subaction=showfull&id=1442245819&archive=&start_from=&ucat=80&)
8. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы / Ю. Хабермас / Пер. с нем. – М.: Издательство «Весь мир», 2002. – 144 с.

#### References

1. Antiseri D., Reale G. Zapadnaya filosofiya ot istokov do nashykh dnei. Ot romantizma do nashykh dnei / D. Antiseri, G. Reale / V perevode s italyanskoho i pod redaktsyei S. A. Maltsevoi. – T.4. – SPb.: Izdatelstvo «Pnevma», 2003. – 880 s.
2. Buyeva L. P. Ideya K'yerkegora ob otkrytosti cheloveka i ee rol v vospitanii // vyshee obrazovaniya dlya XXI veka: V mezhdunar. nauchn. konf. Moskva, 13–15 noyab. 2008 g.: Dokl. i materialy. Kругlyi stol. Dukhovnoye razvitiye cheloveka i soderzhaniye vysheho obrazovaniya. – Ch.1. – M., 2008. – S.20–36.
3. Kirkegor S. Naslazhdeniye i dolg / Seren Kirkegor; [per. Hanzen P.]. – K.: AirLand, 1994. – 504 s.
4. K'yerkegor S. Ili – ili. Fragment iz zhysni: v 2 ch. / Seren K'yerkegor; [per. N. Isayevoy]; [izd. V. Eremita]. – SPb.: Izdatelstvo Russkoi Khristianskoi Humanitarnoi Akademii: Amfora. TID Amfora, 2011. – 823 s.
5. K'yerkegor S. Strakh i trepet / Seren K'yerkegor; [per. N. Isayevoy]. – M.: «Respublika», 1993. – 109 s.

6. Malantschuk Gregor. Dialektik og Eksistens hos Søren Kierkegaard / Gregor Malantschuk. – Copenhagen: Hans Reitzels Forlag, 1968. – 354 p.

7. Mudragei N. S. Rytsar very v «Strakhe i trepete» S. K'erkogora [Elektronnyi resurs] / N. S. Mudragei // Filosofskiye issledovaniya. – 2006. – №3. – S.195–201. – Rezhym dostupa: [http://library.by/portalus/modules/inoprose/readme.php?subaction=showfull&id=1442245819&archive=&start\\_from=&ucat=80&](http://library.by/portalus/modules/inoprose/readme.php?subaction=showfull&id=1442245819&archive=&start_from=&ucat=80&)

8. Khabermas Yu. Budushcheye chelovecheskoi prirody / Yu. Khabermas / Per s nem. – M.: Izdatelstvo «Ves mir», 2002. – 144 s.

**Doichuk M. V., PhD, associate professor, Philosophy and Sociology Department, Vasyl Stefanyk Precarpathian National University (Ukraine, Ivano-Frankivsk), maksvdoc@ukr.net**

#### **Ethical-existential dimension of human dignity in S. Kierkegaard's philosophical works**

*The article presents a historic-philosophical research on Søren Kierkegaard's perspective on human dignity reflected in his philosophical works. In the process of investigation the following methods were applied: dialectical, hermeneutical, and phenomenological.*

*According to Kierkegaard, a human being is the only subject of philosophical studies worth investigating. The main question in life is «To be or not to be?». Human history is the constant choice helping a person to reveal her/his true value in the existence. This choice is absolute. Despair is the only way to save one's soul. It reveals the phases of a personality value: aesthetic, ethical and religious. Human dignity is determined by the way of existence he/she chooses to approach the desired aim. The religious way prevails among others, since it refers to the individual rather than the general, solves the problem of «being oneself» in a positive way. It becomes real due to the faith as a person's upper spiritual capacity revealing his/her true dignity.*

**Keywords:** dignity, human being, pleasure, duty, moral, personality, despair, faith, freedom.

**Дойчик М. В., кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии и социологии, ДВНЗ «Прикарпатский национальный университет имени Василия Стефаника» (Украина, Ивано-Франковск), maksvdoc@ukr.net**

#### **Этико-экзистенциальное измерение достоинства человека в философском творчестве С. Кьеркегора**

*Статья является историко-философским исследованием особенностей понимания достоинства человека в философском творчестве С. Кьеркегора. В процессе исследования было использовано такие методы как диалектический, феноменологический, герменевтический.*

*По мнению С. Кьеркегора, единственно стоящим предметом философии должен быть человек. Главный вопрос в жизни человека – «быть или не быть?». История человечества – это постоянный выбор, в границах которого человек определяется, чего он стоит в своем существовании. И этот выбор абсолютный. Отчаяние – единственный способ душевного спасения для человека, который обуславливает уровни ценности человеческой личности: эстетическую, этическую, религиозную. Религиозный способ существования превосходит другие, акцентируя внимание именно на единичном, в сравнении с общим, позитивно снимая проблему «возможности быть самим собой». Это становится реальным благодаря вере, как высшей духовной способности человека, которая выявляет его истинное достоинство.*

**Ключевые слова:** достоинство, человек, наслаждение, долг, мораль, личность, отчаяние, вера, свобода.

\*\*\*

УДК 14:[316.774:004.738.5]

**Лучак А.–М. М., аспірантка, Львівський національний університет ім. І. Франка (Україна, Львів), am.luchak@gmail.com**

#### **ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ДИСКУРСІВ МІШЕЛЯ ФУКО ЯК ЗАСАДИ ПРАГМАТИКИ КОМУНІКАЦІЇ**

*Досліджено формування основних концептів комунікативної філософії інформаційного суспільства в дискурсі філософії постструктуралізму Мішеля Фуко. Розглянуто поняття дискурс у контексті праць мислителя та його розвиток дискурсивних практик у соціальній сфері. Окреслено головні критерії, згідно з якими концепція може слугувати теоретичним підґрунтям для аналізу сучасного соціально-медіа дискурсу. Обґрунтовано, що в Інтернет-просторі дискурс влади та дискурс Інших імплементуються через нові процедури соціально-медіа взаємодії, співіснуючи у постійному протистоянні, а процедури контролю та відмежування дискурсу стали складнішими порівняно із класичними комунікативними практиками.*

**Ключові слова:** дискурс, дискурсивна подія, дискурс влади, дискурс Інших, інформаційне суспільство.

Перехід від індустріального до інформаційного суспільства спонукав до переосмислення традиційного лінійного світобачення та теорії пізнання на користь синергетичної парадигми. Сучасний світ не піддається аналізу з точки зору класичної раціональності, адже є складною динамічною нестійкою системою. Феномен стабільності в соціальних практиках був актуальним тільки для закритого середовища, однак втрачає свою ефективність в епоху глобалізації.

Інформація моделює соціальні практики сучасного суспільства, спонукаючи до активного обміну знанням не залежно від сфери буття суб'єктів чи їхньої культурної розрізненості. Такі демаркаційні лінії перестають бути доцільними, адже суспільства інтегруються заради безперешкодного доступу до інформації. Розширення сфери відкритості стало можливим завдяки зміні способу інтерсуб'єктивної взаємодії (перехід до Інтернет-комунікації) та винайдення нових шляхів накопичення соціального капіталу (соціально-комунікативні Інтернет-мережі). Інтернет – це складна, відкрита, здатна до самоорганізації система, яка вербалізує дискурси та наративи заради їх спільнотворення. У кіберпросторі в хаосі інформації соціальні мережі виконують роль об'єднавчих сил, які стимулюють об'єднання через комунікацію довкола спільних наративів та залучення до дискурсів.

Переосмислення дискурсу започатковує філософія постструктуралізму та постмодернізму. Дискурс постає не просто середовищем утвердження норм та цінностей, але й структурою з власними правилами, заборонами та умовами залучення Іншого. Представник американського постмодернізму Джоан Флекс зауважує, що істинне судження може формувати той, хто визнає правила деякого дискурсу або готовий брати участь у кількох дискурсах. Кожен дискурс має власний особливий набір правил або процедур, які керують продукуванням того, що можна вважати змістовим (таким, що має сенс) або істинним висловлюванням. Кожен дискурс або «дискурсивне утворення» водночас і надає, і обмежує можливості. Правила дискурсу дають нам змогу формувати певні типи висловлювань та істинні судження, але вони ж і змушують нас залишатися всередині даної системи і формувати тільки ті висловлювання, що узгоджуються з її правилами. Загалом дискурс не може бути істинним або хибним, оскільки істина завжди залежить від контексту і діючих правил. Дискурси локальні, гетерогенні і часто несумірні. Не існує таких дискурсивно незалежних або трансцендентальних правил, що могли б керувати дискурсами або вибором між ними. Істинні судження в принципі не існують поза дискурсом. Це не означає, що істини немає взагалі, але що вона є дискурсивно залежною [7, с. 35]. Попередня узгодженість правил, а не непереборна сила або об'єктивна істина, дає змогу вирішувати конфлікти.

Поняття дискурсу у філософії М. Фуко є неоднозначним. Його критикували та переосмислювали Ж. Кангієм, М. Бланшо, Ж. Дельоз, Д. Ерібон, А. Гідес, А. Кремер-Марієтті, С. Лібон, М. Дюфренн та інші. Теоретичні ідеї філософа розвивали такі видатні мислителі як Ю. Габермас, Ж. Бодріяр, П. Бурдьє. Бачення М. Фуко дискурсу як методики соціально-філософського аналізу дійсності може бути застосовано сучасною практичною філософією для формування прагматики віртуальної