

УДК 1(091)111

### РЕФЛЕКСІЯ ДИХОТОМІЙ ТА ТЕОДИЦЕЯ В ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНІЙ ФІЛОСОФІЇ Г. МАРСЕЛЯ

#### REFLECTION OF DICHOTOMIES AND THEODICY IN THE EXISTENTIAL OF G. MARCEL

**Савонова Г. І.,**

кандидат філософських наук, старший  
викладач кафедри управління освітою,  
Луганський обласний інститут післядипломної  
педагогічної освіти (Северодонецьк, Україна),  
e-mail: annsavonova31@gmail.com, ORSID:  
0000-0003-1790-4770

**Savonova H. I.,**

Candidate of Philosophy, Lugansk regional  
Institute of postgraduate pedagogical  
education (Severodonetsk, Ukraine), e-mail:  
annsavonova31@gmail.com, ORSID:  
0000-0003-1790-4770

Визначається специфіка бачення Г. Марселем ситуації екзистенції людини шляхом рефлексії. У першу чергу визначаються головні теми філософії Г. Марселя, які співвідносяться з базовими інтересами дослідження філософів-екзистенціалістів. Разом з тим визначається головна причина критичного ставлення самого філософа до віднесення його до екзистенціалістів, звертається увага на його негативне ставлення щодо будовання системності, як у філософії, так й зведення особистості до функціоналізму. В обох випадках створення обмежень раціональним шляхом зупиняє дійсну екзистенцію в якій розвивається філософія та індивідуум. По-друге, в статті проводиться аналіз рефлексії та саморефлексії людини щодо іншого. Визначається, що рефлексія можлива завдяки існуванню іншого, або віри в існування іншого, вказується важливість ролі віри в процесі рефлексії. Акцент робиться на вірі в Бога, що призводить до розкриття проблеми теодицеї в християнській філософії. У статті досліджується розуміння Г. Марселем проблеми теодицеї та пов'язаної з нею дихотомії добра і зла. Переосмислення дихотомії добра і зла в позиції визначення їх єдності та онтологічного визначення в природі людської рефлексії призводить до визнання двох форм рефлексії – рефлексії визначення дихотомії (крайня рефлексія) та рефлексії об'єднання дихотомії в їх онтологічне ціле (зосередженість).

**Ключові слова:** рефлексія, дихотомії, добро і зло, Бог, віра, екзистенціалізм.

The article defines the specifics of G. Marcel's vision of the situation of human existence through reflection. First of all, the main themes of the philosophy of Marcel are determined, which correlate with the basic interests of the study of existentialist philosophers. At the same time, the main reason for the philosopher's critical attitude to existentialists is determined, attention is drawn to his negative attitude to the construction of consistency, both in philosophy and the reduction of personality to functionalism. In both cases, the creation of restrictions rationally stops the actual existence in which philosophy and the individual develops. Secondly, the article analyzes the reflection and self-reflection of a person relative to another. It is determined that reflection is possible due to the existence of another, or belief in the existence of another, the importance of the role of faith in the process of reflection. The emphasis is on faith in God that leads to the disclosure of the problem of theodicy in Christian philosophy. This article examines the understanding of the City of Marcell's the problems of theodicy and the related dichotomy of good and evil. Rethinking the dichotomies of good and evil in the position of determining their unity and ontological definition in the nature of human reflection leads to the recognition of two forms of reflection – the definition of reflection dichotomies (extreme reflection) and reflection of the Association of dichotomies in their ontological whole (concentration).

**Keywords:** reflection, dichotomies, good and evil, God, faith, existentialism.

**Постановка проблеми.** Свідомість європейця розвивалася під впливом античної філософії та світогляду християнських мислителів. Ця поліфонія протилежностей сформувала дихотомію європейської культури, в основі якої Г. Марсель

вбачає головне питання індивідуума: «Хто я є?». Розвиток науки та техніки, державних інститутів та політичних ідеологій не тільки не прибрали це питання, а зробили його ще гостріше, адже, саме індивідуум розчиняється в контексті цивілізаційних благ. Держава, соціальні інститути, ідеології, сучасні філософи та вчені розмірковують про особистість, про її розвиток, формування, комфорт. Саме ця особистість є ніщо системи людського устрою, оскільки під нею розуміється щось узагальнене, не схоже на конкретну людину. Фактично, розвиток європейської цивілізації відбувається з позиції оформлення доброустрою для того, кого не має – для цієї уявної, уніфікованої людини, що виникла в наслідок симбіозу розумінь людини про людину. Екзистенції реальної людини, конкретного індивідуума для держави, суспільства, науки, релігійних спільнот, не існує. І це одна з базових проблем сучасності, з точки зору Г. Марселя.

Інша проблема, що витікає з вище зазначеної, це рефлексія самовизначення та самопізнання людини, що також виникає як наслідок пошуку відповіді на питання «Хто я є?». Більшість сучасних людей не здатні навіть розпочати пошук відповіді на це питання, перебуваючи під впливом багатьох «прописних істин» наук вони до кінця життя так і не дізнаються відповіді на це питання, яке протягом усього їх існування тільки інколи впливає на поверхню свідомості. Але саме зараз, як ніколи ще в історії, відповідь на це питання не була так потрібна людині, що стоїть перед загрозою навіки зникнути в середовищі роботів і комп'ютерів, втратити те єдине, що ще відрізняє її від тварини або бездушного об'єкта сегрегації та утилітаризму.

Обидві проблеми, підняті французьким філософом-екзистенціалістом Габріелем Марселем, приводять до ще однієї – знецінення моральних і релігійних цінностей, що є наслідком бурхливого сплеску індустріалізації, панування атеїстичних поглядів у колах інтелігенції, популяризації філософії позитивізму. Моральні кореляти відокремлюються від християнської основи чуттєвості та визначаються в етичній системі ієрархічності відповідно до раціонального мислення. Духовні цінності вимірюються міркою логіки та аналізу, а не вірою та *recueillement*. І цей процес в європейській історії розпочинається ще у часи формування християнської філософії на засадах раціоналізму, а не віри.

Отже, намічені Г. Марселем проблеми розвитку європейської культури в контексті подій сьогодення ще більш загострюються та потребують детального дослідження.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій** показує, що філософські умовиводи французького філософа розуміються як класичний приклад філософії екзистенціалізму, а тому філософія Г. Марселя (особливо її чітко визначена релігійна спрямованість) часто представлена в одному ключі з філософськими міркуваннями К. Ясперса, М. Бердяєва, Н. Аббаньяно, Л. Шестова, тобто тих

філософів, яких також відносять до релігійної гілки екзистенціалізму. Тож здебільшого дослідники не виокремлюють філософські погляди Г. Марселя від інших релігійних екзистенціалістів, або проводять порівняльний аналіз з представниками так званої атеїстичної гілки екзистенціалізму. Проте є і досить цікаві дослідження, які були зроблені В. П. Візгіним, Г. М. Таврізяном, А. С. Зіневичем, А. М. Зачепою, Є. В. Батаєвою, І. М. Полонською.

Глибокий аналіз філософії Г. Марселя здійснив Г. М. Таврізян у ряді наукових статей. Дослідник звернув увагу на модель об'єкту, специфіку онтологічного виміру буття Г. Марселем з позиції потреби бути, розкрив особливості рефлексії людини через необхідність спорідненості з іншим, визначив базові дихотомії процесу самовизначення індивідууму. Дуалістичні співвідношення людського буття в філософії Г. Марселя виокремив та систематизував В. П. Візгін. Він звернув увагу також на особисті стосунки філософа з релігією. Інші два дослідники А. М. Зачепа та Є. М. Камаєва визначають аксіологічні принципи філософії Г. Марселя – бути та мати, через які проводить базові постулати християнства – віру, любов, надію.

Одночасно, потребує уточнення проблема співвідношення саморефлексії людини в системі морально-етичних та релігійних дихотомій, а також визначення сутності теодицеї як головної антиномії християнства та атеїзму у філософії Г. Марселя.

Отже, **мета статті** – розкрити, дослідити та з'ясувати особливості рефлексії та саморефлексії індивідуума в ситуаціях моральних дихотомій, а також визначити роль теодицеї у проблемі дуалізму добра і зла в бутті та екзистенції людини.

Відповідно до мети можна сформулювати такі задачі дослідження: 1) окреслити коло філософських інтересів Г. Марселя; 2) проаналізувати роль дихотомій щодо процесу рефлексії індивідууму у філософії Г. Марселя; 3) встановити принцип моральної дихотомії екзистенції людини стосовно іншого; 4) сформулювати уявлення щодо векторності рефлексії людини до єдності з Богом, а також відношення філософа до християнської проблеми теодицеї у системі цієї рефлексії людини між добром і злом.

**Виклад основного матеріалу.** В історію філософії Г. Марсель завдяки Ж.-П. Сартру увійшов як філософ-екзистенціаліст, представник релігійної течії екзистенціалізму. Сам Г. Марсель на різних філософських конгресах, в інтерв'ю, власних роботах намагався відцуратися від такого визначення його філософської спрямованості. Він досить негативно ставився до філософії Ж.-П. Сартра, і тим паче до його ідеї сформулювати в суспільстві уявлення про виникнення нового більш сучасного напрямку філософії шляхом включення до списку відомих філософів Франції та Німеччини без їх на то згоди. Проте на сьогодні ця ідея існування екзистенційної філософської школи залишається дуже зручною для систематизації філософських поглядів ХХ століття, і навіть з

визнанням її формальності, вона не переглядається дослідниками історії філософії.

До того ж головні проблеми, якими займався Г. Марсель дуже близькі тим філософам, які увійшли в історію, як філософи-екзистенціалісти. Такими проблемами можна назвати – переосмислення свободи людини, визнання важливості комунікації чи діалогу з іншими у процесі рефлексії, засудження крайнощів раціоналізму та технократії культур, пошук сенсу буття, загострене відчуття смерті та страждань людини, парадигми метафізики тощо.

Сам філософ у своїй бесіді з Полем Рикером визнавав «неосократизм» більш відповідним терміном, який зданий, якщо й не розкрити всю глибину його філософії, то принаймні наблизитися до цього. «Мені здається, що з усіх визначень, що підбирали для моєї філософії, цей, мабуть, менш за все зданий увести в оману, при всьому тому, що я, звісно, продовжую відчувати неприязнь до будь-яких «ізмів» [8, с. 181]. До того ж це визначення лестило філософу, який вважав що його відмова від будівництва філософської системи збігається з поглядами Сократа на стагнацію системності вчень.

Г. Марсель визнає своїм головним філософським твором «Метафізичний щоденник», який спочатку створювався їм як база для розробки структурованого системного трактату. Але, як сам визнає філософ під час бесіди з Полем Рикером він відмовився від цієї ідеї. Мислитель визнав сам для себе, що системність філософського мислення перетворює процес *cogito* в нерухомий об'єкт визначення конкретного. А свою філософську думку він вважав безкінечним процесом руху від питання до визначення, від визначення до мислення про визначене, від мислення до нового питання. Відсутність структури філософського мислення й робить його філософію доволі складною для механічного аналізу відстороненим від неї індивідуумом. Проте це і є серцевина філософії Г. Марселя – рефлексія себе з боку відстороненого іншого, хто перебуває за межами, але наближується та визнається головною складовою рефлексії.

Рефлексія людини відбувається при наявності іншого, чи, принаймні, завдяки визнанню його наявності. І визнання наявності у власній екзистенції іншого базується не на емпіризму, а на вірі. Адже наближеним до мене іншим є передусім той, існування якого не піддається емпіризму – Бог. «Мислити Бога як того, що існує – це суперечність; і тезис, як і антитезис, зіпсовані цією марною суперечністю. Відповідно, варто відмовитися від обґрунтування заперечення Бога причинами емпіричного порядку (якщо Бог не є емпіричним об'єктом, то абсолютно ясно, він не повинен зустрічатися в досвіді)...» [4, с. 66]. Віра, на думку філософа, стоїть вище знань, вона бездоказова. Віра не вимагає доказів. Вірити, довіряти – це вже наблизити до себе когось або щось, це вже стати заголеним нервом визнання усієї сили власної екзистенції.

Г. Марсель впевнений, що сучасна наука, яка спирається на *cogito*, а не віру через універсальність

першої ліквідує власне Я людини та зводить її до функціональності. «Індивід сьогодні вбачається самому собі та іншим усього лише як елементарне сполучення функцій» [5, с. 73]. Філософ зазначає, що індивідуум сприймається набором економічних, соціальних, біологічних функцій. Його навіть, як механізм, час від часу перевіряють, ремонтують, налагоджують. У такому разі, смерть людини сприймається як остаточний штамп браку, як «провал в непридатне». Таким чином, Г. Марсель підкреслює загрозу сучасної філософії, яка відсторонила особистість від індивідуума. Мислитель надавав перевагу саме поняттю «індивідуум», і вбачав тонку, але важливу грань між сутністю, яка покладається філософами модерну в поняття «особистість» і поняття «індивідуум». Особистість у філософії, а слідом за нею в різних політичних ідеологіях верифікується як щось істинне та емпірично підтвержене. Особистість – комплекс функцій, якими наділена людська істота, і яка отримує права на використання своїх механізмів для розвитку самої себе. Індивідуум – вимір людської істоти, яка залишається загадкою, тобто її дії не редуковані, не вкладаються в систему верифікації та є небезпечним. І хоча обидва терміни відносяться до людини, термін «особистість» ставиться вище як дорослий визнається *a priori* розумніше дитини.

Для людини буття до якого вона рефлексує складається з дихотомій. В. П. Візгін у статті «Філософія надії Габрієля Марселя» зазначає, що полярність пронизують усі творчість філософа. Дослідник навіть групує ці полярності [1, с. 202], хоча віднести їх усіх до проблеми дихотомії не можна, а В. Візгін і не ставив це на меті, проте проведений їм синтез дозволяє краще зрозуміти філософію Г. Марселя.

Поділ цілого на частини присутній і в назвах трактатів філософа: «Бути та мати», «Присутність та безсмертя», «Екзистенція та об'єктивність». Для людини, з точки зору філософа, однаково важливі та є рівноправними полярними частинами цілого не тільки добро, але й зло, не тільки таїнство, але й конкретне, не тільки надія, але й відчай. Християнська традиція схоластики привчала вірян до сприйняття і наслідування одного, і повного відкидання іншого. Але таке пізнання не вело до *recueillement* на цілому, більш того воно навіть відвернуло людей від християнства. Батьки церкви, схоласти, християнські філософи розробили цілу систему відрізання полярних часток, а потім іменування однієї частки повною цілою. Так створювалася ідея теодицеї. Ключовою точкою теодицеї Г. Марсель вважає ідею причинності, яка панує в християнському вченні. Визнання Бога причиною усіх процесів та явищ світу робить його відповідальним як за добро, так і за зло. «Дійсно я прийшов до розуміння в необхідності відмовитися від використання щодо Бога поняття причини, передусім виходячи з роздумів о проблемі зла і про те, як неможна ставити цю проблему. Розуміти Бога як причину означає використовувати стосовно нього категорію, яка істотним образом

відноситься до профанованого рівня реальності, у той час як богословський угляд повинен, як мені це представляється, зосереджуватися в першу чергу на ідеї святості Бога, тобто на його трансцендентності» [2, с. 206].

Визнання Бога першопрчиною загнало у глухий кут християнських мислителів. Г. Марсель не вважає, що фраза кинута людині, що страждає «Будь мужнім, це Бог посилає тобі іспит» здатна зміцнити дух людини та полегшати її біль. Адаже хочеться підняти бунт проти такого Бога, що ставить над тобою досліди, як чаклун магії вуду. Мислитель бачить вихід з цього тупика в тому, щоб зосереджувати увагу не на причинності, а на трансцендентності Бога, але не зводити Бога тільки до трансцендентності, що може призвести до його відсторонення від світу. Якщо ж вбачати, що Бог – причинність усього, то він підпадатиме під людський суд. У такому разі Бог винний, тому що він посилає або попускає страждання. Якщо обрати за аксіому, що Бог призводить до страждань, то доводиться визнавати, що він злий, якщо ж стверджувати, що він попускає зло, не захищає від страждань, то тоді Бог або не всесильний, або йому байдуже до людини. З такого кола логічних міркувань християнські філософи намагалися вирватися по-різному: від визнання обмеженості могутності Бога якоюсь попередньою сутністю до заперечення вибудовування логічних конструкцій та емпіризму стосовно віри. Г. Марсель визнає, що теодицея має дихотомічну конструкцію в самій собі, що є також одним з результатів рефлексії людини.

У «Метафізичному щоденнику» мислитель робить висновки щодо визначення сутності Бога. «Втім істинний Бог – це Бог живий, це не Бог логіки, який вимагає певних правил моральної досконалості. Ототожнення божественної досконалості з добром – це двозначний хід, тому що тут, або стверджується певна тавтологія, або є прагнення побудувати любов на упередженому (етичному) змісті та глибоке спотворення усього важливого й істотного в акту любові» [4, с. 121]. Філософ вважає, що мислення людини, яке ще не піднялося до любові та до віри схоже з мисленням первісної людини. І в умінні мислити сучасна людина далеко від пращурів не відійшла. Звісно, що розвиток науки сприяв усвідомленню людиною природних явищ, тому, тільки невігласи сьогодні можуть вважати причиною грози розлученість бога, проте в тих питаннях, де наука не дає людині відповіді вона й досі беззахисна перед власним мисленням. Звичка, якщо так можна іменувати цей феномен людської логіки, шукати об'єктивну причину для процесів і явищ залишилась. Тому питання теодицеї досі стоїть в християнському вченні, але воно стоїть поза вірою в Бога.

Г. Марсель розмірковує, що, навіть, якщо визнати слідом за Л. Брюнсвінгом, що теодицея це одна з форм атеїзму (а згідно з філософськими міркуваннями Г. Марселя, це може бути тільки частина істини) проблема визначення Бога залишається. «Але не припускає це (в певному



сенсі), що Бога варто мислити як суще за межами добра і зла? Немає більш двозначного виразу, чим цей... Природа не знаходиться по ту сторону добра і зла, вона – по цю сторону добра і зла; вона нижче рівня, на якому можна казати про добро і зло» [4, с. 120]. Якщо Бога мислити саме як суще, то його вже варто поставити на рівні з природою, а таке мислення знов не чим не відрізняється від мислення первісних людей. Для Г. Марселя мислення про Бога це процес вибудовування стосунків через любов. Любов забороняє рефлексію, осудження, залежність. У любові відбувається мислення того, кого любиш, як абсолютної цінності.

Добро і зло пізнаються людиною аж ніяк не шляхом любові чи віри. Рефлексія дихотомії добра і зла не означає, що людина вірить в те чи інше. Добро і зло не є сущім само по собі. Ще можна вірити, що зло є сутністю диявола, проте його не можливо пов'язувати тільки з дияволом, адже у такому разі за будь-які явища, що будуть оцінюватися людиною як злі повинен нести відповідальність диявол. Це абсурдно, тим паче, що ще треба визначити перед ким він повинен нести цю відповідальність, та, і в загалі, провину диявола ще треба довести. Це все одно, що намагатися притягувати до відповідальності за землетруси та цунами природу. Питання тут полягатиме не у вірі, а у сприйнятті людиною.

Г. Марсель проводить паралель між визначенням добра і зла та дихотомією між проблемою та таємністю. Порушення розуміння зла відбулося тоді, коли зло визнали проблемою: проблемою, яку варто досліджувати, проблемою, яку необхідно вирішувати, проблемою з якою варто боротися. З точки зору Г. Марселя зло стає проблемою, коли його визнавати проблемою, або коли проблему визнавати злом. У цьому відбулась помилка, адже проблеми всі до одної рано чи пізно вирішуються, вирішені проблеми – це більш не проблеми, але зло не вирішується. Скільки б люди не боролися зі злом, воно завжди існує, воно не куди не зникає. Природа зла залишається загадкою, тому що вона є таємницею. Людина розглядає зло як хаос, причини виникнення якого варто віднайти та усунути. Так можна відремонтувати несправний двигун машини, замінивши зламану деталь, проте з часом двигун зламається. Визнаючи це, людина вже замислюється над тим, чому двигун завжди ламається. Закони фізики, звісно, дадуть відповідь на це питання, але не підкажуть відповідь на питання, чому людина не може зробити такий двигун, який не буде ламатися. Виходить, що людина робить такі деталі, які зламаються. А хто така людина, як не я сам, отже я сам створюю зло, яке колись вирветься на поверхню. Я не можу спрогнозувати, коли двигун зламається і чи не буде це фатально для когось, я тільки знаю, що це станеться, але продовжую робити такі деталі. Тож зло знаходиться в мені, це є таємниця мене самого, що, правда, не зменшує об'єктивність зла. «Але зло, яке констатуємо чи споглядаємо, перестає бути терпимим злом, взагалі, я думаю, перестає бути злом. Насправді я розцінюю його як

зло, лише коли воно наздоганяє мене, тобто коли я залучений у нього якимось чином; ця залученість є тут фундаментальною; абстрагування від неї було б в деяких стосунках законною, але позірною. І я не повинен бути цим уведений в оману» [3, с. 150]. Адже дійсно, хто буде карати виготовлювача деталей двигуна в тому, що він зламався як раз на переїзді, коли усі терміни експлуатації двигуна давно вийшли.

Питанням винуватості та існуванням моралі Г. Марсель опікувався ще в «Метафізичному щоденнику», де він заперечував концепцію практичної етики І. Канта. Так, Г. Марсель розмірковує, що моральність в суспільстві оформлюється в правила, тож рівень провини іншого ми пропускаємо через правила, і не просто через правила, як юридичні норми, а через особистісне упередження, коли визнаємо провину іншого, тільки через визнання правомірності свого погляду. Якщо ставити питання щодо моєї правоти, то полярним полюсом буде визнання провини, того, хто не поділяє моєї правоти, хто її заперечує, і хоча, звісно, провину іншого може визнаватися ще іншими спостерігачами ситуації, навіть, переважною більшістю з них, все одно від істинної моральності ми далекі. «Якщо твердження «він винний» означає «він перебуває в омані, а я в істині», то ми усі закінчені фарисеї й знаходимося за тисячу лє від істинного морального життя, заплутавшись у лабіринті протиріч. З іншого боку, було б непорозумінням стверджувати, що між ним і мною встановлена онтологічна відмінність; чи можу я, не вибачаючи його, зробити заяву, що він знаходиться за межами тієї області життя, до якої я маю відношення» [4, с. 373].

Г. Марсель, як і його попередник С. К'еркегор відштовхується від ідеї визначення провинності або гріховності дії людини через її не володіння інформацією щодо форми моральності. У суспільстві мораль набуває форму правил завдяки різним логічним хитроцям, але чи можна назвати людину аморальною, коли вона не володіє інформацією щодо цієї форми. Мабуть, важко звинувачувати людину, коли усвідомлюєш, що вона не знає, як правильно. Інша проблема, якщо вона знає, але не хоче приймати, тоді дію людини можна оцінити, обравши за критерій оцінювання саме її знання й ставлення до них. Отже, щоб визначити винуватість людини, мені варто оцінювати його не через мої упередження, а через його, тобто трансцендувати до його знань і методу пізнання. Але пізнаючи його, я ще пізнаю самого себе в ньому. Тож моя рефлексія відбувається в руху до іншого, та прийняття за аксіому руху іншого до мене – зосередженості. «Ми ясно бачимо, як знімається тут розмежувальна лінія між тим, що у мені, і тим, що повинно було б бути лише переді мною; межа рушиться під дією відновлювальної рефлексії, рефлексії другої ступені» [5, с. 82].

Рефлексія другої ступені – це рефлексія зосередженості. Г. Марсель уважає, що це поняття мало цікавило філософів і воно досить важко піддається визначенню, проте онтологія чи

онтологічне сприйняття таємності можливе тільки завдяки зосередженості. При чому онтологію філософ розумів не як точку витікання чогось, а як приналежність до чогось [6, с. 78]. Якщо не бути приналежним до когось або до чогось, то це означає не бути взагалі, у чому і є корінна різниця між «бути» й «мати». Філософ зауважує, що людина має тіло, але тіло – це не буття людини, тіло – це не цілісна людина. Тіло є у людини, але коли тіла більш не має у людини, де дівається людина, і чи можливо, дивлячись на труп казати, що це людина, адже коли людина є, ми дивимося на її тіло, та ідентифікуємо людину, а коли бачимо мертве тіло, де людина не є, тоді констатуємо смерть і приналежність тіла до людини, яка в ньому була. Ця рефлексія дихотомій властива *cogito*, а зникнення суперечностей дихотомій властива зосередженості. Саме зосередженість дозволяє з'єднати розірваності в ціле, проте утримуватися в зосередженості дуже важко.

Ця друга рефлексія направлена на першу критичну рефлексію, що роздроблює єдність на протилежності. Завдяки другій рефлексії «бути» та «мати» з'єднуються, постають єдиним цілим завдяки інтуїтивному сприйняттю. Г. Марсель порівнює це з відчуттям схильності, що виникає в наслідок інтуїтивного відчуття схожості, єдності з іншою особою. Критична рефлексія породжує дихотомії, відчуття схильності їх прибирають. Завдяки їм з різних «Я» утворюється «Ми», зароджується любов. Критична рефлексія аналітично все дробить на частини. Вона, наприклад, визначає протилежності любові, виокремлює частки любові, взагалі, відсторонено аналізує любов, як цікавий факт, який може відчувати (мати) людина. Вона розпильнює добро на частки, «атомізує», як сказав Г. Марсель, проте саме цей процес ніяк не відповідає сутності добра, і породжує протилежність добра [7, с. 124].

Рефлексія дихотомій в екзистенції людини породжує проблеми визначеності. Одні явища замінюються пафосно іншими, що, ніби мають синонімічну структуру (добро – моральний порядок, віра – духовність, Бог – релігійний світогляд), а, насправді, синонімічність їх поверхнева, створює плутанину й нагнітає проблему визначеності. Людина вірить в Бога, і я її ідентифікую, як вірянина, тобто відношу до певного роду людей, навіть уточнюю, яку церкву людина відвідує, і роблю висновок щодо виду людини. Визначати місце іншого в бутті стосунків зі мною та іншими легше, ніж теж саме зробити із собою. Я визнаю себе людиною, що вірить в Бога. І в цьому ми, ніби з тим іншим збігаємося, можливо, той інший мене також відносить до певного виду людей по тій інформації, що я даю. Але я не можу впевнено казати, що я вірю так само, як і той інший. Я аналізую його через слова та дії, і порівнюю з собою. Це порівняння вказує на мої відмінності від іншого. Наприклад, він відвідує всі церковні служби, дотримується церковних канонів, я приходжу до церкви зрідка, багато канонів не дотримуюся. Але таке порівняння не є

показником моєї меншої віри, ніж в іншого. Тому що я не можу сказати, що я наполовину вірю, чи вірю в Бога на одну десяту. Я можу ще визнати свою маловіру через визнання віри іншого шкалою вимірювання, але у власному самопізнанні я це буду заперечувати. Отже, займаючись рефлексією до іншого, я формую дихотомію вимірювання віри шкалою екзистенції іншого, займаючись саморефлексією в екзистенції власної самотності, я формую дихотомію абсолютності віри. Проте рефлексією займаюся саме я, тож саме я породжую дихотомію абсолютності віри та можливості обмеженості віри шкалою вимірювання. Моя екзистенція направлена на визначення цієї дихотомії нерозривною протилежністю буття, де я не можу рухатися таким чином, щоб не відхилитися й не заперечувати одну частину цілого.

Більш того інший є в моїй рефлексії, не як пасивний спостерігач, а як активна особистість віддзеркалення мене самого. Окрім власного уявлення про себе, власного уявлення про себе через визначення можливості його уявлення про мене, я ще отримую безпосередньо його уявлення про мене, яке може відкриватися несподіваною розбіжністю з тим, як я бачу себе від імені його. Тобто його позиція може стати для мене не просто шкалою вимірювання мене, а, взагалі, стати для мене визначенням відсутності у мені того, що я хотів би виміряти. «Мені здається, що сучасна філософія схильна змішувати віру та думку. Дійсно, моя віра може здатися думкою тому, хто її не поділяє в якості думки. Завдяки відомому феномену ментальної оптики я сам починаю розглядати мою віру з точки зору іншого, а відповідно, ставитися до неї у свою чергу як до думки. Таким чином у мені виникає дивна подвійність, що мене бентежить: тією мірою, в якій я безпосередньо живу своєю вірою, вона не в якому випадку не є думкою. Але водночас, коли я її об'єктивую я стаю в точку зору того, хто її уявляє собі, але не живе нею. У такому випадку вона стає стосовно мене тим–то зовнішнім – і з цього моменту я перестаю себе розуміти» [6, с. 97].

Саме в ці моменти людину охоплює відчай, тому що *cogito* більш не є підтвердженням моєї екзистенції. Людина стає проблемою сама в собі, вона навіть не впевнена в існуванні саме свого Я. Коли віра стає в моїй рефлексії тільки думкою, то тільки думкою стає й існування Бога, і моє особисте існування в тій формі в якій я уявляв самого себе, у такому разі саморефлексія стає рухом в ніщо, і сама рефлексія перетворюється на думку ніщо. *Cogito* зазнає краху, коли доходить до крайнощів логічних конструкцій, і коли тільки їх має на озброєні.

Проте головною зброєю людини Г. Марсель визначає надію. Надія протистоїть відчаю, тому що відчай підштовхує людину до краю ніщо, а надія має силу вести людину за межі ніщо до початку, до того самого початку, яке не може бажати людині зла. Філософ вважає, що неправильне визначення сутності надії, може стати для людини проблемою. Надію не можна ототожнювати з бажанням, це залишає її по цей бік таємності, онтології, робить пізнавальним явищем раціонального міркування.

Філософ наводить приклад з хворобою близької людини, адже коли я справді сподіваюся на одужання близької людини, я сподіваюся, не тому, що мене в цьому запевнили лікарі або аналізи, а, навпаки, наперекір усім фактам, які стверджують про неможливість позитивного результату [5, с. 89–91]. Одночасно з надією в мені просипається відчай, що моя надія може бути марною. Г. Марсель приходить до висновку щодо неможливості існування реальної надії без абсолютного відчаю. Незнищенна надія є частиною абсолютного відчаю, і це якраз є шлях відновлення єдності дихотомій в рефлексії людини.

**Висновки.** Отже, рефлексія дихотомій породжує проблеми в екзистенції людини через помилковість визначення сутності явищ та невідповідного створення синонімічності. Одночасно крайня форма рефлексії підтримує рефлексію зосередженості, які відновлює дихотомії в єдність цілого в екзистенції людини. Саме тому сучасна філософія, згідно з уявленнями Г. Марселя, впадатиме в крайнощі визначеності за умови звернення тільки до методів емпіризму чи раціоналізму, а дихотомія добра і зла зведеться тільки до етичного формалізму шляхом зведення індивідууму до простого функціоналізму в суспільному середовищі.

#### Список використаних джерел

1. Визгин, В. П., 2004. 'Философия надежды Габриэля Марселя', *Марсель Г. Опыт конкретной философии*, пер. с фр. В. П. Большаков и В. П. Визгин, Москва: Республика, с.198–211.
2. Марсель, Г., 2013. 'Бог и причинность', *Марсель Г. О смелости в метафизике: Сб. статей*, сост., пер. с фр. В. П. Визгин, Санкт-Петербург: Наука, с.203–212.
3. Марсель, Г., 1994. 'Быть и иметь', пер. с фр. И. Н. Полонская, Новочеркасск: СAGUNA, 160 с.
4. Марсель, Г., 2005. 'Метафизический дневник', пер. с фр. В. Ю. Быстрова, Санкт-Петербург: Наука, 586 с.
5. Марсель, Г., 1995. 'Онтологическое таинство и конкретное приложение к нему', *Марсель Г. Трагическая мудрость философии. Избранные работы*, пер. с фр., сост, вступ. ст. и примеч. Г. М. Тавризян, Москва: Издательство гуманитарной литературы, с.72–106.
6. Марсель, Г., 2004. 'Опыт конкретной философии', пер. с фр. В. П. Большаков и В. П. Визгин, Москва: Республика, 224 с.
7. Марсель, Г., 1995. 'Человек, ставший проблемой', *Марсель Г. Трагическая мудрость философии. Избранные работы*, пер. с фр., сост, вступ. ст. и примеч. Г. М. Тавризян, Москва: Издательство гуманитарной литературы, с.107–145.
8. Рикер, П., 1995. 'Габриэль Марсель: Беседы', *Марсель Г. Трагическая мудрость философии. Избранные работы*, пер. с фр., сост, вступ. ст. и примеч. Г. М. Тавризян, Москва: Издательство гуманитарной литературы, с.146–187.

#### References

1. Vizgin, V. P., 2004. 'Philosophy of Hope by Gabriel Marcel', *Marsel' G. Opyt konkretnoj filosofii*, per. s fr. V. P. Bol'shakov i V. P. Vizgin, Moskva: Respublika, s.198–211.
2. Marsel', G., 2013. 'Bog i prichinnost' (God and causality)', *Marsel' G. O smelosti v metafizike: Sb. statej*, sost., per. s fr. V. P. Vizgin, Sankt-Peterburg: Nauka, s.203–212.
3. Marsel', G., 1994. 'Byt' i imet' (Be and have)', per. s fr. I. N. Polonskaja, Novoчеркасск: SAGUNA, 160 s.
4. Marsel', G., 2005. 'Metafizicheskij dnevnik (Metaphysical Diary)', per. s fr. V. Ju. Bystrova, Sankt-Peterburg: Nauka, 586 s.
5. Marsel', G., 1995. 'Ontologicheskoe tainstvo i konkretnoe prilozhenie k nemu (Ontological sacrament and a specific application to it)', *Marsel' G. Tragicheskaja mudrost' filosofii. Izbrannye*

*raboty*, per. s fr., sost, vstup. st. i primech. G. M. Tavrizjan, Moskva: Izdatel'stvo gumanitarnoj literatury, s.72–106.

6. Marsel', G., 2004. 'Opyt konkretnoj filosofii (Experience a particular philosophy)', per. s fr. V. P. Bol'shakov i V. P. Vizgin, Moskva: Respublika, 224 s.

7. Marsel', G., 1995. 'Chelovek, stavshij problemoj (The man, who became a problem)', *Marsel' G. Tragicheskaja mudrost' filosofii. Izbrannye raboty*, per. s fr., sost, vstup. st. i primech. G. M. Tavrizjan, Moskva: Izdatel'stvo gumanitarnoj literatury, s.107–145.

8. Riker, P., 1995. 'Gabrijel' Marsel': Besedy (Gabriel Marcel': Conversations), *Marsel' G. Tragicheskaja mudrost' filosofii. Izbrannye raboty*, per. s fr., sost, vstup. st. i primech. G. M. Tavrizjan, Moskva: Izdatel'stvo gumanitarnoj literatury, s.146–187.

\* \* \*