

в музичному тексті, наводяться приклади аналізу музичних творів.

*Ключові слова:* несвідоме, структурний психоаналіз, музичний текст, паралакс, семантичний стереотип

**Vezhleva E. Musical texts in the unconscious**

Currently, the understanding and interpretation of irrational phenomena being most relevant. Music refers to the phenomena that combine rational-logical organization and user-unconscious moments. The main approaches that treat music as an irrational phenomenon is phenomenological, psychoanalytic and poststructuralist approaches, including structural analysis.

The purpose of this paper is to show the possibility of interpreting the music in the psychoanalytic way, based on a structural model of J. Lacan consider unconscious aspects of the musical text. French psychoanalyst J. Lacan proposed a method of structural psychoanalysis. He carried his own experience interpreting unconscious. Lacan describes the unconscious as a spatial model. The structural elements of the model – real – imaginary – Symbolic – have their own characteristics. Symbolic – the language and its various forms, culture, traditions, society. Imagine – it's self-image formed by the eye in the mirror. Real – the deepest, where the characters are not having any, which is formed at the break of symbolic chain.

Between the symbolic and the Imaginary continuously exchanged. Therefore, any symbolic structure (existential phenomenon) is potentially unconscious. Musical text is balanced between the symbolic and the imaginary. An example of symbolic exchange between the elements of the unconscious is the «Symphonie Fantastique» by Berlioz. Plot and narrative type of software «Symphonie Fantastique» is based on the capabilities of the musical text, which is based on the semantic patterns. With the use of stereotypes, the composer conjures images and scenes. Elegant waltz II is part of the symphony to present a picture of a brilliant ball, pastoral picture III part of the symphony, which is subtitled «The scene in the fields», create voices English horn and oboe.

Really – it's a void, that can not be symbolized. It is the desire itself, which takes many forms, for which he is hiding. Artistic phenomena as diverse forms of emptiness. The method of interpretation of the Real is parallax – comparison of opposite meanings. Are near the face and reverse side – visible and hidden meanings. Wrong side helps to see the true face of the front side.

An example of parallax, which balances on the edge of ambiguity, paradox, is the opera «Don Giovanni» by Mozart. Opera seria combines features and buffa. Don Juan possessed exuberant Dionysian passion, intoxicated with lust for life. He's in the final composition is shown as a tragic hero. The dramaturgy of the opera also ambivalent. Developments may at any time to turn in the opposite direction. Duel Stone Guest and the main character in the finale is reinterpreted in a demonstration of the struggle of existence and nonexistence. Don Juan spiritually wins. His proudest human «I» opposed the call of death.

Thus, the article examines the features and characterized by the unconscious. In the interpretation of a musical text applies Lacanian model. The examples of the analysis of the musical text in terms of the refractive index in the features it unconscious. This extends the idea of the phenomenon of music, consider music as a phenomenon of unconscious phenomena. Prospects interpreting musical text is a means of enriching the knowledge of ways of being in general.

*Keywords:* unconscious, structural analysis, the musical text, parallax, semantic stereotype.

Надійшла до редколегії 28. 02. 2013 р.

УДК 141. 32 (44)

**Т. В. Власевич-Хоркава**

*Львівський національний університет імені Івана Франка*

## СВОБОДА ТА ПРОБЛЕМА ІДЕНТИЧНОСТІ В ФРАНЦУЗЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ

Досліджено проблему ідентичності людини у філософських концепціях французьких мислителів-екзистенціалістів: Ж.-П. Сартра, Г. Марселя та А. Камю. З'ясовано, що Ж.- П. Сартр та Г. Марсель розглядали питання про ідентичність як питання про взаємовідносини людських суб'єктів. Встановлено, що у стосунках з іншими екзистенціями ми пізнаємо та відкриваємо себе. Стверджено, що завдяки бунту людина набуває та зберігає свою ідентичність.

*Ключові слова:* людина, ідентичність, екзистенція, буття-у-собі, буття-для-себе, свобода, відповідальність, комунікація, бунт.

Проблема ідентичності, безумовно, належить до однієї з найбільш дискусійних та актуальних проблем сучасної філософської думки. Питання ідентичності людини знаходять свою розробку в одній з магістральних течій філософії ХХ сторіччя – екзистенціалізмі. В рамках екзистенційної філософії проблема ідентифікації переломлюється крізь призму віднайдення своєї сутності, сенсу екзистенції, пошуку трансцендентності. Людина перебуває в ситуації закинутості у буття, самотності, вона не знає ні себе, ні сенс буття як такий. І це радикальна ситуація закинутості. Але екзистенціалізм пропонує вихід з такої ситуації тут-буття: це абсолютно конкретний вихід для людини, а не людини-взагалі. Це зустріч. Всі філософи-екзистенціалісти надають цій фундаментальній ситуації своїх відтінків, проте сходяться в тому, що буття-з-іншим є спосіб віднайдення екзистенції. В такому разі фундаментальною категорією стає заклик; відповідаючи на нього, присутність формує себе. Отже, всі філософи-екзистенціалісти (М. Гайдегер, К. Ясперс, Ж.-П. Сартр, Г. Марсель, А. Камю) зробили великий внесок в розробку проблеми ідентичності людського буття.

Мета статті – розглянути проблему ідентичності людини у філософських вченнях Ж.-П. Сартра, Г. Марселя та А. Камю та з'ясувати їх внесок у дослідження цього питання.

Слід зазначити, що проблема ідентичності у філософії екзистенціалізму, зокрема у таких французьких мислителів як Ж.-П. Сартр, Г. Марсель та А. Камю, є ще не достатньо досліджена і тому вона є актуальною та потребує подальшого вивчення та осмислення.

Величезну славу мав у ХХ ст. послідовник М. Гайдегера французький філософ Ж.-П. Сартр. У своєму вченні про людське існування, яке він визначав як феноменологічну онтологію, Ж.-П. Сартр твердив про протистояння двох головних регіонів буття – зовнішнього світу (буття-у-собі) і людської свідомості (буття-для-себе).

Буття не створене ніким і нічим, воно просто є. Воно не активне, не пасивне, не іманентне, воно не відрізняється від самого себе, воно «приросло до самого себе». Буття є те, що воно є [4, с. 33]. Буття є абсолютна позитивність, «вислизає» з часовості, позбавлене основи. Це – буття-у-собі і тому абсолютно випадкове. Отже, буття є, є в-собі, є те, що воно є.

Свідомість як буття – специфікою її способу існування в-собі є буття-для-себе. «Існувати для свідомості означає мати свідомість про своє існування. Вона з'являється як чиста спонтанність перед світом речей, які є чистою інертністю» [5, с. 1]. Носієм, унікальним представником буття свідомості є специфічно людське буття – єдине буття в світі, здатне ставити запитання про себе і, отже, відрізнити себе від самого себе. Проте питання може бути поставлене не тільки про буття, а й про небуття, ніщо. Це питання передбачає, в свою чергу, можливість трансцендентального існування небуття принаймні у трьох його формах: небуття предмета; небуття іншої визначеності предмета, ніж дане; небуття знання про предмет.

Небуття (ніщо) існує на рівних з буттям. Але небуття є не просто відсутність будь-якого буття, а заперечне буття. Тому небуття (ніщо) є вторинним, похідним від буття. «Небуття є тільки на поверхні буття» [4, с. 52]. Джерелом небуття є людина – «людина є буття, через яке небуття приходить у світ» [4, с. 60]. Але заперечення не породжує небуття (ніщо). Воно саме базується на ніщо, яке має онтологічний статус. Негативне твердження лише виявляє факт існування негативного буття – ніщо.

Ж.-П. Сартр не намагався знайти сенс людського існування – людське буття безглузде, це треба усвідомити й упокоритися. Відсутність сенсу життя й інтересу до нього призводять до радикального заперечення зовнішнього світу, занурення його цілком у Ніщо. У такому випадку світ сприймається свідомістю як абсолютно ворожий, як такий, що викликає у людини відразу (нудоту).

Продуктування свідомістю Ніщо – це спосіб бачення людиною світу, її світовідчуження. Зовнішній світ є даним, його не можна знищити, можна лише змінити до нього ставлення. Ця передумова стала вихідною для формування Ж.-П. Сартром концепції абсолютної свободи волі (свободи вибору). Свобода, як вважав він, є універсальною властивістю буття людини, способом буття її свідомості. Свобода означає незалежність вибору людини від будь-яких умов зовнішнього світу. Свобода абсолютна – «людина не може бути то вільною, то рабом – вона цілком і завжди вільна» [4, с. 452]. Навіть сидючи у в'язниці в людини є вибір – упокоритися обставинам, спробувати втекти або покінчити життя самогубством. Можливості вибору, звичайно, обмежені, але вибір є завжди.

Способом буття свободи є туга, яка виступає екзистенційним феноменом. Екзистенційна туга має свої емпіричні вияви – нудоту, страх та ін. Солдат перед боєм боїться смерті – це страх, але коли солдат перед боєм боїться свого страху – це туга. Тому свобода важко переживається людиною. Людина шукає способів «утвердитися» в оцінці інших людей, ніби кам'яніє під поглядом Іншого, як під поглядом міфічної медузи Горгони. Шукаючи певності, солідності, опори, людина ніби боїться своєї свободи, постійно втікаючи від неї у «недоброчинність».

На думку Ж.-П. Сартра, основним принципом екзистенціалізму є твердження про те, що індивідуально-духовне існування людини (екзистенція) передує її речовинній сутності (есенції). Людина спочатку нічого собою не являє. Немає жодної природи людини, як немає і Бога, який би її задумав. Людиною вона стає лише згодом, причому такою, якою вона зробить себе сама. Вона, отже, є не що інше, як проект самої себе. Визначальне місце в цьому посідає свобода вибору. Боягузами не народжуються і героями не народжуються, як говорив Ж.-П. Сартр. Боягуз робить себе боягузом і герой робить себе героєм. Для боягуза завжди є можливість більше не бути боягузом, а для героя – перестати бути героєм.

Багатьом людям, без сумніву, легше зносити власну неспроможність за допомогою міркувань типу: «Обставини були сильніші за мене, я гідний набагато більшого. Правда, я не досяг будь-чого у житті, але на це були поважні причини. А так у мені безліч нерозтрачених здібностей і талантів, які надають мені значимості багато більшої, ніж це може здаватися на перший погляд». Усе це оманлива віра. Враховується тільки реальність: «Навіщо говорити,

що Расін міг би написати ще одну трагедію, якщо він її не написав?» [7, с. 333].

На глибоке переконання філософа усі людські проекти є індивідуальними. Оскільки Бога немає, то немає й однозначного для всіх визначення людських цінностей. Кожен сам обирає для себе цінності й відповідно до них удосконалює себе. Жодні умови зовнішнього світу не можуть бути обмеженням для вільного вибору людини. Однак, роблячи цей вибір, людина повинна нести і відповідальність за нього. «Вибрати себе так чи інакше означає водночас стверджувати цінність того, що ми вибираємо» [7, с. 324]. Отже, наші вчинки мимоволі стають прикладом для наслідування оточуючих нас людей. «Людина засуджена бути вільною, – відзначав Ж. П. Сартр. – Засуджена, оскільки не сама створила себе, і все, що робить» [7, с. 327]. Тому, приймаючи рішення, людина кожен раз відчуває тривогу і сумнів, адже вибираючи себе, вона фактично творить загальне. Неминучим є виникнення в неї запитання: чи дійсно я маю право діяти так, щоб людство брало приклад з моїх учинків?

Оточуючі людину люди (Інші) повинні сприяти всілякому розширенню кола можливостей її вибору. Однак, у дійсності все відбувається зовсім навпаки. Тому Ж.-П. Сартр і говорив: «Ось воно яке, пекло! Ніколи б не подумав..... Пам'ятаєте: сірка, ґрати, сковорода... . Нісенітниця все це. Навіщо сковорода: пекло – це Інші» [6, с. 536].

Автентичність людського існування, як вважав філософ, припускає розуміння і прийняття людиною своєї абсолютної свободи вибору й особистої відповідальності. Для виявлення початкового вибору людини, який служить підставою її станів, переживань та дій, Ж.-П. Сартр запропонував метод екзистенціального психоаналізу. «Початковий вибір», на його думку, є тією продуктивною структурою, тією єдиною темою та єдиним логічним змістом, які стійко відтворюються індивідом у найрізноманітніших емпіричних ситуаціях, проєктах і поведженнях.

У Ж.-П. Сартра проблема інтерсуб'єктивності пов'язана з буттям «іншого» як учасником мого екзистенціального переживання. Але бере участь інший в цьому переживанні агресивно. Індивід постійно перебуває під поглядом іншого. Інший віднімає мене від мене ж. Він намагається володіти мною і тим самим перетворює мене в статичне, «підручне», слухняне, наперед задане буття, тобто буття цілком нелюдське. Але з іншого боку, іншому (також як і мені стосовно іншого, ми тут стоїмо один до одного) хочеться володіти мною так, щоб я при цьому залишався суверенною, вільною істотою. Тільки в цьому випадку володіння приносить задоволення. Така структура любові. Але таке прагнення суперечливе. Або володіння, або свобода. Або буття-для-себе, або буття-в-собі. Тому любов зазнає невдачі. Вона постійно піддається спокусі буття-в-собі (буття відсталого, статичного, собі тотожного), але не може позбавити людину її споконвічної волі. А комунікація між людьми обертається однією з форм «марної пристрасті».

Наголошуючи на унікальності й неповторності як специфічних рисах людського буття, екзистенції, Ж.-П. Сартр вважає, що ці характеристики є співмірними з якісною специфікою самої реальності, з її відкритістю, репрезентованою феноменами самого буття, які самі себе проявляють. Ж.-П. Сартр розкриває складну взаємодію індивідуального людського буття – екзистенції – і суспільної організації («серії»), яка всіляко протистоїть неповторності людського індивіда. Філософ демонструє, як конфлікт людського індивіда і «серії» призводить до появи нових спільнот – «груп», які, ставлячи своєю метою сприяння розвитку суверенності індивіда, водночас переживають процес переродження. Ж.-П. Сартр розглядає феномен «суверенної інкарнації» — процеси персоніфікації суспільних структур. Персоніфікація ця виражається у налагодженні гармонійної взаємодії «спільної» (суспільної) практики та індивідуальної практики суверенних людських особистостей. Ідея полягає в тому, що подібно до того, як конфлікт між людиною і природою неможливо розв'язати насильством, так само неможливо розв'язати насильно суперечність між індивідом і суспільством. Необхідний консенсус.

Отож, Ж.-П. Сартр вважав, що людина вільна у визначенні своєї ідентичності. Немає жодного зумовленого сценарію нашого життя! Немає жодної «сутності», яка повідомляє нам, хто ми такі і якими ми повинні бути. Наша свобода і наша відповідальність в тому і полягають, що ми самі, всі разом і кожен окремо, повинні знайти, точніше створити, відповідь на цю екзистенційну загадку. Ж. П. Сартр розглядав питання про ідентичність як питання про взаємовідносини людських суб'єктів. Для Ж. П. Сартра взаємне визнання індивідів є полем битви. Коли дві людини дивляться одна на одну, завжди присутній елемент силової боротьби з приводу того, хто має намір контролювати, хто збирається визначити самого себе й іншого. Навіть в нерівноправні форми взаєморозуміння та ідентичності залучені дві сторони, які погоджуються з нерівним становищем. Це – питання взаємовідносин, а не тільки внутрішнього бачення ізольованим суб'єктом самого себе та інших. Ми не можемо володіти бажаною нами ідентичністю без визнання з боку інших. Саме тому ми залежимо від того, що кожен інший думає про нас, ось чому неминуча боротьба. Однак ми можемо

вважати, що це відбувається завдяки природі, а не культурі та боротьбі.

Французький філософ Г. Марсель своє вчення називав християнським екзистенціалізмом, а після осудження екзистенціалізму в папській енцикліці (1950 р.) – християнським сократизмом («неосократизмом»).

Г. Марсель розрізняв індивідуально-духовний світ існування людини (трансцендентний світ) та онтологічний світ, який існує незалежно від людини та утворюється зв'язками, відчуттями і почуттями людського тіла. Відповідно до цього вся дійсність розглядалася як розщеплена на «справжній світ буття» та «несправжній світ володіння». Основне протиріччя людського життя і є протиріччя між «бути» і «мати». Мати означає заглибленість людини у зовнішній світ, обтяжений матерією, власністю, яка заслоняє від неї справжнє буття, відбирає в неї справжню свободу, даючи замість цього лише видимість свободи. Не власність належить нам – насправді ми належимо їй. Довільне прийняття рішень у світі володіння ще не є справжньою свободою. Дійсна свобода саме і полягає у тому, щоб стати самим собою, перебороти підпорядкування обставинам.

Бути самим собою, за Г. Марселем, означає бути здатним сказати «Я – це Я» (те, чим Я є, є тим, чим Я хотів би бути). Чи може це зробити людина, яка тисячами ниток зобов'язань пов'язана із суспільством? У повсякденному житті вона у більшості своїх вчинків є невільною і не може сказати «Я – це Я». Упевненість бути самою собою в сучасному світі, в якому панує відчуження людини, катастрофічно зменшується. Матеріальний світ, на думку Г. Марселя, є тупим і бездушним, він позбавлений власної гармонії та є лише місцем випробування. Чим вище матеріальна культура, тим більше вона загрожує особистій гідності людини і тим більше перешкод виникає на шляху до її вдосконалювання. Як зазначив Г. Марсель, «людський світ, напевно, мав колись серце, яке, схоже, вже не б'ється» [1, с. 418].

На сьогодні, як стверджував Г. Марсель, люди охоплені духом наживи і корисливості, вони прагнуть більше «мати», ніж «бути». Справжні форми спілкування замінені зовнішньою спільністю знеособлених людей, які часто знають один одного тільки за іменем або за зовнішнім виглядом і які цікавлять тих, хто посідає місце на чолі людських мас, тільки з погляду функції, яка виконується ними в соціальному механізмі. Пропаганда, яка маніпулює людиною, стандартизація смаків і думок, бюрократизація, концентраційні табори і в'язниці, масове винищування людей – усе це свідчення глибокої суспільної недуги.

Протилежність між «мати» і «бути» чітко проявляється у протилежності між бажанням та любов'ю. Бажання є прагненням володіти чимось чужим, відчуженим: чужим тілом, чужими речами, якимись чужими якостями і т. д. любов переборює протилежність себе й іншого, переносить нас у сферу власного буття. Прикладом прагнення до володіння є і жадоба влади. Одним із найнебезпечніших типів володіння, за Г. Марселем, є ідеологія – влада над ідеями та думками інших людей. Ідеолог – раб тирана, який допомагає володіти думками і прагненнями інших рабів.

Навіть володіння власним тілом втягує нас у несправжній онтологічний світ. Усвідомити своє істинне буття людина може тільки через усвідомлення своєї втіленості, тобто містичного зв'язку духу з тілом, своєї нетотожності тілу. Тілесність означає вписаність у простір і час, вона припускає тимчасовість людини, її постійне наближення до смерті. Неминучість смерті й пов'язані з нею численні нещастя, які підстерігають людину на її життєвому шляху, нерідко вводять її у розпач.

Способом подолання розпачу є надія. Вона покладається на те, що в реальності є щось, що здатне перемогти нещастя, що існує щось трансцендентне, яке несе нам порятунок. Надія можлива тільки у світі, в якому є місце диву. Надія є порив, стрибок, заклик до союзника, яким є сама любов.

Людина повинна прагнути до досягнення внутрішньої єдності із самою собою («Я – це Я»). Це можливо тільки за однієї умови – повернення її до Бога. Людина не народжується вільною. Свободу дає людині Бог. Свобода – це безоплатний дарунок, який, однак, треба завоювати. Для досягнення справжньої свободи людина повинна пройти крізь моральне відновлення, крізь водохрещення християнською мораллю.

Дискутуючи із Ж. П. Сартром, Г. Марсель говорив, що існувати для людини означає жити «конкретно», а «конкретність» життя припускає спілкування з іншими людьми. Наше існування є відгуком на заклик, на увагу до нас «іншого». І воно триває доти, поки є цей відгук, поки воно важливе для когось, поки ми пов'язані з іншими. Так, наприклад, смерть людини може бути описана за допомогою фізіологічної мови ( дата, час ), а може бути описана за допомогою екзистенціальної мови. І ці мови, а отже, ці події можуть не збігатися. Може статися, що фізично людина жива, але екзистенціально – давно померла. А може бути і навпаки.

Екзистенція відкриває себе для нас у духовному спілкуванні між людьми. Ми пізнаємо себе в «іншому», відкриваємо себе в ньому. Подібний зв'язок з «іншим» припускає особливі

ознаки екзистенції – довіра «іншому», вірність йому, відкритість, надію.

Г. Марсель розділяв «Ти» і «Він». «Ти» – це і є мій екзистенціальний «партнер», від якого залежить моє існування. Точніше, воно залежить від моєї довіри до цього «партнера», від моєї йому відкритості. Існує абсолютне «Ти», тобто Бог – межа мого буття-в-світі. «Інший» – в кінцевому рахунку Бог. Я існую в Бозі. Я лише остільки існую, оскільки Він відкритий для мене, так само, як і я – для Нього. Крім Ти є також «він» – той, хто перетворює мене в об'єкт, у простий факт зовнішнього світу, спрощує до фізичної реальності. Аналогом «його» є гайдегерівське поняття *Das Man* (усереднене, знеособлене існування). *das Man* – це людина натовпу. Він – ніхто, бо він такий же, як усі. Він – представник класу об'єктів. Людина – і екзистенція, і «гвинтик» соціального цілого; він – місце буття, і він же – частина якоїсь суми. Все залежить від орієнтації людського досвіду. Таким чином, за Г. Марселем, ідентичність розкривається у духовному спілкуванні між людьми. У стосунках з іншими екзистенціями ми пізнаємо себе та відкриваємо себе.

Основною темою творчості французького письменника і філософа А. Камю було вирішення питання: «Чи гідне життя зусиль бути прожитим, чи ні?». Прагнучи осмислити сенс свого існування, людина, на думку А. Камю, звертається насамперед до навколишнього світу. Але чим уважніше вона вдивляється в природу, тим більше усвідомлює її глибоку відмінність від себе та її байдужість до своїх турбот. Байдужість і споконвічна ворожість світу не дозволяє людині пізнати навколишні речі, а якщо ідеал пізнання є нездійсненим, то навколишній світ може бути охарактеризований як ірраціональний.

Абсурдність «знелюдненої природи» доповнюється нелюдськістю людських відносин. Пильний погляд на суспільство розкриває його як світ безправ'я, відчуження, приреченості та байдужості. У відносинах між людьми панує жорстка безглуздість, і лише на порозі смерті людина почуває себе вільною, умиротвореною та щасливою.

Намагаючись врятуватися від розпаду, людина шукає духовну опору для надії і за допомогою розуму знаходить її в Богові. Однак, це черговий абсурд, «троянда ілюзій», платою за який є метафізичне самогубство – зречення від розуму. Тому, усвідомивши байдужість і мовчазність світу та втративши віру в Бога, «абсурдна» людина, яка є ідеалом А. Камю, доходить висновку, що джерелом усіх цінностей і єдиним суддею може бути тільки вона сама. У цьому самовизначенні й виражається свобода людини, яку в неї ніхто не може відняти та яка робить її подібною до Бога. Абсурдна людина, як писав А. Камю, «нічого не починає заради вічності й не заперечує цього. Не те, щоб їй взагалі не була властива ностальгія. Але вона віддає перевагу своїй мужності та своїй здатності судження. Перше вчить її вести не підлягаюче оскарженню життя, задовольнятися тим, що є; друге дає їй представлення про її границі. Упевнившись у кінченості своєї свободи, відсутності майбутнього в її бунті та у тлінності свідомості, вона готова продовжити свої діяння у тому часі, який їй відпущено життям. Тут її поле, місце її дій, звільнене від будь-якого суду, крім її власного. Більш тривале життя не означає для неї іншого життя» [3, с. 59].

А. Камю стверджував, що абсурд не звільняє, він прив'язує. Абсурд не є дозволом на виконання будь-яких дій. «Усе дозволено» не означає, що ніщо не заборонено. Абсурд показує лише рівноцінність наслідків усіх дій. Він не рекомендує робити злочини, але виявляє марність каяття совісті. Для абсурдного розуму існує відповідальність, але не існує провини.

На думку А. Камю, саме свобода виражає дійсне призначення людини, надає сенс людському життю. Зразком для наслідування для нього було становище давньогрецького героя Сизіфа («Міф про Сизіфа»). Стародавні боги покарали корінфського царя Сизіфа безнадією, довічним відчаєм. Він мусить котити важкий камінь на високу гору, знаючи, що ніколи не досягне вершини. Покарання не у важкості самої Сизіфової праці, покарання у принциповій незавершуваності його зусиль. І Сизіф справді страждає, і саме від безнадії. Але А. Камю придумує новий кінець давньому міфowi. Так, праця, що не має завершення, примушує вічно страждати. Але ж чому праця має обов'язково завершуватись? – така думка якось сяйнула в голові Сизіфа, коли він черговий раз спускався в долину, щоб, піднявши камінь, знову котити його вгору. А може, нескінченність нашої праці і є її сенс? Хіба ми не виконуємо в нашому житті тисячі справ, яким не дано завершитись? І А. Камю повертає Сизіфові душевний спокій, він ніби скасовує вирок старих богів і робить його щасливим – такою є оптимістична кінцівка твору. «Пролетарій богів» – Сизіф – «безсилий і обурений, пізнав до решти всю жалюгідність свого таланту: саме про це він думає, сходячи з гори. Ясновидіння, яке мало стати його мукою, водночас завершується його перемогою. Нема такої долі, яка б не перевершила себе завдяки зневазі... Якщо у певні дні сходження долу супроводжується стражданням, то воно може супроводжуватися й утіхою. Це слово цілком доречне. Я ще уявляю собі Сизіфа, коли він повертається до свого кам'яного валуна. Ото спочатку було страждання. Коли земні образи надто цупко тримаються в пам'яті, коли

поклик щастя стає надто наполегливим, тоді, буває, туга підступає до людського серця: це перемога кам'яного валуна, саме тоді людина обертається на камінь. Незмірна скорбота стає заважкою ношею...» [3, с. 152]. Тому Сизиф є вільною людиною – свідомо піднявши бунт проти богів, він сам обрав свою долю. Людське існування є безглуздом (абсурдним), як стверджував А. Камю. Це необхідно усвідомити, героїчно прийняти і продовжувати жити.

У праці «Бунтівна людина» А. Камю усе таки знаходить сенс буття в бунті проти абсурду. Справжнє існування припускає бунтарську позицію людини, заперечення пристосовництва, схилення лише перед справедливістю, боротьбу за свою людську гідність. Цю гідність людина затверджує вже тим, що бореться, а не мириться зі своїм приниженим становищем.

Свобода, знайдена у бунті, виражає людську солідарність у боротьбі проти зла, вона породжує в людях прагнення до возз'єднання і спілкування один з одним, тому бунт має не тільки індивідуальну, а й суспільну значимість. Він витягає індивіда з його самотності, він є тим спільним, що лежить в основі першої цінності для всіх людей. «Я бунтую, отже, – ми існуємо» [2, с. 134] – говорив А. Камю. Бунт, за А. Камю, – це прагнення до справжнього існування, пошук сенсу життя.

А. Камю розрізняв бунт метафізичний та бунт історичний. «Метафізичний бунт – це повстання людини проти своєї долі та всієї світобудови. Цей бунт є метафізичним, оскільки заперечує кінцеві цілі людини і всесвіту... Метафізичний бунтар протестує проти долі, уготованій йому як представнику роду людського» [2, с. 135]. Значення метафізичного бунту є винятковим. Етапи його розвитку характеризуються зростаючою тенденцією зрівняння людини з Богом. Метафізичний бунтар властивий йому принцип справедливості протиставляє принципу несправедливості, який, як він бачить, править світом. Бунтар хоче тільки одного – розв'язати це протиріччя, побудувати, якщо це є можливим, єдине царство справедливості або царство несправедливості, якщо він доведе свій принцип до останньої межі.

Протестуючи проти незавершеності людських устремлінь, яка обумовлюється смертю, і проти розрізненості людей, яка пояснюється злом, метафізичний бунт є «мотивованою вимогою блаженної єдності, антиподом страждань життя і страху смерті» [3, с. 135]. Якщо загальний смертний вирок визначає людське життя, то в деякому сенсі бунт виникає водночас із ним. Протестуючи проти своєї смертної природи, бунтівна людина відмовляється визнати силу, яка примушує її жити в подібних умовах.

Відаючи належне історичному бунту та революційності, оскільки вони породжені людською долею, А. Камю мав, однак, стосовно них дуже критичну позицію. Зв'язок між поваленням принципів, революційним потрясінням основ та знищенням людей уявлявся йому безсумнівним. Терор, війни, масове знищення іноплеменників та одноплемінників як фактори, що супроводжують історичний бунт, були неприйнятними для філософа. Водночас він вірив, що можливими є «істинний бунт» та «новий революціонізм», які вільні від руйнівних наслідків. Як зазначив А. Камю, «революційний дух Європи може в перший та останній раз задуматися над своїми принципами, запитати себе, що за відхилення штовхає його до тероризму та війни, і разом із цілями бунту знайти вірність самому собі» [3, с. 347].

Отже, бунт, за А. Камю, боротьба людини за цілісність своєї особистості, яка протестує проти посягання на її індивідуальну ідентичність. Преображення з метою встановлення «порядку серед хаосу», прагнення до «цілісності в самій серцевині» – так говорить про бунт філософ-екзистенціаліст. У реальності бунт позитивний, бо «відкриває в людині те, за що завжди варто боротися». Основна характеристика людського існування – це переживання абсурдності людського життя. Абсурд – це протиріччя в самому собі, екзистенціальний еквівалент філософського сумніву, єдиною очевидністю якого виступає бунт, породжуваний усвідомленням безглуздості життя і несправедливістю людської долі. «Безперервна конфронтація людини, постійна даність людини самій собі» – ось в чому полягає, на думку філософа, ціль бунту. Бунт повинен шукати підстави тільки в самому собі, повинен пізнати самого себе, що послужить ключем до подальших дій. Таким чином, людина набуває і зберігає свою ідентичність.

Загалом, в екзистенційних пошуках названих вище французьких мислителів при усій різноманітності їх підходів до проблеми ідентичності стосовно сутності людського існування є духовні, екзистенціальні імперативи, серед яких визначальними є проблеми вибору та особистої (індивідуальної, персоналістської) відповідальності в процесі взаємовідносин з іншим. Людина знаходить себе в процесі, передусім, духовної діяльності з оперттям на універсальні (всезагальні) моральні цінності. Хоча (це особливо чітко простежується в А. Камю) індивідуальне має пріоритет у співставленні із загальним та сповнене революційного захисту своєї ідентичності.

#### Бібліографічні посилання:

1. Антисери, Д., Западная философия от истоков до наших дней. Том 4. От романтизма до наших дней / Д. Антисери, Дж. Реале – СПб. : Петрополис, 1997. – 880 с.
2. Камю, А. Бунтующий человек / А. Камю // Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство; [пер. с фр. И. Я. Волевича, Ю. М. Денисова, А. М. Руткевича, Ю. Н. Стефанова]. – М. : Политиздат, 1990. – С. 116-355.
3. Камю, А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде / А. Камю // Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство; [пер. с фр. И. Я. Волевича, Ю. М. Денисова, А. М. Руткевича, Ю. Н. Стефанова]. – М. : Политиздат, 1990. – С. 21-99.
4. Сартр, Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Ж. П. Сартр; [Пер. с фр., предисл., примеч. В. И. Колядко]. — М. : Республика, 2004. — 639 с.
5. Сартр, Ж. П. Воображение / Ж. П. Сартр [Электронный ресурс]. – Режим доступа : URL: [http://philosophy.ru/library/sartre/sartr\\_img](http://philosophy.ru/library/sartre/sartr_img).
6. Сартр, Ж. П. За закрытыми дверями / Ж. П. Сартр // Тошнота. Пьесы. – М. : АСТ, 2003. – С. 497-536.
7. Сартр, Ж. П. Экзистенциализм – это гуманизм / Ж. П. Сартр // Сумерки богов: сборник / Ф. Ницше, З. Фрейд, Э. Фромм и др.; сост., общ. ред. и предисл. А. А. Яковлева. – М. : Политиздат, 1989. – С. 319-144.

**Власевич-Хоркава Т. В. Свобода и проблема идентичности во французской философии экзистенциализма.**

**Исследовано проблему идентичности человека в философских концепциях французских мыслителей-экзистенциалистов: Ж. П. Сартра, Г. Марселя и А. Камю. Выяснено, что Ж. П. Сартр и Г. Марсель рассматривали вопрос об идентичности как вопрос о взаимоотношениях человеческих субъектов. Установлено, что в отношениях с другими экзистенциями мы познаем и открываем себя. Утверждено, что благодаря бунту человек приобретает и сохраняет свою идентичность.**

*Ключевые слова:* человек, идентичность, экзистенция, бытие-в-себе, бытие-для-себя, свобода, ответственность, коммуникация, бунт.

**Vlasevych-Khorkava T. Freedom and the problem of human identity in French philosophy of existentialism.**

**The problem of human identity in philosophical concepts French existentialist thinkers J.-P. Sartre, G. Marcel and A. Camyu is investigated. J.-P. Sartre and G. Marcel considered the question of identity as the question of the relationship of human subjects are found out. In dealing with others existence we know and discover yourself is established. A person acquires and retains its identity thanks to rebellion is approved.**

*Keywords:* human, identity, existence, being-in-itself, being-for-itself, freedom, responsibility, communication, rebellion.

Надійшла до редколегії 17. 02. 2013 р.

УДК 261. 6

**О. О. Волинець**

*НУ «Львівська політехніка»*

## ГЛОБАЛЬНА ПРОБЛЕМА БІДНОСТІ У СОЦІАЛЬНОМУ ВЧЕННІ КАТОЛИЦИЗМУ

**На основі аналізу соціальної доктрини католицької церкви, розкривається її бачення глобальної проблеми бідності як наслідку нерівномірності розвитку. Досліджуються теоретичні принципи соціального вчення католицизму – теоцентризму, теогуманізму, солідарності, субсидіарності, загального блага та їх практична реалізація церквою у подоланні сучасних глобальних проблем.**

*Ключові слова:* соціальна доктрина католицизму, глобальна проблема, церква, бідність, теоцентризм, теогуманізм, солідарність, субсидіарність.

Сучасний етап цивілізаційного поступу позначений складним явищем економіко-фінансової глобалізації, що проявляється в процесі зростання інтеграції національних економік у сфері обміну товарами і послугами та фінансових трансакцій. Цей процес спонукає все більшу кількість суб'єктів економіки враховувати глобальну перспективу в процесі ухвалення рішень щодо майбутнього розвитку. Наявність економічних та фінансових зв'язків між національними суб'єктами та безпрецедентна природа нової системи взаємовідносин відкривають перед глобальним суспільством все нові і нові можливості. Породжуючи нові сподівання, глобалізація, водночас, ставить низку складних питань, які потребують вирішення. Однією з найгостріших проблем сучасності постає проблема перерозподілу багатства між різними регіонами планети та подолання бідності у країнах, що залишились осторонь соціально-економічного прогресу і опинились на маргінесі розвитку цивілізації. В цьому контексті актуальним постає дослідження католицького соціального вчення, в якому аргументоване теологічне обґрунтування джерел, проявів та шляхів подолання проблеми бідності та нерівномірності розвитку, які набули глобального характеру.

Аналіз проблеми бідності, як наслідку нерівномірності економічного розвитку в епоху капіталізму, був започаткований ще в енцикліці папи Лева XIII «*Regum novarum*», яка стала першою енциклікою Римських Архієреїв на соціальну тематику. У другій половині ХХ століття, а особливо після II Ватиканського Собору, дослідження соціальних, як позитивних, так і негативних проявів економічного розвитку стають дедалі масштабнішими. Соціальні