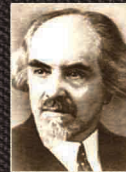
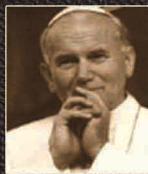


Р. А. Горбань



ШЛЯХИ РОЗВИТКУ ПЕРСОНАЛІСТИЧНОЇ ДУМКИ В КРАЇНАХ ЄВРОАТЛАНТИЧНОГО РЕГІОНУ

ПОЛЬСЬКА ВЕРСІЯ: ЧЕСЛАВ БАРТНІК



НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ ІМЕНІ Г. С. СКОВОРОДИ
ВІДДІЛЕННЯ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

Р. А. Горбань

**ШЛЯХИ РОЗВИТКУ
ПЕРСОНАЛІСТИЧНОЇ ДУМКИ
В КРАЇНАХ ЄВРОАТЛАНТИЧНОГО
РЕГІОНУ**

Польська версія: Чеслав Бартнік

Монографія



Київ
Видавництво «Білий Тигр»
2019

УДК 141.144:141.319.8(438)(0.062)

Г 67

*Рекомендовано до друку вченою радою Відділення релігієзнавства
Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України
(протокол № 1 від 15 січня 2019 року)*

Науковий редактор:

Яроцький П. Л. – доктор філософських наук, професор.

Рецензенти:

Колодний А. М. – доктор філософських наук, професор;

Филипович Л. О. – доктор філософських наук, професор;

Саган О. Н. – доктор філософських наук, професор;

Шевченко В. В. – доктор філософських наук, професор.

Горбань Річард Анатолійович

Г 67 Шляхи розвитку персоналістичної думки в країнах євроатлантичного регіону. Польська версія: Чеслав Бартнік [Текст] : Монографія / Річард Анатолійович Горбань; НАН України, Інститут філософії імені Г. С. Сковороди, Відділення релігієзнавства. – К. : Видавництво «Білий Тигр», 2019. – 570 с.

ISBN 978-617-7616-03-9

У монографії досліджено культурно-історичне формування персоналістичних ідей на ґрунті національних світоглядів у філософській і релігійній свідомості, а також становлення персоналістичних систем у євроатлантичній філософській думці ХІХ–ХХІ століть. Розкрито особливості розвитку польської персоналістичної думки та піддано комплексному аналізу структурні компоненти персоналізму представника Люблінської школи філософії Ч. С. Бартніка.

Розраховано на філософів, релігієзнавців, богословів, культурологів, усіх, кого цікавлять філософсько-релігійні концепції, здатні протистояти деструктивним інтенціям сучасності, процесам дегуманізації, деперсоналізації, знецінення особи та постантропологічним реїстичним тенденціям у гуманітарній сфері.

УДК 141.144:141.319.8(438)(0.062)

ISBN 978-617-7616-03-9

© Горбань Р. А., 2019

ЗМІСТ

ПЕРЕДМОВА..... 6

ВСТУП.....8

ЧАСТИНА ПЕРША

ШЛЯХИ КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНОГО РОЗВИТКУ ПЕРСОНАЛІЗМУ ЯК ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЙНОГО ДИСКУРСУ БУТТЯ ОСОБИ ТА ЙОГО ДОСЛІДЖЕННЯ НАУКОВЦЯМИ

**РОЗДІЛ 1. Персоналізм як об’єкт наукового
дослідження 17**

- §1. Персоналізм як дослідницька проблема
в українському й польському дискурсах
філософських наук17
- §2. Погляд сучасних учених на генезу
персоналістичних ідей у філософській
і християнській думці.....34

**РОЗДІЛ 2. Становлення персоналістичних систем
у філософській культурі кінця ХІХ – першої
половини ХХ століть 50**

- §1. Американський персоналізм50
- §2. Український персоналізм61
- §3. Російський персоналізм105
- §4. Французький персоналізм114
- §5. Польський персоналізм.....141

ЧАСТИНА ДРУГА

ПЕРСОНАЛІЗМ ЧЕСЛАВА СТАНІСЛАВА БАРТНІКА

**РОЗДІЛ 1. Феномен особи у філософсько-
богословській інтерпретації Бартніка 163**

§1. Буттєві виміри особи (індивідуальний, спільнотний, трансцендентний).....	167
§2. Структура особи у філософсько-релігійному вченні Бартніка (існування, розум, воля, свобода, любов)	200

РОЗДІЛ 2. Філософський аспект християнського персоналізму Бартніка	254
§1. Розуміння буття крізь призму особи.....	254
§2. Прозопоїчна взаємообумовленість людини і світу	266
§3. Прозопоїчна інтерпретація суспільства як особового виміру спільноти і спільнотного виміру людської особи	275
§4. Прозопоїчне визначення історії та її сенсу	290
§5. Прозопоїчна концепція культури.....	304

РОЗДІЛ 3. Богословський аспект християнського персоналізму Бартніка	322
§1. Християнська тріадологія у світлі системного персоналізму Бартніка	324
§2. Христологія як розкриття природи Христа через поняття «особа».....	340
§3. Розуміння Ч. С. Бартніком християнської антропології як моделі реалізації повноти людської особи	348
§4. Ангелологія в персоналістичній інтерпретації	358
§5. Еклезіологія як вчення про прозопоїчну природу та властивості Церкви.....	364
§6. Прозопоїчне богослов'я природи як цілісна картина буття Всесвіту	377

РОЗДІЛ 4. Персоналістична герменевтика Бартніка.....	391
§1. Мова як фундаментальна категорія персоналістичної герменевтики.....	394
§2. Розуміння як прозопоїчна категорія бартнікової герменевтики.....	407

§3. Категорія істини у персоналістичній герменевтиці	418
§4. Історична інтерпретація особового світу в герменевтиці Бартніка	431
ПІСЛЯМОВА.....	446
БІБЛІОГРАФІЯ	459
ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК	559

ПЕРЕДМОВА

Визначаючи міцний зв'язок між особою та етносом, О. Потебня зазначав, що відокремлення особи без відокремлення народності не існує. Тому слід визнати, що самосвідомість людини пов'язана із самосвідомістю етносу, а відтак детермінована нею.

А. Колодний, Л. Филипович

Релігія є внутрішнім, особистісним життям людини. А оскільки кожна особистість унікальна, то зв'язок кожного із надприродним є також унікальним.

А. Колодний

Оскільки релігія і нація тісно пов'язані, то релігійна визначеність особи часто виступає елементом її етнічної самоідентифікації.

Л. Филипович

Висловлювання авторитетних українських релігієзнавців¹, що передують нашій роботі, в якій розглядаються шляхи розвитку персоналізму як філософсько-релігійного дискурсу буття особи, містять сконденсовану думку про глибинну обумовленість унікальності кожного особового буття етнічним і релігійним чинниками. Обравши ці міркування українських вчених за епіграф, ми прагнули зауважити живий, органічний зв'язок філософської проблематики з культурним, етнічним

¹ Див. [307, с. 105], [310, с. 16], [614, с. 81].

і релігійним світом людської особи, адже свою свободу, гідність і творчу активність вона може реалізовувати лише через релігійну й етнічну визначеність, усвідомлюючи свою приналежність до певної, конкретної релігії та нації.

ВСТУП

Персоналістична свідомість зароджується в ході ідейних зрушень, що передували світоглядним перетворенням «осьового часу», у процесі соціокультурної революції якого особа починає усвідомлювати своє значення у Всесвіті як трансцендентної першореальності буття. Таким чином, особове світосприймання, світовідношення та світорозуміння постають у контексті цивілізаційних трансформацій і супроводжуючих їх духовних метаморфоз у період між кінцем II – I тисячоліттями до н. е. Однак лише наприкінці XIX століття розпочинається упорядкування персоналістичних поглядів, ідей і концепцій у повноцінну філософську систему, в якій особа розглядається як онтологічне поняття та фундаментальний прояв буття. Персоналізм вказує на необхідність поєднання метафізичного, екзистенціального й трансцендентного відкриття дійсності особи, адже у цьому філософсько-релігійному напрямі феномен особи не пояснюється за допомогою метафізики дійсності, а навпаки – дійсність пояснюється за допомогою трансценденції особи.

Протягом XX століття персоналізм формувався як могутня течія, яка ввела в обіг нові теми і нові філософські структури, здатні сформулювати світоглядні орієнтири в процесі розгортання дегуманізації, деперсоналізації й знецінення особи та її духовної свободи. У минулому столітті персоналізм розвинувся не лише на ґрунті філософії та богослов'я, його теоретичні й методологічні засади поширилися в різних сферах соціально-культурного життя: етиці, психології, педагогіці, філології, соціології, державотворенні, політиці, правознавстві, економіці, медицині.

Згідно з прогнозами авторитетних учених сучасності розвиток нової технотронної цивілізації потребуватиме і вже потребує не людини-функції, як в індустріальній цивілізації, а людини-особи, адже економіка надалі втрачатиме своє домінуюче значення і стане лише частиною всеохоплюючої системи, в якій на передній план вийдуть культурна ідентичність, релігія та мораль – сфери, пов'язані з розвитком особового світу людини, піднесенням її духовності. Чимдалі

очевиднішим стає факт, що у XXI столітті саме персоналістична думка має значний потенціал у формулюванні концепцій особи, здатної побороти духовну й соціальну ентропію і подолати деструктивні інтенції розгубленої в інформаційному хаосі й глобалізованому світі людини. Визнання особи за єдину реальність і найвищу духовну цінність, розуміння в персоналістичному дискурсі проблеми буття особи як аксіальної створюють потужне силове поле для протистояння постантропологічним реїстичним тенденціям гуманітарної, зокрема філософської, думки кінця XX – початку XXI століть, що пов'язані із загрозою антропологічної катастрофи, обумовленої перетворенням людини на річ, переведенням її у площину анонімності та віртуальної реальності (яка складається з імітацій життя), а також тотальним уречевленням взаємин між людьми.

Маємо зауважити ще один принциповий момент, пов'язаний із суттєвою функцією персоналістичних ідей у контексті процесів глобалізації. У глобалізованому світі дедалі зростає значення єкуменічного руху, який має сприяти порозумінню не лише між представниками християнських конфесій, а й між іншими релігійними спільнотами та встановлювати толерантні стосунки з невіруючими. Суб'єктами об'єднання є передусім не інституції – церкви чи деномінації, а особи – християни як духовна сукупність, спільнота осіб, до того ж єкуменічний діалог має бути вираженням сутності буття окремої особи і будуватися на її всебічному й адекватному розумінні та глибинній повазі до особового начала. Єкуменізм із його настановою шанування іншої людини, яка вірить, мислить, сприймає світ по-іншому, або людини невіруючої виростає з персоналізму, з філософсько-релігійного вчення про особу. У нашій країні, як поліконфесійній і представленій різними віросповіданнями та релігіями, єкуменічний діалог відповідає найважливішим потребам сьогодення, оскільки питання єкуменізму в Україні – це передусім питання цілісності держави, адже духовна єдність нації є запорукою її безпеки і гарантом захисту від внутрішньої дестабілізації, сепаратизму, тероризму, анексії та інших новітніх форм гібридної війни.

Сьогодні дослідження персоналістичної думки стає чимраз цікавішим і все більш актуальним не лише з погляду філософії чи релігієзнавства, а й з позиції етнології релігії. Генетично пов'язане з релігійною свідомістю, становлення персоналізму як філософсько-релігійного напрямку відбулося на ґрунті національних світоглядів у контексті філософських традицій країн євроатлантичного регіону, що дало змогу говорити про американський, французький, польський, український, російський та інші різновиди персоналізму. Зазначену культурно-національну обумовленість філософсько-релігійного дискурсу буття особи було з'ясовано в першій частині нашої монографії.

Розгляд національних варіантів персоналізму дозволив, з одного боку, виявити специфіку генези американської, французької, російської, польської та української персоналістичної думки, з другого – зауважити кілька пов'язаних із шляхами розвитку українського і польського варіантів персоналізму принципових моментів, що визначають актуальність досліджень персоналістичної проблематики, концепцій персоналізму та філософсько-релігійного доробку окремих його представників.

По-перше, в умовах складної постмайданної ситуації маємо збагнути, що філософсько-релігійний напрямок, в якому право на свободу обумовлене гідністю особи, сформувався в результаті тяглості філософської національної традиції, генеза якої відбувається понад півтори тисячі років на теренах України на підставі світоглядної парадигми української етнокультури, її ключових концептів і архетипів, а також засвоєння національною філософською думкою персоналістичних інтенцій християнської та європейської філософії; що персоналізм на українському духовному ґрунті сформулював філософсько-релігійні засади людської гідності і свободи та запропонував шляхи подолання деперсоналізації та денационалізації, які сьогодні є головною загрозою Українській державі.

По-друге, сьогодні персоналізм виявляється важливим чинником державотворення, оскільки розглядається як філософська основа вдалої, ефективної й далекосяжної

державної ідеології в пострадянських країнах, до яких належать, зокрема, Польща й Україна, що стали на шлях розбудови демократичних інститутів і правового громадянського суспільства. Адже для персоналізму ключовою є категорія «особи» як особистості, відповідно визначальним – питання її індивідуальних прав і свобод, а також її відповідальності за взаємодію з іншими особами. До того ж персоналістичні форми організації суспільства виступають запобіжником його тоталітарної організації. Як зауважує український філософ Є. К. Бистрицький: «Крізь крупну мережу узагальнюючого, нівелюючого насильства вислизують саме локальні – персональні й колективно-особові – форми життя, в тому числі національно-етнічні культурні форми» [47, с. 153].

По-третє, з огляду на актуальність потреби глибокого наукового осмислення проблемного поля персоналізму з позиції філософських наук для українського релігієзнавства його польська версія, що постала на ґрунті католицизму як однієї з основних цінностей національної свідомості та була інспірована історичною пам'яттю народу без держави, яка згенерувала в національному менталітеті поляків «*wolność*» як поєднання історичної долі нації з долею індивіда, становить особливий інтерес через очевидні паралелі в релігійній та історичній свідомості українського і польського народів. Дослідження філософського доробку Люблінської школи філософії, одним із засновників якої є Ч. С. Бартнік, виявляється важливим для українського наукового дискурсу не тільки завдяки активному сприянню її представників піднесенню персоналістичної течії після II Ватиканського Собору та неоціненному практичному внеску Бартніка як педагога і вченого в розвиток українського богослов'я як науки, а й з причини генетичного зв'язку цієї філософської школи з Україною через особу К. Войтили, народженого і вихованого українською жінкою греко-католицького віросповідання Емілією Качоровською, яка навчила сина української мови [570, EP]. Це не просто факт біографії першого в Римі слов'янського Папи, а науковий аргумент етнопсихології і когнітивної лінгвістики. Він свідчить про те, що мати, яка навчає сина рідної мови, закладає основи

національної свідомості та національного світогляду – те, що В. Гумбольдт назвав «народним духом», який передається разом з мовою. Ще один науковий аргумент, тепер зі сфери етнології релігії: мати, закладаючи підґрунтя релігійної свідомості, навчає дитину спілкуватися з Богом у той спосіб, у який була навчена у своїй родині.

У контексті вивчення генези персоналізму як філософсько-релігійної течії, її окремих періодів, національних шкіл і представників особливо цікавою, на наш погляд, є постать Чеслава Станіслава Бартніка, розробці значного за обсягом філософсько-богословського спадку якого присвячено другу частину нашої монографії.

Чеслав Станіслав Бартнік (1929) є відомим у Польщі та за її межами католицьким теологом, філософом, істориком філософії, релігієзнавцем. Йому присвячена персональна стаття у Філософській Енциклопедії, виданій Польською Академією Наук. Має вчене звання професора, філософську й теологічну освіту здобув у Люблінському Католицькому Університеті; продовжив наукові студії у папському Григоріанському Університеті в Римі, Католицькому Інституті в Парижі, Католицькому Університеті в Лювені. Володіє германо-романськими (італійською, французькою, англійською, німецькою, іспанською), слов'янськими (українською, російською, словацькою, чеською), старожитніми (латиною, староеврейською, старогрецькою) мовами. Очолював кафедру історії догматів, а згодом кафедру історичної теології Люблінського Католицького Університету. Чотири каденції поспіль був членом Центральної Комісії з надання наукових ступенів і вчених звань Польщі. Член Комітету Філософських Наук Польської Академії Наук, член Комітету Теологічних Наук Папської Академії Наук, член Наукової Ради Польського Інституту в Америці та інших наукових і церковних структур. Незважаючи на поважний вік, Бартнік є головним редактором міжнародного наукового часопису «Персоналізм», що виходить двома мовами: англійською та польською. Він виступив ініціатором створення кафедри християнського персоналізму у двох університетах Польщі, а також одним із засновників Люблінської школи філософії. До 2018 року п'ятдесят його

учнів здобули науковий ступінь доктора наук, десять – стали єпископами і один – кардиналом. Його надбання включає більше 3500 наукових публікацій (зібраних і виданих у понад 100 томах), серед яких підручники з історії філософії, філософії, теології, релігієзнавства, наукові монографії; мав виступи та доповіді на більш як 100 наукових конференціях і симпозіумах у різних країнах Європи. Бартнік – науковий керівник 63 кандидатських дисертацій, а також 479 магістерських наукових робіт; написав 99 рецензій на кандидатські, 212 – на докторські й професорські роботи, 4 рецензії на промоцію кардиналів, кандидатів на почесне звання «*Doctor Honoris Causa*», серед яких рецензія на науковий доробок кардинала Йозефа Алоїса Ратцінгера (Папи Бенедикта XVI).

Наша увага до цієї масштабної постаті пояснюється внеском Ч. С. Бартніка у розвиток сучасної України, з одного боку, та внеском польського мислителя у розвиток сучасної персоналістичної думки – з другого.

По-перше, йдеться про теоретичний і практичний внесок Бартніка у становлення і розвиток Української Церкви, її ідентичності та партикулярності, адже польський науковець є не лише автором доповіді «Тотожність Української Католицької Церкви у лоні Церкви Вселенської», написаної для Синоду Єпископів УГКЦ. Як палкий ревнитель духовного розвитку нашої країни, професор Бартнік, багато років працюючи у Люблінському Католицькому Університеті, виховав не одне покоління українських релігієзнавців, філософів, теологів, священнослужителів, які не тільки розбудовують Церкву київської традиції, а й упроваджують богослов'я в дискурс релігієзнавчої науки в Україні. Це, зокрема, архієпископ і митрополит Івано-Франківський доктор теології Кир Володимир Війтишин, архієпископ і митрополит Тернопільсько-Зборівський магістр теології Кир Василь Семенюк, єпископ єпархії «Святого Миколая» з осідком у Чикаго (США) доктор теології Кир Венедикт Алексійчук, єпископ Бучацький магістр теології Кир Димитрій Григорак, єпископ Пармський (США) ліцензіят теології Кир Богдан Данило, екзарх Луцький ліцензіят теології єпископ

Йосафат Говера, єпископ-помічник Київської архієпархії ліцензіат теології Кир Йосиф Мілян, єпископ-помічник Тернопільсько-Зборівської архієпархії доктор канонічного права Кир Теодор Мартинюк, єпископ-помічник Стрийської єпархії ліцензіат теології Кир Богдан Манишин, голова Комісії Києво-Галицького верховного архієпископства для сприяння єдності між християнами доктор теології отець Ігор Шабан.

По-друге, Бартнік цікавий тим, що не тільки створив власну новаторську версію персоналізму, котру визначив як універсальний реалістичний персоналізм, наголошуючи на універсальності й реальності буття особи. Будучи філософом Люблінської школи, спроби якої розбудувати філософію цілісної людини були інспіровані програмою католицького оновлення (*aggiornamento*), польський мислитель не обмежує створений ним філософсько-релігійний дискурс буття особи християнською антропологією, як його попередники (серед яких і К. Войтила); Бартнік виводить католицький персоналізм за встановлені нею антропоцентричні рамки і створює особочентричний дискурс. У бартніковому персоналістичному дискурсі поряд із поняттям «особа» ключового значення набувають міжособові зв'язки-відношення (*relatio*), якими зумовлене і буття Всесвіту, і буття особи: Божої, людської, ангельської. Оскільки у феномені особи знімається протистояння «Бог/людина», у розбудованій католицьким філософом системі персоналізму вирішується напруженість між теоцентризмом і антропоцентризмом. Ця збалансованість теоцентричних і антропоцентричних інтенцій у філософії Бартніка дає можливість розглядати його концепцію персоналізму як новий вектор у розвитку персоналістичної думки ХХІ століття.

Дослідження персоналістичного вчення Ч. С. Бартніка було здійснено нами на підставі аналізу філософських і богословських праць, написаних католицьким філософом у різні періоди його науково-творчої діяльності, яка розпочалась у 30-х рр. минулого століття і триває донині. Передусім це праці початку 1960-х – середини 2000-х рр. Саме в цей період філософ активно розробляє персоналістичні ідеї. З-поміж цих праць «Персоналістична теологія історії» (*Personalistyczna*

teologia historii, 1964) [771], «Персоналістична концепція історії» (Personalistyczna koncepcja historii, 1973) [769], «Одкровення людини» (Objawienie człowieka, 1974) [744], «Тейярдівське бачення історії» (Teilhardowska wizja dziejów, 1975) [804], «Теологічний персоналізм в інтерпретації кардинала Кароля Войтили» (Personalizm teologiczny według kardynała Karola Wojtyły, 1979) [778], «Вступ до персоналістичної філософії історії» (Wprowadzenie do personalistycznej filozofii dziejów, 1980) [819], «Віра і теологія у трактуванні персоналізму» (Wiara a teologia w ujęciu personalistycznym, 1982) [815], «Церква Ісуса Христа» (Kościół Jezusa Chrystusa, 1982) [734], «Христос як сенс історії» (Chrystus jako sens historii, 1987) [706], «Суб'єкт і об'єкт пізнання персоналізму» (Podmiot i przedmiot w poznaniu personalistycznym, 1988) [783], «Розуміння реальності в персоналізмі» (Rozumienie rzeczywistości w personalizmie, 1989) [792], «Нариси про особу» (Szkic o osobie, 1990) [799], «Куш палаючий: Гомілії, проповіді, виступи» (Krzak Gorejący: Homilie, kazania, przemówienia, 1991) [737], «Персоналістичний нарис католицької теології» (Personalistyczny zarys teologii katolickiej, 1993) [772], «Природа, особа і свобода» (Natura, osoba i wolność, 1993) [743], «Персоналістична герменевтика» (Hermeneutyka personalistyczna, 1994) [721], «Персоналізм» (Personalizm, 1995) [775], «Суспільно-політична теологія» (Teologia społeczno-polityczna, 1998) [809], «Теологічна методологія» (Metodologia teologiczna, 1998) [738], «Католицька догматика» (Dogmatyka katolicka: T. 1, 1999; T. 2, 2003) [713, 714], «Теологія історії» (Teologia historii, 1999) [805], «Теологія культури» (Teologia kultury, 1999) [807], «Теологія народу» (Teologia narodu, 1999) [808], «Культура і світ особи» (Kultura i świat osoby, 1999) [730], «Церква як таїнство світу» (Kościół jako sakrament świata, 1999) [733], «Суспільна sacramентологія» (Sakramentologia społeczna, 2000) [793], «Історія філософії» (Historia filozofii, 2000) [722], «Особа та історія: Нариси з філософії історії» (Osoba i historia: Szkice z filozofii historii, 2001) [751], «Персоналістична концепція творення» (Personalistyczna koncepcja stworzenia, 2002) [770], «Універсальний персоналізм» (Personalizm uniwersalistyczny,

2002) [779, 780], «Персоналістичне християнство» (Chrześcijaństwo personalistyczne, 2003) [708], «Персоналістична апологетика» (Apologetyka personalistyczna, 2004) [702], «Містерія людини» (Misterium człowieka, 2004) [740], «Торкнутися Живого Бога: богословські нариси» (Dotknąć Boga Żywego: różne szkice teologiczne, 2004) [715], «Від гуманізму до персоналізму» (Od humanizmu do personalizmu, 2006) [745], «Нариси до системи персоналізму» (Szkice do systemu personalizmu, 2006) [798], «Пастирська антропологія» (Antropologia pastoralna, 2006) [699], «Персоналістична концепція буття» (Personalistyczna koncepcja bytu, 2006) [768], «Слово і дія» (Słowo i czyn, 2006) [795] та ін.

У пропонованій праці з позицій і методології релігієзнавства здійснено спробу розглянути культурно-історичну специфіку розвитку персоналістичної думки в країнах євроатлантичного регіону, а також значний за обсягом філософсько-богословський спадок нашого сучасника Чеслава Станіслава Бартніка як представника польського персоналізму. Проведена розвідка має розширити коло вітчизняних досліджень не лише у галузі філософських наук, а й у контексті вивчення генези персоналізму як філософсько-релігійної течії, що не втрачає своєї актуальності на початку III тисячоліття.

*ЧАСТИНА ПЕРША***ШЛЯХИ КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНОГО
РОЗВИТКУ ПЕРСОНАЛІЗМУ ЯК
ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЙНОГО ДИСКУРСУ
БУТТЯ ОСОБИ ТА ЙОГО ДОСЛІДЖЕННЯ
НАУКОВЦЯМИ**

Жодний з європейських народів не хоче втратити свою самобутність, чітко усвідомлюючи те, що збереження останньої – це умова виживання особистості, суспільства загалом, збереження ними своєї власної сутності. Бо ж тільки через належність до певного культурного, етнічного, релігійного світу людина може запобігти процесам універсалізації, які нівелюють унікальність її індивідуального буття.

Л. Филипович

РОЗДІЛ 1.**Персоналізм як об'єкт наукового дослідження****§1. Персоналізм як дослідницька проблема в українському й польському дискурсах філософських наук**

Опрацьовування проблемного поля персоналізму як течії у світовій філософській думці, зокрема аналіз концепцій мислителів, що її представляють на межі ХХ–ХХІ століть, відповідає найважливішим потребам сучасної епохи, а також

у контексті складних і стрімких трансформацій знань про людину в новітніх умовах інформаційно-техногенної культури та глобальних зрушень у ділянці громадського розвитку виявляється одним із провідних і перспективних напрямків філософських, релігієзнавчих і богословських досліджень. В Україні ж пріоритетність подібного напрямку наукових досліджень має беззаперечне практичне значення в аспекті державотворення, оскільки останніми роками вітчизняними науковцями наполегливо порушується питання про необхідність формування духовних основ національної ідеї та ідеології, розбудованих на ґрунті антропоцентричних цінностей, спільних для європейської й української культур, філософсько-релігійні засади яких і пропонує персоналізм. Така аксіологічна орієнтація в державотворчій, культурно-освітній, педагогічній, законодавчо-правовій та інших сферах діяльності сприятиме розвитку українського громадянського суспільства.

У колективній монографії «Світоглядні та соціокультурні засади формування модерної української нації» (2015) виокремлено головні європейські цінності, визначені суверенністю особи, які спираються на світський і християнський гуманізм: 1) становище особи в суспільстві базується на беззаперечному пошануванні гідності людини; 2) визнання демократії як єдино можливого способу організації суспільних справ; 3) демократія базується на свободі громадян [547, с. 88]. Зазначене формулювання суспільної значущості особи в країнах Європейського Союзу відповідає розумінню провідними в галузі філософських наук вітчизняними вченими загальнохристиянського персоналізму та найважливішого архетипу української культури як його конкретизації. Так, згідно з дефініцією, запропонованою Н. В. Хамітовим, персоналізм є способом відношення зі світом, «за якого цінність персони не заперечує значущості навколишнього суспільного життя» [617, с. 406], персоналізм є способом людського буття, який утверджує головною його цінністю вільну особу в соборному товаристві осіб та передбачає діяльно-творче ставлення до світу і повагу до будь-якого особового творчого начала, адже саме в акті творення

відбувається глибинне спілкування людської і Божої осіб [627, с. 222–223]. Згідно ж із концепцією базових архетипів української культури С. Б. Кримського, аксіальним у ній є архетип етичної цінності особи. Як доводять українські історики й етнопсихологи, усі спільноти й інституції, що поставали в різні періоди вітчизняної історії та відповідали народному ідеалу, як, наприклад, республіка козаків і вольниця бурсаків чи самоврядування громад у містах з Магдебурзьким правом і виборче призначення на церковні посади, утворювалися на підставі поважання гідності та свободи окремої особи, генетично вкорінених в українському менталітеті.

Адекватне розкриття досліджуваної проблеми з огляду на її специфіку вимагає з'ясування сучасного стану й ступеня розробленості історії розвитку, головних ідей і концептів, філософсько-релігійних і світоглядно-психологічних засад персоналістичної течії, а також змісту і значення філософського доробку її представників, і найперше спадщини Ч. С. Бартніка, українськими та польськими науковцями.

Чималий внесок у з'ясування персоналістичних інтенцій і дослідження персоналізму як філософсько-релігійного світогляду, суголосного національній ментальності як етнопсихологічному характеру українців і національному менталітету як способу мислення, що відтворює глибинний рівень колективної та індивідуальної свідомості українського народу, зробили визначні вітчизняні вчені в еміграції: Н. Я. Григорієв [205], О. Ю. Кульчицький [353–360], В. К. Липинський [380], І. І. Мірчук [418–420], Д. І. Чижевський [636–638], М. І. Шлемкевич [666], В. О. Янів [679–681], Я. Я. Ярема [682] та ін. Саме ці вчені виявили взаємозв'язок українського народного характеру й екзистенційно-кордоцентричного способу філософствування, на підставі якого сформувався український персоналізм. Початок такого роду дослідженням було покладено у працях видатних діячів українського національного відродження XIX століття – М. І. Костомарова [319], В. Б. Антоновича [22, 23], Д. Л. Мордовцева [426] та ін.

У підрадянській Україні в контексті дискурсу українського академічного релігієзнавства серйозну наукову увагу ще у 1985 році до нових у той час напрямків філософської думки – католицького персоналізму й християнської антропології, що розвинулись у річищі настанов II Ватиканського Собору, привернули автори колективної монографії Інституту філософії Академії наук Української РСР «Критика філософської апології релігії» [388], серед яких були авторитетні вітчизняні вчені А. М. Колодний і Б. О. Лобовик.

З часу здобуття незалежності в Україні виразно простежується посилення науково-дослідницького інтересу до персоналізму та спадщини представників цієї течії, мотивоване всезростаючим значенням його філософсько-богословських засад для подальшого духовного й соціально-культурного розвитку людства в умовах становлення нових світоглядних парадигм інформаційно-техногенної цивілізації, а також вагомністю ключових ідей цієї течії для розробки філософсько-релігійних підвалин української державної ідеології та вироблення національної ідеї. Спостерігається зацікавлення науковців різними аспектами проблем українського персоналізму, репрезентованого у творчості видатних діячів вітчизняної культури: Григорія Сковороди, Тараса Шевченка, Івана Франка, Івана Огієнка, Миколи Бердяєва, Василя Липківського, Андрея Шептицького, Йосипа Сліпого, Гавриїла Костельника, Богдана Цимбалістого, Івана Мірчука, Василя Стуса, Олександра Кульчицького, Сергія Кримського, Володимира Шинкарука, Віталія Табачковського, Михайлини Коцюбинської та ін. Протягом останніх двадцяти років до висвітлення цього питання зверталися О. С. Забужко [255], В. В. Ільїн [268], І. М. Грабовська [200], К. Б. Сігов [551, 552], І. К. Мойсеїв [424], І. С. Монолатій [425], І. В. Бичко [52], Б. І. Бичко [50], В. Г. Табачковський [576, 577, 579], Т. В. Гончарук [133–135, 137, 138], М. В. Попович [477, 478], О. О. Фаріон [607–609], Т. О. Дроздова [235], Р. М. Вербова [92, 94, 96], Л. Б. Тарнашинська [584], О. З. Кендус [293], О. В. Білокобильський [58], Є. І. Андрос [20, 21], В. П. Загороднюк [257], В. Г. Кремень [332], В. С. Пазенок [453], В. І. Ярошовець [692], В. П. Козловський [302, 303],

С. В. Вільчинська [101, 104, 107], В. А. Личковах [387], М. М. Косьмій [322], Т. В. Лютий [394] та ін.

Передусім увага сучасних вітчизняних дослідників прикута до ключових фігур українського персоналізму – П. Д. Юркевича й О. Ю. Кульчицького, на філософську спадщину яких з відомих причин довгий час накладали табу.

Підґрунтям нових українських розвідок, присвячених філософії П. Д. Юркевича, стали напрацювання представників української діаспори – О. Ю. Кульчицького, І. І. Мірчука, Д. І. Чижевського, В. Яніва, зокрема книга українського церковного діяча о. Степана Ярмуся «Памфіл Данилович Юркевич та його філософська спадщина» (1979) [685]. З 1990-х рр. починають з'являтися дисертаційні дослідження з історії філософії, а також соціальної філософії та філософії історії, присвячені висвітленню різних аспектів доробку філософа. Це, зокрема, роботи А. В. Арістової «Проблеми філософії релігії у творчості П. Д. Юркевича» (1993) [24], М. О. Запорожця «Критичний аналіз П. Д. Юркевичем філософського матеріалізму» (1994) [262], С. Г. Єлістратова «“Філософія серця” Памфіла Юркевича» (1995) [249], В. П. Думцева «Ідея філософії П. Юркевича (феноменологічний аналіз творчості)» (1998) [241], Л. Г. Кудрик «Філософія як цілісне світосприйняття в концепції П. Юркевича» (1999) [344], С. Л. Кузьміної «Філософсько-педагогічна концепція П. Д. Юркевича» (2000) [351], О. Б. Левченкової «Ціннісно-символічна картина соціальної дійсності у філософії П. Д. Юркевича» (2001) [376], К. О. Дубровіної «Розум і віра в філософській концепції П. Юркевича» (2006) [237], Г. О. Чередніченко «Взаємообґрунтування моралі та права у філософії П. Д. Юркевича» (2007) [634], Л. В. Войтків «Серце як екзистенційна засада духу в українській філософії II половини ХІХ – I половини ХХ століття» (2015) [113].

Уже в першій дисертації її автор А. В. Арістова вказує на ідейну спорідненість поглядів П. Юркевича з антропологічними вченнями пізніших форм релігійно-філософської думки – екзистенціалізмом, персоналізмом, інтуїтивізмом – і зауважує, що український мислитель передбачив і обґрунтував найістотніші шляхи подальшої

модернізації православної антропології як у межах світської філософії, так і в межах богословської думки [24, с. 16]; цю ідею підтримує й К. О. Дубровіна [237, с. 14]. Характерний для філософської думки П. Д. Юркевича персоналізм відзначає у своїй роботі О. Б. Левченкова [376, с. 2]. Про втілення в ній суттєвих рис української духовності – кордоцентризму, кордоцентричної релігійності, персоналістично-християнського складу мислення з притаманним йому пафосом особистості й перевагою екзистенціально-антропологічної проблематики – говорить Л. Г. Кудрик [344, с. 13]. На те, що П. Д. Юркевич «на півсторіччя випередив персоналістичний струмінь у філософській культурі Західної Європи» [430, с. 222], звертається увага в публікаціях таких учених як Т. В. Мотренко, М. І. Лук, В. В. Ільїн, Л. О. Кострюкова, І. Я. Лисий, В. О. Плужнік, С. В. Вільчинська, Т. М. Ковальчук, Д. І. Слободянюк та ін., однак це зауваження дотепер не стало предметом окремого наукового дослідження.

Натомість у статтях і монографіях, що з'являються від початку 1990-х рр., українськими науковцями вироблено кілька пріоритетних напрямків. Передусім філософська спадщина П. Д. Юркевича висвітлюється в аспектах філософської антропології (А. В. Арістова, С. В. Вільчинська, М. І. Лук, О. В. Марченко, А. Г. Тихолаз, В. І. Гусєв, В. О. Плужнік, О. В. Сарапін, В. В. Ільїн, Д. І. Слободянюк, О. О. Чорний, Н. Л. Більчук, С. В. Шейко, О. В. Головка), філософії релігії (Г. С. Боровська, В. І. Гусєв, І. П. Печеранський, Д. І. Слободянюк, К. А. Губар, О. О. Туляков), філософії мови (В. Ю. Омельченко), філософії права (В. М. Тихонов, І. З. Майданюк, А. І. Троцька, П. Г. Давидов, І. О. Хрімлі, В. Ю. Омельченко), філософії освіти та педагогіки (Г. С. Боровська, М. П. Муравицька, С. Л. Кузьміна, І. І. Юрас, І. Зазюн, Л. Г. Кудрик, І. К. Мойсеїв, Т. С. Троїцька, О. В. Сухомлинська, С. В. Шейко, В. О. Вихрущ, Л. М. Єршова, М. П. Федоров, В. В. Маркова, О. В. Головченко, О. М. Тютюнник) та психології (Н. Григор'єва, Л. В. Герасименко, С. Пухно), а також в аспекті різних філософських проблем (С. В. Вільчинська, В. І. Пронякін,

Т. В. Мотренко, О. В. Шинкаренко, Н. О. Куценко,
 Г. І. Волинка, Н. Северенчук, С. Л. Кузьміна, В. І. Гусєв,
 Н. Г. Мозгова, М. Л. Ткачук, О. В. Сарапін, В. О. Плужнік,
 І. Я. Лисий, А. Гурова, В. П. Думцев, В. С. Горський,
 С. В. Бондар, М. К. Кубаєвський, Н. Я. Горбач,
 Н. С. Корабльова, Л. Кондратюк, В. В. Ільїн, В. Ільченко,
 Ю. О. Федів, В. І. Шевченко, Н. В. Турпак, С. В. Шейко),
 зокрема софійного вчення (Є. А. Харьковщенко). Значна увага
 приділяється питанню «філософії серця», навколо якого
 виникла наукова дискусія, певною мірою спричинена статтею
 «Критичний розгляд П. Д. Юркевичем філософії Канта»,
 автором якої є німецький науковець Р. Піч [468]. Свої думки
 щодо «філософії серця» в доробку П. Д. Юркевича за останні
 25 років висловлювали М. І. Лук, Я. Б. Пеленський,
 О. В. Марченко, Т. Д. Закидальський, М. О. Запорожець,
 Л. О. Кострюкова, М. П. Муравицька, С. Р. Кияк,
 Г. С. Боровська, П. І. Гнатенко, В. В. Ільїн, І. Я. Лисий,
 В. Летцев, С. Г. Єлістратов, Н. О. Куценко, О. В. Шинкаренко,
 О. В. Сарапін, І. Павлюк, В. І. Пронякін, М. М. Громов,
 Н. Л. Морська, Т. М. Ковальчук, П. Г. Давидов,
 С. В. Вільчинська, Я. С. Гнатюк, І. В. Бичко, Л. В. Чупрій,
 Н. Л. Більчук, В. П. Думцев, Є. А. Харьковщенко,
 Т. В. Лисоколенко, С. В. Шейко, А. Є. Залужна, Л. В. Войтків,
 А. О. Рубан, О. В. Головченко, Д. І. Слободянюк,
 Х. Р. Рославіцька, О. О. Туляков, І. В. Книш та ін.

Вивчення науково-філософської спадщини
 О. Ю. Кульчицького було розпочате в колі української діаспори
 зусиллями вчених НТШ в Європі Мірчука і Яніва [680], а також
 його учня, професора Українського Вільного Університету
 Кирила Митровича [416], психолога Богдана Цимбалістого
 [633] та професора педагогіки Українського Вільного
 Університету Блянки Єржабкової [250, 251]. Цими вченими в
 «різноманітності та широкому об'ємі наукового надбання»
 професора Кульчицького був виявлений і окреслений зв'язок
 проблематики психології, етнопсихології та філософії з
 концепцією українського персоналізму [250, с. 220]. Як
 фахівець із психології, Цимбалістий заявляє, що Кульчицький
 найповніше з'ясував чинники формування національної

психіки українців [633, с. 70], а доктор філософії Митрович вказав, що концепція українського персоналізму, ключовою засадою якої є громада як цілість свідомих осіб – «особа осіб», виступає філософсько-світоглядною програмою протистояння «советському духовному геноциду» [416, с. 9, 12].

В Україні ім'я О. Ю. Кульчицького повернулося завдяки статтям з філософських наук, що з'явилися за перші десять років незалежності, таких учених як В. Л. Храмова [631], А. Ф. Карась [282–284], А. Є. Конверський [312], А. М. Лой [390], І. В. Бичко [51, 53, 54], В. Б. Бойко [70, 71], Ю. О. Федів [611], В. Г. Табачковський [576] та ін. До спадщини О. Ю. Кульчицького звертаються також фахівці з психології, етнології, етнопсихології (М. П. Балагутрак [29], І. С. Монолатій [425], В. В. Рибалка [499, 500], А. М. Маслюк [410, 411], В. Д. Балябас, К. С. Захарова [30], М. М. Наконечна [437]) та інших гуманітарних наук, зокрема соціальної культурології (Л. Т. Бабій [27]).

Від початку 1990-х рр. написано тільки дві дисертаційні роботи, присвячені дослідженню постаті О. Ю. Кульчицького в аспекті історії філософії української та світової. Це кандидатська дисертація В. Б. Бойко «Творча спадщина Олександра Кульчицького в українській філософській думці» (1998) [72] і докторська дисертація та монографія Т. В. Гончарук «Олександр Кульчицький в контексті світової філософії» (2005, 2006) [134, 135]. Т. В. Гончарук робить спробу дослідити персоналістичну парадигму, яка сформувала погляди Кульчицького, і доходить висновку, що найбільше спільних рис його філософія має із французьким персоналізмом і при цьому відзначається нахилом до натурфілософії [135, с. 185]. В останні десять років з'являються лише поодинокі статті, в яких об'єктом дослідження виступає безпосередньо філософська спадщина Кульчицького. Приміром, у статті Р. М. Вербової «Філософія як знання у персоналізмі Олександра Кульчицького» (2009) висвітлюються персоналістичні аспекти філософської доктрини Кульчицького та зазначається, що філософія в його розумінні є заглибленням і сукупністю сутнісних знань і цінностей, які необхідні для самоусвідомлення як окремої особи, так і цілої спільноти

[97, с. 225]. У публікації В. І. Стеценка «До питання про взаємозв'язок змісту українського персоналізму та філософії релігії Олександра Кульчицького» (2017) здійснено аналіз концептуального змісту персоналізму Кульчицького, на підставі якого зроблено висновок, що вчення українського мислителя є релігійним персоналізмом, який послідовно продовжує традицію релігійного кордоцентричного персоналізму Сковороди і Юркевича [571, с. 156].

Уже від початку здобуття Україною незалежності вітчизняні вчені та громадські діячі розглядають персоналізм як фактор державотворення й політичної культури української нації. Серед них, зокрема, М. П. Давидів [223, 224, 625], Р. Я. Кісь [296], М. К. Кубаєвський [341], В. Ф. Мартиненко [406], І. Т. Пасько [406, 455], С. Ю. Римаренко [501], М. М. Розумний [506], В. О. Сабадуха [406, 517–519, 522, 524–526, 530, 533, 625], А. В. Фурман [621–625] та ін. Усі названі мислителі вбачають у персоналізмі філософсько-культурне підґрунтя національної ідеї, яке відповідає аксіальним засадам українського світогляду. Доктор філософських наук, професор М. А. Ожеван, аналізуючи кризу націєтворення в сучасному світі, говорить про необхідність «активного конструювання внутрішньої національної ідентичності» як про персоналістично обумовлений процес духовного характеру, пов'язаний з усвідомленням людиною того, «що, набувши національного статусу, вона істотно обмежила свою свободу бути “громадянином світу”, а натомість набула переваг, яких їй надала національна приналежність у плані духовному, у плані особистісної самореалізації та самоактуалізації» [441, с. 17, 20].

Особливу увагу багатоаспектній розробці проблематики персоналізму приділяє у своїх працях із соціальної філософії та філософії історії В. О. Сабадуха. Досліджуючи історичний розвиток ідеї особи у світовому [513, 521, 529, 531] й українському національному контексті [518, 519, 526], він, зокрема, розглядає християнську концепцію особи в її зв'язку з проблемами людської гідності та духовної сутності людини [512, 516, 527, 528, 535]. Учений висуває концепцію чотирьох рівнів розвитку сутнісних сил людини [514, 520, 522, 523],

обумовлену принципами духовної ієрархії, як методологічно-теоретичне підґрунтя сучасної філософської антропології та нової парадигми буття людини, яку пропонує назвати «філософією особистісного буття» [534, с. 186]. Дослідник послідовно й аргументовано доводить: 1) персоналізм є філософією вдосконалення людини, яка, з одного боку, увібрала в себе християнські цінності, з іншого – узагальнила потребу особи в самореалізації [518, с. 66]; 2) ідеологія персоналізму синтезує найкращі надбання лібералізму й консерватизму і є суспільною свідомістю, спрямованою на розвиток сутнісних сил людини, та системою соціально-культурних поглядів, побудованою на християнських цінностях і новітніх надбаннях людського інтелекту [525, с. 27–28].

Персоналістичні ідеї розглядаються вітчизняними дослідниками в контексті різних суспільних наук, а також філології. Приміром, у педагогіці це робить І. І. Киричок, вивчаючи концепцію С. Й. Гессена [294]. У правознавстві ці ідеї досліджує Н. С. Петлевич, аналізуючи персоналістичні характеристики права і їх філософське підґрунтя та розглядаючи поняття «особа» як основоположну категорію філософії права [460–464], а також С. П. Рабінович, висвітлюючи принципи персоналізму в офіційному католицькому вченні й у природно-правовій думці неотомізму [488, 489]. У царині літературознавства це роблять Л. Б. Тарнашинська і О. В. Резнік: перша досліджує літературознавчі погляди Михайлини Коцюбинської [584], друга вивчає персоналістське розуміння історії та культури в автобіографічній прозі російських письменників-емігрантів І. Буніна, В. Корсака, В. Набокова, І. Шмельова та ін. [496]. Останнім часом представники економічних наук, зокрема О. С. Вербова, Р. М. Вербова і З. І. Свєреда, висловлюють думку про розбудову ідейно-економічних і наукових засад національного підприємництва в Україні, сформульованих на підставі персоналістичних концепцій Е. Муньє, Андрея Шептицького, О. Ю. Кульчицького [88, 89, 95, 545].

Окрім українського персоналізму, вітчизняними науковцями опрацьовано різні персоналістичні вчення, представлені в американській, французькій, німецькій,

російській, польській релігійно-філософській думці. Зауважимо: по-перше, таких досліджень ще небагато; по-друге, вони здійснені переважно в контексті певних аспектів більш широкої філософсько-антропологічної, а не безпосередньо персоналістичної проблематики. Так, Б. Б. Глозов і С. А. Луценко розглядають православний духовний персоналізм у контексті культурно-цивілізаційної ідентифікації українського народу [126]; В. О. Плужнік висвітлює ідеї персоналізму професора Київського університету О. О. Козлова, опрацьовуючи гносеологічні пошуки «Київської школи філософії» кінця XIX – початку XX століть [470, 471]; О. П. Тімченко, з'ясовуючи соціальний зміст екзистенційної антропології М. О. Бердяєва, окреслює його персоналізм як провокативну ініціацію конкретно-особистісного екзистенційного зусилля, в результаті якої людина стає вільною, моральною, творчою істотою [592–594]; Р. А. Горбань виявляє етнопсихологічну основу, етнорелігійний контекст і культурно-етнічні засади комюнаторного персоналізму М. О. Бердяєва та розглядає теологічно-філософську антропологію мислителя, а також аналізує проблему дегуманізації культури у його творчості, досліджуючи історіософські погляди Бердяєва [148–151, 159, 164]; В. Р. Дуйкін розкриває зв'язки персоналістичних ідей Е. Мунье і П. Тейяра де Шардена, розробляючи проблему людини та людської історії у філософії П. Тейяра де Шардена [238, 239]; С. Л. Шевченко тлумачить персоналістичні ідеї Ж. Марітена у межах екзистенційного томізму та виявляє онтологічний персоналізм Л. Шестова, описуючи специфіку інтерпретації філософом екзистенціально-теологічних поглядів С. К'єркегора [651–653]; І. С. Матвієнко формулює проблеми інтелектуального і духовного життя людини у католицькому персоналізмі Ж. Марітена в аспекті порівняльного аналізу інтегрального гуманізму Ж. Марітена і гуманістичного психоаналізу Е. Фромма [412, 413]; О. М. Шепетяк характеризує проблему людини як визначальний вектор релігійної думки богословів німецькомовних країн, а саме К. Рагнера, Е. Корета, В. Каспера та Й. А. Ратцінгера (Папи Бенедикта XVI) [660, 661]; Є. В. Більченко здійснює

компаративний аналіз православної соборності і католицького персоналізму як східної і західної картин світу [59].

Починаючи з 2000 року посилюється увага українських дослідників до персоналістичних поглядів Кароля Войтили, які розглядаються в різних планах. Так, П. Л. Яроцький представляє теологічний персоналізм К. Войтили (Папи Івана Павла II) в річищі проблем релігійного плюралізму та філософії людини [690]; А. М. Колодний аналізує думки Івана Павла II про природу раціонального пізнання [304]; В. Р. Дуйкін висвітлює зв'язок христоцентричної концепції особи Івана Павла II з персоналізмом Муньє і Марітена та ідеями філософії Тейяра де Шардена [238–240]; О. О. Волинець виділяє персоналістичні ідеї у працях Папи Івана Павла II, де порушується проблема гуманізації суспільства [114]; М. Г. Кохановська обґрунтовує взаємозв'язок релігії та етики у філософсько-богословській антропології К. Войтили та бачення ним основних сфер суспільного життя, які визначають становлення особи в сучасному світі [323–326]; Н. Р. Якимець з'ясовує персоналістичні аспекти соціальної етики Войтили [677, 678]; Х. М. Давидчак зауважує персоналізм Папи Івана Павла II у зв'язку з його висловлюваннями про національну ідентичність українців [227]; О. М. Рудакевич говорить про христоцентричний персоналізм Івана Павла II, в якому людська праця набуває сакральної цінності, як філософську настанову для ефективної практики фахівців соціальної роботи [509]; О. М. Шаталович прояснює персоналістичну основу концепції родини і шлюбу в соціально-філософських поглядах Івана Павла II [645]; О. В. Яроцька визначає основоположні принципи філософії людської особистості К. Войтили стосовно історичного переходу людства і сучасної Церкви від теоцентричної до антропоцентричної смисложиттєвої парадигми [686]; І. В. Савинська представляє антропологію К. Войтили та філософію пропедевтики Люблінської школи, розглядаючи досвід особистості як предмет філософської антропології [536–538]; В. М. Кравченко звертається до Люблінської школи філософії, вивчаючи теологічний персоналізм Кароля Войтили й онтологічний персоналізм Мечислава Кромпца у площині історико-філософського аналізу

проблеми сенсу життя польського неотомізму [327–330]. До дослідження визначальних засад філософії М. А. Кромпца звертається і Б. А. Бабенко, досліджуючи його метафізику в аспекті екзистенційного томізму [26].

Слід зазначити, що, попри зростання зацікавлення українських науковців персоналізмом К. Войтили та розширення кола досліджень Люблінської школи філософії, ім'я Ч. С. Бартніка у названих роботах не зауважується, за винятком кандидатської дисертації з філософської антропології І. В. Савинської, де воно згадується лише побіжно – у переліку антропологічних доробків німецьких, польських та італійських філософів [537, с. 2]. У цьому контексті маємо звернути увагу на дві наукові праці – українську та білоруську, які певною мірою пов'язані з проблематикою нашого дослідження і за логікою могли включати розгляд філософсько-релігійного доробку Бартніка. Перша з них – докторська дисертація з релігієзнавства української вченої Т. В. Гаврилюк «Християнська антропологія в її сучасних трансформаціях» (2015) [116], у третьому розділі якої ґрунтовно подається аналіз і переосмислення основних антропологічних ідей католицизму та докладно висвітлюються антропологічні пошуки після II Ватиканського Собору. Друга – монографія білоруського науковця Ю. Залоско «Філософія релігії Люблінської школи» (2009) [260], в якій з'ясовується концепція особи представників томістського персоналізму, але до розгляду беруться лише погляди К. Войтили і М. Кромпца. У жодній із праць Бартнік не згадується.

На сьогодні існує кілька дисертаційних робіт і пов'язаних з ними наукових публікацій, які безпосередньо присвячені дослідженню різних аспектів персоналістичної думки. Так, у кандидатській дисертації з історії філософії Є. В. Козлова «Екзистенційний персоналізм Миколи Бердяєва» (2006) розглядається вчення Бердяєва про особистість людини, визначаються його ідейні джерела та духовні витoki, простежується специфіка його генезису й еволюції. При цьому при аналізі бердяєвської філософсько-релігійної концепції особи дослідник зосереджується на філософському аспекті, а пояснення щодо наявності релігійних складників і чинників

у структурі свідомості Бердяєва, як рівноцінний фактор і поважний аргумент його філософсько-релігійного світогляду, до уваги не беруться, відтак релігієзнавчий аспект проблеми залишається невисвітленим [300]. У кандидатській дисертації К. С. Рассудіної «Філософсько-антропологічні засади християнського персоналізму» (2008) з позицій філософської антропології з'ясовується тлумачення особистості представниками трьох типів персоналізму: реалістичного (Е. Муньє, Ж. Лакруа, К. Войтила), ідеалістичного (Е. Ш. Брайтмен, А. К. Кнудсон) і голістичного (І. Зізіулас, Хр. Яннарас), пов'язаних відповідно з католицизмом, протестантизмом і православ'ям; увага автора сфокусована переважно на антропологічних поглядах Шелера та філософії Марітена і Лакруа [494, с. 12]. У кандидатській дисертації з історії філософії «Християнський персоналізм ХХ ст.» (2013) Я. А. Соболевський висвітлює філософсько-антропологічні засади персоналістичної концепції Е. Муньє і К. Войтили на підставі аналізу фундаментальних понять: «особа», «індивід», «особистість», а у подальших своїх публікаціях виявляє специфіку американського персоналізму [558–564]. У кандидатській дисертації з історії філософії «Ідеї персоналізму в українській філософії» (2013) та в низці статей Р. М. Вербова розглядає персоналізм як парадигму української філософської думки й простежує генезу персоналістських ідей у спадщині Г. Сковороди, Т. Шевченка, В. Стуса, А. Шептицького, Й. Сліпого, О. Кульчицького, С. Кримського через розуміння мислителями людини як істоти, що завдяки самореалізації виявляє в собі особу; дослідниця звертається також до розгляду персоналістичних доктрин Е. Муньє, О. Козлова, С. Франка [90–97]. У кандидатській дисертації з історії філософії «Американський персоналізм: Генезис, ідеї, критика» (2016) В. О. Пацана виявлено гносеологічні, онтологічні, релігійно-етичні основи метафізики особистості в доробку представників Бостонської, Каліфорнійської та Гарвардської філософських шкіл персоналізму, зокрема Б. П. Боуна, Дж. Х. Хоуісона, Дж. Ройса; у своїх статтях дослідник пояснює обумовленість наближення персоналізму до розкриття теїстичної основи особи прямим впливом біблійних

свідчень богоподібності людини [456–458]. Слід зазначити, що в загальному контексті опрацювання українськими науковцями різних аспектів персоналізму як філософсько-релігійної течії в роботах К. С. Рассудіної, Р. М. Вербової та В. О. Пацана й І. В. Савинської хоч і епізодично, але згадується ім'я Ч. С. Бартніка у зв'язку з розвитком персоналістичної католицької думки після II Ватиканського Собору. Як бачимо, релігієзнавчих праць у цьому списку немає: одна з представлених наукових робіт є розвідкою з філософської антропології та філософії культури, решта – з історії філософії.

Попри розпочату українськими вченими роботу з вивчення філософсько-богословської спадщини представників польського персоналізму, у цій царині залишається багато прогалин, зокрема розробка системного персоналізму, здійснена Бартніком. Незважаючи на майже 80-літню діяльність польського мислителя на теренах філософії й богослов'я, що справила вагомий вплив на формування нових обрисів католицької теології, та його науковий доробок, який включає понад 100 томів, постать Ч. С. Бартніка донедавна перебувала поза увагою вітчизняних перекладачів і дослідників. Тільки 2016 року науково-творчий доробок цього добре відомого в Польщі та за її межами католицького філософа-персоналіста став предметом українських розвідок: релігієзнавчої і богословської. Перша – це наша монографія «Реалістичний універсальний персоналізм Чеслава Станіслава Бартніка» [178], у якій описано специфіку створеного Бартніком типу персоналізму як реалістичної й універсальної концепції особи. Результати цієї монографії були представлені у Республіці Польща на засіданні спеціалізованої міжуніверситетської Вченої Ради із захисту габілітаційних докторських дисертацій 9 лютого 2017 року та заслухані й схвалені на засіданні Вченої Ради Люблінського Католицького Університету 21 лютого 2017 року. Друга праця – це підручник з догматичного богослов'я П. Р. Василіва «Любов у Христі: Персоналістична інтерпретація благодаті в універсальному персоналізмі та в догматичному богослов'ї Чеслава Станіслава Бартніка» [81]. У ньому передусім представлено харитологічний аспект у філософській і теологічній спадщині

польського мислителя та біблійну екзегезу терміна «благодать» й інших пов'язаних із ним понять христологічної догми. При цьому зазначимо, що ще 1998 року Львівська Богословська Академія видала богословську працю українця, учня Ч. С. Бартніка, професора Познанського університету ім. Адама Міцкевича о. д-ра Ярослава Москалика «Нарис христологічної доктрини» [429], у якій частково відтворено христологію Бартніка.

У Польщі до розробки теологічно-філософського доробку Ч. С. Бартніка звертались такі дослідники як М. Антоневиц, К. Вітко, В. Гринда, Ю. М. Гура, Б. Гацка, К. Гуждж, К. Гузовський, Х. В. Калагасіді, М. Ковальчик, Р. Козловський, М. Коше, К. А. Пажих-Блякевіч, Р. М. Рунковський, Я. Стороняк, М. Трояновський, Д. Хомонтовський та ін. Науковий, богословський і філософський доробок Бартніка розглядали в різних ракурсах, зокрема і в аспекті персоналістичної проблематики, однак виключно з позиції та методології богослов'я. Саме з погляду методологічних засад богослов'я польські науковці розглядали христологію, еклезіологію, антропологію, суспільний світський вимір особи, концепцію виховання, категорію часу і слова, зокрема в контексті персоналістичних ідей Бартніка, тощо. Попри значний науковий інтерес до постаті польського мислителя та його реалістичного універсального персоналізму як світогляду, бракувало зв'язного, послідовного та концептуального розгляду означеної проблеми, який би в усій повноті охоплював філософсько-релігійне персоналістичне вчення Бартніка як логічно обумовлену, чітко структуровану та взаємопов'язану у своїх елементах цілісність, як систему філософських і релігійних поглядів на особу й особовий світ.

Підсумуємо. Опрацьовування проблемного поля персоналізму як філософської течії, зокрема аналіз концепцій представників християнського персоналізму, до яких належить і католицький філософ Бартнік, відповідає найважливішим потребам сучасної епохи. В Україні пріоритетність подібного напрямку наукових досліджень має беззаперечне практичне значення в аспекті державотворення, оскільки останніми роками вітчизняними науковцями наполегливо порушується

питання про необхідність формування духовних основ національної ідеї та ідеології, розбудованих на ґрунті антропоцентричних цінностей, спільних для європейської й української культур, філософсько-релігійні засади яких і пропонує персоналізм. Така аксіологічна орієнтація в державотворчій, культурно-освітній, педагогічній, законодавчо-правовій та інших сферах діяльності сприятиме розвитку українського громадянського суспільства.

Огляд досліджень, здійснених вітчизняними вченими в галузі філософських наук за часів незалежності України, які стосуються розвитку персоналізму в українській і світовій філософії, а також польських наукових розвідок, пов'язаних із висвітленням філософсько-богословського доробку Ч. С. Бартніка як представника Люблінської школи, показав: 1) формулювання суспільної значущості особи в країнах Європейського Союзу відповідає розумінню українськими вченими загальнохристиянського персоналізму та найважливішого архетипу української культури як його конкретизації; 2) вагомий внесок у з'ясування персоналістичних інтенцій української ментальності та виявлення взаємозв'язку національного характеру з екзистенційно-кордоцентричним способом філософствування, на підставі якого сформувався український персоналізм, зробили вчені діаспори та діячі українського національного відродження ХІХ століття, заклавши підґрунтя та вказавши напрямок сучасних досліджень; 3) українські дослідники розробляють різні аспекти проблем українського персоналізму, репрезентованого у творчості видатних діячів вітчизняної культури, у ділянці філософії це передусім Памфіл Юркевич і Олександр Кульчицький; 4) сучасними науковцями доволі ґрунтовно й різновекторно опрацьована спадщина Юркевича, зокрема в аспекті «філософії серця», філософської антропології, філософії релігії, філософії права, філософії мови, педагогіки та психології; 5) дослідники виявили й окреслили зв'язок проблематики етнології, психології, етнопсихології та філософії в доробку Кульчицького з його концепцією українського персоналізму; 6) вітчизняні вчені розглядають персоналізм як фактор державотворення й політичної культури

української нації; 7) персоналістичні ідеї аналізуються в контексті суспільних і економічних наук, а також філології; 8) українськими дослідниками опрацьовано різні персоналістичні вчення, представлені в американській, французькій, німецькій, російській, польській релігійно-філософській думці; 9) розпочато роботу з вивчення філософсько-богословської спадщини польського персоналізму, однак залишається багато прогалин, зокрема розробка системного персоналізму, здійснена Бартніком; 10) польськими науковцями доробок Бартника розроблявся на методологічних засадах богослов'я, цим дослідженням бракує зв'язного, послідовного та концептуального розгляду, який би в усій повноті охоплював філософсько-релігійне персоналістичне вчення Бартника як логічно обумовлену, чітко структуровану та взаємопов'язану у своїх елементах цілісність – систему філософських і релігійних поглядів на особу й особовий світ.

§2. Погляд сучасних учених на генезу персоналістичних ідей у філософській і християнській думці

Підвалини концепції особи було закладено в античні часи, сформувався ж персоналізм в окремий філософський напрям на рубежі XIX–XX століть, а на межі XX–XXI століть запропоновані ним ідеї стали провідними тенденціями гуманітарної думки, і не лише у філософії та теології, а й у царинах історії, політології, соціології, психології та інших наук.

У «Сучасному філософському словнику» (1996), укладеному групою білоруських і російських науковців, зазначено, що у філософській культурі основні мотиви персоналізму як особливої позиції розробляються починаючи з періоду християнства, хоча неабияке значення мають античні концепції особи, висунуті Платоном, Сократом, Епікуром і неоплатоніками. Теоретичні мотиви персоналізму присутні в основних течіях християнської містичної філософії: сама специфічна гносеологічна установка містицизму на особове

переживання взаємозв'язку людини і світового цілого, на виявлення його в глибинних структурах індивідуальної свідомості має персоналістичну орієнтацію; до того ж містична традиція реалізує теоретично світоглядний принцип співмірності мікро- і макрокосмосу у філософії Мейстера Екгарта, Якоба Беме, Парацельса і Джордано Бруно [566, с. 648–649].

В енциклопедичному словнику «Сучасна західна філософія» (1998), створеному зусиллями російських науковців, а також учених з університетів Німеччини, Австрії та Швейцарії, персоналізм розглядається як послідовний розвиток філософської концепції особи починаючи від Сократа до представників філософії модернізму кінця ХІХ – початку ХХ століть, які, зокрема, звернулися до переосмислення християнської концепції людини. У словнику зазначено: «Концепція особи формувалася в ході осмислення гуманістичної традиції в історії філософії, що йде від Сократа, Августина та Платона через Г. В. Лейбніца, І. Канта, Н. Мальбранша, Ж.-Ж. Руссо, М. Ф. П. Мен де Бірана та С. К'єркегора до М. Шелера, М. Бубера, А. Бергсона, М. Бердяєва, М. Лоського, Ж. Марітена, К. Ясперса, Г. Марселя; велике значення надавалося концепціям людини, висунутим екзистенціалізмом і марксизмом. Прибічники особистісної філософії перетлумачували чимало з проблем християнської концепції людини, прагнучи послабити притаманний їй догматизм і ввести в неї новий зміст, що відповідає вимогам сучасності» [565, с. 46].

Як бачимо, білоруські, німецькі та російські вчені виробляють підхід, з позиції якого зв'язок філософського й релігійного аспектів персоналістичної думки розглядається лише як перетлумачення християнської й екзистенціалістської концепції людини філософами персоналістичного спрямування. Натомість український філософ Н. В. Хамітов у навчальному посібнику «Історія філософії. Проблема людини та її меж» (2000) говорить про органічний зв'язок філософського й релігійного аспектів «персоналістичного способу розуміння і філософствування», зумовленого персоналістичним способом буття, і прояв цього зв'язку в персоналізмі ХХ століття як

розвинутій філософській течії. За словами вченого, персоналізм доволі важко відокремити від релігійного екзистенціалізму: «Дійсно, обидві ці течії виникають на християнській основі і походять з ідеї унікальності особистісного існування і його спрямованості на Бога як трансценденції» [627, с. 223].

Українські вчені розглядають зародження персоналістичного світогляду у глобальному масштабі і пов'язують його не лише з християнською чи античною думкою, а й з періодом, визначеним К. Ясперсом як «осьовий час», розвинувши тезу німецького філософа про те, що «в “осьовий час” відбулось відкриття того, що пізніше стало називатися розумом і особою» [694, с. 34–35]. Концепцію «осьового часу» Ясперс формулює у працях «Філософська віра» (1948) та «Про виникнення і ціль історії» (1949). «Осьовий час» філософ-екзистенціаліст пов'язує з духовним процесом, який відбувся між 800 і 200 рр. до н. е. синхронно й автономно на всьому просторі Стародавнього Світу від Греції до Китаю, у цю епоху стався перехід від міфологічної свідомості до рефлексії, «сформувалася самосвідомість людини» [694, с. 206]. «Осьовий час» є зародженням світових релігій, які витиснули язичництво, а також філософії, яка замінила міфологічну свідомість, головне – це епоха зародження «філософської віри», яка, на переконання німецького мислителя, відрізняється від релігійної, зокрема християнської, тим, що є значимою для всіх людей. Характерною ознакою «філософської віри», згідно з К. Ясперсом, є її зв'язок зі знанням: «Ознакою філософської віри, віри мислячої людини, служить завжди те, що вона існує лише в союзі зі знанням. Вона хоче знати те, що доступне знанню, та зрозуміти саму себе» [695, с. 423]. Іншою важливою ознакою «філософської віри» є її зв'язок зі свободою: «Філософська віра є вірою людини у свої можливості, в ній дихає її свобода» [695, с. 455].

Український філософ, історик і культуролог Ю. В. Павленко в праці «Історія світової цивілізації. Соціокультурний розвиток людства» (1996) пов'язує «осьовий час» зі змінами цивілізаційного характеру в доіндустріальних суспільствах, що передували йому, а саме з кризою та розпадом

ранньоцивілізаційних структур і становленням основ традиційних цивілізаційних структур, що відбувалися у II – на початку I тисячоліть до н. е. передусім за участю індоєвропейських народів у провідних регіонах Стародавнього Світу, зокрема в Греції, Середній Азії та Ірані, Індії, певною мірою в Північному Китаї та на Близькому Сході. Як доводить учений, у цей період відбувається персоналізація релігійно-духовного життя, релігійно-духовні цінності стають «суб'єктивним надбанням окремих осіб» [451, с. 254]. Починаючи з «осьового часу», який «органічно пов'язаний з виникненням особи як творчої індивідуальності, що усвідомлює власну самоцінність через відчуття кінцевої причетності до сакрально-трансцендентної першооснови буття» [451, с. 275], релігійно-філософсько-етична духовність як елемент свободи чимдалі виразніше впливає на хід історії. Процеси духовної трансформації «осьового часу» призвели, як стверджує Ю. В. Павленко, до виникнення двох форм суб'єктивно творчої самореалізації індивіда як особи: західної, яка була можливою у сферах зовнішнього, суспільно-економічного життя, і східної – індивідуально-духовної, можливої лише поза межами активного суспільно-економічного життя [451, с. 268].

Концепцію становлення персоналістичного світогляду в «осьовий час» Ю. В. Павленко продовжує розробляти разом з філософом-персоналістом С. Б. Кримським у праці «Цивілізаційний розвиток людства» (2007). Саме в «осьовий час», на переконання цих українських учених, було закладено засади нової духовної культури людства, обумовленої ідеєю гідності й самоцінності, вільного вибору й моральної відповідальності окремої людини, ідеєю релігійною, позаяк вона була безпосередньо пов'язана з вищою сакральною, трансцендентною першореальністю – Богом, Брахмою, Дао, Логосом. При цьому нове розуміння місця і значимості людини у світобудові, зумовлене ідеєю безпосередньої, внутрішньої, глибинної її причетності до першооснов буття, формувалося разом з кардинальними змінами всіх сфер життя в головних регіонах Стародавнього Світу, адже саме в «осьову епоху» оформлюються базові ідеї вищих релігій. На думку

Ю. В. Павленка й С. Б. Кримського, ці зміни сприяли розкріпаченню внутрішньої творчої активності індивіда, відтак зародженню філософії, пророчих релігій, авторської лірики, а в образотворчому мистецтві – індивідуального портрета; у професійну сферу занять виокремлюється ділянка одержання нового знання, а саме знання починає пов'язуватися з особистими досягненнями окремих філософів і вчених. Людина починає усвідомлювати свободу як сутнісний аспект буття особою, що виражається у фундаментальних принципах вищих релігій, які виходять з факту наявності свободи волі й вибору в людини, а звідси і її відповідальності за свої вчинки [340, с. 95–97].

У концепції українських науковців, по суті, йдеться про те, що процеси зародження релігії, філософії й особового світорозуміння та світовідчування не лише збігаються в часі, а й на глибинному рівні є процесами взаємообумовленими. Важливо, що це зародження безпосередньо пов'язане з кризовою епохою цивілізаційних трансформацій.

Український релігієзнавець І. А. Козловський у статті «Феномен зміни ціннісних орієнтацій у духовних пошуках особи і суспільства кризової епохи» (2001) стверджує, що в кризові, катастрофічні епохи в процесі зміни ціннісних орієнтирів і духовних пошуків у світі з'являються багатовимірні особи, такі як Христос чи Будда, оскільки культура спрямована на пошук смислів, а самі смисли мають бути занурені у трагізм буття. Тому, на думку вченого, «процес пошуку і знаходження смислів найбільш продуктивний у трагічні моменти буття – у періоди криз як найбільш придатні для творчої спрямованості» [301, с. 10]. Розглядаючи глобальні зміни свідомості у кризові перехідні епохи, І. А. Козловський зазначає, що свідомість людини є текстом, відтак носієм смислів. Особливими ознаками цього тексту є його гнучкість, динамізм, здатність змінюватись, тому релігієзнавець зауважує: «Критичні моменти історії – це точки розриву старої тканини та виникнення нових міфів, нових текстів, нових смислів. Будучи створеним, міф стає самостійною семантичною реальністю. Розвиваючись, він у своєму розкритті задає нові напрямки в еволюції культури. Великі історичні події – це

перш за все зіткнення міфів про особистість, про її місце в суспільстві, світі взагалі, про саме суспільство і світ, тобто міфи антропологічні в широкому сенсі слова, оскільки культура працює тільки з людиною» [301, с. 9].

У монографії «Есхатологічна перспектива історії в інтерпретації Миколи Бердяєва» (Р. А. Горбань, 2014) з позиції релігієзнавства нами було доведено, що весь комплекс філософсько-релігійних ідей найвидатнішого представника персоналізму М. О. Бердяєва виростає з актуальних і виключно кризових проблем, адже катастрофічна епоха породжує й катастрофічне мислення [149, с. 106–107]. Установлюючи бердяєвські класифікаційні принципи історії та деталізуючи типи кластерів історії на матеріалі праць, написаних Бердяєвим у різні періоди творчості, ми прийшли до висновку, що історичний процес у розумінні київського мислителя – це не еволюція чи прогрес, а зміна ступенів релігійної свідомості, яка відбувається через катастрофічні інсайди, отже, катастрофізм виступає спільною ознакою в типології історичного процесу. На підставі цієї концепції було з'ясовано, що в роботі «Екзистенційна діалектика Божественного і людського» (1947) Бердяєв виділяє в історії християнського світу три стадії, які виникли в результаті діалектичного розвитку релігійної ідеї персоналізму: нелюдність у християнстві, людність поза християнством, нова християнська людність, яка спирається на боголюдність [35, с. 431]. Отже, генезу персоналізму Бердяєв пов'язує з кризовими, катастрофічними змінами релігійної свідомості, передусім з розвитком християнства, адже поява християнства і його розвиток в інтерпретації філософа визначають як світовий історичний процес, так і генезу релігійної свідомості людства.

У низці публікацій 2017 року, присвячених французькому персоналізму – «Микола Бердяєв і Жак Марітен про конфлікт християнства і гуманізму та шляхи вирішення цивілізаційної кризи», «Становлення французької персоналістичної думки як філософська реакція на цивілізаційну кризу», «Інтерпретація феномену праці французькими персоналістами в контексті цивілізаційної кризи» (Р. А. Горбань) [162, 184, 840], – ми доводимо, що персоналізм, який сформувався за часів

економічної депресії 1930-х рр. на теренах Франції зусиллями насамперед Марітена, Муньє і Бердяєва, постав не як одна з форм модернізму, що був проявом кризи, а як філософська реакція на кризові явища межі ХІХ–ХХ століть. Відчуваючи цивілізаційний характер Великої депресії, яка в актуальній історії набула глобального масштабу, й добре розуміючи, що вона є одним із потужних проявів антропологічної кризи, спричиненої занепадом індустріальної цивілізації, розбудованої на вульгарному матеріалізмі й вірі, що економічна мотивація визначає людське буття, французькі філософи-персоналісти розглядають можливість нової, особової цивілізації.

Як бачимо, в українському науковому дискурсі поява персоналістичної свідомості розглядається як результат духовної трансформації людства в процесі кризових змін цивілізаційного характеру. Очевидно, що зародження персоналістичного світовідчужання як способу, у який людина сприймає дійсність, і світосприймання як способу, у який людина проявляє свою реакцію на навколишній світ, а відтак становлення персоналістичного світогляду пов'язані зі зміною цивілізаційних парадигм у період між кінцем II і I тисячоліттями до н. е., пік цього процесу припадає на «осьовий час». Важливим є той факт, що поява персоналістичної свідомості в цей період зумовлює формування філософського і релігійного світоглядів. Не випадково К. Ясперс висуває концепцію «філософської віри», в якій зазначені світоглядні системи органічно поєднуються, адже і персоналізм як окремий філософський напрямок виростає з цього органічного злиття в процесі кризової зміни цивілізаційних парадигм на межі II і III тисячоліть.

Польський філософ Ч. С. Бартнік також пропонує власну версію генези персоналістичних ідей у філософській і християнській думці, найпослідовніше викладену ним у фундаментальній філософсько-теологічній праці «Персоналізм» (1995), позаяк він є не лише творцем власного персоналістичного вчення, а й авторитетним дослідником історії персоналізму. Католицький мислитель вважає, що для розкриття суті феномена особи та створення його сучасних наукових дефініцій важливо звернутися до початків

формування поняття «особа» у філософській греко-римській та християнській думці.

Польський вчений веде мову про те, що формування поглядів і роздумів над проблематикою, пов'язаною з феноменом особи, закладається в середовищі класичної філософсько-культурної думки Давньої Греції та Давнього Риму, адже саме за часів античності зародилося бачення людської істоти як особи, яке попервах не було чітко окресленим і не мало однозначного філософського тлумачення, оскільки античні філософи намагалися поєднати елементи тілесного і духовного як визначальних ознак людської істоти, акцентуючи на першорядній значимості того чи іншого начала, вказуючи при цьому, що людина – це особлива, єдина у своєму роді субзистенція. Розробляючи зачатки персоналістичної терміносистеми з проекцією на особове начало в людині, антична філософія створила підґрунтя для подальшого набагато ширшого і глибшого погляду на людину, ніж просто як на суму тіла і душі.

У статті «Природа, особа і свобода» (1993) Ч. С. Бартнік зазначає, що до поняття «особа» звертались передусім задля окреслення фізичних якостей людини, переважно її зовнішності. Також це формулювання вживали в театральному мистецтві на позначення персонажа як дійової особи, позаяк таке спрощене спостереження особових характеристик людини не лише залишило відбиток у мові, а й дало поштовх більш глибоким визначенням людської істоти [743, с. 14–15].

У праці «Персоналізм», яка витримала в Польщі не одне перевидання, католицький мислитель з'ясовує історію входження поняття «особа» до європейської філософської терміносистеми. Він пише, що за дві тисячі років до нашої ери в культурі давньої Еллади виник термін «*prosopon*», з яким пов'язували вираз обличчя, а також театральну маску, що виражала два стани – комічний і трагічний. Натомість латинський термін «*persona*» спочатку означав маску театального героя, яка демонструвала суть його характеру. За часів Римської імперії в період життя Христа цей термін вказував на риси характеру, роль і місце людини в суспільному житті, а пізніше був запозичений римським законодавством для

визначення суб'єкта права, гідності окремої людини та громадянина. Семантику обох термів (грецького і латинського) ототожнив давньогрецький історик Полібій [775, с. 70].

Досліджуючи історію входження категорії особи до понятійної системи, Ч. С. Бартнік звертає увагу на те, що греко-римська філософська думка зосереджувалась переважно довкола поняття «індивід», позначаючи ним зовнішні характеристики людини, які стосуються її тіла. Незважаючи на те, що індивіда як окрему істоту називали словом «soma», котре перекладається як «тіло», спостерігалось зацікавлення людиною як цілісною істотою, в якій неподільно співіснують фізичне і духовне начала. При цьому увиразнювалася змістовність душі як універсальної цінності, в порівнянні з якою тіло у визначенні індивідуальності людини втрачало свою першість. Щоправда, ці думки не були достатньо розвинуті й упорядковані, оскільки різні філософи по-різному підходили до визначення сутності людини, її місця та ролі у Всесвіті. Приміром, Арістотель, на противагу Платону, змальовує індивіда як мікрокосм чи прообраз буття, називаючи його «першою субстанцією», на відміну від позасубстанційного буття, оскільки для Арістотеля істотною в людині є її іпостась (hipostasis), тобто субзистенція – динамічна субстанція чи сутність, що перебуває в собі й не потребує для свого існування матерії. Однак у грецькій філософії терміни, які стосувалися людської істоти, не були однозначними та достатньо з'ясованими, тому так і зосталося нерозвинутим зацікавлення духовною стороною людини, яка визначає її гідність та сутність. У розмислах грецьких філософів лишилася недооціненою внутрішня сутність людини, її значимість як окремої унікальної істоти, отже, за цих умов не могла з'явитися правдива й розвинена ідея «особи» [743, с. 14–15].

Ідея особи, як стверджує Ч. С. Бартнік, поступово формувалась у площинах релігії, філософії й античного театру, причому всі три площини склали єдину образну систему, в якій індивід виступав персоніфікацією певних рис, якостей чи чеснот. Такий погляд не наближав до розуміння унікальності кожної людини. Перший крок у цьому напрямку зробили філософи-стоїки, які представляли світ як театр, де кожен грає

свою роль. Вони вважали, що кожна людина отримує від Бога завдання, яке визначає її роль у світі, вказує на її справжню природу й обумовлює її характер і долю, власне, «створює» людину такою, якою вона є. Зазначена «роль» стає зрозумілою у фіналі – наприкінці життєвого шляху, яким іде людина під проводом Божого Провидіння. Тому у стоїків поняття «persona» пов'язане з правдивою, індивідуальною істотою людини. У світлі філософії стоїцизму концепція особи набуває релігійного змісту, проте тотальна керованість вищою силою принижує людську гідність, що не дає створеній стоїками концепції людини розгорнутися до повноцінної концепції особи; втім, важливою для її формування виявляється ідея про належне або, радше, стоїчне (мужнє у життєвих випробуваннях і стійке у спокусах) виконання Божого завдання чи ролі у світовій виставі, оскільки від цього залежало, наскільки людина є особою (persona).

Важливий крок у виробленні персоналістичної концепції людини, на думку Ч. С. Бартніка, зробив давньогрецький філософ Плотін, який зовсім не цікавився матеріальною стороною людського буття, зосереджуючи свою увагу виключно на духовному вимірі. Грецький філософ стверджував, що людина остаточно стає собою тільки тоді, коли підноситься зі сфери фізичного до сфери духу, при цьому йдеться про сферу розумового духу, який виокремлює людину зі світу неодухотворених речей, адже посередництвом Розуму Душа прагне найвищого Блага та Істини (Енеїди. I.7.2). Незважаючи на те, що Плотін звів справжню вартість людини до її духовного центру, він не спромігся на створення ідеї особи як такої [775, с. 70].

Маємо зауважити, що на зв'язок неоплатонізму, «засновником якого слід вважати Плотіна» [422, с. 33], з персоналізмом вказує український дослідник неоплатонізму І. П. Мозговий. Він зазначає, що до неоплатонізму активно звертався у своїй «філософії серця» Григорій Сковорода, активними інтерпретаторами плотинівської спадщини були Юркевич, Бердяєв, Зеньковський, Шестов, учений також говорить про неоплатонічні «ухили» персоналістів США –

Р. Т. Флюеллінга, Е. Ш. Брайтмена, М. І. Калкінса і Франції – Муньє та Лакруа [422, с. 29, 33–34].

Отже, Бартнік довів, що в греко-римській філософській парадигмі, яка склалась у межах античної культури, ідея особи і пов'язана з нею термінологія формувалися з огляду на особливий характер феномена людини. Польський дослідник стверджує, що грецькі філософи намагалися поєднати елементи тілесного і духовного як визначальних ознак людської істоти, акцентуючи на першорядній значимості того чи іншого начала, вказуючи при цьому, що людина – це особлива, єдина у своєму роді субзистенція. На його думку, в колі античної філософії склався погляд на людину, що утворив лише основу для розбудови персоналістичної концепції, позаяк людина – це не тільки сума тіла і душі, вона наділена особовим началом, пов'язаним з містерією буття набагато більшого і глибшого, ніж тіло і душа.

За словами Ч. С. Бартніка, Біблія також неоднозначно використовувала характеристики щодо визначення людини, семантично наближені до грецького та латинського термінів, пов'язаних з поняттям «особа». Однак неправильним є твердження, що термін «особа» взагалі не присутній у Біблії, оскільки у текстах християнського Святого Письма наявне семантичне окреслення самого поняття «особа». У першому томі «Католицької догматики» католицький філософ звертає увагу на визначення, які в основному вживаються в біблійних текстах, – це людське тіло, голова, душа, дух, людина, постать, образ, вигляд, обличчя, серце, ім'я. Останнє, на його думку, вказує не лише на поняття конкретної особи, а й на її істоту, завдання і роль, яку вона повинна виконати [713, с. 401–402].

У статті «Природа, особа і свобода» польський мислитель зазначає, що поняття «особа» використовується в контексті релігійного окреслення місії спасіння в історії людства. У цьому контексті особа означає конкретну найдосконалішу Божу істоту, яка повинна зіграти в економії Божого творіння і спасіння неповторну, цілісну й абсолютну роль. Такий погляд на особу є близьким до філософського визначення цього поняття в греко-римській думці. Особа тут, за словами Ч. С. Бартніка, є конкретною постаттю, що наділена Богом

особливою роллю в боголюдській драмі подій історії [743, с. 18].

У статті «„Особа” у Пресвятій Трійці» (1983) філософ звертає увагу на те, що важливим етапом у формуванні поняття «особи» стали тринітологічні суперечки. У контексті роздумів над природою триєдиного Бога сформувалась концепція особи як певного способу індивідуалізації однієї спільної розумної природи, тому особи у Пресвятій Трійці були передовсім постатями одного і того самого Розумного Буття. Іншим джерелом виступили христологічні питання, де ваговитим було вираження єдності людської і божої природ у Христі. З'явилося твердження, що особа (*prosopon, persona*) у Христі має постать субстанції (*hipostasis, ousia, substantia*), яка, власне, і поєднує дві природи Христа. Причому в тріадології поняття «особа» використовувалось для розрізнення трьох різних буттів у Трійці, а в христології – для представлення єдності двох буттів (природ) у Христі. В обох випадках це поняття означало особливу абсолютну істоту [762, с. 17].

Поняття «особи» християнська думка формувала в науці про Бога, де він виступав особою (*hipostasis, substantia*) в найбільш властивому значенні, а людина була нею лише через аналогію із Творцем. Згодом винайдене поняття субзистенції, в якому підкреслюється елемент існування. Особа в такому значенні виступала окремою, самостійною дійсністю, яка сама себе окреслює і яку визначає її існування. Августин і Тома Аквінський ввели поняття «особа» (*substantia*) як «ставлення» до когось або чогось. Таке формулювання мало революційний характер у розвитку дефініції «особи», хоча суперечило правилам логіки і філософського мислення, оскільки субстанція не може бути «ставленням», але набувало сенсу стосовно тверджень християнства, зокрема пояснення «іншого» у Пресвятій Трійці, оскільки особа реалізувала свою істоту через відношення до когось іншого [713, с. 404].

Цікавим спостереженням Ч. С. Бартніка є тлумачення людської особи за допомогою Особи Христа і його слів «Я є». Католицький філософ вказує, що згадані слова Христа можна вважати за своєрідне визначення поняття особи, яке складається з двох елементів: субзистенції і «я». В аспекті

субзистенції Христос є абсолютно самостійним існуванням, джерело якого походить від нього самого – «Я існую». Аналогічно Христові, кожна особа визначається через існування, тому християнин передовсім – істота, яка існує, реально й емфатично [766, с. 149].

У філософсько-антропологічному дослідженні «Особа і вчинок» (1969) К. Войтила (послідовником якого є Бартнік) стверджує, що особа не лише іманентна стосовно світу, а й має певний ступінь трансценденції стосовно істот нижчого рівня (речей), а також щодо того, що людина робить і що з нею самою діється. У випадку людської особи ця трансценденція стає фактом, а водночас і завданням людини. У християнстві завдання трансценденції світу набуває особливого значення і мети: людина переростає саму себе, спрямовуючись до Бога, і тим самим виходить за межі, які визначає її створіння: межі простору і часу, відносності і змін [111, EP].

На думку Ч. С. Бартніка, інші аспекти особи виділяються у сфері її самореалізації, тобто в процесі екзистенції, динаміки і дії. Вони виявляються в процесі життя, розвитку людини, свідчать про особу в часі і просторі. Увесь цей динамізм, зокрема в ділянці надприродного, можливий лише завдяки особі. Особи не було б без її самореалізації, і не було б дії без особи. Людська особа стає особливим місцем зустрічі з Богом і водночас єдиною можливістю поглиблення і повного розвитку цієї зустрічі [763, с. 67].

У спостереженні феномена людини Ч. С. Бартнік виділяє кілька основних етапів, що вплинули на формування поняття «особа» та визначили його суть і зміст. Перша семантична зміна відбулась на початку християнства, коли античну «сценічну роль» особи змінила концепція містерії буття, Божого завдання, особливої єдності Бога і людини. Згодом, у ранньому середньовіччі, людину бачили як особливе буття. У сучасному світі акцентуються мислення, свідомість, психіка як чинники особливого статусу людини. Протягом історії відбулась еволюція розуміння людини від спостереження її як об'єкта, речі до з'ясування її духовного аспекту, від сприйняття її як «постаті» до виокремлення в ній особливого «я» як осереддя особи [763, с. 68].

У праці «Персоналізм» Бартнік зазначає, що термінологічне коріння поняття «особа» є давнім і багатоаспектним, адже людина намагалася збагнути й окреслити себе як «особу», йдучи різними шляхами мислення. Це відбувалося тому, що феномен особи належить до «первинно очевидних і особливих категорій» [775, с. 77–78]. Саме формування і точність філософських і богословських дефініцій вказує на піднесення самоусвідомлення, зауваження особливого складу поняття «особа», а також на органічний розвиток філософсько-релігійної думки в цій ділянці.

Таким чином, феномен особи став однією з найголовніших проблем філософсько-релігійної думки, питанням, яке намагались вирішити видатні філософи і богослови. Як стверджує Ч. С. Бартнік, на загал приймається, що особа має характер найвищого буття – самостійного, розумного, вільного, творчого, яке відзначається найглибшою іманентністю в собі, водночас трансцендуючи світ, постійно розвивається, зокрема духовно, і стоїть у центрі дійсності, при цьому буття особою спрямоване як на себе, так і на інших. Християнство з початкових етапів свого розвитку на перший план висуває поняття «особи». Польський філософ-персоналіст стверджує, що в християнській думці особу відзначає найвищий ступінь реалізації та самореалізації буття в напрямку до когось, насамперед до Божого буття, а також до людського. У Бозі поняття «особа» набуває абсолютного значення, а в людині – аналогічного, спрямування на певну мету. Людська особа має власне існування, будучи духовно-матеріальним буттям, розумним і вільним, яке реалізується в самому собі, в суспільстві й у Бозі. Так, на переконання польського мислителя-персоналіста, особа стає буттям, яке реалізоване і яке реалізується у процесі того, як стає «кимсь».

Підсумуємо. Очевидно, що в наукових колах у 1990–2000-х рр. склалися різні погляди на генезу персоналістичних ідей у філософській і християнській думці. Якщо звести до спільного знаменника результат співпраці білоруських, німецьких і російських науковців, то можна стверджувати, що ними вироблено підхід, в якому розвиток філософської і християнської персоналістичної думки розглядається не в їх

органічному зв'язку, а розрізнено, за суттю, як окремі дискурси, що займаються проблемою людини. На думку цих вчених, у процесі становлення персоналізму як самостійної філософської течії наприкінці ХІХ – на початку ХХ століть відбулося перетлумачення філософами персоналістичного спрямування християнської концепції людини.

Натомість, на думку Ч. С. Бартніка, термінологічне коріння поняття «особа» є давнім і багатоаспектним, оскільки людина намагалася збагнути й окреслити себе як «особу», йдучи різними шляхами мислення. Це відбувалося тому, що феномен особи належить до первинно очевидних і особливих категорій як богословської, так і філософської думки. Формування і точність філософських і теологічних дефініцій вказує на піднесення самоусвідомлення, зауваження особливого складу поняття «особа», а також на органічний зв'язок і розвиток філософської і богословської думки в цій ділянці. Цей розвиток сприяв розумінню особи як найвищої форми буття – самостійного, розумного, вільного, творчого, яке відзначається найглибшою іманентністю в собі, водночас трансцендуючи світ, постійно розвивається, насамперед духовно, і стоїть у центрі дійсності.

Як бачимо, в українському науковому дискурсі поява персоналістичної свідомості розглядається як результат духовної трансформації людства в процесі кризових змін цивілізаційного характеру. Очевидно, що зародження персоналістичного світовідчуження як способу, у який людина сприймає дійсність, і світосприймання як способу, у який людина проявляє свою реакцію на навколишній світ, а відтак становлення персоналістичного світогляду пов'язані зі зміною цивілізаційних парадигм у період між кінцем II і I тисячоліттями до н. е. Важливим є той факт, що поява персоналістичної свідомості в цей період зумовлює формування філософського і релігійного світоглядів. Не випадково К. Ясперс висуває концепцію «філософської віри», в якій зазначені світоглядні системи органічно поєднуються, адже і персоналізм як окремий філософський напрямок виростає з цього органічного злиття в процесі кризової зміни цивілізаційних парадигм на межі II і III тисячоліть. Якщо

Ч. С. Бартнік зосереджується на історії зародження персоналістичної думки за часів античності у Стародавній Греції та Стародавньому Римі, то українські науковці прагнуть не тільки висвітлити це явище в значно ширшому часовому й просторовому контексті, а й з'ясувати його казуальний аспект, виявити передумови виникнення та глибинні причини персоналістичного світовідчуття і світосприймання. Такий підхід українських вчених до генези персоналістичної думки дозволяє розкрити закономірний характер зв'язку між філософським, релігійним і персоналістичним світоглядом, а також дає змогу пояснити актуалізацію персоналістичних ідей і оформлення персоналізму в окремий напрямок напередодні III тисячоліття та набуття ним на початку становлення нової технотронної цивілізації універсального характеру в усіх сферах діяльності людини як світоглядної системи, що відповідає найважливішим потребам сучасності.

РОЗДІЛ 2.

Становлення персоналістичних систем у філософській культурі кінця ХІХ – першої половини ХХ століть

Формуючи знання про людину як про особу, що є вихідним пунктом у трактуванні світу, проблематика персоналізму від доби античності перебуває у фокусі філософської думки. У всі наступні часи вона мала суттєве значення для подальшого культурно-історичного руху, позаяк людина потребує безнастанного відкриття правди про себе, вимагає нового і щораз більш зрілого самоствердження, представлення глибини своєї істоти, суті, єства. Проте тільки у ХІХ столітті персоналістичні інтенції починають формуватися в послідовне філософське вчення, в якому проблема особи постає аксіальною, а сама особа виступає єдиною реальністю і найвищою духовною цінністю. У ХХ столітті відбулося становлення персоналізму на ґрунті національних світоглядів у контексті філософських традицій різних країн, що дало змогу говорити про американський, французький, польський, український чи російський персоналізм.

§1. Американський персоналізм

Персоналізм як послідовне філософське вчення почали розробляти американські мислителі на межі ХІХ–ХХ століть. Світоглядним підґрунтям американського варіанта персоналізму, на основі якого зародилися бостонська та каліфорнійська школи, стало протестантське богослов'я, отже, від початку свого формування персоналізм як філософсько-релігійна течія поставав на християнських засадах. Попри суттєве значення персоналізму в контексті культури модернізму і постмодернізму, його американський різновид більш ніж століття перебував поза увагою філософів і науковців, а його дослідження весь цей час залишалося на рівні саморефлексії. Ситуацію змінили сучасні польські науковці, представники Люблінської школи філософії, передусім

Ч. С. Бартнік і Б. З. Гацка, які зробили перші ґрунтовні розвідки філософсько-світоглядних засад американського персоналізму.

В Україні дослідженням американського персоналізму в контексті історії філософії, філософії культури, а також філософської антропології почали займатися наприкінці 2000-х рр., зокрема Р. М. Вербова [91], Н. С. Петлевич [464], Р. М. Поліщук [475], К. С. Рассудіна [494]; останнім часом етичні проблеми і засади теорії пізнання у філософії окремих представників цієї течії розглядають Я. А. Соболевський [559, 561] і Н. І. Томюк [597–599]. У 2016 році з'явилась кандидатська дисертація з історії філософії В. О. Пацана, безпосередньо присвячена дослідженню американської персоналістичної думки. Автор цієї роботи розглянув релігійно-антропологічні засади метафізики особистості американського персоналізму в аспекті європейської метафізики [456].

Американський персоналізм постає наприкінці ХІХ століття в університетському середовищі (Бостонський університет, Гарвардський університет, Університет Південної Каліфорнії) як реакція на процеси дегуманізації та деперсоналізації, що почали виразно проявлятися в цей період на фоні технічного розвитку країни та бюрократизації американського суспільства. Філософські шукання американських персоналістів були орієнтовані, з одного боку, на протестантське богослов'я, а з другого – на демократичні ідеали Сполучених Штатів. На переконання Ч. С. Бартніка, започаткування персоналізму у властивому значенні відбулося саме у США, адже завдяки американському осередку утворилась персоналістична система як наукове обґрунтування послідовно викладеної філософської концепції, що сформувалася під впливом німецького ідеалізму [776, с. 913].

Основоположником американського персоналізму вважається професор Бостонського університету Борден Паркер Боун (1847–1910). Він першим серед персоналістів створив послідовний та обґрунтований філософський метод, чим спричинив виокремлення персоналізму в повноцінну самостійну філософську систему. Бартнік зазначає, що філософський світогляд Б. П. Боуна сформувався в період

навчання в Німеччині під впливом німецького філософа-спіритуаліста Рудольфа Германа Лотце, послідовника Лейбніца і Канта [775, с. 206–207]. Саме впливом Р. Г. Лотце пояснюються чітко проявлені у філософії американського мислителя риси ідеалізму та розуміння ним значення й ваги особи як носія індивідуальних психічних властивостей, характерних рис і досвіду у філософському й богословському підходах до сприйняття дійсності. З метою узгодження суперечностей Б. П. Боун намагався поєднати метафізику та релігійне вчення. Філософ вважав: якщо особовість має нематеріальну основу, то зміни в матеріальному світі не мають особливого значення.

Передусім Боуна цікавили питання, які стосуються науки та віри. Наприкінці ХІХ століття американські інтелектуалісти захоплювалися науковим натуралізмом і новими відкриттями й теоріями тогочасної науки, натомість релігія під впливом німецького теологічного критицизму втратила свої позиції та вплив. Як свідчить сучасний американський персоналіст Л. Х. де Вольф, у цьому контексті Б. П. Боун, не сприймаючи наукового натуралізму, був відданий обом напрямам – вірі і науці, він обстоював у пізнанні та дослідженні дійсності застосування філософського і соціологічного підходів, а також звернення до концепцій Біблії [898, с. 87–88].

Інший американський філософ сучасності, Т. Баффорд, характеризує персоналістичні ідеї Б. П. Боуна наступним чином: «У думках Боуна представлені основні принципи класичного американського персоналізму, принципи добре розвинуті й обговорювані його наступниками, які продовжували його ідеї протягом ХХ століття та внесли у ХХІ. Зазначені принципи – це особове буття як філософський пункт виходу, радикальний емпіризм і етика» [827, с. 37]. Названі Т. Баффордом засади становлять основу з'ясування динамічного характеру особи в інтерпретації Б. П. Боуна, для якого особа – це передовсім той, хто здійснює, втілює, реалізує, до того ж у двох аспектах: в абсолютному співвіднесенні до Найвищого Творця та до аналогічних земних творців (людей).

Згідно з Боуном, особа є «фундаментальною категорією дійсності, завдяки якій можна пояснити світ» [824, с. 23].

Переконалий у тому, що реальним буттям є тільки особа, філософ протистояв певним категоріям матеріалізму, з позиції яких людина трактується як частина матеріального світу. Для нього особа – не якась незначна частинка у Всесвіті, навпаки – Всесвіт існує та знаходить своє пояснення завдяки людській особі. Висловлюючись онтологічною мовою, американський персоналіст стверджував, що особа більша за Всесвіт, оскільки це власне Всесвіт є частинкою світу людської особи, яка його пізнає та досліджує. Особа – це найвища і найбільша цінність. Поняття «особа», «особовість», «я» Б. П. Боун розглядав як взаємозамінні.

Філософ наполягав на динамічному характері особи, на його думку, особа впродовж свого життя змінюється. Вона містить у собі суб'єктне «я», самоусвідомлення, самоконтроль і здатність пізнавати. Бути особою означає бути самоусвідомлюючим буттям, цілісним та єдиним, яке існує за допомогою наступності. Особа за своєю суттю є суб'єктом, який діє і творить, а водночас є центром будь-якої дії, але не в значенні механічності. Т. Бафорд стверджує: «На думку Боуна, бути – означає здійснювати, діяти та виступати основою дії, в цьому постає концепція особи та дії» [827, с. 39]. Особове «я», будучи суб'єктом розумового життя, пізнання себе як того, хто живе, і водночас того, хто постійно змінюється, попри те, що залишається тим самим буттям, являє доказ можливості пізнання як дійсності, так і самої особи, на підставі чого виникає найприродніше та безсумнівне знання, яке тільки можливе. Це означає, що людина знаходиться в особовому світі від самого початку, оскільки пізнає все крізь призму власної особи, яка виступає основою дійсності, усього, що в ній відбувається. Звідси весь світ та стосунки у ньому мають особовий характер. Тому головним завданням філософії стає інтерпретування дійсності в особовому ключі.

Б. П. Боун виступає проти філософського натуралізму, який, на його думку, применшує цінність і особливість людської особи. Також філософ не сприймає деякі форми позитивізму, що намагаються применшити значення Бога, якого Б. П. Боун розуміє як реальність так само, як і людську особу, оскільки Бог є Особою, тобто триособовим. Боун

переконаний у тому, що будь-яка неперсоналістична метафізика не має перспективи для розвитку.

Розмірковуючи над питанням сталості і зміни як одним із ключових у метафізиці і над питанням доцільності дій людини як суб'єкта, американський філософ виходить з розуміння особи як виняткової єдності особовості та буття, а також з думки, що особа, будучи закоріненою в досвіді буття, виступає єдиною цілеспрямованою причиною, яка діє, творить, спричиняє виникнення нового буття, надаючи йому внутрішню мету і сенс. З огляду на це причиною виникнення світу, дійсності, буття теж повинна бути особа, яка може вирішити питання співвідношення сталості і змін. Такою особою є Бог. Джерелом людського існування може виступати тільки особова першопричина. Тільки Бог відзначається повним і досконалим суб'єктним «Я» та самодостатністю, які обов'язкові для утвердження повноти особовості. Тому, застерігає Б. П. Боун, у трактуванні Бога як Найвищої Особи слід остерігатися перенесення на нього обмежень й умовностей людської особовості, які до того ж не є обов'язковими елементами поняття особи. Американський персоналіст зауважує: «Бога слід мислити в категоріях повноти сили, пізнання і суб'єктного “я”, які становлять істотні елементи дефініції особи» [824, с. 166–167]. Філософ особливо підкреслює значення особи як того, хто діє і за допомогою кого слід інтерпретувати досвід, пізнання і дійсність. Його філософія відзначається радикальним емпіризмом та ідеалізмом, однак виключає позицію, згідно з якою Абсолют поглинає особу. Навпаки, Боун твердить, що особа є кимсь, хто діє вільно і самостійно, хоча й зобов'язана до дій морально добрих.

За словами польського персоналіста Б. З. Гацки, сформульована Б. П. Боуном концепція, яка стосується площин метафізики, епістемології, етики та філософії релігії, проклала шлях американській персоналістичній думці та вказала напрямок багатьом американським філософам, зокрема двом наступним лідерам бостонської персоналістичної школи – Е. Брайтмену та П. А. Берточчі [836, с. 20].

Важливою фігурою в американському персоналізмі є учень Б. П. Боуна, засновник і редактор журналу «Персоналіст»

Ральф Тайлер Флюеллінг (1871–1960), який свого часу очолював каліфорнійську школу. Саме цей філософ поширив персоналістичну ідею всією країною та започаткував її в університеті південної Каліфорнії. Він спільно з Едгаром Брайтменом розвинув концепцію «світу особи» як окремої самодостатньої цілості, яка є більшою за звичайний природний світ і виступає справжньою, «автентичною ареною буття» [832, с. 17]. Р. Т. Флюеллінг обстоював концепцію втілення живої персоналістичної культури в дійсності, а також впровадження цієї культури в повсякденне життя суспільства. Він багато зробив для розвитку оригінальної думки в галузі естетики та філософії історії.

Визначальною темою філософії американського персоналіста став пошук золотієї середини в ділянці міжнародного спілкування, порозуміння між народами та їх єднання. Розглядаючи в цьому контексті проблеми «західної культури», Р. Т. Флюеллінг говорить про притаманний їй надмірний та односторонній індивідуалізм, амбівалентно пов'язаний з основною її цінністю – свободою людини. Зберегти ідею свободи як культурне надбання Заходу від впливу негативних, ворожих ідеологій, які чимдалі набувають поширення, можна тільки на підставі створення відповідного світогляду. Допомогти в цьому може лише християнство, яке у своїй суті відкрите і на цю основну правду Заходу, і на весь світ узагалі. Але християнське вчення необхідно представити в належному світлі, філософськи обґрунтованим, захищеним і збереженим. Як вирішення проблеми Р. Т. Флюеллінг пропонує християнський персоналізм з його здоровою метафізикою та підкресленням найвищої вартості особи без огляду на расу й суспільний стан людини. На думку філософа, християнство може запропонувати правдивий образ особи та її трактування без пошуку самозадоволення, самодостатності, всілякої вигоди і радикального індивідуалізму, які пропонує західна цивілізація.

Значимим представником бостонської школи ідеалістичного теїстичного персоналізму виступає також Альберт Корнеліус Надсон (1873–1954). Він розробив теологічну модель персоналізму виходячи з думки, що єдиною

метафізичною дійсністю є особова дійсність, яка за своєю суттю виявляється не матеріальною, а виключно духовною. У своїх поглядах філософ-персоналіст опирається на християнські традиції, але не в їх традиційній версії. Християнське вчення стало для американського мислителя визначальним ґрунтом, оскільки дало філософії визнання індивідуального в Богові й у людині та утвердило розуміння людської особи як ключової цінності. А. К. Надсон опрацьовує християнську теологію, застосовуючи методи метафізики, що ґрунтуються на персоналізмі, при цьому акцентуючи на раціональній релігійній природі людини й такому самому підході до пізнання дійсності, в тому числі самої людини. Як зауважує Л. Х. де Вольф, у творенні концепції теологічного персоналізму Надсон застосовував апіорний підхід [898, с. 90].

Пояснюючи, чому ідеалістичний персоналізм прихильний до традиційного теїстичного мислення, філософ пропонує дуалістичну модель світу, що перебуває між двох площин: думки і дійсності. Такий дуалізм створює противагу ідеалістичному персоналізму й абсолютному ідеалізму, для якого думка також є дійсністю. Натомість існує і розбіжність між ідеалістичним персоналізмом і традиційним теїзмом, оскільки для першого тільки особа виступає реальною метафізичною дійсністю. У розумінні А. К. Надсона матеріальний світ є лише феноменальним, усі об'єкти пізнання та навіть сама особа виявляються непізнаваними, оскільки розум не здатен поєднати думку і дійсність, тому пізнання можливе тільки за допомогою віри.

Таким чином, американські персоналісти, подібні до А. К. Надсона, намагалися йти шляхом лавірування між емпіризмом і абсолютизмом. У цьому вони наслідували Б. П. Боуна, який також прагнув уникнути крайнощів між емпіризмом і апіорністю. Апіорний підхід, на переконання цього філософа, передбачає можливість пізнання та творення думки про навколишній світ, тимчасом як емпіричний вказує на складність пізнання та незначну можливість формування суджень про світ. А. К. Надсон вважав реалізм неможливим для філософа, оскільки здоровий глузд розглядав як наївність.

Абсолютний ідеалізм вплинув на сприйняття матеріального світу як незалежного від можливості пізнання, створення якоїсь думки про нього, тому бостонський персоналізм відстоював позицію неможливості описання стану й існування матеріального світу.

У своєму теологічному персоналізмі, представляючи Бога як Особу, Надсон трактує поняття Пресвятої Трійці за допомогою ідеї модальності. Філософ заперечує традиційну християнську догму про дві природи Христа (Божу і людську) та представляє його як унікальну Людину зі сталою божественною свідомістю. Християнське життя людини А. К. Надсон розглядає як моральну і духовну трансформацію під впливом жертвенної Божої любові, тому завдання людини вбачає в прямуванні до самовдосконалення, яке вестиме її до самореалізації, а шлях до цього пролягає через добровільне прийняття Бога та підпорядкування його волі.

Абсолютизм сповідував і Джосайя Ройс (1855–1916), який розробив персоналістичну концепцію абсолютного волонтаризму. У цій концепції суспільство подається як універсальна спільнота, яка складається з окремих осіб, що її творять, але загалом усі вони підпорядковуються Абсолютній Особі. Саме завдяки їй земні особи можуть і повинні осягнути світ божественної, абсолютної гармонії. Об'єднуючись у різні групи та спільноти, особи творять у суспільстві досконалий, абсолютний порядок.

Цілком оригінальну та послідовну систему особового ідеалізму розробив Джордж Холмс Говісон (1834–1916), який основою будь-якого існування вважав творчий розум. Усе існуюче: істоти, предмети, час і простір – завдячує своїм існуванням співвідношенню з розумом. Співвідношення розумів становить логічну та моральну імплікацію, тобто знаходиться у свідомості кожного з них, яка надає можливість самовизначення. У цьому устрої Бог постає як реальна, абсолютно досконала Особа, що трансцендує всі інші особи. Передусім Дж. Х. Говісон розвивав концепцію «особового ідеалізму», на засадах якої розвинулась каліфорнійська персоналістична школа.

Лідером бостонської школи був Едгар Шеффілд Брайтмен (1884–1953), учень і продовжувач ідей Б. П. Боуна. Самобутній і незалежний у своєму філософському мисленні, як на це вказує Б. З. Гацка, він розробляв персоналістичне вчення в галузі епістемології, метафізики та морального права [834, с. 10]. Свою персоналістичну концепцію Е. Ш. Брайтмен визначав як раціональний емпіризм. Цей філософ відкинув запропонований Б. П. Боуном та розвинутий А. К. Надсоном релігійний апіоризм, який, на його думку, є недостатнім і заслабким. Сам Е. Ш. Брайтмен розвивав платоно-гегелівську традицію мислення, застосовуючи емпіричну когеренцію. Розглядаючи цілісність як критерій істини, філософ за найважливіше вважає перевірку, певність даних та інформації, здобутих на підставі досвіду, тобто практичних даних, які і можуть забезпечити здобуття істини.

Працюючи в царині етики, Е. Ш. Брайтмен увів систему морального права, яку сформулював на підставі емпіричного методу, причому він не виключав можливості заперечень, якщо буде доведене протилежне твердження. Філософ був упевнений: якщо певні твердження і переконання приймаються загалом, то з огляду на цей загальний досвід людства постає формальна система аксіологічних і персоналістичних прав. За допомогою емпіричного методу Брайтмен захищав та обстоював переконання в існуванні ідеальних, об'єктивних норм і цінностей. Стверджуючи важливість цієї системи, американський мислитель вважав її очевидним і ключовим доказом існування Бога; в його інтерпретації і дійсність, і людина закорінені в Бозі.

Як бачимо, попри існуючі спільні тенденції, в американському персоналізмі проявляються самостійні вектори, розвинуті окремими його представниками. Як стверджує Б. З. Гацка на підставі своїх досліджень американської персоналістичної думки, Б. П. Боун представляв персоналізм в епістемологічному, метафізичному та етичному вимірах, Е. Ш. Брайтмен – у теїстичному, А. К. Надсон – у теологічному, Р. Т. Флюеллінг – у демократичному, Дж. Х. Говісон – в аспекті особового ідеалізму, П. А. Берточчі – у психологічному, В. Муелдер – у спільнотному [835, с. 40].

Загалом американська персоналістична думка за остаточну й абсолютну дійсність визнає Особу Божу, яка утримує та живить Всесвіт завдяки безнастанному акту творчої волі. На основі аксіології, сформульованої у християнському вченні, американські персоналісти визнають особу найвищою цінністю, намагаючись переглянути християнську доктрину в аспекті персоналістичного ідеалізму. В інтерпретації американських мислителів особа постає єдиною метафізичною дійсністю, натомість світ є суто феноменальним. Виходячи з дуальності особи і світу порушується питання про конфлікт усередині самої людини та об'єктивацію внутрішнього особового досвіду.

На цій дуалістичній основі постає і проблема співвідношення розвитку творчої суб'єктивності людини та цивілізаційних глобалістичних і технічних тенденцій, яка із середини минулого століття починає набувати все більшої актуалізації. Зазначена проблема, передусім як питання суб'єктивного чинника в науково-технічному прогресі людства, стала загальною тенденцією американської персоналістичної філософії в другій половині ХХ століття, хоча від початку була характерною для цього філософського осередку. Соціальна природа американського персоналізму, як виразу релігійної свідомості, визначається духовними і соціальними процесами в суспільстві. У категоріях американської персоналістичної думки дуже чітко проступають реальний світ і реальна дійсність людини, в якій вони зараз знаходяться, де людина оточена штучним світом власних творінь, технізованою природою і тому все більше пригнічена цим світом, який сама і створила. Протест людини проти усунення людського начала особи, втрати людяності й особового виміру дійсності отримує в американському персоналізмі особливе значення та має чітко виражений релігійно-містично-метафізичний характер. Загублена в технічній цивілізації людина втрачає саму себе, власний сенс, відтак перестає відчувати свій внутрішній, особовий світ, тому вона змушена шукати свою справжню творчу сутність, закладену в ній Богом. Принципові розбіжності підходів до розв'язання проблеми співвідношення динамічної системи технізації світу і творчої суб'єктивності

людини дуже яскраво виражені в протиставних тенденціях американської філософської думки загалом: сцієнтистських і екзистенціально-антропологічних. У зв'язку з цим її особливістю стало, за словами сучасних американських дослідників персоналізму Томаса і Розіти Рурків, «намагання об'єднати протилежності з метою вивести вирішення проблеми людини в площину „особи”», тобто переосмислення ієрархії цінностей і постановки людської особи на її вершині [878, с. 217].

Від початку американськими персоналістами в контексті традицій християнської моралі й американської демократії активно розробляється етична проблематика та порушуються питання вдосконалення окремої особи і суспільства загалом. Як засвідчує Б. З. Гацка, персоналізм і демократія виступають двома полюсами дійсності особи і суспільства та їх взаємних відносин, у світлі яких білі й темношкірі мають однакову гідність, оскільки мають у собі той самий образ Особового Бога [837, с. 7]. Згідно з концепцією американських філософів-персоналістів, уся дійсність постає як особова, оскільки складається з осіб, які творять і наповнюють усе, що є у світі. Духовне, моральне самовдосконалення особи може привести людину до гармонійно розвиненого суспільства осіб. У цьому проявляється намагання американських мислителів поєднати науково-філософський підхід з релігійними, духовними засадами, де поряд із необхідною для суспільства користю технічного і наукового розвитку кінечною потребою і основним постулатом залишається духовне начало людини, закорінене в Бозі. Попри те, що наука утверджує раціональність світу та панування законів природи, людина не може розвиватися шляхом задоволення тільки своїх матеріальних потреб, адже для її особового розвитку потрібне духовне осягнення дійсності та історії, яке сприяє етичному та естетичному самовдосконаленню як окремої людини, так і людства загалом. Особа в американському персоналізмі становить особливий, винятковий світ у собі, закритий від пізнання іншими особами і відкритий на Творця. Персона ніколи не належить до світу об'єктів, оскільки поміщення її в розряд речей означає втрату її духовної унікальності. У такому

тлумаченні особа постає як складна духовна система, яка творить людину, її внутрішній динамічний світ, що є апріорним стосовно предметного світу.

Підсумуємо. Поєднавши теологію і суспільну етику, американська персоналістична думка зусиллями філософів бостонської та каліфорнійської шкіл була спрямована на релігійно-етичну проблематику, в якій важливе місце займало питання волі, свободи, відповідальності та самовдосконалення людини, що розглядалося як шлях до гармонійної спільноти осіб, тобто передусім йшлося про унікальність і суб'єктивність особи, спрямованої на творення досконалого суспільства. Головне завдання персоналізму американські мислителі вбачають в узгодженні ідеалістичного і матеріалістичного підходів до розуміння суспільства. Представники американського персоналізму за остаточну й абсолютну дійсність визнають Особу Божу, яка утримує та живить Всесвіт завдяки безнастанному акту творчої волі. На основі аксіології, сформульованої у християнському вченні, американські персоналісти розглядають особу як найвищу цінність, намагаючись інтерпретувати християнську доктрину в аспекті персоналістичного ідеалізму. У тлумаченні американських філософів особа виступає єдиною метафізичною дійсністю, натомість світ є суто феноменальним. Виходячи з дуальності особи і світу вони порушують питання про внутрішній конфлікт людини й об'єктивацію її внутрішнього особового досвіду. На цій дуалістичній основі постає проблема співвідношення розвитку творчої суб'єктивності людини та цивілізаційних глобалістичних і технічних тенденцій, яка із середини минулого століття починає набувати все більшої актуалізації. Ця проблема, насамперед як питання суб'єктивного чинника в науково-технічному прогресі людства, зумовила загальну тенденцію американської персоналістичної філософії в другій половині ХХ століття.

§2. Український персоналізм

Для розуміння специфіки українського варіанта персоналізму та шляхів його розвитку важливо з'ясувати, як

формувався концепція цього феномена в українській науці, адже український персоналізм не просто є одним із модусів національного філософствування, а становить основу національного менталітету як способу мислення і національної ментальності як етнопсихологічного характеру українців.

Авторитетний український релігієзнавець А. М. Колодний надзвичайно влучно зауважує специфіку українського філософствування, яке, на думку вченого, проявлялось не в характерному для Західної Європи «творенні замкнутої філософської системи, об'ємних філософських трактатів, а органічно впліталось в різноманіття різних форм творчої діяльності і по-своєму виражалось в матеріальній і духовній культурі народу, його релігійних віруваннях, наукових і художніх творах, політичних програмах тощо» [308, с. 560]. Професор Колодний, по суті, вказує на прозопоічний спосіб виявлення українського філософствування.

Видатний історик філософії Д. І. Чижевський формулює головне правило, за яким слід розглядати характеристику національної філософії та її історичного розвитку: «починати з короткого опису того національного підґрунтя, з якого ця філософія зійшла» [636, с. 39]. Цим підґрунтям він вважає національний світогляд – національно обумовлену настанову народу до світу і життя, що являє собою сукупність надісторичних (витворених «певною психічною конструкцією нації») та власне історичних елементів [636, с. 39]. Тобто йдеться про поняття «менталітет», яке вітчизняні вчені визначають сьогодні як одну з найглибінніших характеристик індивідуальної і колективної свідомості людей, позасвідому і тому надзвичайно стійку до зовнішніх впливів, і розглядають її як сутнісну форму вияву ментальності – найбільш фундаментальних духовних соціально-психологічних рис людської особи або людської спільноти [273, с. 114; 624, с. 31]. Оскільки національний світогляд у всій своїй неповторності втілюється у філософських творах представників народу, то Д. І. Чижевський пропонує й алгоритм дослідження: 1) вивчення культури народу; 2) характеристика «блискучих», чітко виражених в історії народу культурно-історичних епох; 3) характеристика визначних представників народу [636, с. 39].

У «Нарисах з історії філософії на Україні» (1931) Д. І. Чижевський не просто виділяє як три основні риси в українському національному характері індивідуалізм, прагнення до свободи та психічну рухливість (неспокій), а наголошує, що в позитивному прояві ці риси породжують продуктивні форми творчості й активності, спонукають до прийняття нового, інспірують тенденції до психічної еволюції [637, с. 15–16]. Студіюючи на підставах феноменологічного мислення й герменевтичної стратегії творчу діяльність Григорія Сковороди, кирило-мефодіївців, Миколи Гоголя, Памфіла Юркевича та інших видатних українців, учений не тільки виявляє ознаки персоналістичного світогляду в українській філософії та літературі, а й, з'ясовуючи питомі українські риси зі спостережень за визначними представниками народу, у роботі «До характерології слов'ян. Українці» (1931), по суті, формулює світоглядну парадигму українського персоналізму, представлену комплексом взаємообумовлених понять, об'єднаних у «філософію серця»: «Емоційність – відповідно висока оцінка емоційного життя. Емоції вважаються засобом пізнання (Гоголь, Юркевич). Але ця “філософія серця” має і інше значення: в душевному житті усвідомленим психічним переживанням передує їх основа – “серце”, найбільша глибина людська, “безодня”, що здіймається вгору, формуючи “поверхню” нашого душевного життя (Сковорода, Гоголь, Юркевич, Куліш). З цим пов'язана і думка про те, що людина – це малий світ, мікрокосмос, бо те, що існує в світі, таїться і в “глибині серця”, в “безодні” (К. Ставровецький, Сковорода, Гоголь). Безумовно, характерна риса психічного ладу визначного українця – за певних умов і в певному періоді життя – схильність до духовної самотності, до того, що Гоголь називав “духовним монастирем” (Сковорода, Гоголь, Максимович, Куліш). Ця духовна самотність, очевидно, спонукає до визнання величезної етичної цінності індивіда, до визнання права кожної людини на власний, індивідуальний етичний шлях, що можна загалом визначити як “плюралістичну етику” (Сковорода, Гоголь). При цьому між певними відвертими етичними типами повинна панувати не боротьба, а одностайність і гармонія: “мир” – це основна етична

й соціальна цінність, мир між людьми та мир між людьми і Богом (Київська школа, Сковорода, Гоголь, Юркевич, Куліш). Наслідком цих прагнень до гармонії між людьми є той факт, що українські мислителі займали миролюбні позиції стосовно думок, які їм протистояли, і знаходили справедливі оцінки (Юркевич, Лесевич); крайні ж напрями не викликали в них співчуття» [636, с. 41–42]. Як зауважує вітчизняний релігієзнавець П. М. Кралюк, ідея «філософії серця» як квінтесенції українського способу філософствування, ймовірно, була запозичена Д. І. Чижевським у маловідомого українського філософа Кліма Ганкевича (1842–1924) з Чернівецького університету та згодом суттєво розроблена [331, с. 25].

Сучасні українські вчені – історик В. М. Шостак і культуролог О. Л. Любчук – засвідчують, що український персоналізм являє собою конкретизацію загальнохристиянського персоналізму, який є принциповою ментальною основою західного світу [393, с. 41]. Натомість видатні філософи української діаспори О. Ю. Кульчицький та І. І. Мірчук розглядають український персоналізм як синтез світоглядних систем Сходу і Заходу виходячи з тези В. К. Липинського про перехрещування на нашій землі впливів Сходу і Заходу – двох відмінних культур, світоглядів, понять і цивілізацій, висловленої християнським мислителем у роботі «Релігія і церква в історії України» (1923) [355, с. 63; 419, с. 38].

О. Ю. Кульчицький зауважує: «До цієї постульованої синтези духа Сходу і духа Західної Європи, що постав за еспанським філософом історії С. Мадарягою із “сократичного сумніву і християнської віри”, Західня Європа внесла як найвищу свою духовну вартість, чи радше – своєрідну синтезу вартостей *філософсько-антропологічну концепцію персоналізму*» (курсив – О. К.) [355, с. 63]. Однак, на думку Кульчицького, «природний персоналізм» визначав український персоналізм і на Сході. Саме в цьому українському персоналізмі, за словами філософа, Мірчук вбачав специфічну ознаку українця, яка цілковито відрізняє його від росіянина так, як відрізняється «українська громада від московського міру» [355, с. 63]. У розвідці «Світогляд українського народу: Спроба

характеристики» (1942) Мірчук вказує на спорідненість українського і західного світоглядів, стверджуючи, що західний світогляд віддавна ґрунтувався на особистому «я», на індивідуальній свідомості, і в цьому плані українці, на протигагу росіянам, дотримуються західної орієнтації. Філософ зазначає: хоч українці «не мають власних філософських систем, у яких “я” знаходило б свій констатуючий принцип, або як підстава дальшої спекуляції, то все-таки ціле їх духовне життя, їх філософічне мислення, їх розуміння моралі творення, правових норм – а передовсім практична діяльність впливають з поняття особистості, що її обмеження відчувається завше боляче навіть у інтересах загалу» [420, с. 235–236].

В «Основах філософії і філософічних наук» (1949) Кульчицький стверджує, що в селянському індивідуалістичному побуті українців знайшлися підстави для окцидентального персоналізму, який значно більше, ніж у Західній Європі, дбав про заглиблення у внутрішній світ переживань особи. На переконання філософа, зрештою українська культура запозичує та повністю стверджує західний персоналізм, але скеровує його в напрямку розбудови особи вглиб замість експансії вшир [357, с. 157].

У вже згаданій роботі І. І. Мірчук говорить про домінування персоналістичного принципу і в організації суспільного життя українців: «Індивідуалістичне наставлення українця виявляється цілком виразно в його розумінню суспільного ладу, або принципу спільноти в суспільному житті. Він відкидає з цілою рішучістю всі форми співжиття, яких передумовою є сувора дисципліна й повне підпорядкування волі вищого ... Уже сама інтерпретація цього слова “спільнота” виказує характеристичний, національно забарвлений тон» [420, с. 236].

Маємо зазначити, що на панування персоналістичного принципу у спільнотному бутті українців указав М. І. Костомаров у першому компаративістському дослідженні з української і російської етнопсихології «Дві руські народності» (1861): «Громада у південноруському розумінні цілком не те, що мір у великоруському. Громада – це

добровільне товариство людей; хто хоче – належить до громади, хто не хоче – виходить; так як на Запоріжжі – хто хотів – приходив, хто хотів – виходив звідти добровільно. У розумінні народу, кожний член громади є сам по собі незалежною особою, самостійним господарем; обов'язки його супроти громади не виходять поза сферу тих відносин, які встановлюють зв'язок її членів заради спільнотної безпеки й добра кожного, – тоді як у великоруському розумінні мір є немов абстрактним виявленням загальної волі, яка поглинає особисту самостійність кожного» [319, с. 73].

Згодом В. Б. Антонович розвиває цю думку на засадах історично-порівняльного методу антропології та етнографії вже трьох народів: українського, польського та російського. Учений доводить, що в основу спільнотного життя українців – релігійного, економічного, політичного чи родинного – закладено принцип рівноправ'я. У розвідці «Три національні типи народні» (1888) він зазначає: якщо в економічній сфері поляки не схильні витворювати асоціації, а росіяни це роблять виключно на авторитарних засадах, то українці гуртуються в асоціації (чумацтво, рибальство, чабанство), для яких характерні малочисельність і рівноправність. У політичному житті якщо поляки є прихильниками аристократизму, а росіяни – абсолютного, безперечного авторитету, то українці «мають інший ідеал – це правда, правдивість, громадська рівноправність» [23, с. 97]. Ця розбіжність світоглядів стосується і релігійного буття трьох народів: якщо поляки й росіяни відзначаються релігійною нетерпимістю, то українцям притаманне «поважання віри другого» [23, с. 97]. Принцип рівноправності є засадою і родинно-побутового життя українця, який не терпить авторитету навіть сімейної влади і за перших сприятливих обставин прагне поділом звузити коло своєї родини. При цьому В. Б. Антонович вказує на рівноправні стосунки в українських родинах між дружиною і чоловіком, батьками і дітьми [23, с. 96; 22, с. 148]. Цей принцип визначений особливістю психологічного типу українця, який в умовах вільного розвитку шукає втіху не в збагаченні, силі, владі, як це робить росіянин, а «у внутрішнім усвідомленні свободи, у розвитку особи, у можливості творити

справедливість і істину» [22, с. 148]. У не опублікованій за життя праці «Погляди українофілів» (1881) В. Б. Антонович окреслює український ідеал суспільного устрою: «...починаючи з давнього віче і до козацької ради, і в копних судах, і в устрої Запорізької громади, і в міських магістратах, і в церковних братствах основні риси народного ідеалу, за збереження яких велись віковічні війни і стояли геть усі, полягали в наступному: рівноправність усіх перед законом, відсутність станових відмінностей, соборне управління земськими справами, свобода релігійної совісті, право на розвиток і вдосконалення власних народних начал, застосування виборчого начала в управлінні» [22; с. 149].

Український історик і письменник Д. Л. Мордовцев у нарисі «Малоросійське плем'я» (1897) теж наголошує на вкоріненості в українському менталітеті персоналістичної інтенції, вбачаючи найпродуктивніше її втілення в січовому козацтві, що його тлумачить в європейському контексті як культурно-історичний взірець організації спільноти – рівноправних осіб, згуртованих спільними умовами життя, метою, інтересами. Д. Л. Мордовцев пише: «Як на особливо визначну рису в характері українця вказують на те, що він високо цінить свою особу, ідею якої він широко розвинув у своєму минулому та сучасному побуті. Ця ідея особи витворила любов до свободи, що й виявилось в козацтві, у цьому демократичному лицарстві, яке тому і вищим було від західного лицарства, оскільки спиралося на принцип спільності» [426, с. 12].

Розробник сучасної наукової концепції українознавства П. П. Кононенко виявляє зачатки персоналістичного мислення, які закладали основи таких неповторних персоналістично наснажених феноменів української волі й духовності, як філософія серця та психологія побратимства, в дохристиянській культурі українців, зокрема в пам'ятках писемності язичницької доби: «Велесовій книзі» і «Літописі Аскольда» [315, EP; 314, с. 137]. Тяглисть персоналістичної світоглядної традиції учений починає розглядати від «Велесової книги» (V–IX ст.) [314, с. 143]. Він пише: «Ще автор “Велесової книги” відзначив нахил наших предків до екзистенційного

(самодостатнього) існування, індивідуалізму й самозаглиблення. Те саме засвідчили і билини київського циклу та автор «Слова о полку Ігоревім», літописці, Володимир Мономах, а потім козацькі літописи» [315, EP].

Якщо брати до уваги думку Чижевського про характеристику чітко виражених в історії народу культурно-історичних епох, то маємо зазначити, що дослідники вітчизняної історії філософії зауважують персоналістичні інтенції в різні епохи. Так, В. С. Горський зазначає пов'язану з неоплатонізмом і православною софіологією особливу антропологічно-екзистенційну спрямованість філософської думки у культурі Київської Русі, яка простежується й надалі в історії філософії в Києві [198, с. 31]. Цей персоналістичний вектор княжої доби інші вчені визначають як екзистенційно-софійне спрямування киеворуського «любомудрія», що формувалося у творчому діалозі візантійського християнства і слов'яно-української міфопоетики та виразно виявило кордоцентричну тенденцію [618, с. 537–538], або як оригінальну філософію неоплатонізму кордоцентричного спрямування, що від XVII століття набуває характеру не просто кордоцентричного, а бароково-кордоцентричного і пов'язана з іменами І. Вишенського, К. Транквіліона-Ставровецького, М. Смотрицького, П. Могили, Г. Сковороди [281, с. 1113–1115].

На тяглість персоналістичної скерованості національної філософської думки вказує і В. Д. Литвинов, досліджуючи ідеї гуманізму епохи Відродження в українській філософії XV – початку XVII століть у монографії «Ренесансний гуманізм в Україні» (2000). Традицію давньокиївських часів, пов'язану з концепцією «внутрішньої людини», проблемою самопізнання і самовдосконалення, у XVI – на початку XVII століть продовжили передусім С. Оріховський, М. Смотрицький, І. Копинський, К. Сакович, К. Транквіліон-Ставровецький. Однією з основних чеснот у вченні про людину вони вважали здатність до самопізнання, що допомагає людині досягти внутрішнього, духовного оновлення, морального самовдосконалення; згодом у П. Могили проблема самопізнання трансформувалась у проблему цілісності людини,

її свідомого збирання себе і переображення згідно з визначеними для себе моральними та духовними пріоритетами [385, с. 73–75]. Окреме дослідження В. Д. Литвинов присвячує концепції особи українсько-польського мислителя XVI століття Станіслава Оріховського, який ставить особу на вищий щабель в ієрархії цінностей, висуває ідеал її всебічного і гармонійного розвитку. Водночас у своїх творах він приділяє значну увагу й античним етичним чеснотам, що стосувалися морального вдосконалення людського індивіда, а також релігійній культурі Середньовіччя, де на передній план виходять проблеми внутрішнього душевного життя людини, свободи волі і Божественної предестинації (призначення) [386, с. 165].

Український філософ та історик філософії В. В. Ільїн вважає, що представники гуманістично-філософської думки епохи Ренесансу немовби упереджують одне з головних положень сучасної персоналістичної філософії про те, що в християнському вченні вперше в історії європейської культури проблема особи була усвідомлена як проблема зв'язку внутрішнього світу людини і сенсу людської історії загалом. Незважаючи на об'єктивне осмислення реальності, філософи епохи Відродження як визначальної дотримувалися гуманістичної орієнтації, яка дозволила вкладати в людину новий зміст: людина у своїй діяльності не просто відтворює природний чи соціальний світ, а витворює принципово нову реальність, витoki якої знаходяться в глибинах людської особи [267, с. 63, 65]. Такі персоналістичні мотиви вчений відстежує в українській філософії та стверджує, що екзистенційно-персоналістські сенси вітчизняного гуманізму реалізують певні традиції західноєвропейського інтелектуалізму. У докторській дисертації «Український філософський гуманізм: Контамінація раціонального та ірраціонального» (2000) В. В. Ільїн говорить про те, що взаємодія раціонального й ірраціонального, реалізована в символічній триєдності ідеалу морального буття «Бог–людина–душевний розум», формує закономірні переходи у розвитку української гуманістики від християнського персоналізму до кордоцентричного та окцидентального персоналізму, а також виділяє три етапи генези українського теоретичного гуманізму: 1) приблизно до середини

XVI століття – засвоєння та розвиток ідей західноєвропейського гуманізму; 2) друга половина XVI – середина XVII століть – сенсуалістично-персоналістичний характер філософського гуманізму, який розвивається на ґрунті розробки антропософських проблем і ментальних чинників; 3) кінець XVII – друга половина XIX століть – формування основ кардіогносії та екзистенційного кордоцентризму як особливої форми українського філософського гуманізму [274, с. 16].

У цьому контексті вельми значимою є концепція С. Б. Кримського. Звернувшись до архетипічного методу аналізу української культури, який, на думку вченого, дає можливість «висвітлення найдавніших та майбутніх часів культурно-історичного життя етносів» [338, с. 193], Кримський доводить, що серед головних архетипів, які окреслюють своєрідність української культури: Слово, філософія серця, софійність світу, родинний статус природи, – «архетип етичної цінності особи набуває центрального значення», оскільки, за словами філософа, «воля та її маніфестація у вчинках розкріпаченої особи була найвищою цінністю в українському менталітеті» [338, с. 202]. С. Б. Кримський зазначає, що без стихії «вільної самодіяльності особистості», яка живила і республіку козаків, і вольницю бурсаків, і вдачу «мандрових дяків» та ініціативу городян у містах, яким було надано Магдебурзьке право, не можна було б вижити в умовах «кордонної цивілізації» [338, с. 203]. З цієї думки філософа випливає, що саме розвиток вільної індивідуальності генерував в історії України найбільш ефективні спільноти, які поставали як результат сукупної громадської творчості. Завдяки спільній творчості вільних осіб, об'єднаних «Громадами» й «Просвітами», у другій половині XIX століття в умовах бездержавності й послідовного геноциду української мови та культури (офіційно задекларованого Валуєвським циркуляром і Емським указом) було створено національну багатопрофільну академію наук – Наукове товариство імені Шевченка, розбудовано українську науку й розвинуто українську літературу та літературну мову.

С. Б. Кримський через архетип етичної цінності особи як центральний в українській культурі узагальнює ідею вкорінення персоналістичного начала в українському менталітеті й українській ментальності та зводить усі компоненти української персоналістичної парадигми до одного спільного знаменника. Оскільки персоналістична інтенція є питомою ознакою української ментальності, західноєвропейський персоналізм знайшов в Україні відповідний ґрунт для розвитку і через концепцію розбудови особового начала вглиб та опанування індивідуалістичних інтенцій персоналістичними, а також відповідне оформлення в інтровертний екзистенційно-кордоцентричний персоналізм, представлений у філософії таких видатних українських мислителів XVIII–XXI століть як Сковорода, Юркевич, Бердяєв і сам Кримський. Зауважимо, що таке оперування архетипами української культури зв'язує науково-філософську методологію С. Б. Кримського з глибинно-психологічними аспектами етнопсихологічних і культурно-філософських студій останнього періоду творчої діяльності О. Ю. Кульчицького, на які вказала Б. Єржабкова [251, с. 187–188].

Фундатор і перший президент Українського християнського руху етнопсихолог В. О. Янів доводить, що індивідуалізм як ознака української ментальності спирається на християнське вчення про богоподібність людини, тож є однією з прикмет національної релігійності. Засноване на такій високій підставі розуміння людської гідності виступає джерелом, з якого живиться пристрасне бажання особистого самовияву українця та його прагнення свободи [681, с. 261–262]. Янів стверджує, що релігійність є однією з найсуттєвіших рис українського світогляду, породженою екзистенційною ситуацією, в якій українці перебувають з прадавніх часів. Він пише: «Джерел нашої релігійності, незаперечно, – багато, – інакше вона не стала б тією домінантою нашого світогляду. Насамперед, можна б їх добачуватися в нашому геополітичному положенні. “На грані двох світів” – це улюблений вислів української публіцистики й поезії. Але ж межовість положення породжує межовість ситуацій, так добре відомих із нашої історії, – історії країни при “битій дорозі”,

якою проривалися з зарання орди кочовиків, приносячи із собою боротьбу, випадковість, терпіння, смерть, а то й цілковиту руїну, знищення, загибель. А це вже є всі “межові ситуації” модерної екзистенціальної філософії, – ситуації, які мусять призвести до філософічної застанови про призначення людини й істоти життя. Коли саме життя, як таке, стає проблематичним, людина шукає за істотним в житті. Тоді різниця між простим “буттям” і справжнім “існуванням” обрисовується гостро, людина хоче знайти у своїм бутті глибше відношення до трансценденції...» [681, с. 245–246]. Спираючись на характерологію українського народу О. Ю. Кульчицького, В. О. Янів уточнює, що в цьому випадку трансценденція є ідеєю чи ідеалом, який переступає чи перевищує границі життя.

Професор А. М. Колодний стверджує, що історія українства, специфіка його національного буття підтвердили трансцендентність не лише релігії, а й певною мірою етнічного начала. Він зауважує: «Релігія шукає в нації своє буття, нація шукає його в релігії» [310, с. 49]. З огляду на зазначене, з’ясовуючи специфіку українського варіанта персоналізму, важливо встановити взаємообумовленість релігійного й філософського стрижнів, які формували цю специфіку.

Досліджуючи релігію як складову національного буття українців у фундаментальній релігієзнавчій праці «Етнологія релігії: Теоретичні проблеми, вітчизняна традиція осмислення» (2000), професор Л. О. Филипович відзначає особливу роль релігії в національному бутті українського народу та підкреслює, що є серйозні підстави вважати українців однією з найрелігійніших націй, історична доля якої «завжди була тісно пов’язана із вирішенням етнічних та релігійних проблем» [615, с. 92]. Попри те, що в процесі свого історичного розвитку українці зазнали впливу різних релігій, йдеться передусім про вплив православ’я, католицизму і греко-католицизму, а також протестантизму, тобто традицій християнської релігії, які природно вписалися в життєву вдачу українців, «впливаючи на їх ментальність і мораль» [615, с. 105]. Л. О. Филипович вказує на те, що в кризові епохи, коли існування українства опинилося під загрозою, одна з християнських Церков – православ’я чи

греко-католицизм – виступала «єдиним провідником національної ідеї, інтеграції всіх національних сил, сприяючи індивідуалізації українського етносу» [615, с. 107]. У ході дослідження релігієзнавець робить висновок: взаємозалежність релігійного та національного в буттєвому полі народу є абсолютно закономірною, адже релігія виступає запорукою національного та духовного розвитку нації [615, с. 119].

Зазначимо в дужках, що «питання про роль релігії і релігійних інститутів у процесі формування української нації» [247, с. 369] дедалі частіше порушується провідними вітчизняними релігієзнавцями, оскільки в процесі розбудови Української держави воно набуває все більшої актуальності. Так, В. Є. Єленський у книзі «Велике повернення: релігія у глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця ХХ – початку ХХІ століття» (2013) стверджує, що невіддільним від перших кроків українського державотворення та національного піднесення було піднесення релігійне кінця 1980-х – 90-х рр. [247, с. 369]. О. Н. Саган у статті з відповідною назвою «Роль релігійного чинника в українському націє- та державотворенні: методологічні підходи» (2016) вказує на залежність процесів націє- та державотворення від урегулювання релігійного чинника, особливо у транзитних суспільствах, до яких, на думку науковця, можна віднести й Україну [540, с. 87]. У своїх працях цей вчений наполягає на актуальності дослідження для України Київського християнства, оскільки Церкви Київської традиції упродовж кількох століть заступали українському народові втрачену державну владу та виконували функції етнозбереження й самоідентифікації української нації [539, с. 175].

Саме у світлі цього принципово важливого узагальнення, зробленого Л. О. Филипович, спробуємо розглянути вияв християнського персоналізму у філософсько-релігійній думці України, зосереджуючи увагу на визначних його постатях: Г. С. Сковороді, П. Д. Юркевичу, М. О. Бердяєву, О. Ю. Кульчицькому. Погляд з позиції етнології релігії, який бере до уваги певні аспекти етнопсихології, передусім поняття

ментальності, дозволяє включити до наведеної нами парадигми «російського» релігійного філософа Миколу Бердяєва².

У статті «Проблематика взаємин етнопсихології і диференціальної психології релігії» (1966) О. Ю. Кульчицький, аналізуючи релігійну площину в психічній структурі етнотипу, зауважує, що вся його проблематика вміщується «в рамки культуроморфічного аспекту етнопсихологічної формації людини, наскільки релігія є одним із компонентів культури» [358, с. 69]. Говорячи про роль релігії в динамічно-генетичній перспективі, О. Ю. Кульчицький порушує питання про дію релігійного чинника, який позначається на перетворенні людини, її оновленні, переході до духовного способу буття, що є головним імперативом усіх розвинених релігійних систем. На переконання вченого, у цьому питанні не можна обмежуватися розглядом релігійної доктрини і релігійного культу, а треба брати до уваги їх опосередкований вплив через насичення культури, відтак ментальності народу поглядами й ідеями, що формувалися під релігійними впливами.

У цьому контексті О. Ю. Кульчицький вказує на характерну для ментальності всіх західноєвропейських народів, у тому числі й українського, ідею персоналізму, що представлена в різних видозмінах. Зазначена ідея походить з концепції персонального Бога в іудейській релігії, що заклала засвоєну християнством традицію розглядати індивіда як моральну одиницю. У статті «Світовідчуження українця» (1956) учений зазначає, що на українському ґрунті персоналізм розвинувся в напрямку «увнутрішнення», інтенсифікації особистого, внутрішнього життя, а не в «європейському дусі» експансії людської особи у світ [360, с. 54]. Кульчицький стверджує, що в українській культурі персоналістична ідея, насичена релігійними джерелами, сформувала «“ливарну форму” української людини» [358, с. 69], яка об'єднала в собі два онтогенетичні соціально-психологічні типи національної ментальності, за визначенням М. І. Шлемкевича: сковородинської людини і людини шевченківської. Нашарування і взаємодія зазначених типів ментальності творять українську духовність. Згідно з концепцією

² Докладне обґрунтування див. у наших статтях [150, 151, 159, 164].

М. І. Шлемкевича, «сковородинська людина» у своїй душі, у самовдосконаленні шукає нового, кращого світу, виявляючи тиху відданість духові без огляду на потреби сьогочасного життя, та проповідує втечу від життя в душевну шляхетність і долю; натомість «шевченківська людина» плекає моральний ідеал вільного духу, духу свободи, що сам, на основі свого пізнання самовизначається задля перетворення світу й життя на засаді нового, праведного закону, задля створення громади з вільним і справедливим ладом [666, с. 20–21]. Як бачимо, в обох українських психотипах, інспірованих релігійною ідеєю персоналізму, філософствування носить екзистенціальний характер. Для одного воно виступає своєрідною формою обумовленого потребою внутрішньої свободи ескапізму, стратегією втечі особи від світу («Світ ловив мене, але не спіймав»), для другого – формою особової свободи, проявленої як в індивідуальному, так і в спільнотному вимірах особи: «Борітеся – поборете! Вам Бог помагає! За вас правда, за вас слава. І воля святая!», яка обирається, згідно з екзистенціальною концепцією вибору Ж.-П. Сартра, не тільки для себе, а й для всіх.

Оскільки йдеться про екзистенціальний характер філософствування, тому важливо з'ясувати, яке значення має філософія у внутрішньому бутті людини, наділеної українською ментальністю. У цьому питанні знову звернемося до роздумів О. Ю. Кульчицького, адже вони представляють саме персоналістичний погляд на його вирішення. На думку українського вченого, в контексті існування як постійного оцінювання дійсності філософія виступає пізнанням вартостей і набуває практично-життєвого значення, «спрямовуючи життя й оформлюючи людську екзистенцію» [354, с. 503]. Кульчицький вказує на спорідненість філософського і релігійного світоглядів завдяки їхньому зв'язку з актом любові до буття в його цілісності та насиченості цінностями добра, істини і краси, який забезпечує екзистенціальний перехід в інше буття. На переконання мислителя, взаємообумовленість філософського і релігійного віддзеркалення світу, спорідненість настанов цих двох форм пізнання, інспірованих актами любові, смирення і самопожертви, створює засади, на яких філософ опановує

різноманітність буття і визначає в ньому найсуттєвіше. Філософія, за теорією екзистенціалізму, є «більш запитуючим, аніж відповідаючим пізнанням», і коли філософія поєднується з релігійністю в такий (екзистенціальний) спосіб, вона стає засобом проти догматизму як «нахилу до необґрунтованого впертого твердження» та фанатизму як нетерпимості «навіть у повсякденних справах» [354, с. 504]. Розглядаючи філософію як світоглядну творчість, О. Ю. Кульчицький говорить про її важливість для кожної людини й особливу значимість для українця з його потужним психоемоційним началом. У персоналістичній концепції українського мислителя філософська рефлексія неможлива без релігійності як відданості чомусь вищому. Поєднуючись із притаманною українській ментальності релігійністю, філософія спрямовує чуттєвість українця та виступає засобом орієнтації, «картографією життєвих мандрів» [354, с. 504].

Інтегральний зв'язок релігійного й філософського світоглядів, поєднання у внутрішньому існуванні людини релігійності й філософствування створюють внутрішній спокій і сприяють формуванню внутрішньої людини, яка згідно з персоналістичною концепцією Сковороди, що її поділяє та доповнює Кульчицький, пізнає світ не в понятійних категоріях, а метафорично, черпаючи зі світу символів Біблії і міфології. Маємо зазначити, що якраз такими є філософські дискурси Григорія Сковороди та Миколи Бердяєва, і саме тому дискурси цих мислителів є філософсько-релігійними не тільки за своїм змістом і суттю, але й за своєю формою на всіх рівнях архітектоніки їх філософських творів, від мови до структури, що виявляється свідченням органічного синтезу філософського і релігійного чинників їх свідомості.

Згідно з персоналістичними концепціями Сковороди і Кульчицького, внутрішня людина є людиною, яка займається спорідненою працею, – це людина моральна і щаслива. У своїй філософії Сковорода окреслював простий і зрозумілий шлях до істини: щасливе суспільство складається із щасливих осіб, а запорукою щастя особи виявляється її «сродна праця». Механізмом реалізації цього шляху виступає самопізнання особи (як богопізнання), головна мета якого полягає

в скеруванні особою своєї внутрішньої активно-рефлексивної настанови на самоформування, тобто розбудову в собі внутрішньої людини відповідно до своєї «сродності» (обдарованості, закладеної Богом). Недарма свою філософську автобіографію Бердяєв визначає в її заголовку як «Самопізнання». Життєвий і творчий шлях представників персоналістичної думки в Україні унаочнює не лише висловлену Е. Муньє в «Маніфесті персоналізму» (1936) тезу про зв'язок персоналізму з «глибинною долею реальної людини» [431, с. 319], а й ключові положення персоналістичних концепцій обох українських філософів.

Перетворююча роль релігії, на якій наполягає Кульчицький, чітко проявлена в житті та діяльності видатних представників української версії персоналізму – Сковороди, Юркевича, Бердяєва і самого Кульчицького. Усі четверо, розуміючи філософію як життя в Істині, не тільки досягають повного здійснення питомої «сродності праці», зробивши філософію способом свого існування у світі та своєю професією, а й за життя здобувають визнання результатів власної філософської діяльності.

Так, попри всю неоднозначність цього твердження, сучасники Григорія Сковороди створили поліфонічний образ його особи, вбачаючи у ньому мандрівника, мислителя, вченого, наставника, людинолюбця, навчителя простолюду Божої мудрості, паломника, українця – визначну особистість, яка мала вплив на духовне життя українців і розвиток національної культури, як на це вказує літературознавець В. М. Подрига, досліджуючи образ філософа у спогадах його сучасників [473, с. 65]. Наші ж сучасники вбачають у ньому преперсоналіста (Кульчицький) [356, с. 38] і праантрополога (Табачковський) [578, с. 181], «предтечу актуальних реформ» II Ватиканського Собору (Янів) [679, с. 160].

Памфіл Юркевич – прекрасний лектор і педагог, який блискуче почав кар'єру в Київській духовній академії: у 26 років здобув науковий ступінь магістра, у 27 – удостоєний почесної нагороди Священного Синоду «За відмінну наполегливість і надто корисну працю», у 28 – обіймав посаду помічника інспектора академії, у 31 – очолив кафедру

філософії. Маючи величезну філософську ерудицію, будучи ідеально обізнаним із сучасним йому станом світової філософської думки, Юркевич виявився на той час найкваліфікованішим у Російській імперії викладачем філософії, здатним після десятилітньої її заборони у світських освітніх закладах очолити кафедру філософії Московського університету та у 35 років посісти місце професора [685, с. 12–14].

Миколу Бердяєва вважають одним з найвидатніших філософів ХХ століття й одним із найосвіченіших інтелектуалів свого часу. За рік до смерті його було обрано почесним доктором теології Кембриджського університету. До еміграції він був активним діячем культурного життя «Срібного віку» (у Петербурзі) й активним учасником Релігійно-філософського товариства в Москві, згодом засновником і віце-президентом Всеросійської спілки письменників, організатором, головою і викладачем філософії та богослов'я Вільної академії духовної культури, викладачем етики слова в Державному інституті слова, професором Московського університету. Перебуваючи в еміграції, Бердяєв організував у Берліні Релігійно-філософську академію, брав участь у створенні Російського наукового інституту, Російського студентського християнського руху, а переїхавши до Франції, тривалий час був редактором заснованого ним релігійно-філософського журналу «Путь», очолював видавництво «УМСА-Press».

Олександр Кульчицький, за визначенням історика української філософії В. Д. Білодіда, «один з найерудованіших і найцікавіших філософів української діаспори та дослідників етнопсихології українців» [56, с. 115], здобувши філософську освіту у Львівському університеті та закінчивши факультет германо-романської філології у Сорбонні (Париж), вчителював, у 35 років отримав ступінь доктора філософії у Львівському університеті. До еміграції – професор, директор Педагогічного інституту у Львові; під час еміграції в Німеччині Кульчицький – професор Мюнхенського Інституту психологічних досліджень та психотерапії, професор Українського Вільного Університету, ректор і декан філософського факультету, голова НТШ у Львові, заступник голови НТШ в Європі, заступник

голови Міжнародної Вільної Академії Наук, голова Наукової Ради Товариства сприяння українській науці, референт зовнішніх зв'язків Українського християнського руху.

Як бачимо, завдяки набутим у покладах особового світу внутрішньому спокою і внутрішній свободі ці філософи-персоналісти християнського спрямування, попри складні обставини життя та вимушену еміграцію (внутрішню – у Сковороди і зовнішню – в Юркевича, Бердяєва і Кульчицького), реалізували свій філософський потенціал. Про це формально свідчать їхні успішні кар'єри, а неформально – смерті Сковороди і Бердяєва, адже обидві відбулись як екзистенціальний перехід в інше буття і, по суті, постали метафоричними актами реалізації особової свободи – найвищої цінності обох мислителів.

Та передусім усі ці філософи реалізувалися у своєму глибинному вимірі, який, за словами сучасного польського філософа-персоналіста Ч. С. Бартніка, позначений процесом зростання до «когось», переходом від можливості до реальності, «від якоїсь заданої “теми” буття до чогось реалізованого, довершеного» [706, с. 14]. Йдеться про особовість, яка віддзеркалює стан звершення людської особи та є спрямуванням людини на самовдосконалення з огляду на вищий (трансцендентний) світ і самовираженням особи як в індивідуальному, так і в суспільному вимірах. О. Ю. Кульчицький визначає особовість як досконалу, «вищу» форму еволюції особи, яка є виявом не тільки психічного, а й духовності і стосується не природи та натури, а культури [353, с. 35].

Саме з особовістю пов'язаний екзистенціальний характер українського кордоцентризму. Так, у своїй персоналістичній концепції М. О. Бердяєв виходить із християнського розуміння людини як істоти перш за все духовної, яка є глибшою за своє психічне та біологічне. Це ставить її у виняткову позицію у створеному Богом світі, надає їй особливого онтологічного статусу: «Людина за суттю своєю є вже розривом у природному світі, вона не вміщується в ньому» [43, с. 59]. Людина ж, яка трансцендує себе, тобто здійснює свою особовість, на думку філософа, «є абсолютним

екзистенціальним центром» [39, с. 16]. Екзистенціальним центром самої людини, у розумінні Бердяєва, є серце – «цілісний і центральний орган її істоти» [44, с. 173], оскільки саме через серце впливає на людину Христос, виступаючи у такий спосіб імперативним центром особи.

Кордоцентризм є ознакою християнської релігійності українців. На цьому наголошує один із провідних вітчизняних релігієзнавців професор А. М. Колодний. Він говорить про «кордоцентричну релігійність», що є «релігійністю серця», яка виявляється передусім «у чуттєво-релігійному ставленні до життя, в релігійному забарвленні пошуків життєвої Правди» [309, с. 45, 242]. Історик української філософії В. Д. Білодід вказує на те, що релігійна обдарованість є «невідлучним супутником» кордоцентризму [55, с. 229]. Отже, кордоцентризм і релігійність виявляються взаємообумовленими феноменами.

Показовим є той факт, що у світлі зв'язку кордоцентризму і релігійності розглядається перспектива продуктивного розвитку України. Так, досліджуючи риси релігійно-філософської антропології професора В. Ф. Войно-Ясенецького, українські вчені, серед яких релігієзнавець І. В. Васильєва, стверджують: духовне відродження українського суспільства має відбутися як «самостановлення і ідентифікація “внутрішньої людини” українця на основі звернення до духовних основ Християнства, могутніх кардіоцентричних традицій вітчизняної філософії (Г. Сковорода, П. Юркевич та ін.), які продовжив у новому баченні Владика Лука» [427, с. 12].

Дослідник і видавець філософської спадщини Памфіла Юркевича в Канаді, український церковний діяч о. Степан Ярмусь, розглядаючи кордоцентризм як підставу української духовності та філософії, наполягає на тому, що у феноменальному аспекті він є феноменом екзистенціальним, оскільки становить невід'ємну частину істоти української людини та виступає основою її буття. З феноменом кордоцентризму о. С. Ярмусь пов'язує принцип дієвої любові: любові до ближнього, любові до батьківщини, любові до праці і любові до знання як ідеалу існування українця. Він стверджує,

що така природа активності української кордоцентричної людини склалася ще в дохристиянські часи і пов'язана з духовністю народу, яка не теоретизується абстрактно богословами, а реалізується дійсним життям [684, с. 403–409].

В. В. Ільїн вважає важливим аспектом екзистенційного мислення Григорія Сковороди його звернення до «любові» не як до абстрактної категорії, а як до творчої діяльності, наснаженої певним соціальним змістом. Виходячи зі свого символічного тлумачення «світу Біблії», яка розкриває глибинну сутність любові, Сковорода стверджує, що любов до Христа і поза Христом, яка не сягає духовного центру особи – серця, є лише дружбою, насолодою пристрасті, жалістю чи співчуттям, але не духовним творчим єднанням осіб, адже в концепції християнської любові серце виступає органом, що здійснює глибинний містичний зв'язок з Богом і ближнім [272, с. 390].

У статті «Мир з ближніми як умова християнського співжиття» (1861) П. Д. Юркевич говорить про те, що людина як моральна особа підлягає «заповіді любові, яка спонукає її жертвувати своїми особистими інтересами для блага інших, для блага загального» [676, с. 222], адже любов закладає найміцніші підвалини для співжиття людей, вносить відчуття духовної спорідненості між ними, спонукає поважати людську гідність у кожній особі. У християнстві це «діяльна любов до Христа» [676, с. 229]. Натомість в історії людського роду Христову релігію «офіруючої й усеохопної любові» неодноразово перетворювали на джерело розділення та ворожнечі. Юркевич переконаний: той, хто керується «вірою, що Ісус Христос покликав цілий людський рід до єдності», має перевести цю віру «з простої думки у живий зміст свого духу, з голови у серце» – у цьому секрет активності християнської любові [676, с. 228–229]. За словами С. В. Шейка, у цій невеликій статті філософ на засадах людяності «розробляє ідеал морального людського співжиття» [654, с. 334].

Принцип дієвої любові виразно представлено в сучасній українській персоналістичній думці. Зокрема, у філософії С. Б. Кримського любов виступає ключовою персоналістичною засадою духовності. Визначаючи духовність як «ціннісне

домобудівництво особистості», філософ стверджує, що її наскрізним і життєдайним чинником протягом століть є любов. Саме любов, на переконання Кримського, виявляється єдиним способом побачити абсолютний центр в іншій особі та могутньою силою подолання «люциферового відчуження людей». Тому він вважає, що принцип любові у взаємопов'язаному світі глобальної цивілізації має стати основою особливої етики солідарності, яка, руйнуючи віковічні відношення «друг/ворог», «свій/чужий», «однодумець/опонент», сприятиме у ХХІ столітті руху до трансперсональних структур, закладених у людській психіці [334, с. 7, 29–30].

Розглядаючи ціннісний універсум М. О. Бердяєва як одного з фундаторів персоналізму, С. Б. Кримський стверджує, що філософ зосереджує увагу не на людині, а на її свободі й духовності, що репрезентовані в особі, особа ж тлумачиться ним у спілкуванні, здатності існувати для інших через любов, оскільки поза інтенцією любові особа не реалізує себе [339, с. 10]. Таким чином, Кримський виділяє в бердяєвському персоналізмі любов і свободу як принципові його ознаки.

Як бачимо, в українській персоналістичній філософії йдеться про екзистенціальний характер кордоцентричної любові. Очевидно, можна говорити і про екзистенціальний характер кордоцентричної свободи, що проявився в українській ментальності та філософії. Досліджуючи національну етноментальність українського народу в контексті історіософських поглядів В. Б. Антоновича як зачинателя українського етнонаціоналізму, В. Д. Білодід виділяє як питому рису національного характеру «волелюбство кордоцентрованих українців» та стверджує, що свобода виявляється «чи не найпершою життєвою потребою у структурі потреб українців» [55, с. 233–234]. Учений зауважує, що всі народи цінують свободу, однак потреба *ratio* відрізняється від потреби серця: якщо раціоцентрованим народам свобода потрібна, щоб вільно діяти, то кордоцентрованим – «щоб бути та жити» [55, с. 234]. Екзистенціал свободи, як одна з найважливіших характеристик буття українського народу, обумовлений двома, за формулюванням Д. І. Чижевського, основними рисами

національного характеру – індивідуалізмом і волелюбністю. В українській культурі розуміння свободи як способу існування індивіда і спільноти протягом століть втілювалося в різноманітних формах суспільного буття, передусім у філософії, літературі та державотворенні, й визначало систему духовних цінностей. Показовими у цьому плані є засадничі гасла створеної зусиллями сучасних українських філософів, письменників, релігієзнавців, літературознавців, мистецтвознавців, культурологів, правозахисників, науковців, громадських діячів Ініціативної групи «Першого грудня», духовним орієнтиром якої був Блаженніший Любомир Гузар: «Найвищою і непорушною цінністю людей в Україні є свобода», «Вільна людина у вільній країні», «Примат свободи та людської гідності», «Вирости у свободі», «Перехід від цінностей виживання до цінностей самореалізації», «Піднесення гуманітарно-духовних цінностей над короткозорим економічним зиском та політичною доцільністю» [277, EP; 278, EP; 279, EP].

Непростими, з погляду сучасних дослідників, виявляються інтенції свободи в житті та філософії Сковороди. Представник Ініціативної групи «Першого грудня», відомий вітчизняний філософ, академік НАН України М. В. Попович присвятив цій проблемі монографію «Григорій Сковорода: Філософія свободи» (2007), що постала як результат тривалого дослідження спадщини видатного мислителя. У цій праці вчений робить висновок, що головною у філософії свободи Г. С. Сковороди, яку він створив і реалізував у власному житті, є не позірна відмова від мирських цінностей, а завзята незалежність особи, яка сама обирає своє призначення та своє майбутнє [477, с. 247]. С. В. Вільчинська, зіставляючи антропологію Макса Шелера і Григорія Сковороди, вказує на те, що у Сковороди «людина в намаганнях піднятися над собою й осягнути невидиму натуру, божественне, та водночас – і себе як “центр духовних актів”, постає саме як свобода, що свідомо цього» [103, с. 222].

Сковородинське зображення людини, згідно з О. Ю. Кульчицьким, є виразом української психіки й одночасно «моделем її формації» [356, с. 46]. Народну мудрість,

висловлену в українських пареміях «від серця до Бога – навпростець дорога» і «від серця до неба шляху не треба» [253, с. 536], Сковорода розгортає в цілісну персоналістично обумовлену «філософію серця», в якій етнопсихологічна парадигма оформилась у парадигму філософську – систему взаємообумовлених філософських концептів екзистенційно-софійного кордоцентризму. Зазначена парадигма включає феномени, що визначають буття українського народу, його історичну долю. Це передусім любов, свобода, софійність, самопізнання і самотворення, творча активність, гідність, справедливість, істина, правда, плюралістична етика, релігійна толерантність (екуменізм мислення), Слово-мова, добро, відповідальність особи за власний вибір, щастя.

Авторитетний український релігієзнавець Є. А. Харьковщенко стверджує: національна духовна традиція зосереджується на софійному аспекті релігійності, у світлі якого постала ідея безпосереднього спілкування людини і Бога, яка зумовила екзистенційну інтровертну релігійність українця та виступила основою розуміння віри як почуття серця. На цій теоретико-методологічній засаді й сформувалася «філософія серця» Г. С. Сковороди і П. Д. Юркевича, що стала підґрунтям філософської київської школи, репрезентованої на початку ХХ століття М. О. Бердяєвим, Л. І. Шестовим і В. В. Зеньковським [630, с. 5].

Сучасні вітчизняні дослідники визначають український персоналізм не лише як екзистенційно-кордоцентричний і софійно-кордоцентричний. Спираючись на думку О. Ю. Кульчицького, вони наголошують на характерному для нього інтровертизмі, який свідчить про націленість особи на експансію не у світ, а у власне єство [580, с. 106]. Усі ці ознаки вчені виявляють як системні у філософії Григорія Сковороди.

В. В. Ільїн у ряді праць доводить, що персоналістська орієнтація Сковороди на внутрішній світ особи стверджує інтенційну спрямованість творчості філософа до екзистенціально-феноменологічного осмислення буття. Раціоналізованому буттю Сковорода протиставляє його «софійне» осмислення, яке впливає з поняття «символічного світу», що в ньому серце виступає моральним імперативом,

котрий позначає центр людини. Мислитель відкриває для себе людину як особу в її ціннісних вимірах, переносить акцент на її самовизначення; людина є не тільки «проекцією», а й «сходженням», що приводить до проблеми нового осмислення Бога як ідеалізованої людини та його олюднення. Внутрішнє самозаглиблення зазвичай виявляє себе через релігійні, нерідко пов'язані з екзистенціальними переживаннями трансценденції, тому релігійність Сковороди є основою його етико-філософської позиції і ґрунтується на визнанні «серця» як головного засобу справжнього розуміння «софійності» світу та його філософської трійці добра, істини і краси [274, с. 20–21]. В. В. Ільїн наполягає на тому, що загальні аксіологічні міркування Сковороди засновані на «феноменологічному підході до цінностей», диференціюючим чинником яких виступає любов, оскільки у своїй єдності вони охоплюють любов до себе, ближніх і характеризують єдність людини зі світом і дійсністю [272, с. 391]. Науковець стверджує, що в міркуваннях Сковороди «світ серця» веде до самопізнання і самовдосконалення, позаяк у розробці філософської, моральної чи богословської проблеми вихідним, універсальним пунктом для філософа завжди залишається принцип «пізнай себе». При цьому концепція самопізнання не є абстрактно-філософською, а звернена до живої, конкретної людини, її внутрішнього світу, її серця. Відтак екзистенційні орієнтири українського мислителя показують недоступність «живого буття» раціональному пізнанню, «серце» ж, як символічний світ, відкриває новий шлях осмислення буття людини в культурі. Сковорода пропонує свій варіант екзистенційного буття людини, специфіку якого визначає українська ментальність, адже, переймаючись стражданнями свого поневоленого народу, філософ мріє про «духовну людину», яка звільниться від фізичного і духовного рабства [267, с. 99–100, 112–113]. Філософська позиція Сковороди, як доводить В. В. Ільїн, є «виявом української культурно-інтелектуальної парадигми, котра засвоїла екзистенційно-“софійні” доміанти античної діалектики, її особистісно-неформальний (ірраціонально-містичний) дух» [267, с. 112]. Саме у «софійності» сучасний учений вбачає можливість нового Ренесансу філософії, а її

майбутнє пов'язує з відкриттям людиновимірного сенсу життя [267, с. 8–9, 12].

У підручнику «Філософія як історія філософії» (2010) зазначено персоналістичний характер старокиївської традиції «софійності», спрямованої на з'ясування таємниці особового «я». Автори підручника А. К. Бичко, І. В. Бичко, В. Г. Табачковський і В. І. Ярошовець стверджують: «Саме особистісність “софійного” знання дає можливість тлумачити києворуську (українську) ментальність як екзистенційну, а християнство в Київській Русі сприймати “під знаком Софії”». Недаремно саме Софії-Мудрості в Київській Русі було присвячено три її головні церкви: в Києві, Новгороді та Полоцьку, а хрещення Русі змальовується одним із перших київських любомудрів Іларіоном як прихід “премудрості Божої” – Софії. Тому мудрість є не просто “віданням” (знанням). Вона є знанням не речей самих по собі, а їхньої суті, сенсу, який є не що інше, як “божественний задум” їх творення. Отже, філософське знання спрямоване не на зовнішній світ як кінцеву мету пізнання, а на оволодіння через цей світ божественною істиною, яка є таємницею людського буття» [618, с. 536]. Як зазначає С. Б. Кримський, на українському ґрунті раціональне мислення набуває ознак синергічного думання, а пізнання як трансценденція софійності зумовлює кордоцентризм, позаяк тільки «сприйнявши серцем, можна осягнути розумом» [336, с. 291]. «Софія» і «софійність» стали ключовими концептами у філософії С. Б. Кримського та були оформлені ним у цілісну систематизовану софіологію, її розробці український мислитель присвятив своє творче життя. Підсумком кропіткої праці стала одна з останніх книг філософа – «Під сигнатурою Софії» (2008). Як зазначено в анотації, вона є результатом дослідження шляхів самотворення людини в контекстах духу, долі, локально-національних цивілізацій, тих можливостей, які відкриває українська культура [336, с. 2]. Доктор філософії В. А. Личковах, здійснюючи реконструкцію цього вчення, зауважив, що філософ детально розробив концепт «сигнатури софійності» – знаково-символічну систему, що організовує смисловий простір української етнокультури. За словами вченого, Кримський не лише дослідив генезу

концепції софійності в українській культурі та відродив традиційну українську софіологію, а й розкрив «особливості української культури, ментальності, світогляду, мистецтва через “сигнатуру софійності”, через ідею Софії, що освячує українське буття в його минулому, сьогоденні та будучині, творячи “домобудівництво етносу”» [387, с. 110].

Софіологія С. Б. Кримського включає і такі важливі персоналістичні аспекти як самопізнання і самотворення. В інтерпретації сучасного мислителя вони набувають розвитку і трактуються як внутрішня смислотворчість – здатність будувати свій внутрішній світ, «живий всесвіт» особи, що робить її незалежною від кон’юнктурних обставин буття. Саме внутрішня смислотворчість визначає духовність, адже духовність, у розумінні філософа, – це «виклик зверху здійснити в собі те, що не відбувається природним шляхом; виклик, який потребує особистісного тлумачення» [335, с. 237].

На думку О. О. Фаріон, поняття софійності є ідейно-сакральним символом для С. Б. Кримського та поєднує у собі мудрість, яку символізує Софія – Премудрість Божа; материнське начало, що його символом виступає Софія-Оранта; і цілком земне відчуття зв’язку з рідною землею, символічно передане в храмі Софії Київської [608, с. 177].

Маємо зазначити, що у вченні Кримського архетип софійності розглядається як «радісне художество» й «онтологічний оптимізм». У цьому контексті базисне значення для вченого має ідейно-художню програму Софії Київської, адже саме в ній найбільш адекватно передана феноменологія софійності. Кримський звертає увагу на непригаманну християнському храмові відсутність обов’язкової для храмового розпису теми «Страшного суду». На переконання філософа, у такий спосіб утверджується характерний для української манери мислення «онтологічний оптимізм» [338, с. 197–198]. Цей «онтологічний оптимізм» є засадою персоналістичного вчення та принциповою рисою філософії Бердяєва, що генетично пов’язує його з українською традицією. «Онтологічний оптимізм» Бердяєва здійснюється в концепції активно-творчого есхатологізму, дослідженню якої присвячена наша дисертація «Есхатологічна перспектива історії

в інтерпретації Миколи Бердяєва» (2013) [148], та передусім проявляється в запереченні ідеї пекла і Страшного суду, які суперечать екзистенціалам свободи й любові, а також гідності людської особи. У бердяєвському сприйнятті поняття Страшного суду постає із судочинного розуміння християнства. Сама термінологія, на думку мислителя, носить судочинний характер і є термінологією екзотеричною, вона не розкриває суті, внутрішнього змісту есхатологічної події як іманентного викриття зла, що здійснюється через трансцендентну правду. Про це він пише: «Бог не буде судити світ і людство, але осліплююче божественне світло пронизає світ і людину. Це буде не лише світло, але й палючий очищаючий вогонь. В очищаючому вогні має згоріти зло, а не живі істоти. І це сприятиме преображенню, новому небу та новій землі» [36, с. 128]. Філософ переконаний, що пекло навіть для однієї особи, нехай вона і вважає себе такою, що заслуговує на нього, – це «тріщина в Царстві Божому» [38, с. 552], тому допускати існування пекла поряд із Царством Божим – це утверджувати поразку творіння: «Пекло не є торжеством Бога, пекло є торжеством диявола, торжеством небуття» [37, с. 241]. На переконання М. О. Бердяєва, пекло є втратою цілісності особи й синтезуючої сили свідомості, її роздробленістю й покаліченістю, непросвітленим і непероображеним підсвідомим, а отже станом свідомості й душі людини, викликаним втратою цілісності, крайнім егоцентризмом, злою та темною самотністю, тобто остаточною нездатністю любити й досягнути надсвідомої цілісності. Отже, ідея пекла є ідеєю психологічною, як ідея онтологічна, пекло розколює світ і людство, розділяє його назавжди на дві протилежні частини.

І у філософії М. О. Бердяєва, і у філософії С. Б. Кримського софійність як «моральний розум» визначає ставлення до істини. Інтерпретуючи софійність як «моральний розум», який пов'язаний із совістю особи, С. Б. Кримський визнає його за найважливіший стратегічний ресурс людства, що визначатиме духовність нового тисячоліття. Оскільки для українського філософа знання – це право на істину, то розуміючи, що у світі глобальних інформаційних мереж аварійною ситуацією стає дезінформація, він застерігає

людство від небезпеки зростання брехні. Таким чином опозиція «правда/брехня» стає головним екзистенційним протистоянням технотронної цивілізації. Правда у тлумаченні сучасного філософа є особливим феноменом зв'язку істини з життям конкретної людини, утіленням істини в людські долі. У цьому контексті зростає відповідальність особи як громадянина ноосфери, позаяк протистояти брехні здатна лише правда, яка будується (засвідчується), на відміну від істини, яка відкривається (доводиться) [334, с. 30; 335, с. 130–131]. На думку С. Б. Кримського, релігійна свідомість перетворює умовне в безумовне, в результаті знання людини виявляється частиною пізнання його Богом, тобто станом приходу Софії, Божої Премудрості – осягненням повноти первинного задуму любові, за яким здійснюється усякий творчий акт. На цій підставі мислитель поділяє духовну діяльність «на раціональне знання в душі класичної гносеології і софійну премудрість, яка визначає пафос прилучення до найвищих цінностей буття, закоханість в істину як ласкавий дар Універсуму» [335, с. 81]. Закоханість в істину інспірувала і філософську думку Бердяєва, який наголошує на персоналістичному характері істини, оскільки творче пізнання, в його розумінні, є пізнанням продуктивним, отже таким, яке активно змінює дійсність: «Коли я пізнаю, то здійснюється подія не зі мною лише, а й із самим буттям, у самих його надрах. Оскільки я – той, хто пізнає, – знаходжусь не поза буттям, не протистою йому, а перебуваю в самих надрах буття і через мене, того, хто пізнає, темне буття переходить до просвітленого буття» [40, с. 172]. Останню ж свою роботу «Істина і одкровення» (1948), надруковану вже після смерті філософа, мислитель присвячує доведенню ідеї: «Істина є Бог і Бог є Істина»; у результаті розкриття змісту зазначеної тези істина інтерпретується Бердяєвим не як об'єктивна даність, вона вимагає напруженої творчої активності особи, адже істина – це «творче завоювання» і «творче преображення реальності» [36, с. 21].

Як ми бачили, у розбудованій Григорієм Сковородою персоналістичній парадигмі В. В. Ільїн актуалізує такі філософські концепти як серце, софійність, любов, інтровертизм, самопізнання і самовдосконалення, свобода,

натомість у персоналістичній парадигмі, створеній П. Д. Юркевичем, він ставить акцент на моральному аспекті цих концептів, який визначає сутність цілої парадигми. Відчуваючи небезпеку, яку несе раціоналізм, П. Д. Юркевич провадить думку, що морально досконала діяльність є запорукою щастя, що збереження багатоголосся людської індивідуальності, внутрішньої цілісності й багатства особи відкриває перед нею горизонти дійсної свободи. В. В. Ільїн стверджує, що незгода українського мислителя з раціоналізмом приводить до відтворення, поновлення і розвитку вітчизняної «софійно»-гуманістичної традиції та є співзвучною екзистенціально-персоналістським ідеям свободи Е. Муньє, М. Мерло-Понті, Г. Марселя, Н. Абаньяно, Ж.-П. Сартра. Упевненість П. Д. Юркевича в тому, що як вияв духу свобода людини – це не просто фізичне піднесення, а перемога правди і любові над тваринними прагненнями й самолюбством, є не тільки суголосною сучасній екзистенціально-персоналістській традиції, а й випереджає подібні думки М. Шелера, К. Ясперса, М. Гайдеггера, Н. Абаньяно [267, с. 134–135, 225; 274, с. 23].

Учений з'ясовує: еволюція поглядів приводить П. Д. Юркевича до переконання, що у філософській свідомості моральне, естетичне й релігійне виявляються не «благородним» придатком до механізму світу, а його виправданням і розумною мотивацією, що добро, вкорінене в душі людини, і є внутрішнім її буттям; пошуки ж істини добра не обмежуються процесом мислення і пізнання, а відбуваються як здійснення добра від щирої душі та щирого серця. Серце в інтерпретації філософа – це центр цілісного духовного життя людини, основа її буття, визначення її особового «я», тому морально добрий вчинок обґрунтовується не розумом, а серцем. На думку В. В. Ільїна, впевненість П. Д. Юркевича, що серце є фундаментальною основою для визначення особи, розкриває широкий діапазон можливостей самовизначення людини і водночас утверджує її відповідальність за вибраний духовно-моральний стан свого серця. Тому важливою є свобода самовизначення, людина покликана робити добро вільно, бо з незалежних прагнень і почуттів серця виникає моральна гідність людського вчинку [267, с. 127–133].

На те, що ідея гідності особи є однією з ключових у світлі філософського ідеалізму Юркевича, вказує М. В. Дойчик. Гідність особи зумовлена гідністю цілей та ідей, покладених в основу її вчинків. В інтерпретації Юркевича, гідність особи актуалізується в прагненні втілити принцип спільного блага, здійснити у своєму житті вищий моральний закон. З погляду дослідника, така світоглядно-ціннісна позиція філософа сформувалася на основі розуміння того, що людина є носієм вищого, метафізичного начала і, як духовна істота, здатна виявити свою цінність передусім у прагненні осягнути й реалізувати вищий моральний закон, джерелом якого є Бог [231, с. 116]. Як бачимо, наголошено на ідеалістичній позиції філософа. Особливий акцент на ній робить і о. С. Ярмусь, стверджуючи, що специфічне ідеалістичне мислення П. Д. Юркевича стало основою екзистенціалістичної філософії Бердяєва [685, с. 38]. В одному з перших у незалежній Україні досліджень, присвячених Юркевичу, його автор релігієзнавець А. В. Арістова звертає увагу на те, що філософ, визнаючи пріоритет духовних явищ, вселюдського духовного життя та духовного життя індивіда, передбачив найголовніші аргументи, які пізніше будуть висунуті проти механістичного й вульгарного матеріалізму і матеріалізму як течії взагалі [24, с. 13].

Досліджуючи персоналістичну думку як підґрунтя українського націоналізму і національної ідеї та державотворення, В. О. Сабадуха розглядає персоналізм як філософію вдосконалення людини. У ряді статей вчений формулює три головні засади, що складають теоретичне підґрунтя українського персоналізму: 1) пріоритет духовного перед матеріальним, який був задекларований у творі «Слово про Закон і Благодать» митрополитом Іларіоном і став лейтмотивом творчості Д. І. Донцова; 2) принцип ієрархії в розумінні соціально-психологічних та інтелектуальних якостей людини, з позиції якого писали свої праці Ю. І. Вассиян, Д. І. Донцов, О. Ю. Кульчицький, Є. Ф. Маланюк, М. І. Шлемкевич, М. О. Бердяєв; 3) орієнтація на ідеал, яскраво виражена у Г. С. Сковороди і О. Ю. Кульчицького [513, с. 37; 518, с. 63–64; 519, с. 83; 520, с. 262; 522, с. 49]. Очевидно, що ці

теоретичні засади лежать і в основі філософської творчості П. Д. Юркевича, його розуміння гідності особи, моральної гідності людського вчинку.

Концепт гідності включає персоналістична парадигма, розбудована у філософії Г. С. Сковороди. На цей вельми важливий концепт, глибоко закорінений в українській ментальності, вказує М. В. Попович, інтерпретуючи несамовиту жагу самовизначення вільної особи, що прочитується у творіннях мислителя, як вираження традиції козацького свободолюбства. Учений стверджує: «Філософія Григорія Сковороди – це *філософія гідності* як основної засади життя» (курсив – М. П.) [477, с. 250].

Ця засада закорінена в глибинних шарах колективного несвідомого українців і генетично пов'язана з їх етнорелігійною свідомістю. З позиції релігієзнавства А. М. Колодний вказує на те, що духовність українців характеризують передусім почуття власної гідності та свободолюбство, що є проявом їх козацької вдачі [309, с. 45]. На гідність і свободолюбство як на найперші питомі ознаки українського національного характеру вказував історик В. Б. Антонович, стверджуючи, що «малорос понад усе цінує повагу і свободу своєї особи» [22, с. 148]. У «Нарисах з історії нашої культури» (1954) Є. Ф. Маланюк з позиції історіософії нагадує, що в «Руській Правді» була кара за образу людської гідності. Він вважає цей старокиївський гуманізм наслідком геокультурних причин та пояснює приналежністю до світу Еллади, тобто впливом античної культури [400, с. 28]. Актуалізацію гідності особи в українській ментальності з геокультурним чинником пов'язує і о. С. Ярмусь, але пояснює дещо інакше: як згенеровану духовними зусиллями українського народу, який віками мусив виживати на роздоріжжі, середохресті культур. Богослов пише: «Київ від найдавніших часів – дякуючи перебігу через нього торговельних шляхів по лінії північ–полудень, схід–захід – був добре обізнаний з державами й народами тодішнього світу, з їхньою культурою, з характером, державним устроєм і т. ін.; він також був свідомий і свого власного значення в системі довколишнього світу. Тому-то й стосунки наших предків з цим

світом були завжди продумані, добірні, – ніколи не невільні і в жодному випадкові не рабські ... їх ніколи не лишала свідомість значення своєї власної духовності й культури» [683, с. 53]. Розвинуте в українців почуття гідності етнопсихолог В. О. Янів мотивує їх глибокою релігійністю, обумовленою інтровертною природою української свідомості. Він стверджує, що підставою для такого високого розуміння гідності людини є її богоподібність [681, с. 262]. Тому Є. Ф. Маланюк вказує, що ті, хто прагнули знищити український національний організм, намагалися вилуштити з нього його духовний зміст – те, «що Шевченко називав в людині “образ Божий”» [400, с. 20]. Ця оборона людської гідності є питомою ознакою українського персоналізму, вона знайшла своє втілення і у старокиївському законодавстві, і в козацькій демократії, і в екзистенційно-софійно-кордоцентричній філософії.

Високорозвинене почуття гідності, бажання самовиразу, за свідченням В. О. Яніва, мусило прагнути рівності. У філософії ця інтенція національної ментальності, що віддавна виступала ключовим рушієм української історії аж до майдану Гідності, знайшла своє послідовне оформлення у вченні Сковороди про «нерівну рівність». У цьому вченні, за визначенням М. В. Поповича, «постмодерному» як для ренесансу, так і для барокової доби, центр ваги переноситься з рівного розподілу життєвих благ на рівний розподіл чеснот, адже там, де любов до чесноти, повинна бути й гідність [477, с. 249]. Сковородинська «плюралістична етика» (Чижевський), обумовлена визнанням права кожної людини обирати власний етичний шлях, визначала релігійну толерантність, чи екуменізм мислення філософа, що на неї вказують Мірчук і Янів. Останній, добре розуміючи персоналістичне підґрунтя екуменізму, підкреслює, що після II Ватиканського Собору Сковороду слід вважати «предтечею актуальних реформ» [679, с. 160]. Утім, у Григорія Сковороди були видатні попередники, як на це вказує С. Б. Кримський, адже під час зростаючого протиборства католицизму і протестантизму, коли в Західній Європі посилювалася хвиля контрреформації, Петро Могила проголосив ідеї екуменізму,

християнської єдності культурного світу [338, с. 206]. Були також і видатні наступники – Памфіл Юркевич і Микола Бердяєв. Перший у невеликій за обсягом уже згадуваній нами статті «Мир з ближніми як умова християнського співжиття» викладає ідею екуменізму на засадах «філософії серця» виходячи з розуміння багатогранності особи та багатоскладного її призначення, яке вона може розкрити і реалізувати тільки у мирі й живому союзі з іншими та стати тим, ким має бути згідно з волею Божою. Мир із людьми має народжуватися із живої кордоцентричної віри в Бога, що веде до умиротворення людського роду в Христі. Беззастережна єдність людства вимагає наполегливого самовдосконалення, що сприятиме діяльній любові й відповідному моральному стану, в якому людина долає відстань між собою та іншими, «поважає людську гідність у кожній особі, стає здатною жертвувати, прощати й охоплювати чужі слабкості любов'ю в ім'я Христове» [676, с. 229]. Якщо говорити про Бердяєва, то його екуменічне мислення оформлюється в концепції вселенськості. Вона розкривається у статті «Вселенськість і конфесіоналізм» (1933), де йдеться про вселенську єдність християнського людства, яка може бути досягнута на ґрунті духовного вглиблювання всередині всіх конфесій і передбачає активність, свободу і волю людської особи [34].

З'ясовуючи у статтях «Етнорелігійний контекст активнотворчої есхатології, комюнаторного персоналізму та концепції культурної творчості Миколи Бердяєва» (2014) і «Ознаки української етнопсихології екзистенціалізму Миколи Бердяєва та його релігійно-філософської концепції серця як духовного центру особистості» (2014) зв'язок бердяєвської філософської думки з українською національною ментальністю, ми прийшли до висновку, що релігійна філософія Бердяєва не є характерною для раціоналістично-прагматичної російської ментальності й вочевидь пов'язана з українськими проявами релігійності, а яскраво виражені в особистості мислителя крайні форми українського індивідуалізму, такі як індивідуалістичний анархізм, що не визнає будь-якої форми авторитарності, непогамований індивідуалізм, що відкидає всякий авторитет, та інтровертний індивідуалізм, становлять підґрунтя

бердяєвського «комюнаторного персоналізму», генетично пов'язаного зі сковородинською парадигмою, та формують концепцію активно-творчого есхатологізму, коріння якої слід шукати у старокиївській духовній традиції. Емоційно заряджений філософсько-євангельський імператив свободи навертає Бердяєва на шлях українського екзистенційного кордоцентризму і безпосередньо продовжує лінію Сковороди та Юркевича в магістральному національному напрямку «філософії серця» [151; 164].

С. В. Вільчинська стверджує, що в українській філософії концепт серця, наголошуючи на екзистенційному вкоріненні істини, виступив «кумулятивним чинником персонцентричного дискурсу» [102, с. 48]. На думку дослідниці, у філософії Сковороди і Юркевича кордологізм (ідею серця) оформлено як антропологічний принцип, де «філософія серця» Сковороди представляє початковий етап, окреслюючи найзагальніші риси, а «логіка серця» Юркевича є станом розвитку, коли ідеї набувають завершених чітких формулювань. Вільчинська узагальнює: хоча кордологізм не сформував школу в українській антропологічній філософії, він проявив себе як динамічна закономірність [106, с. 110].

На те, що кордоцентризм як ідея серця у філософії, проявивши себе в екзистенційно-персоналістичній думці України, не утворив школу, були серйозні причини, які і сьогодні продовжують руйнувати тяглість розвитку не тільки філософської традиції, а й національної культури загалом. Одну з них окреслює сучасний український філософ, представник екзистенційно-персоналістичної антропології, професор В. Г. Табачковський, аналізуючи паралелі між персоналістичними інтенціями О. Ю. Кульчицького та Київською світоглядно-антропологічною школою, до якої належать М. О. Булатов, В. П. Іванов, М. В. Попович, В. І. Шинкарук, О. І. Яценко і сам В. Г. Табачковський. Учений вказує на те, що О. Ю. Кульчицький розширив, у порівнянні з традиційним персоналізмом, поняття персони, розглядаючи як особу «не тільки індивідуальне Я, але також і Я колективне, зокрема етнічне, національне» [576, с. 220–221]. В. Г. Табачковський зазначає, що тяжіння до персоналізації

філософсько-антропологічних розмірковувань було властиве і представникам Київської школи, але за радянських часів такі спроби не могли бути легально доведені до теоретичного осмислення проблеми персонального як етнонаціонального [576, с. 221]. Досліджуючи внесок В. Г. Табачковського і В. І. Шинкарука в розвиток антропологічної методології, С. В. Вільчинська підкреслює особливу увагу першого до питань, пов'язаних «з особливостями національної ментальності, зокрема з її відкритістю для персоналістичного настання мислення», а другого – «до селективного синтезу “філософії розуму”, “філософії серця” та “філософії волі”» [104, EP]. Відомий український філософ і дослідник філософії В. І. Ярошовець, розглядаючи екзистенційно-антропологічну парадигму у філософському дискурсі В. І. Шинкарука, наголошує на тому, що вона не тільки виявляється питомою для вітчизняної філософії, а й об'єднує багато в чому несхожих мислителів, таких як Г. С. Сковорода, О. М. Новицький, П. Д. Юркевич, П. В. Копнін, В. І. Шинкарук, В. С. Горський, В. Г. Табачковський, С. Б. Кримський, І. В. Бичко, М. В. Попович [692, с. 105]. Сьогодні екзистенційно-антропологічна парадигма визначає морально-гуманістичні параметри розвитку української філософії та має стати основою змін у національному соціумі в умовах глобалізації. Оскільки ці параметри перебувають у площині духовного буття як окремої людини, так і цілого соціуму, то цілеспрямовану розбудову їх ієрархії, на думку вченого, слід починати з духовності. В. І. Ярошовець наполягає: на початку нового століття все більшої актуальності набуває ідея про те, що внутрішній духовний стрижень особи визначає вісь людської культури, навколо якої вибудовуються соціальні, економічні, політико-правові цінності [691, с. 13]. Він вказує на розвиток поняття духовності у філософії С. Б. Кримського. Сам же В. І. Ярошовець духовність інтерпретує як своєрідний щит, що боронить особу від об'єктивації (в бердяєвському розумінні), а також фільтр, який забезпечує очищення дедалі потужнішого потоку інформації; філософ пише: «Духовність є тією формуючою силою, ентелехією, яка дозволяє особистості організувати себе і влаштовуватися у зовнішній світ;

одночасно вона є і сама особистість, або її центр, серцевина, тому не випадкова її асоціація із серцем (кордоцентризм), яка так популярна саме в українській філософії» [691, с. 11].

До Київської філософської школи належить і С. Б. Кримський, який, за словами М. В. Поповича, запропонував «цілісну концепцію людини як носія та осередку культури, куди органічно входить і антропологічна позиція» [478, с. 162–163]. На наш погляд, серед сучасних вітчизняних філософів саме С. Б. Кримський репрезентує український персоналізм початку ХХІ століття, розгорнувши дефініцію особи в контексті її ціннісно-сислового наповнення і актуалізації поняття духовності та його сучасних вимірів (зокрема у книзі «Запити філософських смислів» (2003) [335]). У філософії Кримського сковородинська «плюралістична етика», обумовлена визнанням права кожної людини обирати власний етичний шлях, переростає в концепцію ціннісного домобудівництва особи й збагачується ідеєю нації як історичної особи, а також актуалізацією бердяєвського принципу монадності як здатності й спроможності кожної особи в умовах нової цивілізації репрезентувати свою епоху, націю і культуру. У персоналістичній думці філософа етнічно-національний аспект зазначеної В. Г. Табачковським концепції «колективного Я» Кульчицького перетворюється на поняття нації як історичної особи. Це поняття розкриває не лише персоналістичний аспект розуміння філософом духовності як ціннісного домобудівництва неповторного внутрішнього світу особи, а й індивідуальну неповторність нації, яка є особливим типом спільотної особи – історичною особою, що творить і реалізовує себе в конкретному геокультурному просторі протягом тривалого часу, результатом такого здійснення стає національна культура.

Духовність, в інтерпретації Кримського, виступає не тільки визначальною характеристикою особи індивідуальної і спільотної. Вона дає змогу особі обертати засвоєння зовнішнього світу на шлях до самої себе: для індивідуума це «біографія протистояння небуттію, пошук найвищих цінностей, що намагнічують душу вічністю», для нації – «історія власної присутності у світі, що дає змогу крізь національне прозріти

універсальне» і в процесі свого історичного розвитку «переломлювати загальнолюдський досвід у національну іпостась буття» [334, с. 9]. У концепції ціннісного домобудівництва йдеться про взаємообумовленість розвитку особи, нації і національної культури. Цей розвиток є цілісним духовним процесом, який відбувається у сфері особового буття. Розрив єдності цього процесу викликає деформацію духовності, що спричиняє негативні наслідки як в історії народу, так і в історії індивіда і навіть може заподіяти смертельні ушкодження живому організму нації. Якщо розглядати історію України, такі розриви призводили до висмоктування творчого й інтелектуального потенціалу українського народу, геноциду і лінгвоциду, відтак – до денационалізації та фізичного знищення десятків мільйонів українців.

Розглядаючи у світлі концепції ціннісного домобудівництва архетипи як «нетлінні етнічні цінності», Кримський зауважує, що спіралі історії накручуються на центральні, стрижневі цінності етносу, які, збагачуючись, не гинуть, а постійно відроджуються в нових формах, перетворюючи сучасність на всечасність метаісторії [338, с. 190]. В історії українського народу аксіальним філософ вбачає архетип етичної цінності особи, він пише: «Слово в духовному житті України завжди вважалось початком вільної думки та вільної людини. А воля та її маніфестація у вчинках розкріпаченої особи була найвищою цінністю в українському менталітеті. Тому не випадково в ньому архетип етичної цінності особи набуває центрального значення» [338, с. 202]. Під кутом зору тези Гайдегера «мова є дім буття» архетип Слова у контексті ціннісного домобудівництва особи набуває особливого значення, адже слово – це принцип мовної свідомості нації, який акумулює унікальність її світовідчуження та світосприймання. Найпотужніше виявлення архетипу Слова як української мовної свідомості Кримський вбачає у творчості Шевченка і філософії мови Потебні. У філософському вченні О. О. Потебні окремим питанням постає безпосередній зв'язок рідної мови особи і її духовності. Це питання розробляється українським мовознавцем на підставі концепції

взаємообумовленості духовної своєрідності народу і його мови В. Гумбольдта, який стверджував: «мова народу є його духом, і дух народу є його мовою», позаяк, з одного боку, мова значною мірою є створінням нації, а з іншого – саме вона понад усе формує і визначає національний характер [211, с. 363; 212, с. 68]. На переконання німецького філософа, мова завжди втілює в собі своєрідність цілого народу, адже мова для нації є органом осягнення світу, виникнення та формування ідей, імпульсом для розвитку духовної діяльності людини, тому різні мови за своєю суттю, за своїм впливом на пізнання і почуття є виявом різних світоглядів [210, с. 349; 211, с. 369; 213, с. 370]. Як стверджує Потебня, результатом втрати рідної мови є денаціоналізація, яку філософ розглядає як моральну хворобу та знесилення енергії думки, що спричиняє «гидоту спустошення»: кризу духовної традиції, розрив внутрішнього зв'язку між поколіннями, дезорганізацію суспільства, розпусту, негідництво, економічну й розумову залежність [479, с. 73]. У світлі розуміння нації як історичної особи денаціоналізація постає як процес деперсоналізації – духовної деградації особового світу індивіда і нації. Архетип Слова-мови як «дім буття» є одним з екзистенціалів персоналістично обумовленої філософської парадигми інтровертного, екзистенційно-софійного кордоцентризму, адже у Сковороди читаємо: «Мова є дзеркало серця» [554, с. 1010]. Супроти «гидоти спустошення» логічною і послідовною (як священика, мовознавця і педагога) в ракурсі концепції ціннісного домобудівництва особи є реакція І. І. Огієнка (митрополита Іларіона), яка постала у вигляді «Десяти найголовніших мовних заповідей свідомого громадянина», викладених у «Науці про рідномовні обов'язки» (1936). У першій і десятій заповідях мова тлумачиться в персоналістичному ключі: як цінність спільнотної особи – «Мова – то цінність народу: гине мова – гине народ» і як цінність індивідуальної особи – «Кожний свідомий громадянин мусить практично знати свою соборну літературну мову й вимову та свій соборний правопис, а також знати й виконувати рідномовні обов'язки свого народу» [439, с. 40–41]. У баченні Огієнка, мова є мірою духовності як особи, так і нації, тому в дев'ятій заповіді мовознавець

декларує: «Як про духову зрілість окремої особи, так і про зрілість цілого народу судять найперше з культури його літературної мови» [439, с. 40–41]. Понад 40 років свого життя професор Огієнко присвятив перекладу Біблії рідною мовою. Рідна мова й релігія у своїй єдності визначили спосіб буття самого митрополита Іларіона. Вони виступили чинниками ціннісного домобудівництва і дали змогу розкрити його потенціал як усебічно обдарованої особи та зберегти в еміграції духовний взаємно збагачуючий зв'язок з українською нацією як історичною особою.

У цьому контексті показовим є засвідчений істориком В. Г. Сарбеєм факт про те, що циркуляр міністра внутрішніх справ П. О. Валуєва – урядовий документ Російської імперії від 20.06.1863 р., який став директивою щодо офіційної організації лінгвоциду української мови, – був спровокований поданим до розгляду цензури українським перекладом Євангелія П. С. Морачевського, адже шеф жандармерії висловив думку, що переклад спрямований на радикальне знищення всіх дотеперішніх заходів уряду русифікувати українські землі і безпосередньо загрожує царській владі [543, с. 187–188]. Валуєвський циркуляр передусім забороняв видання «книг малоросійською мовою як духовного змісту, так навчальних і взагалі призначених для початкового читання» [Цит. за: 543, с. 188]. Як бачимо, в ньому чітко сформульовано стратегію знищення українства, оскільки заборона навчатися рідною мовою і спілкуватися нею з Богом виключала будь-яку можливість формування національно свідомої особи, розриваючи духовний зв'язок індивіда з нацією як історичною особою на глибинному рівні базових архетипів національної культури і релігійної свідомості. З наслідками цієї духовної деградації особового світу індивіда і нації з моменту відродження Української Церкви на початку 1990-х рр. послідовно бореться Патріарх Філарет (М. А. Денисенко), який чітко окреслив одне з головних завдань цієї боротьби: «Для того, щоб наша Церква самобутньо розвивалася, була самодостатньою, відповідала усім критеріям свого автокефального будівництва, необхідна не тільки ієрархія, духовенство, духовні навчальні заклади, в яких плекається

розвиток вітчизняного богослів'я, необхідно ще й мати переклад богослужбової літератури мовою того народу, який вручений для нашої Церкви в опіку» [Цит. за: 510, EP]. Святійший Патріарх не лише задекларував, а й сам узявся за переклад Біблії, богослужбової, житійної й морально-повчальної літератури українською мовою, а це десятки тисяч сторінок осучасненого в українському перекладі релігійного тексту.

Як бачимо, у світлі концепції ціннісного домобудівництва повноцінне самопізнання і самотворення окремої людини і цілого народу відбувається у формі духовних взаємно збагачуючих зв'язків-відносин між індивідуальною особою і нацією як історичною особою. Під кутом зору, що його пропонує С. Б. Кримський, персоналістична парадигма, яка включає визначальні для української ментальності екзистенціали й архетипи, виступає не просто філософією як способом мислення, бачення, розуміння чи пояснення світу або ідеалом життя, а унікальним способом існування українця й української нації, що формує ціннісний універсум української духовності як запоруки розвитку та збереження національної культури. В аспекті персоналістичного розуміння духовності філософ розглядає і національну ідею, адже духовність як шлях до самого себе є дорогою до власного Дому, яка і становить національну ідею, особливо для націй, які, подібно до українського народу, мають велику історію [334, с. 9]. Таким чином, Кримський у концепціях «ціннісного домобудівництва особи» і нації як історичної особи визначив філософсько-теоретичні засади національної ідеї, в основі якої має бути автентична духовна аксіологія нації – система особових цінностей, що формується історично. Ці філософські засади мають практичне значення для державотворення в Україні, адже актуальною для цього процесу є розбудова повноцінної національної ідеї, а як зауважує сучасний філософ М. А. Ожеван, «нація поза вимірами духовної культури не може відбутися» [441, с. 20]. При цьому очевидно, що українська національна ідея має бути обумовлена філософською парадигмою екзистенційно-софійно-кордоцентричного персоналізму.

Якщо говорити про Сковороду, Юркевича, Бердяєва та Кульчицького, то всі вони змушені були стати «мандрівними філософами», позаяк усіх їх спіткала доля емігранта, примушеного залишати своє етнічне середовище: соціальне, культурне, мовне, географічне. Не варто порушувати питання про причини, бо вони значно глибші за наявність імперських амбіцій географічного «братнього» сусіда. Питання стоїть інакше: що не дозволило цим філософам вийти з орбіти української культури й української ментальності та чому до запропонованої нами парадигми ми включили М. О. Бердяєва і не включили Л. І. Шестова з виразними екзистенціально-персоналістичними інтенціями у його філософсько-релігійній думці? У передмові до словника «Філософська думка в Україні» (2002) В. С. Горський пояснює, чому до видання включено філософів, творча діяльність яких протікала здебільшого за межами України й на теренах інших культур, зокрема йдеться про Бердяєва і Шестова, позаяк формування світогляду цих видатних мислителів зазнало впливу української культури [197, с. 7].

На наш погляд, слід говорити не про вплив, а про зв'язок з національною культурою, який має відбуватися на рівні особовому як духовний зв'язок (*relatio*) індивідуальної особи з нацією як історичною особою. Поряд із рідною мовою у збереженні цього зв'язку принципову роль відіграє релігія, яка у філософській антропології В. Гумбольдта виступає важливим засобом формування характеру нації [209, с. 62]. Очевидно, що філософсько-релігійний дискурс Сковороди, Юркевича, Бердяєва та Кульчицького обумовлений не тільки Біблією і християнським вченням, а й генетичним вкоріненням християнства в українській культурі, у лоні якої були народжені і сформували свій філософський світогляд ці мислителі. Християнська релігія з її імперативом любові і свободи, екзистенційно вкоріненним через серце в українській ментальності, утримувала цих філософів у колі української культури та не дозволяла відірватися від неї й вросли в чужорідну. Релігійна свідомість, обумовлена українською ментальністю, визначала їх українство і зв'язок з українською культурою не просто як духовний, а як особовий зв'язок-

відношення (*relatio*). Це саме той випадок, коли, за словами Л. О. Филипович, релігія виступає запорукою національного та духовного розвитку нації. Релігія також виступає запорукою збереження культури, і це відбувається, як переконує релігієзнавець О. В. Бучма, завдяки релігійній діяльності особи, детермінованій її сутнісними якостями. У діяльності особи створюються цінності культури і засвоюються різні аспекти буття в їх цілісності, й особа реалізує себе цілісно, а не в окремих аспектах [80, с. 18, 23]. Якраз із цієї причини в коло зазначених нами філософів не вписується Лев Шестов. «Теоцентрист, Бог якого не зовсім християнський, але й не ортодоксально-юдейський» [57, с. 220], так і залишився чужинцем на своїй батьківщині – українці мало знають цього самобутнього філософа, не читають, не перекладають, його філософія так і застається філософією «не для всіх».

Серед «мандрівних філософів» Бердяєв єдиний здобув світове визнання, оскільки спромігся кордоцентричні й екзистенційно-персоналістичні інтенції етнонаціональної психіки об'єднати у формулі, що її вербально визначив як «свобідна любов і любовна свобода». Мислитель у створеній ним філософсько-релігійній концепції персоналізму концентрує й інтегрує всі головні ознаки українського персоналізму, синтезуючи їх в органічну цілісну систему, в якій усі компоненти є взаємообумовленими настільки, що один не існує без іншого, та визначає цю систему як «комюнаторний індивідуалізм», де комюнаторність забезпечує любов, а індивідуалізм гарантує свободу. Оскільки особовий зв'язок між індивідом і нацією є взаємно збагачуючим, як це впливає з концепції С. Б. Кримського, то українська наука має завдання повернути історії української філософії персоналістичну думку Бердяєва, позаяк ціннісне домобудівництво його особи глибинно і безпосередньо пов'язане з цінностями Дому української нації, створеної нею духовності, культури та філософії.

Очевидно, що взаємообумовленість релігійності і філософствування та релігійності і кордоцентризму в українській ментальності визначає формування українського варіанта християнського персоналізму з екзистенціальним

розумінням кордоцентричної любові і кордоцентричної свободи. Любов і свобода є основою існування української людини, і хоча ці екзистенційні засади буття українця склалися в дохристиянські часи, вже понад тисячу років саме християнство живить ґрунт, на якому не тільки з'являються плідні філософські ідеї, а який притягує, як магніт, розпорошених по чужинах, народжених українським народом і його культурою геніїв. С. Б. Кримський стверджує, що сучасна духовність зберігає християнський досвід і християнські екзистенційні настанови, адже новий масштаб ситуацій морального вибору потребує «легітимізації майже божественного ґатунку», тому філософ пропонує враховувати, по-перше, принцип монадності – здатність особи репрезентувати свою епоху, націю та культуру, по-друге, принцип крещендо – сходження до найвищих реґістрів цінностей; натомість зворотній шлях філософ розглядає як джерело гріха і критерій гріховності [334, с. 23].

Підсумуємо. Сучасні вітчизняні дослідники визначають український персоналізм не лише як екзистенційно-кордоцентричний і софійно-кордоцентричний. Вони наголошують на характерному для нього інтровертизмі, який свідчить про націленість особи на експансію не у світ, а у власне єство. Починаючи з ХІХ століття в розвідках з української історії, етнографії й етнопсихології формувалося бачення персоналістично обумовлених чинників, що складають основу національного менталітету як способу мислення і національної ментальності як етнопсихологічного характеру українського народу, які й формували основу філософського світогляду. Особливий світоглядно-емоційний ґрунт для зародження і розвитку персоналістичних ідей в Україні створювала кордоцентрична релігійність українців та її взаємообумовленість із філософствуванням, що й згенерувала український варіант християнського персоналізму з екзистенціальним розумінням кордоцентричної любові і кордоцентричної свободи. Що стосується безпосереднього зародження персоналістичної філософської думки, то окремі науковці вбачають прояв персоналістичних інтенцій уже в пам'ятках писемності язичницької доби. Інші вчені зазначають

особливу антропологічно-екзистенційну спрямованість старокиївської філософської думки, пов'язану з неоплатонізмом і православною софіологією, та розвиток персоналістичних традицій у наступні епохи. Якщо об'єднати різні наукові погляди й підходи до генези персоналістичної думки в Україні, то можна стверджувати, що вже у попередників Сковороди виразно проявляються різні аспекти філософської парадигми, структуровані бароковим мислителем в єдину систему взаємообумовлених екзистенціалів і архетипів української ментальності та філософських концептів, серед яких особливого значення набувають любов, свобода, софійність, самопізнання і самотворення, гідність, істина-правда, плюралістична етика, релігійна толерантність, чи екуменізм мислення, Слово-мова, добро, відповідальність особи за власний вибір, щастя. Вони були інтегровані Сковородою в органічно-цілісну «філософію серця» і в його філософському вченні та у філософських системах його послідовників, передусім Юркевича, Бердяєва, Кульчицького, Кримського, постають як інтровертний, екзистенційно-софійно-кордоцентричний персоналізм, що сформувався в результаті тяглості філософської національної традиції, генеза якої відбувається понад півтори тисячі років на теренах України на підставі світоглядної парадигми української етнокультури, її ключових концептів, а також засвоєння національною філософською думкою персоналістичних інтенцій християнської та європейської філософії.

§3. Російський персоналізм

Питання, пов'язані з російським персоналізмом, виявляються не такими однозначними, як здається на перший погляд, оскільки навіть сучасні російські спеціалісти в галузі історії національної філософії, які безпосередньо досліджують її розвиток у XIX–XX століттях, змушені визнати, що можуть говорити лише про «персоналістичний вектор російської філософської думки» та розглядати певні «персоналістичні аспекти творчості російських філософів» [202, с. 4, 6].

У сучасній Україні науковці, зокрема В. О. Плужнік [470–472], Є. В. Козлов [300], Р. М. Вербова [90], опрацьовували російський персоналізм у контексті та на засадах історії філософії, передусім у зв'язку з науковою та педагогічною діяльністю філософів «київської школи філософії». Однак для з'ясування специфіки російської персоналістичної думки більш цікавим, на наше переконання, вбачається науковий підхід і погляд на розвиток російського варіанта персоналізму, так би мовити, зсередини, тобто думка авторитетних у сучасній Росії вчених, які безпосередньо займаються дослідженням філософських концепцій мислителів, репрезентативних для персоналістичної течії насамперед періоду модернізму.

Зародження і розвиток персоналістичних ідей у контексті російської філософської думки сучасні російські науковці пов'язують з іменами таких мислителів другої половини ХІХ – першої половини ХХ століть як П. Я. Чаадаєв, В. Г. Белінський, О. І. Герцен, П. Л. Лавров, М. К. Михайловський, О. С. Хом'яков, К. С. Аксаков, І. В. Кирєєвський, Ю. Ф. Самарін, Ф. М. Достоевський, О. О. Козлов, Л. М. Лопатін, Є. О. Бобров, С. О. Алексєєв (Аскольдов), М. О. Бердяєв, Л. І. Шестов, Г. П. Федотов, В. С. Соловйов, В. В. Зеньковський, С. Й. Гессен, М. О. Лоський, І. О. Ільїн, Б. П. Вишеславцев, Л. П. Карсавін, С. Л. Франк та ін. При цьому йдеться про розвиток певних персоналістичних ідей в контексті характерних для російської філософської думки тієї епохи проблем і концепцій. Дослідники говорять про наявність персоналістичних тенденцій у творчості доволі різних російських мислителів, скажімо, таких спрямувань персоналістичної думки як «критичний індивідуалізм» Є. О. Боброва [511, с. 416], «фанатичний персоналізм» В. Г. Белінського [550, с. 95], «етичний персоналізм» Ф. М. Достоевського [265, с. 551], «плюралістичний субстанціоналізм» О. О. Козлова [90, с. 265], «історіософський персоналізм» Г. П. Федотова, «персоналістичний спіритуалізм» Л. М. Лопатіна [201, EP], «історичний персоналізм» Л. П. Карсавіна [401, с. 12], «діалогічний персоналізм» М. М. Бахтіна [667, с. 213], «персоналістичний атеїзм»

В. І. Вернадського [117, с. 102] і т. п. Як бачимо, вимальовується доволі строката й аморфна картина.

У дужках зазначимо: більшість із згаданих російських мислителів персоналістичного спрямування є вихідцями з Латвії, Литви, Німеччини, Польщі, України; деякі з названих філософів з огляду на політичну ситуацію, що склалася на початку ХХ століття, змушені були емігрувати до Центральної Європи чи тривалий час жили та творили свої філософські концепції поза межами Росії. Слід визнати і взяти до уваги той факт, що у значній частині випадків становлення та формування філософського світогляду цих мислителів відбувалося не в російському культурному середовищі. З огляду на те, що персоналізм – це передусім філософсько-релігійна система поглядів, необхідно враховувати і той факт, що далеко не всі, кого зараховують до російського персоналізму, належали до ортодоксального російського православ'я; були й такі, релігійна свідомість яких й зовсім формувалася в рідній країні, не християнського віросповідання, як, зокрема, у випадку Л. І. Шестова і С. Л. Франка. Це є принциповим моментом для розуміння специфіки російського варіанта персоналізму, адже релігійний світогляд виступив ключовим чинником у формуванні персоналістичних систем у різних країнах, скажімо, протестантизм визначив основні риси американського персоналізму, католицизм – французького і польського, Київське православ'я – українського.

Щодо нашої країни, то йдеться про українців, як-от П. Д. Юркевич, М. О. Бердяєв, В. В. Зеньковський, В. І. Вернадський та ін., які з відомих причин мусили віддавати свої творчі зусилля метрополії, свідомо чи підсвідомо залишаючись у рідній українській ментальності й українській духовній традиції, котрі виступають ключем до розуміння та тлумачення філософських ідей цих мислителів. Також йдеться про тих, хто, як В. В. Зеньковський, «належали за своїм походженням на 7/8 до українців» (за словами самого В. В. Зеньковського) [474, с. 120–121]; чи про «напівукраїнців» (за словами Є. О. Сверстюка) [546, с. 95], як В. С. Соловйов; або тих, чия доля була пов'язана з Україною, як Л. І. Шестов чи

С. О. Алексєєв і його батько О. О. Козлов, який продукував і запроваджував свої ідеї на кафедрі Київського університету і для якого київський період філософської діяльності став найбільш плідним; позаяк, за словами української дослідниці В. О. Плужник, як професійний філософ О. О. Козлов сформувався саме в Києві, де пройшов шлях від приват-доцента до професора університету [470, с. 155]. У дисертації «“Київська школа філософії”: Гносеологічні пошуки кінця XIX – початку XX ст.» (1998) В. О. Плужник розглядає концепції О. О. Козлова, В. В. Зеньковського та П. Д. Юркевича саме в контексті формування традицій «київської школи філософії» [471].

Попри значну кількість доволі авторитетних постатей, навряд чи можна говорити про наявність у російській філософії персоналізму як повноцінного філософського напрямку з формуванням окремих шкіл, як в американській чи польській філософії, або ж про органічний розвиток персоналістичних ідей в річищі національного світогляду, філософської і релігійної думки та становлення персоналістичної філософської системи, послідовно, обґрунтовано та концептуально викладеної, як це відбувалося в українській, французькій і польській філософії. Позаяк представник саме персоналістичної філософії як філософсько-релігійної системи, якого визнають одним із найвидатніших філософів XX століття, М. О. Бердяєв не є природним для російської філософської думки, адже його персоналістичне вчення виявляється органічним породженням української ментальності та продовженням української духовної традиції й персоналістичної думки, що ми доводимо в низці публікацій [150, 151, 159, 164], тому, на наш погляд, його слід розглядати в українському контексті як представника українського персоналізму. Створена М. О. Бердяєвим персоналістична концепція виявляється полярною щодо персоналістичних думок більшості з названих філософів і навіть з ідеями Г. П. Федотова, з яким його пов'язують дослідники, має вельми суттєві розбіжності, як на це вказують сучасні російські вчені І. В. Гребешев, С. А. Нижников і В. В. Сербіненко, котрі останнім часом активно розробляють проблематику

персоналізму в історії російської філософії, а також сам Г. П. Федотов, стверджуючи, що «Бердяєв зі своєю філософією особи, свободи та творчості більше пов'язаний духовно із Заходом, ніж з Росією» [613, с. 395].

Цікаво, що у статті «Персоналізм» нового енциклопедичного видання «Російська філософія» (2007), підготовленого кафедрою російської філософії Московського державного університету, ім'я ключової фігури у становленні не лише персоналістичних ідей, а й самого філософського мислення в пореформеній Російській імперії ХІХ століття не згадується зовсім [511, с. 415–417]. Ім'я Юркевича сучасними російськими дослідниками персоналістичної думки згадується хіба що побіжно, попри те, що коли у 1861 році після десятирічної заборони в Московському університеті було відкрито кафедру філософії, в усій Російській імперії знайшлася лише одна особа, здатна її очолити, – тридцятитрирічний професор з України. У цей час російський філософ (киянин польсько-німецького походження) Г. Г. Шпет характеризував Юркевича як філософа, який спромігся в нефілософську епоху подати приклад істинно філософського мислення [550, с. 245]. Так звана «прогресивна» думка тогочасної Росії зацькувала свого найерудованішого в царині філософії сучасника за критику вульгарно-матеріалістичного підходу М. Г. Чернишевського до антропологічного принципу у філософії. Натомість, як зауважує Є. О. Сверстюк: «Основною причиною неприйняття Юркевича був його органічно український ідеалістичний світогляд» [546, с. 96].

Зазначимо, що науковий світогляд, сформований у річищі раціоналістичної російської ментальності, незважаючи на зміну ідеологічних настанов, що відбулася на початку 1990-х рр., і до сьогодні не сприймає (і навряд чи зможе сприйняти) ідеалістичний світогляд ні Юркевича, ні Бердяєва – двох головних філософів, діяльність яких мала визначальний вплив на формування і розвиток персоналізму як філософської течії і філософське вчення яких традиційно розглядається в межах історії російської філософії. На ґрунті цієї проблеми з боку сучасних російських бердяєвознавців постають обвинувачення Бердяєва у гностицизмі з маніхейським ухилом, як це роблять

І. І. Євламπίєв [244, с. 302] і С. А. Титаренко [590, с. 151–152], чи закидання Бердяєву романтичних тенденцій, або ставлення до бердяєвського ідеалізму з негативним оцінювальним знаком, як це робить той таки С. А. Титаренко [590, с. 111–135]. Натомість в «Історії російської філософії» (1948–1950) В. В. Зеньковський стверджує, що «персоналізм жодним чином не може бути поєднаний з матеріалізмом» [265, с. 502].

Канадський дослідник Дж. Уернхем, традиційно розглядаючи Бердяєва як представника російської філософії, висвітлює російський персоналізм крізь призму філософських інтенцій цього мислителя. Він стверджує, що російський персоналізм створювався на основі філософського ідеалістичного руху початку ХХ століття. Його прихильники вважали особу єдиним суб'єктом історичного процесу та носієм творчого культурного начала, при цьому акцентувалися значення та цінність індивіда як особи, а не суспільства. Творчість окремої особи, індивіда протиставлялася масовій культурі. Особа взагалі протиставлялася суспільству, та заперечувалися тогочасні тенденції аналізувати все через міру суспільства і цим визначати роль і завдання індивіда, все його життя і спрямованість [888, с. 41]. Доля особи протиставлялась теорії прогресу. Теоретичною базою розвитку ідеї персоналізму стало намагання знайти або створити у філософії третій напрямок, який давав би можливість усунути протистояння та кардинальну протилежність і різновекторність матеріалізму й ідеалізму, об'єкта і суб'єкта [888, с. 63]. Як бачимо, західні науковці сприймають російський персоналізм крізь призму бердяєвської філософії, екстраполюючи притаманні їй риси на всю російську філософію, що виявляла схильність до персоналістичних тенденцій.

Натомість російські дослідники вже традиційно пов'язують зародження персоналістичних тенденцій у національній філософській думці зі слов'янофілами, які розглядали особу в межах соборності. Так, В. В. Зеньковський, аналізуючи філософські погляди О. С. Хом'якова, І. В. Кирєєвського, Ю. Ф. Самаріна, К. С. Аксакова, вказує: ці мислителі розвинули думку про те, що персоналізм як заперечення індивідуалізму приводить до встановлення

внутрішнього зв'язку особи із соціальним цілим. У цьому світлі соборність поставала не лише як єдність осіб, а й у певному розумінні як свобода. Щоб розкрити цю тезу, К. С. Аксаков звертається до метафори «хорового» життя. На його думку, особа в російській общині не пригнічена, а лише позбавлена свого буйства, виключності й егоїзму і є вільною, як у хорі, де кожний співає своїм голосом, але підкорюється завданням, які виконує весь хор [265, с. 502–504]. Пізніше зусиллями В. С. Соловйова ідея соборності була трансформована в концепцію всеєдності.

З іншого боку, зародження персоналістичних тенденцій у російській філософії пов'язують з піднесенням педагогічної думки на теренах Російської імперії в процесі реформ 1860-х рр. та із впровадженням у гімназичній освіті педагогічної концепції видатного німецького філософа, психолога й педагога Й. Ф. Гербарта. Говорячи про персоналістичні принципи в педагогіці цього періоду, російські науковці І. В. Гребешев і С. А. Нижников не випадково передусім називають «ідеал життєвого світогляду», запропонований М. І. Пироговим, і вчення про «значення серця в духовному житті людини», розвинуте Юркевичем [201, ЕР]. Адже саме завдяки посередництву українців відбувалося перенесення західноєвропейської філософії освіти на російсько-азійський ґрунт і її адаптація. У «Курсі загальної педагогіки» (1869) в персоналістичній інтерпретації П. Д. Юркевича «моральна свобода» розглядається як найсуттєвіша ознака Богоподібності людини і визнається головною метою виховання; філософ стверджує, що «народи освічені й вільні вміють робити школу місцем, яке оточує їх моральною атмосферою свободи» [675, с. 194, 247]. І. В. Гребешев і С. А. Нижников зазначають, що у ХХ столітті педагогічний персоналізм набуває послідовно філософського характеру в системах, розбудованих В. В. Зеньковським і С. Й. Гессеном [201, ЕР].

Останнім часом персоналістичний вектор російської думки розглядається в аспекті метафізики особи чи персоналістичної метафізики, що спирається на визнання субстанційної природи людського «я» та метафізичної

першості особового начала не лише у сфері пізнання, але і в онтологічному розумінні. Прояв метафізичного розуміння особи російські дослідники вбачають у різних напрямках російської думки: педагогічної, літературно-художньої, релігійної, суспільно-політичної, філософської. При цьому стверджується, що на рубежі XIX–XX століть на теренах Російської імперії у російському неолейбніціанстві й неокантіанстві формується метафізичний напрямок, представники якого послідовно критикують інтелектуальні настанови, котрі заперечують чи принижують метафізичну гідність людини. У межах цієї філософської течії з'являються персоналістичні концепції, представлені, зокрема, «спіритуалістичним персоналізмом» Лопатіна, персоналістичними теоріями Франка і Карсавіна, розвинутими на основі метафізики всеєдності, неокантіанською філософією освіти Гессена, метафізикою особи, обґрунтованою у світлі християнської антропології Зеньковським, екзистенціальним персоналізмом Бердяєва та Федотова [201, EP]. Зрозуміло, що з цього ряду безапеляційно виключається Шестов, який взагалі не визнається як персоналіст [202, с. 5].

Наразі пропонується й інший погляд на розвиток персоналістичного вектора російської філософської думки на межі XIX–XX століть. Йдеться про так звану «концепцію людини», в якій найповніше, на переконання дослідника російської філософії цього періоду І. І. Євлампієва, відбилася своєрідність національної філософської традиції. На думку цього вченого, концепція людини об'єднала відомих мислителів епохи, набувши цілісної та послідовної форми у творчості Бердяєва, Франка і Карсавіна. Решта філософів, такі як Б. П. Вишеславцев, І. О. Ільїн, М. О. Лоський, розробляли лише окремі її аспекти. Зазначена концепція пов'язана з критикою спрощено-реалістичного погляду на людину як частину буття. Як зауважує І. І. Євлампієв, згадані мислителі розглядали людину не як частину буття, а як ціле, намагаючись осягнути не людину в бутті, а буття в людині, тобто зрозуміти все суще виключно через людину та стосовно неї [245, с. 196].

Інший вчений, В. В. Сербіненко, який також вивчає цей період у розвитку російської філософії, навпаки, саме Лоського

розглядає як більш-менш послідовного персоналіста, який розробив вчення про «субстанціальних діячів» – індивідуальні людські «я», що не тільки пізнають світ, а й творять усе реальне буття. Натомість у філософії Карсавіна цей дослідник не вбачає і не окреслює персоналістичних концептів [550, с. 352–354]. Дослідниця Н. Ю. Мальгіна, яка безпосередньо займається розвідкою концепції особи, сформульованої цим філософом, наполягає на тому, що метафізика Карсавіна викликала переворот у традиційному персоналізмі Козлова, Лопатіна і Лоського, у філософії яких метафізичним «центром» виступала особа як духовна надчасова субстанція, натомість у метафізиці всеєдності Карсавіна центральна роль належить особовим відносинам і зв'язкам [401, с. 21].

Тут криється певний парадокс: незважаючи на раціональність менталітету як російських філософів персоналістичного спрямування, так і дослідників їхньої спадщини, відчувається неможливість скласти все до купи і структурувати в логічно обумовлену, науково обґрунтовану систему. Йдеться не про брак «більш високого рівня концептуальної системності» [202, с. 4], на який вказує І. В. Гребешев, а про відсутність системи як такої, головне – відсутність обумовленого базовими національними чинниками аксіального центру, довкола якого мала б викристалізуватися питома структура. І якщо говорити про російський персоналізм як про органічне явище національної філософської думки, що викристалізовувалося протягом століть у лоні російської культури, то не варто шукати його у «Повчаннях...» Володимира Мономаха чи Кирила Туровського, які написані чужою мовою в часи, коли ні Московії, ні Російської імперії ще не було на євразійській мапі, а, напевно, слід зосередити всі наукові зусилля на дослідженні насамперед творчості мислителів, які генетично пов'язані з російською традицією і ментальність яких від народження формувалася в лоні цієї традиції. Але ж проблема полягає в тому, що серед названих мислителів рубежу ХІХ–ХХ століть, тобто представників російського модернізму, яких визнають ключовими філософами Срібного віку, цим вимогам відповідає хіба що Карсавін, який народився в Санкт-Петербурзі й здобув освіту,

а згодом і посаду приват-доцента, пізніше – професора в Санкт-Петербурзькому університеті, до того ж перебував у родинних стосунках з відомим слов'янофілом О. С. Хом'яковим. І, як зазначає сучасна російська дослідниця його філософської спадщини Ю. Б. Меліх, в еміграцію Л. П. Карсавін потрапив уже сформованим філософом [414, с. 411]. Проте, як було зазначено раніше, не всі російські науковці зараховують цього філософа до персоналістів.

Підсумуємо. Намагаючись визначити особливості формування персоналістичної думки в Російській імперії кінця XIX – початку XX століть, які вплинули на становлення російського варіанта персоналізму, ми з'ясували, що специфіка розвитку персоналістичних ідей на російському культурно-історичному ґрунті пов'язана з тим, що метрополія, керуючись експансивними інтенціями, спрямованими на підкорення не лише інших територій, а й чужорідної культурної спадщини та історії, залучала до свого кола неорганічні, а часом й антагоністичні для російського менталітету світоглядні системи, сформовані на ґрунті інших національних духовних традицій (культурних, філософських, релігійних), значно старших за російські, зокрема українських, єврейських, польських, литовських, латвійських, німецьких. Автентична російська філософська думка не була спроможна адекватно засвоїти справжню, глибинну сутність запозичених світоглядних систем, часто змінюючи їх зміст, а відтак не змогла до кінця інтегрувати у своє ментальне середовище, тому не сформувала аксіологічного центру, довкола якого мала б викристалізуватися питома персоналістична структура, тому російський персоналізм являє собою не до кінця сформований феномен.

§4. Французький персоналізм

Французький персоналізм сформувався на початку 30-х рр. XX століття, в епоху модернізму, і був представлений передусім такими видатними мислителями як Еммануель Муньє, Жак Марітен, Жан Лакруа, Моріс Недонсель, Поль-Луї

Ландсберг, Жан-Марі Доменак, Моріс Мерло-Понті, Поль Рікер, Мікель Дюфрен та ін.

В Україні окремі аспекти французького персоналізму у тих чи інших його представників розглядають В. М. Процишин [485], К. С. Рассудіна [492, 493], В. К. Ларіонова, Л. В. Борисевич [365, 366], Я. А. Соболевський [558, 560, 562–564], І. С. Матвієнко [412, 413], Р. М. Поліщук [475], С. Л. Шевченко [651], Т. З. Гарасимів, Л. Ватаманюк [122] та ін.

На становлення персоналізму у Франції вплинули й значною мірою визначили його проблематику буремні події початку ХХ століття: Перша світова війна, низка революцій, що відбулися в Росії, Німеччині, Фінляндії, Угорщині, глобальна економічна криза 1930-х рр., зародження нацизму та його поширення Європою, формування тоталітарних, диктаторських режимів у Росії, Італії і Німеччині. Як зауважує Я. А. Соболевський, французький персоналізм виник здебільшого як варіант соціального християнства в лівокатолицьких колах [564, с. 37]. Усе це відбувалося на тлі розгортання процесів тотальної секуляризації всіх сфер тодішньої Європи і значною мірою було обумовлене ними. У Франції секуляризація мала міцну ментальну й світоглядну основу, генетично пов'язану з раціоналістичною традицією у філософії і класицистичною традицією в літературі та мистецтві.

Передусім на формування персоналістичного світогляду французьких філософів вплинули ідеї католицького відродження, що відбулося між двома війнами в середовищі французької інтелігенції. Поштовхом для його розвитку і своєрідним моральним базисом стала творчість Л. М. Блуа і Ш. Пегі. Центральною темою прози «великого католика у французькій літературі» Леона Марі Блуа (1846–1917), як свідчить український літературознавець і політолог О. Р. Баган, було «відвічне змагання гріховності і святості, віроломства і каяття, змагання чистоти і покрадства, через що повинна перейти кожна людина, щоб духовно піднятися до висот Божої Любові» [28, с. 664]. Філософ-містик, поет і публіцист Шарль Пегі (1873–1914) не тільки був інтелектуальним лідером

французького націоналізму, а й мав вплив на філософів-персоналістів, оскільки інтерпретація людини у створеній ним доктрині «соціального християнства» стала одним із джерел французького персоналізму.

Пов'язуючи становлення персоналізму у Франції з католицьким відродженням, Марітен, окрім згаданих католицьких мислителів, називає одного з родоначальників неотомізму французького релігійного філософа Моріса Бронделя (1861–1949), який намагався змусити філософію визнати питому свою інтенцію до пізнання вірою, англо-австрійського письменника і католицького богослова Фрідріха фон Хюгеля (1852–1925), праці якого сприяли відновленню досліджень містицизму, відомого англійського письменника і християнського мислителя Гілберта-Кіта Честертона (1874–1936), «парадоксальна й яскрава мудрість» якого «була лицарським служінням Богу» [404, с. 80], німецького теолога і релігійного філософа Петера Вуста (1864–1940), який розвинув ідеї християнського персоналізму на ґрунті вчення Августина, та особливо французького філософа Анрі Бергсона, ідеалістична теорія інтуїтивного пізнання якого веде до фідейзму, що стверджує примат віри над розумом. За словами Марітена, ці мислителі мали глибокий духовний вплив на покоління, придавлене агностицизмом чи матеріалізмом і виховане «в дусі вкрай гнітючого псевдонаукового релятивізму» [404, с. 10]. Якщо ідеї названих Марітеном мислителів звести до спільного знаменника, то можна помітити, що всіх їх об'єднує прагнення встановити й унаочнити зв'язок між наукою, філософією і християнською містикой, а також через етичну критику розуму примирити його з вірою.

Зазначена філософська інтенція, яка активізувала персоналістичне мислення у Франції, була спричинена тотальною секуляризацією, породженою, з одного боку, самою Церквою, а з іншого – пануванням «просвітительського» розуму. Перший аспект надзвичайно влучно пояснив американський богослов А. К. Гордон, зазначивши, що християнство не стоїть за гноблення народних мас багатими, однак Церква «деколи не подбала осудити використання

народу», і те, що вона не збудила совісті в панівних класів Франції і Росії, призвело до французької та російської революцій [222, с. 137]. Щодо другого аспекту, то його глибоко висвітлив Бердяєв у праці «Смисл історії» (1923). За його словами, самовпевненість і претензії «просвітительського» розуму, «самообмеженого розуму» епохи Просвітництва XVIII і XIX століть були доведені до абсурду в економічному матеріалізмі Маркса, де все релігійне життя, вся духовна культура, вся людська культура, все мистецтво, все людське життя постали не як істинна реальність, а як надбудова процесу матеріального економічного виробництва і тих економічних форм, які з нього народжуються [42, с. 13–16].

Просвітництво досягло своєї філософської вершини в особі Канта, відтак картезіансько-кантіанська філософія і ньютоніано-картезіанська наука побудували таку картину світу, в якій від кінця XVIII до початку XXI століття крок за кроком слабшала віра людини у власну свободу волі й розуму, залишаючи її з почуттям, що людина є побічною та скороминущою випадковістю матеріальної еволюції. У контексті цієї світоглядної парадигми, що посередництвом філософії і науки впливала на особу і суспільство, рух за звільнення людини від природної першооснови та колективної стихії призвів до екзистенціальної самотності й абсурду, скерувавши вектор свідомості до відчуження. Як пише сучасний американський вчений, філософ і психолог Р. Тарнас: «Картезіансько-кантіанська парадигма і виражає, й утверджує такий стан свідомості, в якому систематично тамується голос глибинних об'єднуючих начал реальності, світ втрачає свої чари, а людське “ego” залишається на самоті» [583, с. 366]. Інший сучасний американський вчений, один із засновників трансперсональної психології С. Гроф стверджує, що ньютоніано-картезіанська наука створила вельми негативний образ людини – якоїсь біологічної машини, що приводиться в рух інстинктивними імпульсами звірячої природи. У цьому образі немає ієрархічного визнання вищих цінностей, таких як духовне пробудження, почуття любові, естетичні потреби чи прагнення до справедливості, – усі вони розглядаються як похідні основних інстинктів або компроміси, за суттю чужі

людській природі, натомість їм протиставляються індивідуалізм, егоїзм, конкурентоспроможність і принцип «виживання найбільш пристосованих»; усе це визнається природними і, за своєю сутністю, здоровими тенденціями [207, с. 17].

На науковому і філософському ґрунті смертоносного удару і людині, і культурі завдала психоаналітична доктрина З. Фрейда, головні засади якої були сформульовані у 1900-х – на початку 1920-х рр. Вона зводилась до думки, що автентичність людини міститься в ядрі її інстинктивної активності, типово ж креативні дії, з яких складається культура, є результатом сублімування вихідної рефлексивності. Як стверджує видатний польський філософ і футуролог С. Лем, з фрейдівської точки зору креація завжди виявляється дією «сурогатною», відтак знецінюється усякий акт творчості, духовний зміст культури загалом, натомість з'являється креація, яка витворює «підзвірячий» рівень з нічого, будуючи «новий світ» – світ антикультури [378, с. 27].

Процеси секуляризації вельми підсилював бум окультизму, що поширився Європою і найдужче виявив себе у Франції та значною мірою в Росії, бо саме в цих країнах утворилися найвідоміші езотеричні й окультні осередки – теософські товариства Блаватської і Папуса. Видатний релігієзнавець М. Еліаде в праці «Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання» говорить, що вже у XVIII столітті, у добу Просвітництва, та в періоди доромантизму і романтизму першої половини XIX століття деякі німецькі й французькі автори використовували у своїх писаннях окультні й теософічні знання, висловлюючи надію на особистісне й колективне містичне відновлення первісної гідності й можливостей людини. Дещо інша орієнтація проявилась у французьких авторів другої половини XIX століття. Їх привабили окультні ідеї та практики Еліфаса Леві, Папуса і Станіслава де Гуайта, які пропонували повернутися до первісного стану людини, не спотвореної гріхопадінням, через «духовне вдосконалення», тобто посередництвом ворожбитства або алхімічних дій [246, с. 512–514]. Вірусом окультизму були вражені всі представники французького літературного модернізму – від

Бодлера до Бретона. М. Еліаде стверджує: «...ці митці використовували окультні знання як могутню зброю в їхньому бунті проти буржуазних інституції та ідеології. Вони відкидають офіційну тогочасну релігію, етику, соціальні звичаї та естетику. Настрої деякого з них не просто антиклерикальні, як у більшості французької інтелігенції, а й антихристиянські; вони, по суті, відкидають юдо-християнські цінності так само, як і ідеали греко-римської доби та Відродження» [246, с. 514]. У 1920-х рр. з нищівною критикою модерного західного окультизму у працях «Теософізм — історія псевдорелігій» (1921), «Облудність спиритизму» (1923), «Схід і захід» (1924), «Криза сучасного світу» (1927) виступає французький філософ Рене Генон (1886–1951) але, як засновник інтегрального традиціоналізму, він заперечує привілейований статус людської особи, стверджуючи, що людина являє собою лише минуций і випадковий вияв істинного буття [246, с. 526]. Хворобливі тенденції спиритуалізму виявилися вельми небезпечними симптомами як для особистісної, так і для суспільної свідомості, оскільки зв'язок з езотеричними доктринами, окультними практиками, їх естетизація ще не наділяють існування людини новим сенсом, а лише виконують парарелігійні функції, поглиблюючи онтологічний розрив, що породив кризу як релігійної, так і соціокультурної свідомості на межі ХІХ–ХХ століть.

У своїх працях, присвячених персоналізму, В. О. Сабадуха вказує на два важливі для нашого дослідження аспекти, пов'язані з наслідками французької революції. По-перше, він висловлює думку про те, що під час «Великої» французької революції перемогла посередня людина, нав'язавши європейській спільноті пріоритет матеріального; відтоді матеріалізм веде старанно приховану світоглядну, психологічну, політичну й інформаційну боротьбу за знищення духовного начала людського буття [532, с. 229]. По-друге, вчений стверджує, що від моменту страти французького короля Людовика ХVІ 1793 року розпочався занепад європейської філософії, оскільки «відбулася кривава зміна принципів буття, здійснена під “проводом” філософів», заперечення принципу духовної ієрархії заради свободи, рівності й братерства

призвело до ще більшої нерівності, «знищення первоначал буття» [515, с. 139–140]. На думку В. О. Сабадухи, декаданс філософії пов'язаний з утратою нею провідної ідеї світового духу, і на це виродження першим звернув увагу Ф. Ніцше, а згодом А. Швейцер, Е. Гуссерль, М. Бердяєв та ін. Український філософ наполягає на тому, що філософія за своєю суттю виступає формою духовного об'єднання людини зі світом, але в епоху модерну, коли людина поставила себе на місце Бога, шукаючи методів панування над природою, філософи допомогли обґрунтувати необхідність такого домінування людини, розглядаючи його як зростання свободи [534, с. 184]. Починаючи з епохи модернізму філософи перестали думати про буття й підпорядкували філософію науці й політичній діяльності, тому, на переконання В. О. Сабадухи, філософи несуть безпосередню відповідальність за розбалансування взаємозв'язків між людиною і світом [534, с. 184]. І оскільки сучасна антрополого-глобальна криза є перш за все кризою людини, точніше, кризою певного її типу – посередньої людини [532, с. 229], то забезпечити єдність людини і світу здатна лише особа [534, с. 184].

Як бачимо, йдеться не просто про декаданс як культурно-історичне явище, що виявило себе у філософії чи в літературі, а про занепад, втрату вітальності філософської, мистецької, релігійної та наукової свідомості. Розглядаючи декаданс як феномен, проявлений у генезі будь-якої цивілізації, російський дослідник О. І. Місуно засвідчує, що ця епоха виступає останнім моментом у розвитку культури, який означає, що у системі вже неможливо зупинити процеси виродження, відтак залишається довести їх до логічного завершення [417, с. 130].

Піковим явищем декадансу стала тотально деструктивна філософія Ф. Ніцше, яка згенерувала крайні форми індивідуалізму та, як доводить сучасний шотландський філософ Е. Макінтайр у праці «Після чесноти. Дослідження теорії моралі» (1981), знищила підґрунтя моральної традиції, інтелектуальним ядром якої є думка Арістотеля. За словами Е. Макінтайра, Ніцше і всім його екзистенціалістським та емотивістським послідовникам, які заперечували об'єктивне

значення етичних понять, вдалося вибудувати позірно успішну критику всієї попередньої моральності [399, с. 176].

На зламі ХІХ–ХХ століть виникає розкол між двома провідними тенденціями культури: модерною і реалістичною, у середині ХХ століття стає очевидним, що розкол цей не репрезентує чергову зміну культурно-історичних епох, а є глибокою духовною кризою культури, кризою цивілізаційного характеру, що набуває глобального масштабу. На межі ХХ–ХХІ століть сучасні вчені визначають цю кризу як глобальну й антропологічну, в процесі якої відбувається формування постіндустріальної свідомості та перехід до технотронної цивілізації, яка починаючи з середини ХХ століття більше не піддається законам індустріалізму. Тема постіндустріального суспільства постала в 1960-х рр. у працях європейських теоретиків неомарксизму, переважно французьких філософів Сержа Маллета, Алена Турена, Роже Гароді, Андре Горца, які наполягали на вирішальній ролі науки й технології в перетворенні виробничої структури нового суспільства та, обстоюючи марксистське бачення суспільних змін, висували доктрину «нового робітничого класу», який постане зі злиття з технічним персоналом. Концепція технотронного, чи постіндустріального суспільства сформувалася на початку 1970-х рр. і була розроблена американськими соціологами Збігневом Бжезинським у праці «Між двома століттями: роль Америки в технотронній ері» (1970) і Деніелем Беллом у книзі «Прихід постіндустріального суспільства» (1973). Бжезинський розглядає постіндустріальне суспільство як результат майбутнього розвитку капіталістичної цивілізації на технократичній основі виходячи з розуміння марксизму як важливого етапу становлення людського світогляду, в якому активна людина перемагає пасивну, а розум – віру, в якому на перше місце висувається систематичне суто наукове дослідження дійсності та керування дією, обумовлене цим дослідженням [826, с. 73]. В основу інтерпретації постіндустріального суспільства Д. Беллом закладено принцип економічного зростання, обумовлений марксистською теорією економічного базису. Головною ознакою нового суспільства, згідно з концепцією Д. Белла, стане «перевага професійно-

технічного класу» [33, с. 211], оскільки воно буде «організовуватися навколо знання з метою суспільного контролю й спрямовування нововведень та змін», що сформує «нові суспільні відносини і нові структури, які мають скеровуватися політично» [33, с. 214]. Тому головну проблему постіндустріального суспільства Белл вбачає в підпорядкуванні економічних функцій політичному порядку. Прогнози цих учених щодо розвитку постіндустріального суспільства є полярними: від жаху перед тотальним контролем усіх сфер життя (у тому числі й особової) кожної людини, який стане можливим завдяки новим технологіям, і до жаху перед тотальним хаосом, який мають приборкати інтелектуальні технології, що застосовуватимуться в поводженні з «упорядкованою складністю».

Найбільш оптимістичним і найбільш переконливим з усіх прогнозів вбачається концепція трьох хвиль цивілізації (аграрної, індустріальної й інформаційної) американського філософа, соціолога та футуролога Елвіна Тоффлера, який у книзі «Третя Хвиля» (1980) стверджує, що єдиним надзвичайно ефективним досягненням цивілізації Другої Хвилі став ринок – споруджена для обміну соціально-культурна та психологічна структура людських взаємин, в яку було втягнуто мільярди людей, навчених життям грати певні, наперед обумовлені ролі. За словами Тоффлера, ринок створив світ, в якому й індивід, і держава, і культура були позбавлені можливості незалежно визначати свою долю, в якому маркетизація формувала думки і цінності, стимулюючи погляд на життя як на послідовність договірних операцій і на суспільство як на щось пов'язане «шлюбним контрактом». Ринок «розповсюдив вульгарний матеріалізм» і віру в те, що «економіка та економічна мотивація є головними силами в людському житті» [601, с. 255]. Натомість у цивілізації Третьої Хвилі зникне марксистський економцентризм, в якому культура, релігія, мистецтво були вторинними, економіка буде поставлена на належне їй місце як частина всеохоплюючої системи, в якій на передній план вийдуть культурна ідентичність, релігія і мораль [600, с. 559]. В одній з останніх своїх праць – «Революційне багатство» (2008) – американський мислитель говорить про

суттєвий вплив релігій на світову економіку і зростання ролі релігії в сучасному світі, «який замість того, щоб рухатися до секуляризму, як це було в індустріальну епоху, крокує в протилежному напрямку» [600, с. 553]. Маємо зауважити, що в українській релігієзнавчій науці проблемі «релігійного повернення» присвячено ґрунтовну працю В. Є. Єленського «Велике повернення: релігія у глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця ХХ – початку ХХІ століття» (2013). У ній зазначено, що в умовах глобалізації релігія як свого роду «мова, що надає особливої потужності ідеям у боротьбі з іншими ідеями, як ідентифікаційний маркер величезної демаркаційної сили, як феномен, що додає людині та спільноті сил і для духовних злетів, і для колосальних падінь», потужно заявила про свою присутність у світовій, регіональній і національній політиці, вона й далі конструює колективні ідентичності й визначає поведінку людських спільнот [247, с. 5].

Спираючись на реалії і головні тенденції сьогодення, Е. Тоффлер висуває концепцію «революційного багатства», він пише: «Третя Хвиля обіцяє такий обсяг багатства, у порівнянні з яким багатство її попередників буде здаватися нікчемним. Вона, можливо, збільшить багатство не тільки в грошовому виразі, а й багатство людське – ми створюємо багатство для себе і для своїх близьких, не пов'язане з грошима» [600, с. 41]. На нашу думку, йдеться не про гуманізацію поняття «багатство» чи переведення його з економічної категорії в антропологічну, а більше – про його персоналізацію, адже створення такої нової форми багатства вимагатиме і вже вимагає від людини особових якостей і особової мотивації. «Революційна форма багатства» вирішує головний конфлікт цивілізації Другої Хвилі – між багатими і бідними, позаяк в інформаційному суспільстві обмін знаннями й інформацією збагачує всіх, адже діє принцип: поділившись таким (нематеріальним) багатством, людина нічого не втрачає, зате іншу людину робить багатшою.

Перше число журналу «Esprit» (Дух), який став осередком філософської персоналістичної думки у Франції, об'єднавши інтелектуалів персоналістичного спрямування, побачило світ

у жовтні 1932 року. Французькі філософи-персоналісти з'являються на культурно-історичній арені в момент, коли: 1) декаданс філософського мислення не лише досяг свого апогею, а вже було встановлено невтішний діагноз культурі; 2) антиклерикальні й антихристиянські настрої вже були остаточно проявлені і в модернізмі, і в реалізмі; 3) конфлікт ірраціоналістичних і раціоналістичних інтенцій колективної свідомості оформився в європейській культурі у вигляді двох потужних течій – модернізму і реалізму; 4) протистояння модернізму і реалізму почало виявляти ознаки не просто культурної, а цивілізаційної кризи; 5) у Франції став відчутним вплив Великої депресії; 6) в європейських інтелектуальних колах були популярними ідеї Маркса, Фройда і Ніцше; 7) Бердяєв уже переїхав до Кламара під Парижем і між ним та французькими мислителями відбувався прямий обмін думками у безпосередньому, живому спілкуванні; 8) Муньє, Лакруа і Марітен уже знали один одного та спілкувалися, що обумовлювало філософські взаємовпливи; 9) засновники журналу Муньє і Марітен уже були особисто знайомі й мали дружні стосунки з Бердяєвим та зустрічалися з ним на різних інтерконфесіональних зібраннях.

Один із фундаторів й активний співробітник журналу в перші роки його існування філософ-неотоміст Жак Марітен (1882–1973), аналізуючи в праці «Релігія і культура» (1930) конфлікт культурного й релігійного начал у сучасному суспільстві, говорить про занепад духовного устрою, втіленого в устрої соціальному. Цей занепад «суспільної і культурної маси людей, узятої радше в її (незавершеній) єдності, в колективних структурах з їх “об’єктивним духом”, ніж у вигляді окремих індивідів», філософ визначає як занепад християнської цивілізації і апелює до відомої тези Бердяєва про «негідність християн» і «гідність християнства» [405, с. 97]. Марітен дуже добре зрозумів й точно визначив характер сучасної йому кризи як цивілізаційний, але помилився щодо визначення її світоглядної суті, адже, як показав хід історії та аргументовано довів американський філософ, соціолог і футуролог Е. Тоффлер, зазначена криза є кризою індустріальної цивілізації, а не християнства, яке вже в умовах

новонародженої цивілізації не втрачає ні своєї домінуючої позиції у світі, ні своїх adeptів. Навпаки, за прогнозами Всесвітньої енциклопедії Д. Б. Барретта і Т. Джонсона, у 2025 році чисельність християн зросте приблизно на 30% – з 2 мільярдів до 2,6 [600, с. 533]. Про зростання пасіонарності християнства в умовах глобалізації говорить і український релігієзнавець В. Є. Єленський у вже згаданій праці [247].

Засновник журналу «Esprit» філософ-персоналіст Еммануель Муньє (1905–1950) пропонує протистояти кризі в персоналістичний спосіб: «Наша місія полягає в тому, щоб у розпал кризи допомогти людині зберегти себе і, разом з тим, змінити себе» [435, с. 54]. Як і Марітен, він розглядає сучасну кризу в цивілізаційному вимірі. У роботі «Маніфест персоналізму» (1936) Муньє стверджує, що в цивілізації, яка розвивалася з часів Відродження, за рахунок небезпечного корумпування духовних цінностей поступово утворилися буржуазний гуманізм, буржуазна мораль і головне – буржуазне християнство, тому завдання персоналізму філософ вбачає у відвоюванні цих цінностей і спрямуванні їх на боротьбу з «буржуазно-індивідуалістичною» [431, с. 274], за його визначенням, цивілізацією, яка сприяла розкладу християнства. Муньє вважає, що біля витоків цієї цивілізації стояв бунт індивіда проти інертного й незграбного соціального механізму та зашкарублого духу, проте вона втратила свій персоналістичний аспект і перетворилася на обмежену концепцію індивіда – індивідуалізм, який, по-перше, став занепадом індивіда, а, по-друге, «ізолював людей тією мірою, якою їх знецінив» [431, с. 275]. Поступово заміна індустріального прибутку спекулятивними баришами, цінностей творчості – цінностями комфорту призвела до девальвації індивідуалістичного ідеалу, витворивши буржуазний дух, що став антиподом усякої духовності. Французький філософ виявляє спільну мету у фашистській, націонал-соціалістичній і комуністичній концепціях, антиперсоналістичну за своєю суттю, це – підкорення особистостей з їх унікальними долями централізованій земній владі, яка приписує собі «духовне всевладдя» [431, с. 281]. Згадані концепції зазіхають на цивілізаційну місію, ще більше

поглиблюючи кризу, тому Муньє протиставляє їм персоналістичну концепцію. Персоналістична цивілізація – це цивілізація, структури і дух якої спрямовані на те, щоб кожний індивід міг реалізувати себе як особа, мав можливість жити як особа – розвивати максимум ініціативи, відповідальності, духовного життя [431, с. 300–301].

Зазначимо в дужках, що саме так описує «стиль організації творчих колективів» [600, с. 47], тобто робочих груп чи команд у всіх сферах діяльності, та професійні якості робітників нової постіндустріальної цивілізації Е. Тоффлер, на думку якого люди з такими питомими рисами стануть її рушійною силою. Американський футуролог, ряд серйозних передбачень якого вже справдилися і стали звичними реаліями нашого сьогодення, засвідчує: «Роботодавцям Третьої Хвилі все більше потрібні чоловіки й жінки, які вміють узгоджувати з працею інших, які можуть упоратися навіть із більшими завданнями, які пристосовуються до швидших змін обставин і чутливо настроєні до людей, що працюють поруч із ними» [601, с. 340]. Е. Тоффлер переконаний (позаяк йдеться вже не про прогнози, а про факти), що індустрія Третьої Хвилі не зможе функціонувати без працівників, «які дошуковуються смислу, які ставлять під сумнів накази керівників, які прагнуть мати свободу дій або вимагають, щоб їхня праця була соціально відповідальною» [601, с. 342].

У цьому контексті слід вказати на позицію сучасних українських філософів, в якій проглядається думка про актуалізацію персоналістичних інтенцій в умовах поставання засад нової цивілізації. Так, Є. К. Бистрицький звертає увагу, що у вивільненні особистісної активності та індивідуальної ініціативи вбачають у наш час основне джерело суспільної динаміки і можливостей майбутнього історичного розвитку. Особистість, на думку філософа, стає сьогодні такою, що виділяється – і за універсальністю масштабів, і за соціально-культурною значущістю – характеристикою людей, тобто феноменом сучасної людини [49, с. 4]. При цьому Є. К. Бистрицький розглядає особистість не як емпіричну

характеристику особи, а як її інтелігібельне буття, тобто як трансцендентальну якість [48, с. 16].

Українські науковці активно розробляють проблему виявлення людиною постіндустріальної епохи нових властивостей, які дозволяють утворювати спільноти, об'єднані у способи, неможливі у ХХ столітті. Приміром, В. Л. Чуйко стверджує, що новітні технології, мінімізуючи кількість задіяних у виробництві, створюють емансиповану від важкої механічної праці «людину-суверена», здатну керуватися не настановами начальника чи інструкціями, як це робила «людина-знаряддя», а власним розсудом, талантом і «діями від серця» [643, с. 29]. Український філософ наполягає на запровадженні концепту «Пан», що визначає людину як єдиного господаря власних унікальних властивостей і «носія унікальної здатності враховувати свою неспроможність вирішити певну проблему без допомоги іншого як носія інших унікальних властивостей», тому єднання таких людей у соціальну структуру «стає актом творення нової якості, а не сумарним збільшенням чи модифікацією маси» [641, с. 68]. Як доводить В. Л. Чуйко, Майдан 2013–2014 рр. продемонстрував існування в Україні групи людей, спроможних захистити інтереси «власної хати» лише завдяки захисту інтересів «усіх хатин», не об'єднуючись при цьому в однорідну сумарну множину, а утворюючи «складний космос соціальних зв'язків, здатний набувати якісно нових властивостей за допомогою поєднання різних людей як носіїв своєї інакшості, здатних не самозрікатися від неї, діяти у своїх унікальних інтересах» [642, с. 43].

Повертаючись до концепції Е. Муньє, маємо зазначити, що філософ говорить про вирішальну історичну місію персоналізму, яка полягає в тому, щоб у протистоянні з буржуазним світом, марксизмом і фашизмом виступити як вчення, пов'язане з глибинною долею реальної людини, стати джерелом натхнення і філософського обґрунтування цілісної концепції цивілізації. Французький мислитель пояснює головне практичне спрямування персоналістичного руху, яке кардинально відрізняє його від ідеології або пересічної філософської чи етичної доктрини, таким чином: «Персоналізм

прагне наповнити животворною мудрістю підкорені людині механізми, щоб вплинути на них не ззовні, а керувати ними і спрямовувати їх рух зсередини» [431, с. 321].

Видатний представник герменевтики, французький філософ персоналістичного спрямування Поль Рікер (1913–2005) у праці «Еммануель Муньє: філософ-персоналіст», опублікованій 1950 року в «Esprit», прагнучи визначити початкову мету персоналізму, приходять до висновку, що вона полягає в розвиненні бачення нової цивілізації. На його думку, прикметник «персоналістська» кваліфікує передусім цивілізацію, цивілізаторське завдання; цей термін було вжито 1932 року, щоб позначити перші дослідження журналом «Esprit» політичної та духовної кризи, яка ширилась Європою. Персоналізм першим, відчувши її цивілізаційний масштаб, відгукнувся на кризу свідомості епохи в експериментальний спосіб, намагаючись не просто осмислити, проаналізувати й описати як типову структуру, а «натиснути на історію войовничою думкою певного виду» [504, с. 143]. Муньє проповідував «пробудження», стверджує Рікер, перенісши цей вислів з життя релігійної спільноти в більш широку площину цивілізації. Відтак Рікер говорить про виховну функцію персоналістичного руху, започаткованого групою «Esprit», і визначає персоналізм як педагогіку суспільного життя, пов'язану з пробудженням особи, вбачаючи новаторство Муньє в тому, що він, піднявшись над філософською проблематикою, запропонував професійним філософам «філософську матрицю», яка надавала тональність і форму дослідженням і визначала теоретичні та практичні методи, спроможні утворити одну чи кілька філософських систематизацій. За словами Рікера, у післявоєнний період Муньє спрямував свої дослідження в більш філософське річище, перетворивши персоналізм на одну з «філософій існування» [504, с. 144].

Один з головних розробників магістральних напрямків діяльності «Esprit» та його філософської платформи, філософ-персоналіст Жан Лакруа (1900–1986), як і П. Рікер, підтримує цивілізаційне спрямування вчення Е. Муньє, який, будучи католицьким філософом, не зробив свій журнал власне католицьким саме з цивілізаційних міркувань – звернення

прибічників персоналістичної думки було спрямоване до всіх людей цивілізації – віруючих і невіруючих, тобто персоналістичне вчення мало стати новим антикризовим світоглядом, спільним для релігійних людей і атеїстів. Ж. Лакруа пише: «Персоналістична спрямованість не є необхідністю християнською; вона може бути і в атеїста, і у віруючого; вона має значення для кожної людини, яка хоче сприяти благу всього людства» [Цит. за: 85, с. 589]. У праці «Персоналізм: витоки, засади, актуальність» (1981) Лакруа розглядає персоналізм як універсальний орієнтир у нестабільні часи кризової епохи, наголошуючи на його історичній місії, як і Муньє, адже центром цього вчення є особа, яка перетворює і розвиває індивіда, виводячи його за власні межі, бо якраз це відбувалося в ході людської історії. В інтерпретації французького філософа саме особа є рушієм розвитку людства, позаяк «тільки вона, нескінченно перетворюючи себе, тим самим перетворює наше соціально-політичне й економічне життя, нашу етику та естетику» [362, с. 5]. Оцінюючи глибину сучасної кризи вже не з позиції початку ХХ століття, а з позиції його кінця, Ж. Лакруа зауважує, що «кінець епохи в певному розумінні є кінцем чи, радше, зміною індустріальної ери», відкривши можливість для розвитку «нової, більш людяної, особової й спільнотної цивілізації». Філософ вказує на зміщення акценту з політичного феномену на соціальний, який є «спільним життям людей» [362, с. 160]. Стверджуючи, що в цьому контексті актуальними стають дослідження різних форм і модальностей осередків спільнотного існування, в яких присутність осіб була б «реальною», Ж. Лакруа, по суті, вказує на те, що персоналізм відповідає найважливішим потребам сучасності.

Важливо зазначити, що в Муньє і в Марітена розуміння кризового характеру сучасної їм епохи формувалося під впливом філософії Бердяєва. На цей вплив вказують і самі французькі філософи, і Бердяєв, і дослідники їхньої філософії, зокрема українська вчена В. К. Ларіонова [366, с. 170]. Цій темі присвячує ґрунтовний аналіз французький православний богослов О. Клеман, який говорить про прямий вплив Бердяєва на Муньє, Лакруа, Марітена та інших французьких

персоналістів і стверджує, що стосовно підходів до проблеми особи «певними своїми рисами французький персоналізм завдячує саме йому» [297, с. 291].

Можна по-різному оцінювати цей вплив, однак саме Бердяєв з його неймовірно потужною філософською інтуїцією одним із перших відчув антропологічний і глобальний характер цієї кризи та зробив аналіз глибинних її причин, зазирнувши у саму їхню суть і виявивши їх онтологічне коріння. Здійснений київським філософом аналіз ніхто після нього не спромігся перевершити. У працях, які побачили світ до виходу «Маніфесту персоналізму» Муньє (1936) і «Цілісного гуманізму» Марітена (1936), Бердяєв говорить про онтологічне розтління образу людини та зростаючий процес дегуманізації, який уражає духовну основу особи, підкорює особу безособовій, нелюдській стихії, відтак призводить до втрати особового начала.

Найбільш небезпечними філософ вважає концепції Ф. Ніцше і К. Маркса, вплив яких надзвичайно сильно відчувається в течіях 1930-х рр., бо саме вони окреслюють «зрив і кінець гуманізму», «борються між собою і розділяють світ» [44, с. 171], вони є полюсами самозаперечення гуманістичної ідеї, на яких «діалектика гуманізму» завершується [35, с. 374] і переходить в антигуманізм, в якому «завжди торжествує антиперсоналізм» [35, с. 370], а також фрейдівську метафізику смерті і «ніщо», яка стала характерною ознакою процесу дегуманізації у філософії й літературі модернізму [44, с. 175]. Вона виникла на ґрунті «знедушення й спустошення душі» психоаналізом, який «поводиться з душевним життям людини так, ніби самої душі не існує» [37, с. 76]. За словами М. О. Бердяєва, З. Фрейд відкриває в людині безодню гріховних потягів, але душі людської він не бачить.

У праці «Персоналізм» (1949), написаній уже після смерті Бердяєва, Муньє не в змозі піднятися на той щабель філософського узагальнення, який опанувала бердяєвська думка. Значно змістивши й пом'якшивши акценти, він повторює оцінку київським філософом ролі К. Маркса, Ф. Ніцше і З. Фрейда у кризі, яку визначає як духовну та називає кризою типово європейської людини, що народилася

разом із буржуазним суспільством, яке створило істоту, в котрій тваринне начало підкорене розуму, а пристрасті нейтралізовано прагненням до благополуччя. За словами Муньє, за останні сто років ця впевнена у своїй непохитності цивілізація отримала три загрозові застереження: «Маркс за узгодженістю економічних інтересів відкрив покладену в її основі безжальну боротьбу соціальних сил; Фройд за психологічною стабільністю виявив кипучий котел інстинктів; нарешті, Ніцше оголосив про народження європейського нігілізму...» [432, с. 524].

В одній із перших своїх праць – «Персоналістична спільнота і революція» (1935), написаній під безпосереднім впливом наслідків Великої депресії, яка у Франції у 1935 році пішла на спад, Е. Муньє, прагнучи негайного й дієвого відгуку на події, пропонує програму практичних дій «персоналістичної перебудови», яка включає: а) боротьбу проти індивідуалізму, тобто проти режиму анонімності, роздробленості, егоїзму та війни; б) боротьбу проти варварського персоналізму і його анархістських чи фашистських різновидів; в) пошук сутнісної єдності між особою і суспільством [433, с. 63]. Хоча ця платформа має аксіальний чинник, сконцентрований в ідеї узгодження форм існування спільноти і особи, зміст самої програми не відповідає масштабам цивілізаційної кризи, а більше виглядає як план подолання наслідків актуальної на той час економічної депресії.

В одній із пізніх своїх праць «Що таке персоналізм?» (1946) Муньє приходить до персоналістичного розуміння бердяєвської есхатології як прояву катастрофічної свідомості, стверджуючи: «Усе, що стосується людини, розвивається виключно через кризи» [435, с. 53]. Таке глибоке розуміння суті кризи приводить до зміни погляду на місію персоналізму: «Наша місія полягає в тому, щоб у розпал кризи допомогти людині зберегти себе і, разом з тим, змінити себе» [435, с. 53]. Французький філософ від ідеї винайдення форми існування спільноти, яка була б адекватною особі, не суперечила, а сприяла її розвитку, приходить до чіткого розуміння діалектичної суті особи – зміни і розвитку.

Натомість Марітен для розв'язання проблеми пропонує концепцію «цілісного гуманізму», яку розробляє на підставі томізму в ряді праць та викладає основні її положення в програмній роботі з відповідною назвою – «Цілісний гуманізм» (1936). Як стверджує біограф Івана Павла II Дж. Вейгел, ця праця мала великий вплив на К. Войтилу, а її аргументи щодо захисту демократії як сучасної державної системи, яка максимально відповідає інтересам людської особи, позначилися на виробленні погляду Церкви на сучасний світ у ході II Ватиканського Собору [87, с. 208].

Жак Марітен під впливом Бердяєва переймається соціальними проблемами, втім, залишаючись послідовним томістом, концепцію «цілісного гуманізму» розробляє в межах розбудови неотомізму. У праці «Від Бергсона до Томи Аквінського» (1944) французький філософ зазначає, що гуманізм Томи Аквінського є «інтегральним гуманізмом», тобто таким, який «не зрікається нічого людського», а сама томістична думка є персоналістичною, позаяк філософський реалізм св. Томи незмінно передбачає дійсність цілісної людської особи перед буттям» [404, с. 83]. Полемізуючи з гуманізмом Маркса, Марітен наче вступає в суперечку з Бердяєвим про ересь гуманізму, підкреслюючи, що «християнський гуманізм, інтегральний гуманізм» «не відкидає в темряву все, що в людському набутку виходить з ересей і розколів, блукань серця та розуму, знаючи, що історичні сили, схильні до помилок, служили Богу мимоволі, і що, незважаючи на них і з їхньою допомогою в ході сучасної історії, разом з ілюзіями енергії християнства вливалися в тимчасове існування» [403, EP]. Бердяєв говорить про протистояння церковної і гуманістичної свідомості: «Світ лишається розірваним; з одного боку, церковний світ і церковна свідомість, з іншого боку, гуманістичний світ і гуманістична свідомість» [45, с. 216–217]. Зіткнення християнства і гуманізму, в розумінні Бердяєва, вимагає вирішення релігійної проблеми людини, адже йдеться про зіткнення ідеї Боголюдини і людинобога. Натомість Марітен не ставить питання в есхатологічній перспективі, так радикально, як це робить Бердяєв, конфлікт християнства і гуманізму французький

філософ з площини філософсько-теологічної переводить у площину філософії соціально-політичної й економічної, з екзистенціального рівня – на емпіричний, з апофатичного виміру – у катафатичний. Він стверджує, що соціалізм перетворив капіталістичну цивілізацію, відстоюючи гідність праці, проте соціалістичне вчення, втрачаючи багато можливостей, припустилося значних помилок, які й досі розводять його з християнською думкою, тому філософ вважає за доцільне розробити соціальну, політичну й економічну філософію, яка наVERTатиме сучасну культуру до радикальних змін, творення нових соціальних структур і прогресу у відкритті світу духовних реалій. Цю філософію й пропонує цілісний гуманізм, котрий, на переконання Марітена, має врятувати та розвинути в кардинально іншому синтезі всі істини, стверджені й передбачені соціалістичним гуманізмом, об'єднуючи їх органічно з багатьма іншими істинами і забезпечуючи їм життєздатність [403, EP].

Ідея цілісного гуманізму Жака Марітена, яка передбачає «органічний розвиток Церкви і світу» [404, с. 82], спрямована на глобальний переворот духовно-ціннісних орієнтацій сучасного суспільства та безпосередньо пов'язана з реалізацією власне мирської місії християнської діяльності щодо світу і культури. Бердяєв же у своїх прагненнях дозволив собі бути більш свобідним, рішучим і категоричним, за свідченням самого київського філософа, його мислення було «значно радикальнішим», а світогляд – «більш конфліктним і антиномічним» [41, с. 243]. Цей радикалізм дозволив Бердяєву на ґрунті вирішення проблеми цивілізаційної кризи вивести узагальнення, що стали засадничими для персоналістичної думки, і надати їй телеологічного характеру. Одне з них найбільш виразно сформульоване у праці «Екзистенційна діалектика Божественного і людського» (1947): «У християнстві закладена найвища людяність, оскільки воно спирається на боголюдяність і християнський персоналізм, на визнання вищої цінності кожної людської особи» [35, с. 431]. Інше – у праці «Особистість і колективний дух російської свідомості» (1945): «...тільки християнське відродження, що поєднує принцип особи з принципом колективності, може

заперечити перемогу над деперсоналізацією і дегуманізацією, які загрожують світу» [Цит. за: 297, с. 306]. Розуміючи християнство есхатологічно, Бердяєв розглядає конфлікт між християнським вченням і гуманізмом у контексті генези релігійної свідомості, тому вирішення антиномії християнство/гуманізм в інтерпретації київського мислителя має не просто призвести до змін у соціально-культурній свідомості, а спричинити зміну онтологічного статусу людини й світу. Розбираючи кризу гуманізму як кризу катастрофічного характеру, Бердяєв переконливо довів: якщо шлях, обумовлений творчою активністю людини, не веде людство до Царства Божого, то він веде тільки в інше Царство. Обидва – і Марітен, і Бердяєв, – вирішуючи з позиції синтезу філософського і релігійного підходів конфлікт християнства і гуманізму, що породив глобальну антропологічну кризу, прагнуть християнського відродження, здатного змінити основи культури і суспільства, та мають на меті в межах персоналістичного дискурсу утворити синтез духовного і соціального. Але обирають різні шляхи: Марітен з позиції католицької соціальної етики пропонує змінити політику Церкви, Бердяєв з позиції есхатологічного християнства пропонує значно радикальніший шлях – змінити християнське догматичне вчення.

Серед ключових проблем, що їх розробляли французькі персоналісти, були питання праці й економіки, зумовлені цивілізаційним характером кризи і специфікою генеральної парадигми, в якій мали відбутися вирішальні зрушення, а також безпосередньо історичними обставинами Франції.

Перше число журналу «Esprit» побачило світ у жовтні 1932 року, а вже 1936-го вийшли програмні твори: «Маніфест персоналізму» Е. Муньє і «Цілісний гуманізм» Ж. Марітена. Французькі філософи-персоналісти з'являються на культурно-історичній арені в момент, коли економічна криза, яка заявила про себе восени 1929 року як глобальна, набуває сили у Франції, де зростання безробіття призводить до бунтів і посилення антипарламентських настроїв. У процесі розгортання Великої депресії в усіх країнах Західної Європи значно зросла популярність як ліворадикальних

(комуністичних), так і праворадикальних (фашистських та радикально-націоналістичних) партій. За свідченням французьких істориків Ж. Карпантьє і Ф. Лебрена, на виборах 1932 року успіх мали ліві, проте певну частину суспільства приваблював зарубіжний авторитарний досвід, особливо фашизм Муссоліні. Уже в лютому 1934-го відбулися масові антиурядові протести, в яких брали участь асоціації колишніх фронтовиків і фашистські ліги. З огляду на цю загрозу було створено об'єднання «Народний фронт», в якому набула ваги комуністична партія, збільшивши кількість мандатів у парламенті, а вже 1936 року значну підтримку у середнього класу, занепокоєного політикою «Народного фронту», отримує Французька соціальна партія. Усі ці хитання тривали до кінця 1930-х рр. і свідчили про глибоку кризу французької буржуазії, а політика «умиротворення агресора» невпевненого у своїх діях французького уряду призвела до захоплення Гітлером Чехії, а згодом і Польщі [285, с. 397–403].

Відчуваючи цивілізаційний характер економічної депресії, яка в актуальній історії набула глобального масштабу, й добре розуміючи, що вона є одним із потужних виявів глобальної антропологічної кризи, а також глибоко усвідомлюючи антиперсоналістичну сутність фашистської, націонал-соціалістичної і комуністичної ідеологій, які ще більше поглиблювали кризу, зазіхаючи на цивілізаційну місію та прагнучи підкорення особистостей з їх унікальними долями централізованій земній владі з амбіціями «духовного всевладдя», французькі мислителі протиставляють їм персоналістичну концепцію як альтернативну суспільну свідомість. Філософи персоналістичного спрямування усвідомлюють, що в цьому контексті центральним має стати питання праці, тому переосмислення феномену праці у світлі персоналізму виступає одним з головних мотивів у Е. Муньє, Ж. Марітена, Ж. Лакруа.

Муньє бачить у персоналізмі єдину силу, здатну протистояти згаданим ідеологіям і об'єднати суспільство. «Революційним ілюзіям» і «песимізму фашизму» він протиставляє персоналістичну концепцію людини як «удосконалення свободи, яка бореться», адже у свободі людина

має удосконалювати себе і світ [432, с. 477]. У «Маніфесті персоналізму» філософ пише: «Персоналізм – це не спаситель, що приходить в останню мить, призначення якого – приборкати страхи і врятувати нерухомість. Він вимагає від людини більше енергії та матеріальних жертв, ніж жахаючі режими фашизму й комунізму» [431, с. 409]. У Муньє йдеться про наступ на «занепалу цивілізацію» завдяки відновленню духовних цінностей, девальвованих через їх використання світом грошей, і об'єднання двох сил проти тотального насування тиранії. Перша – це інтелігенція та буржуа, які усвідомили необхідність глобальної переоцінки цінностей; християни, які збагнули героїчні вимоги своєї віри в умовах пересічного життя та браку почуття спільності; «спіритуалісти», які відчули неспроможність свого «духу», позбавленого будь-яких зобов'язань і прав; окремі люди, які відмовлялись від відповідальності з вимогливості й неприйняття ненависті. Друга сила – загартований працею народ, який, ризикуючи життям, зберіг від політичних перекручувань почуття людяності та все краще в собі.

Переосмислення феномену праці вимагало нового погляду на проблему капіталістичної економіки. Е. Муньє ставить питання «Економіка перш за все?» і стверджує, що економіка має служити особі, а не навпаки. На думку філософа, надмірна увага до економічної проблематики є свідченням соціальної хвороби, адже з кінця XVIII століття економічний організм набув розміру ракової пухлини, відтоді було проголошено суверенітет економічного начала в історії. Персоналізм, спираючись на розуміння якостей особи та їх ієрархії, має зупинити це патологічне зростання економічного начала в людському світі й поставити на відведене йому місце – економічні проблеми повинні вирішуватися в залежності від політики і духовного начала, які є вищими за економіку [431, с. 348–349]. Е. Тоффлер, завершуючи книгу «Революційне багатство», на питання Е. Муньє дає чітку відповідь, перевірену часом: революційне багатство нової цивілізації все більше залежить від знання, відтак економіку як частину всеохоплюючої системи поставлено на належне їй місце, на

перше ж місце на початку третього тисячоліття виходять духовні феномени: мораль, релігія, культурна ідентичність.

Ж. Марітен у праці «Релігія і культура» (1930–1933) також пропонує розглядати економіку з позиції духовних цінностей, він пише: «Капіталістичну економіку слід критикувати не з позиції історичного матеріалізму, не з позиції марксистів, які займаються теорією додаткової вартості чи заперечують легітимність приватної власності, а з позиції моральних і духовних цінностей, в ім'я соціального примату особи, вважаючи, що людське життя орієнтоване на перемогу істинної свободи і незалежності» [405, с. 101]. Марітен вказує на неприродний принцип «плодовитості грошей», що на ньому базується капіталістична економіка, в якій гроші прагнуть стати живим організмом і виробництвом, що використовує людську працю заради утримання самих себе; таке регулювання економіки законами й потоками грошових знаків ставить цінність корисних речей вище за цінність людини. На переконання філософа, у такій суспільно-економічній системі ні бідні, ні багаті не існують як особи, адже одні виступають зняряддям, а інші – споживачами.

Пізніше у книзі «Персоналізм: витоки, засади, актуальність» (1981) Ж. Лакруа, розглядаючи персоналізм як універсальний орієнтир у нестабільні часи кризової епохи та наголошуючи на його історичній місії, говорить про те, що персоналістично орієнтована економіка має бути організована у такий спосіб, щоб вона відповідала істинним якостям особи [362, с. 31].

Як бачимо, саме таке персоналістичне розуміння економіки лежить в основі концепції нової цивілізації Е. Тоффлера. Згідно з цією концепцією, зміна хвиль цивілізації пов'язана зі зміною форми праці. Нова форма праці потребує нового типу робітника, тобто людини, наділеної принципово іншими, ніж людина попередньої цивілізації, питомими якостями. Індустріальна цивілізація потребувала монотонної, подрібненої на фрагменти праці, вимагаючи від працівника сліпої слухняності, та віддавала перевагу людям старанної бюрократичної поведінки, які не дошукуються смислу у своїй праці. Ідеальним працівником індустріальної цивілізації була

деперсоналізована людина-функція. Е. Тоффлер стверджує, що індустрія Третьої Хвилі не зможе функціонувати без працівників креативних, незалежно мислячих, соціально відповідальних, комунікабельних, чутливих до обставин і людей, з якими працюють, котрі «є складними, індивідуалістичними, гордими з того, що вони відрізняються від інших людей» [601, с. 340]. Таким чином, технотронній цивілізації потрібна демасифікована робоча сила – відповідальні, активні й творчі люди, а це вже ознаки не індивіда, а особи.

Розглядаючи у своїх працях персоналізм як орієнтир кризових часів, Ж. Лакруа формулює думку, що в кінці епохи, який насправді є кінцем індустріальної ери, з'явилась можливість нової, більш людяної, особової і спільотної цивілізації [362, с. 160]. Цю думку філософ висловлює вже в контексті формування концепції «теології розвитку», чи «теології прогресу», яка, за твердженням українського релігієзнавця В. М. Шевченко, у відповідності з рішеннями II Ватиканського Собору (1962–1965) та енциклікою Папи Павла VI «Про розвиток народів» («*Populorum Progressio*», 1967) визначає розвиток і процес техніко-економічної, соціально-політичної та морально-етичної сфер, суб'єктом яких виступає людина, покликана змінювати світ [650, с. 354–355]. Як зауважує Р. Желєзний, соціальний прогрес, згідно з енциклікою Папи Павла VI, починається з інтегрального розвитку особи, всебічного й гармонійного; прогрес-розвиток не обмежується економічним зростанням, а має сприяти розвитку кожної людини й цілої особи, адже кожна людина, згідно з Божим планом, покликана до розвитку самої себе [254, EP].

Концепції теології розвитку передувала філософсько-теологічна ідея праці, яку в персоналістичному аспекті розробляли фундатори журналу «*Esprit*» Муньє, Марітен, Лакруа. У «Персоналістичній і спільотній революції» (1935) Муньє стверджує, що праця є дієвою силою духу, за посередництвом якої дух реалізується в житті. Філософ пише: «У праці завжди є частка примусу, тому що вона є боротьбою проти опору, проти недосконалого устрою світу; і все ж праця

має бути вільною і радісною діяльністю в найвищому розумінні цього слова, тому що вона є провідником духу у світ, його плодотворною силою» [433, с. 45]. У роботі «Страх у ХХ столітті» зазначено, що в Біблії праця не тлумачиться як покарання через гріхопадіння людини, навіть важка праця розглядається як богоугодна справа. Французький мислитель нагадує, що Христос був теслею й апостоли теж працювали руками, та зауважує, що у словах святого Павла «хто працювати не хоче – нехай той не їсть!» (2 Сол. 3:10) проголошується закон творчості, а не йдеться про фатальність праці, яка пригнічує людину [434, с. 420]. Оскільки праця є законом духовної і матеріальної діяльності, то вплив на природу не можна розуміти як матеріальну тиранію, на переконання Е. Муньє, «праця – це водночас і дружнє спілкування, і моральне завоювання» [433, с. 45].

Ж. Марітен, розглядаючи питання праці у трактаті «Від Бергсона до Томи Аквінського» (1944), звертається до зіставлення двох концепцій, вельми важливих у його філософській системі, – св. Томи і К. Маркса. Він вказує на те, що у св. Томи це питання постає у зв'язку з проблемою рабства, яка порушується в найширшому філософському сенсі цього поняття як зверхність людини над людиною, що виникла в результаті гріхопадіння. З томістського погляду, рабство є станом, за якого людина служить приватній користі іншої людини, перетворюючись на її знаряддя, тому будь-яка його форма є чужою людській природі й прагненням особи. На переконання Марітена, св. Тома так само, як і Маркс, розуміє, наскільки принизливим для людини є відчуження праці на користь іншого, і, як Маркс, висловлює тугу за станом, коли людська праця буде звільнена й усіляке рабство скасоване. Але, на відміну від К. Маркса, св. Тома підводить до думки: якщо прогресивний розвиток суспільства відбудеться в напрямку звільнення праці, то всеохоплююча емансипація праці, що скасовує будь-які форми й різновиди рабства, буде надбанням усіх людей і відбудеться не лише як зміна стану, а й як зміна сутності стосунків між людьми. Це станеться в кінці історії, після «великої апокаліптичної загибелі», ознаки якої Ж. Марітен знаходить у сучасній епосі. Полемізуючи

з Марксом, як неотоміст і персоналіст, він стверджує, що це здійсниться не завдяки «другому пришестю пролетаріату і месіанській революції», а в результаті послідовних змін суспільного устрою, які приведуть до більш довершених і більш гуманних форм приватної власності. Філософ пише: «Це поступове звільнення людини від рабства, з одного боку, залежить від технічного прогресу, зокрема від більш широкого застосування машин, але, з іншого боку, вимагає також поступового одухотворення людства завдяки силам душі й потужному прагненню до свободи, завдяки євангельській заквасці людської історії» [404, с. 132]. Віддаючи належне теорії праці, розробленій Марксом, Марітен вже у «Цілісному гуманізмі» (1936) категорично вказує на фатальні помилки його вчення: трагедія марксизму полягає в тому, що, позбавлені необхідних метафізичних засад, його зусилля відновити людську істоту, повернути людині радість праці та радість життя можуть призвести лише до ще більш ганебних результатів, ніж ті, до яких прийшов класичний гуманізм [403, EP].

У книзі «Персоналізм: витoki, засади, актуальність», присвяченій персоналізму і його впливу у сучасному світі, Ж. Лакруа висловлює думку, що праця, яка вважалася найбільшим злом у ХІХ столітті, бо навіть юні громадяни мали працювати по дванадцять годин на добу, за умови суцільної свободи може служити формуванню людської особи [362, с. 31]. Ще раніше, в «Почуттях і моральному житті» (1957), розглядаючи тематику тогочасної французької філософії, Лакруа присвячує питанню праці окремий розділ. Вдаючись до історичного екскурсу в осягненні філософією феномену праці, персоналіст вважає, що трудова діяльність людини має розглядатися в метафізичному значенні, адже вона передбачає проникнення духу в матерію та її одухотворення. Інтерпретуючи працю як залучення людини до природи і до суспільства, яке означає трудовий вплив духу на тіло і через тіло – на універсум, Лакруа наголошує, що вища цінність праці перебуває за її межами, а мета полягає в тому, щоб праця олюднювала світ і одухотворювала людину. У цьому контексті Лакруа апелює до тези Мунье про те, що будь-яка праця

здійснюється заради того, щоб одночасно створювати людину і рід [363, с. 434–438].

Підсумуємо. Французький персоналізм постає на початку 1930-х рр., у момент загострення у Франції економічної депресії, що стала одним з потужних виявів глобальної антропологічної кризи. Розуміння кризового характеру епохи французькими персоналістами формувалося значною мірою під дією філософсько-релігійної думки М. О. Бердяєва, який одним із перших завдяки своїй неймовірно потужній філософській інтуїції усвідомив антропологічний і глобальний характер цієї кризи та зробив аналіз глибинних її причин, зазирнувши у саму їхню суть і виявивши їх онтологічне коріння. Відчувши в кризових явищах зміну цивілізаційної парадигми, такі філософи як Е. Муньє, Ж. Марітен, Ж. Лакруа намагаються осмислити ключові питання занепадої індустріальної цивілізації, пов'язані з феноменом праці. Ці мислителі висувують філософсько-релігійну концепцію праці й економіки, що значною мірою поставала як полеміка з марксизмом. Вони вбачають можливість нової особової цивілізації та пропонують розглядати економіку з позиції духовних цінностей. На їх переконання, персоналістично орієнтована економіка має бути організована у такий спосіб, щоб вона відповідала істинним якостям особи. На противагу марксистській теорії, персоналісти розглядають працю в метафізичному значенні як дієву силу духу, за посередництвом якої дух реалізується в житті. Висунувши тезу про те, що персоналізм, спираючись на розуміння якостей особи та їх ієрархії, має зупинити патологічне зростання економічного начала в людському світі, французькі мислителі, по суті, виявили головну інтенцію нової цивілізації, яка згодом була описана американським футурологом Е. Тоффлером і проявила себе на початку III тисячоліття.

§5. Польський персоналізм

Одна з головних гілок персоналістичного вчення, що до неї належить і філософсько-теологічний доробок

Ч. С. Бартніка, була розроблена польськими мислителями, які протягом останніх десятиліть активно працюють над створенням повноцінної філософської системи персоналізму.

У сучасному українському релігієзнавстві стала актуальною розробка філософсько-теологічної спадщини, зокрема християнського персоналізму К. Войтили (Івана Павла II). Одними з перших на початку 2000-х рр. до неї звернулися такі авторитетні вчені, як А. М. Колодний [304] і П. Л. Яроцький [688–690]. Згодом дослідженням філософсько-релігійних поглядів цього видатного мислителя займаються О. В. Бондар [73], О. О. Волинець [114], Х. М. Давидчак [227], В. М. Кравченко [329, 330], А. Д. Копитко, Р. А. Наконечний [438], С. І. Присухін [480–483], І. В. Савинська [536–538], Д. П. Сімон [553], Я. А. Соболевський [562, 563], О. М. Шаталович [645], Н. Р. Якимець [677, 678], О. В. Яроцька [686] та ін. Однак сама Люблінська школа філософії як осередок польського персоналізму, яку представляє К. Войтила, все ще залишається на маргінесі української науки, за винятком статей В. М. Кравченка, присвячених антропології М. А. Кромпца, представлених у контексті цієї школи [327, 328], та Б. А. Бабенка про реалістичний томізм М. А. Кромпца [26].

Незважаючи на те, що основним напрямком у Польщі став католицький персоналізм (найбільш поширений в теології), у 90-х рр. минулого століття, вийшовши за межі філософсько-богословського дискурсу, ідеї персоналізму почали впроваджуватися в соціально-економічній сфері країни, перш за все завдяки діалогу групи Християнських громадських блоків з економістами, в центрі якого стояло питання про мораль ринкової діяльності, в результаті виник економічний персоналізм.

Польська персоналістична думка розвивається в руслі християнського католицького персоналізму. Це значною мірою зумовлено її безпосереднім зв'язком з філософією неотомізму і з курсом католицького поновлення *aggiornamento*, санкціонованим II Ватиканським Собором. У контексті *aggiornamento* була чітко окреслена антропоцентрична переорієнтація неотомізму, яка була пов'язана із засвоєнням

інструментарію феноменології, екзистенціальної герменевтики, німецької філософської антропології та персоналізму [565, с. 41]. Антропоцентричні інтенції проявилися і в тому, що представників польського персоналізму мало цікавить дійсність, свою увагу ці філософи концентрують на людині як особі, в центрі їх філософських міркувань знаходиться особа як така.

Зарубіжні дослідники пов'язують зародження ідей персоналізму на ґрунті польської філософської думки з концепцією особи Романа Інгардена (1893–1970) і Ягелонським університетом у Кракові. Однак Ч. С. Бартнік вказує на більш глибоке коріння польського персоналізму.

Головні осередки формування персоналізму в Польщі розташовані в академічних центрах Кракова, Любліна і Варшави, вони пов'язані з августино-томістичною прозопологією і феноменологією Ю. Пастушки, В. Граната, К. Войтили. Найбільш численною і авторитетною вважається Люблінська школа персоналізму, до якої належать Ч. С. Бартнік, М. Кромпець, Б. Гацка, К. Гуждж, П. Лішка, М. Ковальчик, К. Кауха й ін. Слід зазначити, що в Люблінському католицькому університеті у післявоєнний період набуло розвитку католицьке релігієзнавство, яке відмежувалося від марксизму й атеїзму, задекларувавши свою наукову діяльність як «релігіологію». На це вказує Г. Гофман в «Історії релігієзнавства в Польщі», який зауважує в даному контексті діяльність З. Ю. Здибіцької, що мала широкий резонанс не лише в польській, а й у зарубіжній галузевій літературі, та серед серйозних методологічних праць ученої він виділяє розвідку «Людина і релігія. Нарис філософії релігії» [199, с. 299–300].

Величезний вплив на розвиток польського персоналізму мали ідеї Томи Аквінського і французького персоналізму. Як зауважує мінський дослідник Ю. Залоско, представники Люблінської школи філософії є прибічниками метафізичного персоналізму, тобто розуміння людини як особи, адже в сучасному томізмі людина тлумачиться як істота особова – як існуюче в собі, як суб'єкт «я» духовно-тілесної природи [260, с. 81].

Формуючись на основі філософії неотомізму, польська персоналістична думка представлена в декількох варіантах, насамперед це томістичний персоналізм (М. Кромпец, С. Свежавскі, Я. Калиновскі, З. Ю. Здибіцька), томістсько-феноменологічний персоналізм (К. Войтила), феноменологічно-етичний персоналізм (Т. Стичень, А. Шостек).

Одним із чільних представників польського персоналізму вважається Вінсент Гранат (1900–1979). На засадах філософії та богослов'я він намагається дати визначення поняттю «особи», на чому надалі і вибудовує послідовну, цілеспрямовану філософсько-релігійну персоналістичну систему. Для В. Граната важливо було створити повноцінну дефініцію особи, засновану на томістичних концепціях. У роботі «Особа людини. Спроба визначення», написаній у 1952 році, філософ пропонує ґрунтовне міждисциплінарне дослідження поняття особи в етиці, соціології, психології, філософії і теології з позиції персоналістичного методу. Ця робота була опублікована в 1961 році і стала першою серйозною персоналістичною працею в польській філософії.

У першій частині роботи мислитель аналізує різні концепції особи, а в другій – намагається знайти основу для синтезу різних поглядів на людську особу та створити власну інтегральну концепцію, а також послідовно її обґрунтувати з огляду на особливості біологічного, соціального і духовного буття людини. Особистість, згідно з розумінням В. Граната, є індивідуальною субстанцією, яка являє собою «духовно-тілесну цілісність, розумну, вільну, спрямовану на гармонійний розвиток у спільноті з іншими особами» [851, с. 243–244].

Розглядаючи особу як духовно-тілесну самобутню цілісність, філософ намагається охопити всі грані людської істоти, всю її природу, свідомість і підсвідомість. При цьому біопсихічна єдність людини аналізується як конкретне, індивідуальне і неповторне буття у властивих тільки йому рисах і ознаках. У статті «Синтез у визначенні особи. Елементи змісту у визначенні людської особи» (1960) В. Гранат говорить про особу як про субстанціальну і субзистентну сутність,

самостійну у своєму існуванні, окрему та самодостатню, яка існує в собі і за допомогою себе [850, с. 27].

Особу відрізняє розумна природа, здатність мислити, робити висновки, пізнавати і переосмислювати. Важливими ознаками особи також є свобода, можливість робити вибір, управляти собою, приймати рішення. Іншим значущим аспектом особи виявляється її соціальна природа, тобто взаємини з іншими особами у зв'язку із загальним благом. Це, однак, не має онтичної основи, а тільки носить функціональний характер. Польський філософ стверджує, що життя людини є прикладом своєрідної діалектики, в якій особове існування знаходиться на перехресті між тенденцією до експансії зовнішнього світу й інтенцією до внутрішньо зосередженого розвитку. Оскільки людина спрямована на розвиток, самовдосконалення, реалізацію свого буття людиною, особу відрізняє і така риса як динамічність. Людська особа також наділена здатністю створювати сенс свого існування за допомогою рефлексії, роздумів над дійсністю і власним буттям.

В. Гранат робить спроби встановити відмінності між особою і персональністю, однак йому не вдається зробити це досить чітко і зрозуміло. Особу філософ інтерпретує як субзистентне буття, а персональність – як роль, функцію, комплекс психосоматичних ознак. Саме з персональністю пов'язаний темперамент – спонтанна система реакцій людини на подразники. У результаті осмислення відмінності між особою і персональністю у статті «Елементи персоналізму в екзистенціалізмі» (1961) персональність представлено як спосіб самовираження, прояву і конкретизації глибинної сутності людської особи [849]. Польський мислитель робить акцент на аспекті волі, можливості вибору, спрямованості на Бога, а також на внутрішньому «я», яке зосереджує в собі всі свідомі дії людини, і на трансценденції цього суб'єктивного «я» назовні, на його виході за власні рамки – до інших людських «я» і до Бога. При цьому велике значення надається соціальному аспекту людської особи, взаємозв'язку між особовим «я» та іншими (спільнотою). Пізніше в роботі «Християнський персоналізм. Богослов'я людської особи»

(1985) В. Гранат вказує на особу як на те, що формує основу гідності людини, закладеної в ній Богом.

Польський персоналіст прагне створити універсальне визначення особи, яке могло б використовуватися у всіх наукових сферах. Він робить особу фундаментальною категорією гуманітарних наук. Однак, за словами Ч. С. Бартніка, створення подібного визначення неможливе з огляду на методологічні розбіжності та різницю в наукових підходах [775, с. 157]. В. Гранат, як стверджує, досліджуючи історію персоналізму, Бартнік, намагався сформулювати практичну, емпіричну, екзистенціальну дефініцію, але у нього вийшло філософське томістичне визначення особи, яке не можна використовувати в інших філософських системах і в інших наукових дисциплінах. На думку Бартніка, характер цього визначення занадто спрощено, водночас внаслідок його багатоаспектності йому бракує цілісної основи, науковості і філософського характеру [775, с. 157].

Головна ідея персоналізму В. Граната полягає в розбудові прозопології на християнській основі. Вважаючи, що категорія цілісної особи є персоніфікацією цілісного і методологічно правильного образу людини, філософ звертається до образу Христа як взірця ідеальної людської особи. Коли людина на шляху успадкування цього взірця приймає те, що їй відкрито через Втілення Христа, вона бачить правду про себе і правду про Бога. Пізнаючи Христа як цілісну людину, людська особа усвідомлює свою цілісність.

Вельми значимою фігурою польського персоналізму є Кароль Войтила – папа Іван Павло II (1920–2005), який створив свою концепцію особистості на основі неотомізму. У його працях органічно поєднуються, взаємно доповнюючи одна одну, богословська і філософська думки. Персоналізм К. Войтили заснований на роздумах над феноменом людської особи, яку мислитель розташовує в центрі всієї дійсності. Піддавши цей феномен зовнішньому і внутрішньому дослідженню, польський філософ розглядає особу як відправну точку всієї персоналістичної системи.

У статті «Особа і вчинок в аспекті свідомості» (1966) Войтила стверджує, що особа є найбільш величним явищем

в людині, тому що вона робить з людини щось більше, ніж *homo sapiens*, виступаючи глибшим проявом, ніж *individuum* [892, с. 304]. В онтології особи польський мислитель насамперед виділяє містерію особи як суб'єкта, що входить у рамки людської природи.

У статті «Томістичний персоналізм» (1961) він формулює свою концепцію наступним чином: «Розумна природа (людини) не має самостійного існування як природа, а суб'єктивує в особі. Тому особа є самобутнім суб'єктом існування і дії, що неможливо приписати самій розумній природі як такій» [894, с. 666]. Філософ говорить про те, що розумність і свобода конкретизуються в особі, стаючи в ній властивостями конкретного буття, яке існує і діє на рівні природи, наділеної такими властивостями. З цієї причини особа є суб'єктом особливого характеру, який розглядається як увінчання всіх людських явищ, мова йде про характер індивідуальний, неповторний, духовний, який вкорінений у всій дійсності. К. Войтила вважає, що неможливо сформулювати дефініцію цього суб'єкта, його можна тільки описати [895, с. 26]. Даний суб'єкт неможливо помістити в поняття «індивідуальність» або «окрема людська одиниця», оскільки він являє собою щось більше, якусь особливу повноту буття, для позначення меж якого допустимо використовувати тільки слово «особа». У своєму виступі на третій сесії II Ватиканського Собору (1964) К. Войтила говорить про людину як про буття, яке складається із сутності й існування і знаходить своє вираження в духовних проявах, розумності та волі [889, с. 62]. Таким чином філософ прагне провести паралель між буттям людини і її свідомістю, тобто між онтологічним і гносеологічним вимірами.

У фундаментальному трактаті «Особа і вчинок» (1969) найбільшу увагу польський персоналіст приділяє проблемам особового існування, дії, вчинку, цінностей. К. Войтила стверджує, що людська природа знаходить своє вираження в розумному, свідомому і підсвідомому житті, а головне – у житті вільному й самостійному. Тому характерною рисою людської особи є свобода, свобода дій, яка в залежності від особистого «я» переходить у площину зростання, становлення,

розвитку [891, с. 59]. Цю ж саму думку, але в дещо інший спосіб передає Р. Інгарден, який стверджує, що людина є детермінованою у матеріальному світі, але при цьому вільною у своїх рішеннях і діях особою, тому її власний вчинок, попри всю структурну специфічність світу, диктує і відповідний спосіб поведінки, відтак вчинок створює особу, з огляду на її ініціативність. Як зазначає О. С. Твердислова, обох мислителів зближували не лише пошуки головних основ людського буття, а й висновки, до яких вони приходили незалежно один від одного, передусім у тлумаченні головної суті людини та її існування [586, с. 13].

Також істотною характеристикою людської особистості, в інтерпретації Войтили, виступає воля, що визначає аспект моральності, який передбачає пізнання істини про добро, а реалізується за допомогою вибору, прийняття рішень [891, с. 59]. У такому акцентуванні волі в концепції особи, сформульованій К. Войтилою, проявляється вплив августинівської думки.

Персоналізм у філософсько-богословському вченні К. Войтили виступає як метод пізнання дійсності та пізнання самої людини. Польський персоналіст розглядає дійсність крізь призму феномена особи й пізнаної істини про неї, в якій особа виявляється ключем до розуміння і пояснення різних явищ, в тому числі й людських.

Філософ прагне перевірити істину про людину в аспекті її відповідності особі. Аналізуючи створену К. Войтилою систему християнського персоналізму, Бартнік вказує на те, що персоналізм для цього філософа став способом найбільш дієвого втілення вищих, справжніх цінностей у людське життя [778, с. 53].

У вже згаданій статті «Томістичний персоналізм» К. Войтила робить особливий акцент на ролі християнства в розвитку особового начала, розглядаючи персоналізм як утілення християнства в конкретному людському житті. Християнство відкриває нові структури людської особи та її дій. Християнська віра не зосереджується тільки на особливостях людської душі, внутрішньому, духовному світі, а проникає вглиб особової структури людини, тому саме

християнство відкриває «природну і надприродну глибину містерії людської особи» [894, с. 671].

Католицький мислитель ставить акцент на структурній і функціональній подібності способів існування Христа і людини. Філософ переконаний у тому, що Святе Письмо підказує необхідність пояснення особи Христа у світлі людської особи, а людської особи – у світлі особи Христа. При цьому важливу роль відіграє не людський аспект Христа, а власне його особа.

У статті «Особа: суб'єкт і спільнота» (1977) К. Войтила стверджує, що особа не тільки іманентна щодо світу, а й певною мірою трансцендентна щодо інших істот, речей, історії, того, що вона робить, і того, що з нею може трапитися. Трансцендентність особи є її завданням і особливо акцентується в християнському вченні. Людина, стаючи особою, переростає себе і виходить за свої межі, прагнучи до Бога і до інших осіб [893, с. 25]. Філософ підкреслює: «Виходить за власні межі, які визначила їй природа, за межі простору і часу, відносності і змінності» [891, с. 187].

У християнстві простежуються й інші аспекти особи у плані її самореалізації, в особливому процесі її екзистенції, динаміки, дій. Динамізм існування людини, насамперед у надприродному вимірі, можливий виключно завдяки «особі» і розглядається К. Войтилою певною мірою як наслідок структури особи. Філософ вважає, що особи не було б без динаміки розвитку як самореалізації, передусім морального вибору, моральних дій і вчинків, з іншого боку, не було б і вчинків без особи. Таким чином, особа в інтерпретації К. Войтили представлена як єдине місце зустрічі людини з Богом і як єдина можливість поглиблення і цілісного, досконалого розвитку такої зустрічі.

Однією з визначальних категорій у теорії особистості К. Войтили виступає «свобода», яка повертає особі статус суб'єкта і розглядається мислителем як залежність від власного «Я», що входить в активність людини, визначає її, робить її можливою. Ця філософська позиція знайшла своє відображення в окремих настановах II Ватиканського Собору. Досліджуючи «Декларацію про релігійну свободу», прийняту

II Ватиканським Собором, П. Л. Яроцький чітко сформулював головну тезу цього епохального документа: «Гідність людини – основа релігійної свободи» [688, с. 20]. Розкривши зміст цього твердження, вчений зазначив, що підставою релігійної свободи як з боку Об'явлення, так і з боку розумового сприйняття Собор Католицької Церкви вважає гідність людської свободи. П. Л. Яроцький звертає увагу на те, що декларація «Про релігійну свободу» була підготовлена фактично зусиллями однієї людини – К. Войтили, філософсько-теологічна думка якого включала таку проблематику як формування антропологічної концепції, суб'єктивність і динамізм людини, самовизначення особистості, актуалізація цінності людської особистості, теологічний персоналізм, історія спасіння й особистість. Принципи релігійної свободи були сформульовані на засадах теологічного персоналізму Войтили, представленого польським мислителем «не в категоріях неотомістської метафізики, а мовою філософії екзистенціалізму і феноменології» [690, с. 40]. Напередодні Собору чільний папа Іван XXIII проголосив у Римі ключове завдання реформи, яке полягало в налагодженні діалогу між християнством і секуляризованою свідомістю. Понтифік зазначив: «Необхідно викласти давні одвічні істини християнської віри новою мовою, більш зрозумілою сучасній людині» [Цит. за: 495, с. 7]. Іван XXIII був переконаний, що «добре влаштоване й комфортне» людське співжиття має бути побудоване на персоналістичному принципі «кожній людині притаманна особистість» [873, с. 5]. Виходячи з цього принципу в енцикліці «Мир на землі» (1963) він сформулював теорію прав людини, суголосну персоналізму Марітена. Саме персоналістичний принцип був закладений у підґрунтя церковної реформи. Войтила, майбутній папа Іван Павло II, став одним із найбільш активних симпатиків курсу католицького оновлення (*aggiornamento*) і виступив організатором групи, яка працювала над проектом головного соборного документа – Душпастирської Конституції «Про Церкву в сучасному світі». У ній проголошено «потребу пошани для людини» і згідно з персоналістичним принципом засуджено «усе, що спротивляється самому таки життю, як: різнорідні вбивства,

народовбивства, аборти, евтанасія і добровільне самовбивство; все, що порушує цілість людської особи, як: каліцтва, тілесні й умовні тортури, змагання згнобити і самого духа; все, що ображає людську гідність, як: негідні людини життєві умови, самовільне в'янення, депортації, неволя, проституція, торгівля жінками і дітьми; а також ганебні обставини праці, коли поводяться з робітниками як із звичайними інструментами наживи, а не як зі свободними і відповідальними особами: все це і подібне є ганебними ділами; і коли вони заплямовують людську цивілізацію, то таки більше знеславлюють тих, хто так поводить, ніж тих, хто терплять таку несправедливість, а найбільше таки – противляться пошані для Творця» [233, с. 528–529].

Починаючи з середини ХХ століття послідовно обґрунтовану персоналістичну систему розробляє професор Чеслав Станіслав Бартнік (1929), якого вважають, за визначенням М. Русецького, головним творцем системного персоналізму в Польщі [880, с. 258]. Цей філософ вважає особу початком, центром і завершенням усього буття. У його розумінні особа наділена рисами вічності, сталості, необоротності, спрямованості до досконалості й остаточної реалізації свого потенціалу. Католицький мислитель говорить про індивідуальну та колективну особистості, а також про те, що особа може реалізуватися, досягти своєї повноти в інших особах. У статті «Суб'єкт і об'єкт у персоналістичному пізнанні» (1988) він пише: «Особу розумію як свого роду абсолютну об'єктно-суб'єктну реалізацію розумної і вільної конкретної природи, яка перебуває в необхідних виходячи з її буття відносинах загального характеру» [783, с. 13]. Особа є кимось самодостатнім і самобутнім у своєму існуванні, у його об'єктних і суб'єктних аспектах, духовному і матеріальному, вона є кимось вільним, трансцендуючим, динамічним, спрямованим на самореалізацію, звершення себе за допомогою дій [783, с. 16].

Ч. С. Бартнік створив свій варіант персоналізму, який сам визначив як реалістичний універсальний персоналізм і над яким продовжує працювати. У ключі цієї концепції пропонується наступне визначення особи: «Особа – це «я», яке

реально субзистивує в дійсності» [780, с. 79]. Цим філософ прагне сказати, що особа субзистивує як «хтось», її слід сприймати перш за все як «когось», хто існує в дійсності. Елементами особи є субстанція, власне існування, ставлення до іншої реальності, тобто філософом акцентується самотутнє і самодостатнє існування особи, її суб'єктна сутність і ключова позиція відносно будь-якого буття. Підкреслюється аспект субзистивуючої сутності, а саме – єдність субзистивуючого буття з «я», об'єкта із суб'єктом, тіла з душею.

Ця особлива субзистенція особового «я», в розумінні Бартніка, є відкритою на відносини і взаємодію зі світом істот, явищ і предметів. Таким чином особистість – це субзистивуюче «я», хтось, хто субзистивує, субзистенція когось. Субзистенція і самодостатнє існування краще й повніше виражають поняття субстанції, а також розкривають аспект особи як об'єкта екзистенції; а займенник «хтось» передає абсолютну неповторність, незмінність, одиничність і суб'єктність глибини істоти особи. Тому тут, на переконання Бартніка, криється буття і думка, субстанція й істота, об'єкт і суб'єкт, пов'язані в одне ціле найвищою категорією, якою і є особа [783, с. 19].

Незважаючи на те, що особа – це самодостатня субстанція, вона не є ізольованим, замкненим у своїх межах єством, тому їй необхідні відносини, зв'язки з іншими особами, з особовою та позаособовою дійсністю. Ч. С. Бартнік говорить про те, що, виростаючи з буття, особа сама створює досконале буття, тому «виступає основою, серцевиною, віссю, центром, ключем і сенсом буття позбавленого особового начала» [783, с. 20]. Виходячи зі своєї сутності особа має трансцендентний характер і через взаємозв'язок з іншими особами, для них і з ними реалізується у своєму «я». Виходячи з концепції особи як реляції з іншими особами польський персоналіст розглядає аналогічну індивідуальній спільнотну особу, «яка має спільнотну свідомість, волю, дії і загальне “я”, точніше, загальне “ми”» [791, с. 177]. Перш за все людська особа співвіднесена з абсолютною Особистістю – Богом. У трактуванні Ч. С. Бартніка, саме Особа Бога виступає причиною й обґрунтуванням людського буття як індивідуальної, так і спільнотної особи.

Підсумуємо. Християнський системний персоналізм, створений у межах Люблінської школи філософії, не зводиться до індивідуалізму, а являє собою поєднання індивідуального і спільного вимірів людської особи. З огляду на це польський персоналізм значно відрізняється від німецького, який має ідеалістичне походження, а також від американського, побудованого на прагматизмі. Люблінський персоналізм завдяки Ч. С. Бартніку набуває рис реальності з явним тяжінням до суспільного виміру. Сформований на християнській ідеї особи, а також на ідеї суспільства, організованого на етичних і праксеологічних засадах, він відкритий усім вищим цінностям. Представники цієї школи, спираючись на метафізичні ідеї істини, добра, краси, свободи, людського досвіду пізнання дійсності, створюють філософсько-богословський образ людини як особи і персоналістично обумовленого світу, історії, суспільства. Польські філософи-персоналісти, прагнучи побудувати універсальну і багатогранну систему прозопології на фундаменті персоналізму, створюють загальну концепцію людини та дійсності, в якій основною категорією є категорія особи. Розглядаючи особу як структуру, персоналісти стверджують, що вона є діалектично реляційною діадою, яка полягає у взаємному абсолютному відношенні-зв'язку особи до особи і в об'єднанні індивідуального і спільного елементів. Обидва ці елементи взаємопов'язані і діють в обох напрямках, що вказує на неможливість як їх ототожнення, так і розмежування. Індивідуальна особа і суспільство існують на основі взаємності для себе і завдяки собі і тільки у такий спосіб можуть себе реалізувати. Таким чином, у системному персоналізмі, розробленому зусиллями представників Люблінської школи, особа виступає головним об'єктом дослідження і методологічним інструментом розуміння дійсності, а також мірою буття, оскільки у католицьких мислителів мова йде не тільки про особу людини, а й про тринітарну особу Бога.

Отже, у ХХ столітті на теренах Польщі було створено повноцінну послідовну персоналістичну систему, пов'язану насамперед з католицьким християнським персоналізмом, головні осередки якого розташовані в академічних центрах

Кракова, Любліна і Варшави. Закорінений у національній культурі та базовій цінності польського менталітету – католицизмі, польський персоналізм як філософсько-релігійний світогляд поставав з глибокого розуміння специфіки національної духовності та був інспірований феноменом народу без держави, який, не маючи змоги отримати підтвердження державної totoжності, мусив завзято боронити свою суверенність, мову, традиційну культуру. Історична пам'ять про велику минувшину виступала чинником, який болісно підривав національне почуття гідності й вартості свого місця в Європі. У цьому культурно-історичному контексті в національній самосвідомості поляків поняття «свобода», «гідність», «історія» набували особливого, сакрального значення. Польща не тільки подарувала Ватикану найпрогресивнішого з понтифіків, а й є сьогодні однією з найбільш перспективних європейських країн.

Огляд досліджень, здійснених вітчизняними вченими в галузі філософських наук за часів незалежності України, які стосуються розвитку персоналізму в українській і світовій філософії, а також польських наукових розвідок, пов'язаних з висвітленням філософсько-богословського доробку Бартніка, дає підстави стверджувати: 1) формулювання суспільної значущості особи в країнах Європейського Союзу відповідає розумінню українськими вченими християнського персоналізму та найважливішого архетипу української культури як його конкретизації; 2) вагомий внесок у з'ясування персоналістичних інтенцій української ментальності й виявлення взаємозв'язку національного характеру з екзистенційно-кордоцентричним способом філософствування, на базі якого сформувався український персоналізм, зробили вчені діаспори та діячі українського національного відродження ХІХ століття, створивши ґрунт і певну орієнтацію для сучасних досліджень; 3) українські дослідники розробляють різні аспекти проблем українського персоналізму, репрезентованого у творчості видатних діячів вітчизняної культури, у царині філософії це передусім Юркевич і Кульчицький; 4) сучасними науковцями доволі ґрунтовно й різновекторно опрацьована спадщина Юркевича, зокрема

в аспекті «філософії серця», філософської антропології, філософії релігії, філософії права, філософії мови, педагогіки та психології; 5) дослідники виявили й окреслили зв'язок проблематики етнології, психології, етнопсихології та філософії в доробку Кульчицького з його концепцією українського персоналізму; 6) вітчизняні вчені розглядають персоналізм як фактор державотворення й політичної культури української нації; 7) персоналістичні ідеї аналізуються в контексті суспільних і економічних наук, а також філології; 8) українськими дослідниками опрацьовано різні персоналістичні вчення, представлені в американській, французькій, німецькій, російській, польській релігійно-філософській думці; 9) розпочато роботу щодо вивчення філософсько-богословської спадщини польського персоналізму, передусім творчої діяльності Войтили, щоправда, залишається багато прогалин, зокрема розробка системного персоналізму, здійснена Бартніком; 10) польськими науковцями доробок Бартніка розроблявся на методологічних засадах богослов'я, цим дослідженням бракує зв'язного, послідовного та концептуального розгляду, який би охоплював філософсько-релігійне персоналістичне вчення Бартніка в усій його повноті як логічно обумовлену, чітко структуровану та взаємопов'язану у своїх елементах цілісність – систему філософських і релігійних поглядів на особу й особовий світ.

Як показав релігієзнавчий аналіз джерел, які висвітлюють розвиток персоналізму, у наукових колах у 1990–2000-х рр. були вироблені різні погляди на генезу персоналістичних ідей у філософській і християнській думці. У результаті співпраці білоруських, німецьких і російських науковців сформульовано думку про те, що філософський і християнський персоналістичні дискурси займаються проблемою людини паралельно, в процесі ж становлення персоналізму як самостійної течії відбулося філософське перетлумачення християнської теологічної концепції людини. Натомість, з погляду Бартніка, феномен особи належить до давніх первинно очевидних і особливих категорій як богословської, так і філософської думки, які розвивалися в органічному зв'язку, що сприяло розумінню особи як найвищої форми буття.

В українському науковому дискурсі поява персоналістичної свідомості розглядається як результат духовної трансформації людства в процесі кризових змін цивілізаційних парадигм в «осьовий час» між II і I тисячоліттями до н. е. С. Б. Кримський і Ю. В. Павленко стверджують, що постання персоналістичної свідомості в цей період зумовлює формування філософського і релігійного світоглядів, і якщо Ч. С. Бартнік зосереджується на історії зародження персоналістичної думки в античній культурі, то українські науковці прагнуть не тільки висвітлити це явище в значно ширшому часовому й просторовому контексті, а й з'ясувати його казуальний аспект, виявити передумови виникнення та глибинні причини персоналістичного світовідчування і світосприймання, що дозволяє розкрити закономірний характер зв'язку між філософським, релігійним і персоналістичним світоглядом, а також дає змогу пояснити актуалізацію персоналістичних ідей і оформлення персоналізму в окремий напрямок напередодні III тисячоліття та набуття ним на початку становлення технотронної цивілізації універсального характеру в усіх сферах діяльності людини як світоглядної системи, що відповідає найважливішим потребам новітньої епохи.

Формуючи знання про людину як про особу, що є вихідним пунктом у трактуванні світу, проблематика персоналізму від доби античності перебуває у фокусі філософської думки, проте тільки у XIX столітті персоналістичні інтенції почали формуватися у послідовне філософське вчення, в якому проблема особи постає аксіальною, а сама особа виступає єдиною реальністю і найвищою духовною цінністю. У першій половині XX століття, в період загострення кризових процесів, що охопили євроатлантичний регіон, відбулося становлення персоналізму на ґрунті національних світоглядів у контексті філософських традицій різних країн, що дало змогу говорити про американський, французький, польський, український чи російський персоналізм. Персоналізм не є однією з форм модернізму, як прийнято вважати, адже модернізм був виявленням кризи, персоналізм є філософською реакцією на кризу. Побачивши в соціокультурних, філософських,

мистецьких, економічних, політичних проявах сучасного їм світу ознаки цивілізаційної кризи, філософи-персоналісти шукають шляхи її подолання в утвердженні вільної творчої особи, тому однією з головних у персоналізмі стає проблема свободи. Від початку свого формування персоналізм був пов'язаний з релігійною свідомістю і поставав на християнських засадах. Так, світоглядним підґрунтям американського варіанта персоналізму стало протестантське богослов'я, французького і польського – католицизм, українського і російського – православ'я.

Системно на межі ХІХ–ХХ століть персоналізм почали розробляти американські мислителі Б. П. Боун, Е. Ш. Брайтмен, Р. Т. Флюеллінг, А. К. Надсон, Дж. Х. Говісон, П. А. Берточчі, В. Муелдер. На основі аксіології, сформульованої у християнському вченні, вони розглядають особу як найвищу цінність, намагаючись інтерпретувати богословську доктрину в аспекті персоналістичного ідеалізму. Однією з визначальних в американському персоналізмі стала проблема збереження ідеї свободи як культурного надбання Заходу від впливу ворожих ідеологій. Зокрема, Флюеллінг як вирішення проблеми пропонує християнський персоналізм з його підкресленням найвищої вартості особи без огляду на расу й суспільний стан людини, а також з його правдивим образом особи та її трактуванням без пошуку самозадоволення, самодостатності, всілякої вигоди і радикального індивідуалізму, які пропонує західна цивілізація.

Особливий світоглядно-емоційний ґрунт для зародження і розвитку персоналістичних ідей в Україні створювала кордоцентрична релігійність українців та її взаємообумовленість з філософствуванням, що й згенерувала український варіант християнського персоналізму з екзистенціальним розумінням кордоцентричної любові і кордоцентричної свободи. Проявлення персоналістичних інтенцій спостерігається вже в пам'ятках писемності язичницької доби, однак філософська парадигма, яку Кульчицький визначає як преперсоналізм, постала у філософії Г. С. Сковороди. Вона являла собою систему взаємообумовлених екзистенціалів і архетипів української

ментальності та філософських концептів, серед яких особливого значення набувають любов, свобода, софійність, самопізнання і самотворення, гідність, істина-правда, плюралістична етика, релігійна толерантність, чи екуменізм мислення, Слово-мова, добро, відповідальність особи за власний вибір, щастя. Ці філософські концепти були інтегровані в органічно-цілісну «філософію серця» і у наступників Сковороди, передусім П. Д. Юркевича, М. О. Бердяєва, О. Ю. Кульчицького, С. Б. Кримського, постали як інтровертний, екзистенційно-софійно-кордоцентричний персоналізм, що сформувався в результаті тяглості філософської національної традиції, генеза якої відбувається понад півтори тисячі років на підставі світоглядної парадигми української етнокультури, її ключових концептів, а також засвоєння національною філософською думкою персоналістичних інтенцій християнської та європейської філософії. Так, «плюралістична етика» Сковороди, обумовлена визнанням права кожної людини обирати власний індивідуальний етичний шлях, переростає в концепцію ціннісного домобудівництва особи у філософії Кримського. Особливого значення в ній набуває ідея нації як історичної особи, яка підтверджує думку, що будь-яка форма денационалізації за своєю суттю є деперсоналізацією. Серед українських філософів-персоналістів Бердяєв єдиний здобув світове визнання, оскільки спромігся кордоцентричні й екзистенційно-персоналістичні інтенції етнонаціональної психіки об'єднати у формулі, що її вербально визначив як «свобідна любов і любовна свобода». Мислитель у створеній ним філософсько-релігійній концепції персоналізму концентрує й інтегрує всі головні ознаки українського персоналізму, синтезуючи їх в органічну цілісну систему, в якій усі компоненти є взаємообумовленими настільки, що один не існує без іншого, та визначає цю систему як «комюнаторний індивідуалізм», де комюнаторність забезпечує любов, а індивідуалізм гарантує свобода. Оскільки особовий зв'язок між індивідом і нацією є взаємно збагачуючим, як це впливає з концепції Кримського, то українська наука має завдання повернути персоналістичну думку Бердяєва історії української

філософії, позаяк ціннісне домобудівництво його особи глибинно і безпосередньо пов'язане з цінностями Дому української нації, створеної нею духовності, культури та філософії.

Своєрідність розвитку персоналістичних ідей на російському культурно-історичному просторі визначалась його імперським характером, адже метрополія, керуючись експансивними інтенціями, спрямованими на підкорення не лише інших територій, а й чужорідної культурної спадщини та історії, залучала до свого кола неорганічні, а часом й антагоністичні для російського менталітету світоглядні системи, сформовані на ґрунті інших національних духовних традицій (культурних, філософських, релігійних), значно старших за російські, зокрема українських, єврейських, польських, литовських, латвійських, німецьких. Автентична російська філософська думка неспроможна була адекватно засвоїти справжню, глибинну сутність запозичених світоглядних систем, часто змінюючи їх зміст, а відтак не змогла остаточно інтегрувати у своє ментальне середовище, тому не сформувала аксіологічного центру, довкола якого мала б викристалізуватися питома персоналістична структура, тому російський персоналізм являє собою не до кінця сформований феномен. Показовим у цьому плані є розуміння свободи, на якому виразно позначилась відрубність російської ментальності від європейської картини світу. Ідея особової свободи засвоювалася російськими філософами через посередництво Юркевича і Бердяєва, але доволі специфічно інтерпретувалася в контексті концепції соборності як метафори «хорового» життя російської общини, де кожний співає своїм голосом, але підкорюється завданням, які виконує хор загалом. Це підтвердив Г. П. Федотов, висловивши думку про зв'язок бердяєвської філософії особи, свободи і творчості не з російською, а із західною духовністю. Щодо метафори «хору» принципово інший погляд на принципи об'єднання осіб у спільноту пропонує український філософ В. Л. Чуйко, який говорить про існування в Україні людей, спроможних захистити інтереси «власної хати» лише за допомогою захисту інтересів «усіх хатин», не об'єднуючись при цьому в однорідну

сумарну множину, а утворюючи якісно новий тип соціальних зв'язків за допомогою поєднання різних осіб як носіїв своєї інакшості, здатних, не самозрікаючись її, діяти у своїх унікальних інтересах [642, с. 43].

З одного боку, французький персоналізм був інспірований загостренням економічної депресії у Франції на початку 1930-х рр. Розуміння кризового характеру епохи французькими філософами формувалося значною мірою під безпосереднім впливом Бердяєва, який першим усвідомив антропологічний і глобальний характер кризи та зробив аналіз глибинних її причин. Відчувши в кризових явищах зміну цивілізаційної парадигми, Е. Муньє, Ж. Марітен, Ж. Лакруа намагаються осмислити ключові питання занепалої індустріальної цивілізації, пов'язані з феноменом праці. Вони розглядають економіку з позиції духовних цінностей, стверджуючи, що праця в метафізичному значенні є дієвою силою духу, за посередництвом якої дух реалізується в житті. Прогресивний розвиток суспільства розуміється як емансипація праці, що скасовує будь-які форми й різновиди рабства, адже людське життя орієнтоване на перемогу істинної свободи і незалежності, праця ж за умови суцільної свободи може служити формуванню людської особи, а сама людина трактується як удосконалення свободи, яка бореться. Висунувши тезу про те, що персоналізм, спираючись на розуміння якостей особи та їх ієрархії, має зупинити патологічне зростання економічного начала в людському світі, французькі мислителі, по суті, виявили головну інтенцію нової цивілізації. З іншого боку, на становлення французького персоналізму мало вплив католицьке відродження, відтак релігійні філософи Марітен, Муньє, Лакруа, Рікер та ін. роблять у цю справу величезний внесок, який позначився на розвитку католицизму до і після II Ватиканського Собору, адже філософи-персоналісти католицького спрямування обстоюють практичний підхід і говорять про соціальну політику Церкви, її соціальний емпіричний досвід. Важливою рисою французького персоналізму є його виховна функція цивілізаційного масштабу, яку обстоює Муньє, намагаючись розробити в рамках персоналізму концепцію людини, яка б стала

програмною для виховного процесу в межах усієї цивілізації. Іншою важливою ознакою французького персоналізму, що мала практичні наслідки в сучасному світі, стало намагання релігійних філософів об'єднати всіх людей цивілізації – віруючих і невіруючих – навколо спільних персоналістичних цінностей. Таким чином, персоналістичне вчення стало новим антикризовим світоглядом, спільним для релігійних людей і атеїстів.

У Польщі було створено повноцінну послідовну персоналістичну систему, пов'язану насамперед з католицьким християнським персоналізмом, репрезентовану передусім у релігійній філософії представників Люблінської школи: В. Граната, К. Войтили та Ч. С. Бартніка. Значний вплив на розвиток польського персоналізму мали ідеї Томи Аквінського, Е. Муньє, Ж. Марітена, Р. Інгардена. Польські філософи, спираючись на метафізичні ідеї істини, добра, краси, свободи, людського досвіду пізнання дійсності, створюють філософсько-богословський образ людини як особи і персоналістично обумовленого світу, історії, суспільства. В їх інтерпретації особа виступає головним об'єктом дослідження і методологічним інструментом розуміння дійсності, а також мірою буття, оскільки у католицьких мислителів мова йде не тільки про особу людини, а й про тринітарну особу Бога. Важливою ознакою особи є свобода, яка конкретизується в особі, стаючи в ній властивістю конкретного буття. Свобода виступає основою структури особи, створюючи можливість робити вибір, управляти собою, приймати рішення. Закорінений у національній культурі та базовій цінності польського менталітету – католицизмі, польський персоналізм як філософсько-релігійний світогляд поставав з глибокого розуміння специфіки національної духовності та був інспірований феноменом народу без держави, який, не маючи змоги отримати підтвердження державної тотожності, мусив завзято боронити свою суверенність, мову, релігію, традиційну культуру.

Ключовою фігурою в розвитку персоналізму як загальноєвропейської філософської течії став Бердяєв, адже він не тільки акумулював у своїй філософії екзистенційно-софійно-

кордоцентричну парадигму, яка поставала з етнопсихічних і геокультурних покладів української ментальності та засвоєного на національному ґрунті окцидентального персоналістичного імпульсу і глибоко та цілісно виявила себе у творчості Сковороди й Юркевича, а й повернув цей запал, насичений і збагачений українською духовною енергетикою екзистенційно-софійного кордоцентризму, західноєвропейській філософській думці.

ЧАСТИНА ДРУГА

ПЕРСОНАЛІЗМ ЧЕСЛАВА СТАНІСЛАВА
БАРТНІКА

*Останніми десятиріччями
минулого століття у католицизмі
набувало все більшої популярності
вчення про гідність людини.
По суті, відбувся перехід
від теоцентризму до
антропоцентризму.*

П. Яроцький

РОЗДІЛ 1.

Феномен особи у філософсько-богословській
інтерпретації Бартніка

Особа є цілісним буттям, яке характеризується унікальністю і відкритістю. Феномен особи включає різні аспекти сутності людини та її буття, які неможливо раз і назавжди визначити, оскільки з часом з'являються все нові й нові. З огляду на те, що філософська рефлексія спрямована передусім на осмислення людини та її сутності, проблема визначення істотних рис поняття «особи» й формулювання адекватної сучасності дефініції є і залишатиметься актуальною для філософських наук, зокрема релігієзнавства.

Слід зазначити, що усвідомлення феномена особи у вченні Ч. С. Бартніка складалося під дією «філософії людини» Р. Інгардена, яка мала значний вплив на розвиток польського персоналізму. У «Книжечці про людину», надрукованій 1972 року, вже після смерті автора, Р. Інгарден, критикуючи інтерпретацію людини як «відкритої» чи «закритої» системи або поєднання двох гетерогенних і певною мірою не пов'язаних між собою факторів – тіла і душі (свідомості), шкодує: «Розуміння, що людина, яка створює особу, являє собою надзвичайно складну ієрархічно вибудовану з безлічі

нижчих систем, частково ізольовану систему найвищого порядку, донині не дійшло до свідомості антропології та її розділів – психології й анатомії, а також фізіології людського тіла» [276, с. 118].

Проблема особи є аксіальною у філософії персоналізму, де особа виступає єдиною реальністю і найвищою духовною цінністю. Ч. С. Бартнік, як представник персоналізму, вважає, що не треба намагатися розглядати особу в її певних вимірах, аспектах і площинах, адже вона не існує тільки в якомусь із них, слід відійти від традиції ділити феномен особи на частини і розбирати кожну з них окремо. На переконання мислителя, особа не піддається повному поясненню, бо вона становить таємницю синтезу різних площин буття, тому до висвітлення дійсності особи та вироблення адекватної цьому складному феномену дефініції слід підходити універсально й цілісно.

Розглядаючи теологічний доробок Ч. С. Бартніка, польський богослов К. Гузовський зазначає, що в основі персоналістичного мислення знаходиться проблема самопізнання особи, виокремлення її зі світу речей і предметів та неособового середовища. У такий спосіб відбувається розподіл на зовнішній і внутрішній світи. Дослідник пише: «Людина спочатку пізнавала і пізнає світ зовнішній, потім відрізняє себе від нього, звертає увагу на свій внутрішній, духовно-психічний світ, пізнає своє “я”, власне єство. Цим формує свою свідомість» [857, с. 147]. К. Гузовський підсумовує, що з персоналістичного погляду, зокрема Ч. С. Бартніка, особа перебуває в самому центрі, у серці створеної Богом дійсності.

У фундаментальній праці «Персоналізм» Ч. С. Бартнік говорить про те, що не обов'язково створювати окреме персоналістичне визначення поняття особи, достатньо звернутися до «ствердження інтегрального феномена особи», цілісно підходячи до його висвітлення, тобто беручи до уваги матеріальний і духовний світ особи в усіх вимірах [775, с. 96]. Такий підхід не повинен набувати систематизованої форми, і не треба намагатися в контексті персоналістичного вчення сформулювати спеціальну дефініцію особи, слід просто

замислитись над феноменом особи та спробувати його висвітлити.

У статті «Одкровення людини» філософ стверджує, що завдяки феномену особи людина як істота мисляча і така, що намагається пізнавати та тлумачити дійсність, відкриває надзвичайно широке поле внутрішнього «я»: цілий комплекс внутрішніх явищ і внутрішнього буття, сферу думок, прагнень, почуттів, спрямування волі, внутрішніх актів, вчинків, дій, а також зовнішні прояви творчості й досвіду. Так людина здобуває власні знання, пізнаючи себе як особу, як феномен; використовуючи власні здобуті знання і досвід, людина одержує те, чого вона не може отримати від інших, покладаючись на їх досвід і думки. Будучи особою, людина стикається з усіма проявами феномена власної особи в самій собі, і це створює основу для впевненості в існуванні власного «я» – індивідуального внутрішнього єства, яке є унікальним, властивим лише цій людині [744, с. 197].

Як зауважує польський дослідник католицького персоналізму К. Гуждж, у створенні визначення поняття «особа» людство йшло шляхом інтуїції: чуттям, наздогад людина підсвідомо вловлювала справжнє розуміння власного особового буття та формулювала його концепцію; ці інтуїтивні висновки і твердження співвідносилися з іншими, і в їх світлі людина споглядала Всесвіт [848, с. 212]. На думку Ч. С. Бартніка, будь-яка дефініція завжди має певні вади, оскільки неможливо створити цілісне й повноцінне визначення поняття «особа». Тому він критикує класичну дефініцію особи, запропоновану Боецієм, й оцінює її як заслабку, оскільки вона не може окреслити весь світ, «увесь спектр особи» [775, с. 87].

Досліджуючи бартнікову концепцію особи, польський богослов Р. Козловський зауважує, що філософські спроби визначення поняття «особа» йшли по лінії «пізнай самого себе» та по лінії «існування». По лінії «існування» стверджувалося, що особу не можна визначити, вказавши на її прикмети чи за допомогою виділення її внутрішніх якостей і зовнішніх елементів, її слід окреслювати як «субстанцію», тобто буття, існуюче саме в собі. Завдяки цій лінії «єства» виводилося твердження, що особа – це «хтось», тобто «я», яке є «кимсь».

Цим твердженням відкривається особливий особовий світ людського «я», цілісний і бездонний у своєму внутрішньому вимірі. У такому філософському підході особа утверджувалася не тільки як субстанція, тобто існування саме в собі, чим підкреслюється її статичний елемент, а й як субзистенція, тобто самостійне, самодостатнє буття, яке існує в собі, з себе і для себе, чим підкреслюється активний, динамічний аспект людської особи [863, с. 45].

Найкращим підходом у філософії Ч. С. Бартнік вважає синтез, тому мислитель пропонує синтетичне окреслення особи як в аспекті субзистенції, так і в аспекті субстанції, оскільки субзистенція підкреслює елемент єства в особі, а субстанція – існування. Для польського філософа важливо, що особа є не просто субстанцією – тим, хто існує, а й субзистує, тобто «особа – це існуючий “хтось”, існування “когось”» [875, с. 29]. Акцентуючи аспект субзистенції, Ч. С. Бартнік наголошує на тому, що особа – це найбільш реальне буття. У фундаментальній праці «Католицька догматика» він говорить, що особу «відзначає не абстрактне, загублене в дійсності, розпорошене існування, а цілісне, сконцентроване в абсолютний спосіб в єстві» [713, с. 406], яке робить її «кимсь». Професор схиляється до того, щоб використовувати обидва визначення особи: особа як «хтось, хто субзистує завдяки собі і для себе», та особа як «субзистуючий як “хтось”, тобто існування, спрямоване на реалізацію свого єства» [713, с. 405]. На його переконання, для сучасного стану науки це найкращий спосіб створити дефініцію особи.

Католицький філософ вказує, що конструктивними компонентами дефініції особи як в аспекті їх форми, так і в аспекті їх змісту виступають визначення «існування когось» і «хтось існуючий». Зазначені компоненти щодо їх форми мають характер складної будови, поєднуючи в собі дві частини: одна частина – це «когось» і «хтось», а друга – «існування» й «існуючий». З погляду змісту названі Ч. С. Бартніком компоненти виступають основою поняття «особа», оскільки завдяки їм акцентується спрямування особового існування в майбутнє, уперед, на те, ким повинна стати людська особа, адже її покликання полягає в обожненні, намаганні людини

стати подібною до Божої Особи, сутністю якої є «існування» згідно з біблійною формулою: «*Ego eimi*», «Я існую», «Я той, хто є». Складові частини дефініції «когось» і «хтось» вказують на категорію особовості, а частини «існування» й «існуючий» – на категорію екзистенції. Їх поєднання в одне ціле, абсолютну тотожність, створює категорію «особи».

У статті з відповідною назвою «Конститутивний елемент особи» (2004) Ч. С. Бартнік зазначає, що сама лише природа чи сама істота не в змозі сформувати особу. Те, що робить конкретну індивідуальну природу самостійним буттям, є субзистенція, тобто окремішність існування, яка і створює особу. Субзистенцію польський персоналіст пропонує вважати дійсністю, яка знаходиться між природою та існуванням. За словами філософа, субзистенція становить формальний конститутивний чинник особи, оскільки є тим, що відповідає внутрішній структурі природи й доповнює її в площині субстанції, формуючи як «самостійне і самодостатнє буття, здатне безпосередньо прийняти існування» [718, с. 128].

§1. Буттєві виміри особи (індивідуальний, спільнотний, трансцендентний)

У ряді філософсько-богословських праць Ч. С. Бартнік стверджує, що людська одиниця не може становити ні виняткової самотності, ні цілої групи, людина існує у двох вимірах одночасно – індивідуальному і спільнотному, тому природна суспільність (родина, рід, плем'я) постає разом з людиною, тобто разом з першими людьми і кожною окремою людиною. Це означає, що людина як у вимірі одноособовому, так і у вимірі суспільному походить зі світу створення. Отже, не лише перші люди, а й суспільство за своєю суттю є створеними. Творення постає як один і той самий акт і для особи, і для спільноти. Польський мислитель вважає, що як окрему субстанцію особу можна розглядати у фізичному плані стосовно її природи й видових ознак, тобто властивостей, що є спільними для всіх людей як виду. Проте не тільки людська природа є тим фактором, який включає будь-яку особу до

спільноти, тут виявляється важливим творчо-діалектичний погляд на особу, за висловом Бартніка, «вона „окрема”, але й належить до спільноти» [814, с. 35]. Мається на увазі, що особа розвивається не тільки сама в собі і сама із себе, але також через необхідні буттєві взаємини з іншими особами, а врешті і зі значною спільнотою подібних до себе. Важливо, що у формуванні особи бере участь хтось «інший» (Бог, людина), пов'язаний з буттям цілого світу. Таке співтворення належить і до сфери самої людини, оскільки відбувається у внутрішньому і зовнішньому вимірах, через що емпірично збагачується інша особа чи спільнота загалом. У цьому сенсі особа завжди має щось від самовіддачі інших і робить власний внесок у спільну справу, життя, історію, культуру, відтак у процес прямування людства до свого звершення.

Якщо природу людини (тіло і душу) можна вважати суто пасивним аспектом творення, то особовість, завдяки формуванню себе впродовж життя, є спільним творенням. Оскільки у творенні себе особа активно співпрацює з Богом, то людина, щоб стати особою, повинна співпрацювати з Особами Божими, які створили і творять усю дійсність і людину також, зокрема людську особу. Так, у співтворенні, людина здійснює свою особу в онтологічній площині, передусім духовно та морально. Такий аспект самореалізації як активної участі у творенні себе належить кожній особі, він закладений у природі людини Богом.

Створена Богом вільною, у своїх діях і виборі людина не підлягає будь-яким обмеженням. Особовий Бог виступає необхідною умовою, яка творить основу людської свободи й особи. Бог допомагає людині на шляху її реалізації, стає джерелом, метою та здійсненням ставання особою. Без Бога людська особа не існувала б, не була б наділена тими якостями, складом, структурою, які має, не відзначалася б розумом, свободою, творчістю, не змогла б подолати буттєвої обмеженості й непорядкованості речей, які позбавлені елементів особового буття. Божа Особа активізує особову структуру людини, дає поштовх до виходу з безособової дійсності, створює підґрунтя для повноцінної реалізації людської особи.

Індивідуальний вимір буття особи

У філософсько-релігійних працях Ч. С. Бартніка різних років йдеться про те, що особу відзначає єство, завдяки якому вона є «хтось», тобто «я», яке є «кимсь». У філософсько-релігійному трактаті «Христос як сенс історії» (1987) зазначено, що людська думка віддавна вирізняла в особі певне центральне «я» – «єство, найглибшу тотожність, основу буття людиною, немовби особу особи» [706, с. 13]. У статті «Особовість. Соціальна теологія» (1982) філософ зауважує, що зазвичай поняття «єство» використовується в психологічному, занадто поверховому значенні, натомість філософія і богослов'я звертаються до його глибинного змісту, висвітлюючи як «центр, сферу таємного в самому існуванні особи» [764, с. 1]. Єство людини можна назвати певним відносним абсолютом щодо форми існування та безпосереднім віддзеркаленням Особового Абсолюту (Бога). Цей глибинний вимір людини позначений процесом зростання до «когось», переходу від можливості до реальності, «від якоїсь заданої “теми” буття до чогось реалізованого, довершеного» [706, с. 14].

У публікації «Таємниця єства» (2004) Ч. С. Бартнік говорить, що феномен «я» має багато аспектів і різні галузі науки розглядають його з властивих їм позицій. В основі цього поняття знаходиться співвідношення суб'єкта і об'єкта, індивідуального і суспільного, особового і реїстичного. На переконання філософа, людське «я» не можна зводити тільки до якогось одного аспекту, суб'єктного чи індивідуального, воно постає як феномен, укорінений в особовості, але сягає сфер позаособового. Саме за допомогою терміна «я» можна висловити зміст загального поняття самостійного і самодостатнього буття, адже цей термін вказує на інтегральну цілісність індивіда, на підставі якої він відрізняє себе від інших індивідів і від світу речей [802, с. 131].

У філософії поняття «я» означає суб'єкт, тотожність, свідомість, самореалізацію, принцип особовості, первинну реальність і своєрідну апріорну дійсність, натомість персоналістична філософія, беручи за основу поняття «я», вказує на подібні явища: «ти», «він», «ми».

Бартнік розрізняє в особі три елементи: 1) єство, власне «я», що формує внутрішній світ особи, вказує на глибинну сутність людини та на її буття, яке відзначається розумом, волею, дією і творчістю; 2) існування, що засвідчує самотійність і реальність особи як екзистенції в собі; існування людини відрізняється своєю відносністю у порівнянні з Богом, який є абсолютним буттям; 3) волю, яку неможливо комусь передати, яка не має зворотності дії. У зв'язку з таким розумінням особи філософ стверджує, що кожна людина у світі й в історії має власне незамінне місце і час, а також завдання, яке повинна виконати. Він зауважує: «Навіть ненароджене дитя має своє місце і час в Божій Історії Дійсності» [705, с. 119]. Завдання – реалізувати свою особовість – для всіх однакове, але кожна людина має своє, індивідуальне, позаяк її роль спрямована як назовні стосовно світу, так і всередину, у свій внутрішній світ і буття. Завдання людини може бути не здійснене чи здійснене не повністю з огляду на багатогранність її можливостей.

У цьому контексті філософ ставить питання: «Чи особа не стає таким чином третім, онтичним елементом людини, поряд із тілом і душею, на подобу “духа” в неоплатонівській трихотомії» [775, с. 106]. У «Католицькій догматиці» він зазначає, що з аналітичної точки зору людина складається з тіла і душі, але синтетично вона є особою, тобто чимось більшим, ніж сума тіла і душі або тільки саме тіло чи сама душа. Онтологічно особу можна визначити як «дух», поряд з душею і тілом, але в дійсності особа – це не третій елемент поряд із душею і тілом, а певна їх онтологічна модальність, їх синтез і спрямування на трансцендентне буття. Поряд із цим між поняттями «особа» і «душа» немає реальної різниці, а тільки віртуальна, яка стає дійсним фундаментом для розрізнення понять особи і душі в людині, без подвоєння душі, як і без редукування особи виключно до душі. До того ж, за словами мислителя, особа стає «модальністю у стані зростання, динамічності, “хтось”, хто стає особою, реалізує себе, причому акцентується спрямування на майбутнє звернення себе, перехід на інший ступінь буття» [713, с. 407]. Подібний погляд на онтологічну цілісність особи висловлює сучасний

український філософ С. Б. Кримський, який вважає, що особа є притаманною не тільки феномену душі як виявленню внутрішнього світу людини, який опосередковує зв'язок інтелекту й інстинктів, але й духу, що робить людину цілим світом [335, с. 37].

Дослідник християнського персоналізму польський богослов В. Гранат говорить, що особа стає моделлю пізнання, методом і принципом суб'єктності і об'єктності світу, здійснюючи надсинтез суб'єктивного і об'єктивного, реїстичного і прозопоїчного світів. Якщо до Декарта світ сприймали як комплекс речей і об'єктивності, а після Декарта – як комплекс думок і суб'єктів, то реалістичний персоналізм, творцем якого є Ч. С. Бартнік, на противагу ідеалістичному, здійснює захоплюючий синтез обох світів: суб'єктивного і об'єктивного. Через це прозопоїчність стає первинною передумовою виникнення й існування. Оскільки особа є принципом існування й методологічним і праксеологічним ключем пізнання, будь-яка реїстична дійсність має сенс тільки стосовно особи, а не навпаки, як це було в грецькій філософії, де людина мала сенс тільки у співвідношенні з природою та пояснювалась за допомогою аперсонального космосу [852, с. 63]. У статті «Універсалістичний персоналізм» (2002) Бартнік підтверджує, що, згідно з персоналізмом, буття є собою «з огляду на віднесення, реляцію до особи, яка є його принципом, підставою і метою» [780, с. 85].

Польський персоналіст стверджує, що тіло і душа творять людську природу. У сфері буття природа сприймається як певний характер буття, як перша і цілісна засада дії конкретного буття. Людська особа не лише закорінена в конкретному тілі, поєднаному з душею, а й належить до загалу буття, людського роду. За словами Ч. С. Бартніка, людина як така «постає цілісним підсумком всякої природи», у звичайному розумінні – як частинка світу, але насправді являє собою цілий світ, «неповторну іманентизацію природи» [780, с. 85]. Будучи буттям, залежним від світу, людина творить загал буття. Тіло і душа в людині утворюють особливий вид природи, який трансформується в особу або ж повинен нею

статі. В особі будь-яка природа отримує своє особливе, вище значення.

У «Нарисах про особу» католицький філософ розглядає субстанцію як основу індивідуального виміру особи та її складову. Він наполягає на тому, що конкретна людська природа творить субстанцію, тобто конкретне буття, тотожне з собою та існуюче в собі. Субстанція – це єдність і тотожність, яка виводиться із субстанціальної форми, а не численність частин, позбавлена внутрішньої єдності. Завдяки їй людина отримує якісну і буттєву окремішність, оскільки субстанція – це конкретизація буття й відносної автономності за допомогою введення протиставлення між тотожністю даної конкретної повноти буття та іншим буттям. Вона стає реалізацією конкретної істоти. За допомогою цього виникає численність буттів, різноманіття якісного рівня, мініатюра світу, але завжди зі збереженням діалектичної єдності світу. Субстанція не ототожнюється з буттям, а стає численністю буття та піднесенням його на якісно вищий рівень. Вона творить цілісну структуру, позбавлену прогалін, має власний зовнішній прояв, але першість належить внутрішньому виміру. Вона визначає зовнішні рамки буття, його реальності, концентрації та звершення. Зовнішня і внутрішня сторони керуються різними нормами, хоча всі вони діалектично пов'язані. Субстанція конкретизована й індивідуалізована виникає з тотожності істоти. В інтерпретації Бартніка, людська субстанція – це найдосконаліший мікрокосмос, мініатюра світу, «звершення буття і його прамодель» [799, с. 75]. У статті «Реальність особового сенсу історії» (1981) філософ розглядає субстанцію як особливий прояв світу, як мікросвіт, який розкривається у співвідношенні з макросвітом. Обидва світи існують і стають зрозумілими завдяки один одному. Мислитель підкреслює, що окремо, незалежно один від одного ці світи не існують. Субстанції у світі дійсності мають ієрархію, на вершині якої знаходиться людська субстанція, що постає звершенням, кінцем і сенсом матеріального світу [789, с. 3].

Іншою складовою особи й основою її індивідуального виміру Бартнік називає субзистенцію, або самодостатнє, самостійне існування. Цим акцентується важливий аспект –

існування. Якщо субстанція вказує на незалежне у своїй істоті буття, то субзистенція – на незалежність, окремішність в аспекті існування. Незалежне, самодостатнє існування становить конститутивний елемент особи. Філософ вважає, що тут не можна йти шляхом абстрагування, оскільки йдеться про конкретне особове, а не якесь анонімне існування. Саме воно реалізує особове єство людини, оскільки тісно пов'язане зі сферою «хтось», що вказує не на якесь загальне існування або частину якогось існування чи участь у чіємусь існуванні, а на існування «когось» конкретного субзистуючого стосовно інших субзистуючих субстанцій. Першопричина появи реальної особи знаходиться не в позаособовому світі, а в самому феномені особи. Особове існування реалізує «когось», інтенсифікуючи чієсь буття до ступеня відносної абсолютності, та робить цього «когось» самостійним у своєму існуванні. Існування є найвищим і найдосконалішим актом буття й означає передусім реальність, а відтак фундаментальне наповнення буття. Той, хто не існує, не може бути особою, через що вважається нереальним, тому особами не можна вважати ідеї, образи, мрії. Цим існування протиставляється «нічому» (*nihilo*). Особі належить самостійне й абсолютне існування, яке онтично не підлягає переданню одне від одного. Особа отримує своє існування завдяки тому, що є особою. Існування неподільно пов'язане з особою, береться з буття особою. У цьому ключі особа є власним існуванням. У статті «Одкровення людини» (1974) мислитель зауважує, що існування відкриває всю глибину, сенс і нескінченність особи, і воно «не редукується тільки до свого власного єства чи спільноти багатьох, а стає реляцією, віднесенням до іншої субзистенції, самостійного і самодостатнього існування» [744, с. 199].

У статті «Суб'єкт і об'єкт у персоналістичному пізнанні» (1988) філософ визначає ще одну складову індивідуального виміру особи, якою є її буття суб'єктом. Протягом тривалого часу людство не спостерігало цього аспекту особи, тимчасом як особа може самовиразитися тільки в суб'єкті – у феномені, який вказує на «когось», а не на «щось». Бартнік пропонує розглядати людину як «об'єктний суб'єкт» і як «суб'єктний суб'єкт». У першому ракурсі людина постає у своєму тілесно-

духовному вимірі як субстанція, яка є особою; у другому – «як внутрішній світ особи, єство, яке є особою» [783, с. 14–15]. У розумінні польського персоналіста, буття суб'єктом завжди має першість стосовно буття об'єктом, хоча одне не може існувати без іншого. Погляд на людину виключно як на онтичний об'єкт, що його пропонують реїзм, матеріалізм, аперсоналізм, спричиняє деградацію людини як особи, відсунення особового начала в людині на другий план. Однак акцентування виключно самого буття суб'єктом, на думку філософа, призвело б до суб'єктивізму, до нереальності буття особи.

Буття суб'єктом – це наслідок внутрішнього буття, а також субстанційності буття конкретної субзистенції. Онтично воно має характер самотрансценденції буття, зосередження буття в собі зі збереженням виходу за власні межі, відкритості на зовнішній світ. Буття суб'єктом спрямовує погляд на нескінченність внутрішнього світу людини. Його звершенням стає здобуття оптимально розвиненого духу, людського «я», єства, яке відрізняється від матеріальної, фізичної сторони людини. Як зауважує К. Войтила, буття суб'єктом не слід протиставляти буттю об'єктом, бо одне і друге притаманне людській особі, проте перше підкреслює в ній реальність буття, його найважливішу сторону [895, с. 27].

Поняття єства часто зводять до аспекту свідомості, думки, ідеї, що значною мірою применшує його справжню сутність. Головна помилка полягає в тому, що поняття «єство» не розглядається як буття, а що більше – зводиться виключно до психічної сфери, до людської свідомості та набуває характеру якоїсь абстракції. Ч. С. Бартнік закликає розрізняти «свідомість явищ і духовну свідомість» [799, с. 81]. Перша зводиться до сфери рефлексії над світом органів чуття та психіки, натомість друга стосується сфери буття душі, рефлексії духовного буття людини. Свідомість у першому значенні, як у тварин, концентрується виключно на собі, дбанні про життя і розвиток організму, але у тваринному світі така свідомість знаходиться на значно нижчому рівні, ніж у людей. Друга сфера свідомості – це те, що істотно відрізняє людину від тварини. У людини перша сфера свідомості переходить у духовну і служить їй.

І в цьому значенні можна говорити про людину як особу, наділену єством. У зазначених аспектах людська свідомість стає своєрідним віддзеркаленням особи у двох площинах: емпіричній і духовній. Вони настільки поєднані, що не можна заперечувати чи применшувати якусь із них, а також ототожнювати чи трактувати одну як продовження іншої. У світі людини єство проникає та проявляється в обох площинах як одна цілість, зокрема через буття особою.

Особа має динамічний, творчий характер. Вона повинна реалізуватись, а це вказує на наявність певного процесу. Беручи до уваги активний, творчий, реалізаційний аспект людської особи, стикаємося з дійсністю особовості, яка є проявом особи як такої. Поняття особовості фігурує в різних ділянках науки, але у філософії воно має характер найвищої категорії буття та його спостереження. Особовість пізнає, виявляє знання, стає методом і технікою мислення. Як стверджує Ч. С. Бартнік: «Особовість – це здійснення всіх досконалостей буття в персональній плеромі, в омезі, у комусь назавжди абсолютному. Вона є остаточним, плеромічним і досконалим звершенням людської історії» [799, с. 77]. На початку свого буття особа знаходиться на стадії «старту», у процесі розвитку своєї реалізації людина формує свою особовість так, що в «кінці» людського буття особа досягає свого звершення. Особовість стає віддзеркаленням стану реалізації людської особи. Особа отримує справжній розвиток і спрямування тоді, коли відбувається творення особовості. У спрямуванні сил і прагнень людини на щось вище виражається її трансцендентність, а у спрямуванні на свій внутрішній світ і його досконалість – її іманентність. Проявом таких інтенцій людини стає її особовість. У статті «Персоналістична апологетика» філософ пише: «З цією трансценденцією людської особи в напрямку світу, а також самотрансценденцією пов'язаний рух “угору”, до чогось більш величного, досконалого, абсолютного» [701, с. 28]. У такий спосіб визначається звершення людини як особи та реалізація її особовості. За словами Бартніка, «через “світ” особовості проходить уся суть буття людиною», в особовості також «здійснюється міжлюдське та всебуттєве єднання», «виникає

перцепційний та онтичний взаємозв'язок різних буттів», зокрема людських [701, с. 31].

Українські релігієзнавці Б. О. Лобовик і С. Ладивірова стверджують, що персональність (особовість) створює найбільш повні та досконалі взаємини між людьми, зокрема групи, колективу, суспільства, з окремою людиною, сім'єю, спільнотою, народом, що протиставляються звичайному поняттю фізичного зібрання, стада [389, с. 146]. Як зазначає Ч. С. Бартнік, тільки особове буття може творити спільноту. У цьому аспекті спостерігається особливий взаємний зв'язок індивідуальної особи зі спільнотою осіб, відкривається спільнотна сутність і спрямування окремої особи. Польський мислитель переконаний, що немає індивідуальної особовості без суспільства, як немає суспільства без особових індивідів. Цей взаємозв'язок настільки тісний, що можна говорити про своєрідну «суспільну особовість» людини й «особовість суспільства» [775, с. 177]. Філософ застерігає від ототожнення останньої чи прирівняння її до індивідуальної особовості, оскільки вона має власну суспільну субзистенцію й об'єктність. Індивідуальну і суспільну особовості не можна відмежовувати одну від одної, позаяк особу не можна зрозуміти без інших осіб. Немає індивідуальної особовості без суспільної і навпаки – одна зумовлює існування іншої, вдосконалює і реалізує. Особовість людини стає самовираженням особи в обох її проявах – як в індивідуальному, так і в суспільному.

Як бачимо, індивідуальний вимір особи у філософсько-релігійній інтерпретації Ч. С. Бартніка пов'язаний з багатоаспектним феноменом людського «я», за допомогою якого можна висловити зміст самостійного і самодостатнього буття людини особою і який вказує на інтегральну цілісність індивіда, що на її підставі індивід відрізняє себе від інших індивідів і від світу речей. Розрізняючи в особі три взаємообумовлені елементи її буття: ество, існування і волю, філософ тлумачить особу як онтологічну модальність душі і тіла людини у стані зростання, спрямовану на трансцендентне буття, стверджуючи, що буття є собою з огляду на зв'язок з особою, яка виступає його принципом, підставою і метою. Виходячи з думки про те, що тіло і душа в людині утворюють

особливий вид природи, який трансформується в особу, католицький мислитель розглядає як основу індивідуального виміру людської особи та її складові субстанцію і субзистенцію. Субстанція – це конкретизація буття та відносної автономності за допомогою введення протиставлення між тотожністю даної конкретної повноти буття та іншим буттям, вона становить найдосконаліший мікрокосмос, мініатюру світу, звершення буття і його прамодель, найвищий ступінь розвитку і сенс матеріального світу. Якщо субстанція вказує на незалежне у своїй істоті буття, то субзистенція – на незалежність, окремішність в аспекті існування. У субзистенції акцентується аспект існування, яке відкриває всю глибину, сенс і нескінченність особи. Самостійне, незалежне, самодостатнє існування становить конститутивний елемент особи. Ще однією складовою індивідуального виміру людської особи Бартнік вважає її буття суб'єктом, розуміючи людину як об'єктний суб'єкт і як суб'єктний суб'єкт. У першому ракурсі людина постає у своєму тілесно-духовному вимірі як субстанція, яка є особою; у другому – як внутрішній світ особи, єство, яке є особою. Абсолютним синтезом об'єктивного і суб'єктивного з перевагою другого, у розумінні філософа, виступає єство, яке проявляється в емпіричній і духовній площинах існування людини як одна цілість, зокрема через буття особою. Віддзеркаленням стану реалізації та звершення людської особи Бартнік вважає особовість, яка є спрямуванням людини на самовдосконалення з огляду на вищий, трансцендентний світ і самовираженням особи як в індивідуальному, так і в суспільному вимірах.

Спільнотний вимір буття особи

У філософсько-релігійній концепції особи, розбудованій Ч. С. Бартніком, принципово важливим виявляється суспільний вимір особи. Вказуючи на онтологічний зв'язок індивідуального і суспільного вимірів людського буття, польський мислитель найбільш реальну постать персоналізму вбачає у спільноті, з огляду на те, що її фундаментом є індивідуальна людська особа.

У «Католицькій догматиці» філософ стверджує, що у спільноті буття собою і відкритість на інших становлять одне ціле, з чого випливає, що онтологія особи творить основу суспільної онтології, яка певною мірою стає продовженням онтології особи і її реляційної структури. Проте суспільна онтологія не здатна належним чином розвинути філософію і теологію спільноти, якщо не візьме до уваги свого вкорінення в таємниці індивідуальної особи [713, с. 407]. Тому, з погляду польського мислителя, суспільство – це дійсність, яку можна зрозуміти і пояснити тільки за допомогою персональних категорій. Спираючись на принципи соціологічного реалізму, він вказує на онтологічний зв'язок площин індивідуального і суспільного вимірів людського буття й водночас на їх відмінність. У спільноті Бартнік вбачає найбільш реальну постать персоналізму, оскільки її фундаментом є індивідуальна особа, завдяки чому спільнота відзначається найменшим ступенем соціологічної абстрактності.

У книзі «Нариси до системи персоналізму» Бартнік вказує на середньовічне розуміння людини передусім як індивідуума, а не особи; згодом поширилося переконання, що особовим буттям може бути і є тільки окрема людська одиниця, спільноту ж розглядали лише як групу індивідів. Ця крайня індивідуалістична тенденція поширена донині. З огляду на неї важливим стає встановлення двох аспектів особи: субстанції і реляції [760, с. 132]. Обидва зазначені аспекти, на думку філософа, тісно пов'язані між собою. Якщо розглядати особу тільки як субстанцію, то особи ніколи не утворять суспільства в прямому значенні цього слова, позаяк представлятимуть лише зібрання індивідів, людських одиниць, які пов'язані певними спільними інтересами чи діями. Якщо ж поглянути на особу в іншому аспекті, то слід визначити поняття реляції. У випадку трактування реляції як додатка до субстанції матимемо випадкове поєднання індивідуальних людей; якщо за реляцію вважати те, що повністю вичерпує дійсність людини (без аспекту субстанції), то отримаємо буття, позбавлене онтологічного ядра, де відсутнє навіть загальне поняття людської природи. Тому католицький персоналіст пропонує виходити з християнської концепції особи, в якій ключове

значення має вчення про Трійцю [810, с. 408]. Завдяки Августину і Томі Аквінському було створено теорію, згідно з якою особа є субстанційною реляцією, або реляційною субстанцією. У вченні про Трійцю спостерігається діалектичне ототожнення субстанції з реляцією на основі подібності природи трьох Осіб Божих. Особа як така стає собою завдяки тому, що її істоту передусім творять зв'язки (*relatio*) з іншими особами, а вже в другу чергу – зв'язки зі світом речей. Тому особа одночасно є і субстанцією, і реляцією. Цей підхід виключає як чистий індивідуалізм, так і колективізм, оскільки особа не може існувати без співвіднесеності до інших осіб чи речей, також і суспільство не може існувати без осіб і речей. Таким чином, індивідуальну особу і суспільство Ч. С. Бартнік розглядає як дві ланки одного ланцюга.

Як зазначає польський дослідник релігійної філософії А. Войтчак, основним чинником формування буття спільноти й суспільного вдосконалення особи є її дія, активність. Людина стає особою, спрямовуючи своє «я» на іншого, позаяк реалізація особи пов'язана з іншою особою, групою чи спільнотою осіб. Така спрямованість й об'єднує осіб у суспільство. Завдяки особовим зв'язкам-відношенням (*relatio*), з яких утворюється суспільство, особа може досягнути найвищого ступеня свого буття, екзистенції [887, с. 341]. Жодне інше створіння, крім особи, не спроможне зумовити формування й удосконалення людської особи, бо тільки людина здатна творити себе й іншу особу. Відтак людська дія в контексті Божої веде до фінального (довершеного) здійснення людської особи у спільноті Осіб Божих (Трійці) через реалізацію особи в індивідуальній і спільнотній площинах. Як зауважує Бартнік: «*Communio personarum* переходить в *communio sanctorum in Trinitate*» [797, с. 129]. Він застосовує християнську ідею єднання людської особи з Богом, введену у філософську концепцію творення спільноти і здобування особою самореалізації як способу, в який людина перебуває у сфері впливу абсолютного, есхатологічного та нескінченного. Усе це, згідно з твердженням мислителя, можна досягнути на шляху динамічного зросту й дії в боголюдській площині, тобто

в середовищі та співпраці з іншими людськими особами і Богом.

За оцінкою польського дослідника філософської антропології А. Шостека, індивідуальна і суспільна самореалізація особи здійснюється на засадах реалізації об'єктивних цінностей [885, с. 78]. Йдеться не лише про релігійність і мораль, а про всі особові аспекти людської спільноти, серед яких Бартнік виділяє правду, добро, красу, свободу, творчість, креативність, устрій життя і світу, працю, футуризм, відчуття сенсу буття й існування [775, с. 289–290]. До того ж особа має вплив на спільноту і формує її шляхом дій, вчинків, творення, і навпаки – спільнота формує особу, впливаючи на неї. Філософ зауважує, що суспільство відзначається статичністю і динамічністю водночас, воно існує і функціонує завдяки всім суспільним проявам, таким як економіка, політика, культура, наука, мистецтво, інформативність, спілкування тощо [733, с. 155].

Від часів Боеція особу розглядали як унікальне існування в собі, тому донедавна персоналізм відкидали задля суспільного виміру людини, увага спрямовувалась на спільноту як таку. Тим часом дедалі більше зазначається, що особа, будучи окремою субстанцією у фізичному плані, має спільну для всіх індивідів природу, оскільки всі люди належать до спільноти. На переконання Ч. С. Бартніка, не лише людська природа єднає всіх людей в одну спільноту чи суспільство, а сама особа за своєю сутністю діалектична – індивідуальна і спільнотна водночас, оскільки розвивається не тільки сама по собі, а й завдяки онтологічним відношенням (*relatio*) з іншими особами. Завдяки їм особа стає собою, як і суспільство стає собою, виконуючи своє завдання і реалізуючи себе тоді, коли служить особам, з яких складається, та кожній особі зокрема, без винятку, тому «особа за своєю сутністю має спільнотний, суспільний характер, а суспільство зі своєї природи персональне» [756, с. 162]. Створена Богом, особа творить сама себе у внутрішньому і зовнішньому світі, для чого необхідні інша особа та спільнота осіб. У цьому значенні особа не є самодостатньою, бо не здатна спілкуватися тільки з собою, а має будувати стосунки з іншими, отримуючи у такий спосіб

дар іншої особи. У свою чергу суспільство, як стверджує філософ, отримує вимір не тільки природи, а й особи, набуваючи поряд із об'єктним і суб'єктним виміри персонального, особового характеру [775, с. 184].

Розглядаючи соціальний вимір поняття «особа», Бартнік вказує, що антиномію між індивідом і спільнотою намагалися розв'язати за допомогою розрізнення одиниці як елемента суспільства і особи як самодостатньої величини. Однак це не давало вичерпного рішення, оскільки реально існує тільки особа як одиниця, а не суспільство. Тому часто пропонується абстрагування від суспільної онтології, яке все зводить до соціальної психології, а це – суспільний паралелізм. Особа повною мірою стає собою у спільноті, натомість суспільство стає повністю собою в особі чи, радше, особах, адже служіння суспільству своїм особовим світом дає можливість людській природі перейти на рівень особового суспільства. У площині персональних відношень людська особа стає кінцевим пунктом для всієї дійсності, тим, до чого все повинно прямувати [761, с. 37–38].

У статті «Реалізація особи через дію» (2006) філософ стверджує, що особа відзначається діалектичним існуванням: існує сама в собі, але прозопоїчно стає собою, реалізуючи себе в інших. Вона стає цілком реальною тільки у співвідношенні з іншою особою, яку також формує й утверджує. Відбувається взаємодія осіб у формуванні себе та зростанні у своїй особовості, що в результаті і дає повноцінну постать особи. Таким чином формується новий спосіб буття – персональний, завдяки чому створюється новий рівень буття, який має багато аспектів і значно перевищує звичайне природне буття індивіда [795, с. 128].

Бартнік не сприймає західного індивідуалізму, для якого жодне суспільство не має особового виміру, оскільки все зводиться до індивіда, і тому тільки він має особовий вимір. У філософії індивідуалізму особа трактується як абсолютне буття для себе. Незважаючи на намагання представити це твердження як гуманістичну думку, воно, на переконання польського персоналіста, є великою помилкою. Попри те, що персоналізм ставить на перше місце людську особу,

підкреслюючи та вказуючи її гідність, він не може вважатись індивідуалістом, оскільки не трактує індивіда як своєрідного божка для самого себе. Особу можна зрозуміти тільки за допомогою особових зв'язків (*relatio*) з іншими, зі спільнотою. Бартнік наполягає: «Людина живе повним особовим життям тільки у спільноті осіб» [745, с. 39]. Індивідуальна і спільнотна особи взаємно зумовлені та впливають на становлення одна одної, тому сім'я чи більша спільнота, скажімо, народ – це не тільки фізичні чи біологічні величини, а передусім величини особові як такі, що мають особовий вимір. Завдяки цьому виключається трактування спільноти в аспекті звичайного колективізму, який нівелює індивідів. Поряд із цим польський персоналіст пропонує відкинути індивідуалізм, як помилковий, оскільки він трактує будь-яку спільноту як безособову єдність. Через це найбільш повним буттям він вважає не тіло людини чи душу, а саме особу з її абсолютно суб'єктивним єством. Саме вона «реалізує, підносить, абсолютизує людину та дає переосмислення всякого буття і його цінностей» [745, с. 39]. Особа має своєрідну внутрішню єдність з усіма особовими буттями. Бартнік пропонує вважати повноцінною дійсністю тільки осіб, які єдині мають повноту буття, все інше існує лише у співвіднесенні до осіб, хоча само в собі також є певною реальністю [701, с. 29].

Філософ застерігає від індивідуалістичного сприйняття персоналізації, стверджуючи, що не потрібно все підпорядкувати людині як індивідуальності, без співвіднесення до інших осіб та загалу буття; оскільки існує цей особливий взаємозв'язок (*relatio*) зі спільнотою, то певне значення належить спільноті. Вона значною мірою становить сенс буття світу та сенс існування індивідуальної особи, хоча є амбівалентною за своєю суттю, оскільки, з одного боку, піддається різноманітним деформаціям і знеціненню: її можуть деперсоналізувати, реїзувати, відмежувати від індивідуальної особи; з іншого – вона може стати осередком особливого поширення та зростання персональності, свободи буття, особових цінностей. Існують і різного роду протиставлення з огляду на приналежність до різних спільнот, а також протиставлення між реалізованим суспільством і тим, яке ще не

отримало своєї повноти виміру, між конкретним суспільством і тим, що знаходиться у стані ідеї. У статті «Сенс буття» (1981) Ч. С. Бартнік наголошує, що людина, як особовий індивід, повинна включитись у цей вир взаємодій протилежностей з метою конституювання справжнього суспільства [794, с. 104]. Людська особа постає перед важливим питанням реалізації повноти сенсу суспільства; коли це відбувається, тоді вона осягає найглибший сенс власного буття.

У дослідженні «Тейярдівське бачення історії» Ч. С. Бартнік зазначає: людина – це передусім спільнота, а не індивід, хоч згідно з деякими пантеїстичними і гностичними напрямками, у тому числі тими, що постали у ХХ столітті (наприклад рух Нью-Ейдж у культурі, релігії, філософії, науці), людство є однією Космічною Людиною. Так, німецький філософ і психолог-персоналіст Вільям Штерн оголосив, що Всесвіт творить одну цілісну іпостась, своєрідну «особу», яка являє собою буття, структуроване як єдиний організм, розум, свідомість. Однак, на переконання польського персоналіста, такі підходи у трактуванні особи і спільноти є абсолютно фантастичними, попри те, що з'являються намагання оформити під них персоналістичні погляди П. Тейяра де Шардена, який не був ні гностиком, ні пантеїстом. Тейярдівське персоналістичне *Universum* – це не особа у вузькому значенні, а поняття, спрямоване на людську особу, оскільки є фундаментальним елементом складної структури космосу, сенсом універсальної еволюції Всесвіту [804, с. 56].

Відкриваючи реляційне буття всією своєю істотою, особа й надалі перебуває у факті «буття собою». Бартнік не трактує цю реляційність, занадто актуалізуючи її, оскільки особове буття не вичерпується в реляції. І хоча особові зв'язки (*relatio*) мають здатність призупинятись чи мінятись, особа перманентно спроможна до творення нових. Як вказує К. Гузовський, польський дослідник філософсько-богословських поглядів Ч. С. Бартніка, в інтерпретації мислителя особові зв'язки-відношення (*relatio*) набувають рис субстанційності, вони мають позитивний, активно-творчий характер і в жодному разі не применшують значення і ролі особи [856, с. 5]. Особа конститується за допомогою

самостійних реляцій, спрямування їх до інших чи іншого, стає сповна собою в понадсоматичному значенні завдяки дійсності інших осіб і реляції до них. У трактуванні Бартніка, особа – це той, хто існує реально серед інших. Подружжя і сім'я стають онтологічно зрозумілими лише як повнота взаємин осіб у площині однієї природи, Божої волі, суспільного права, стверджує філософ у статті «Про персоналістичний народ» (2003) [747, с. 49]. Особа не здатна стати сповна собою без присутності іншої особи. Без персонального контакту бракує рівноцінних співвідношень (*relatio*) між людьми, що мають двополюсну, особову природу. Речі не надають контактам, пізнанню, взаєминам особового рівня, оскільки вони не продукують відповідне середовище, в якому могла б реалізуватись особова роль людини; не створюють своєрідного особового дзеркала, в якому людина побачила б себе в об'єктивному ракурсі подібних до себе істот. Природа здатна створити та забезпечити тільки нижній, базовий рівень спільнотного життя, в якому немає безпосереднього людського «матеріалу», особового життя і наочного особового співвіднесення як єднання. У богословській статті «Буття Біблії» (1978) Бартнік розглядає особу як тематичну одиницю, яка в абстрактному висвітленні стала б сама для себе своєрідною всепоглинаючою фікцією, що в ній розчинялася б уся дійсність [705, с. 117]. Тому він бачить необхідність її виходу на рівень «іншого», що врешті-решт веде до перебування кожної особи в середовищі осіб, які утворюють спільноту.

Персоналізм робить значний акцент на моральних якостях людини. Раніше вважалось, що моральність членів суспільства належить виключно до сфери впливу релігії або є додатком до земного життя, таким собі культурним фольклором. Сьогодні зауважується, що позитивна моральність стає основою формування суспільства, вона зумовлює зміст і сенс суспільної, економічної, політичної, технічної тематики людського життя. У контексті культурно-історичного процесу людська особа повинна суспільно змінюватись, знаходячи правильне, обумовлене законами моралі ставлення до істини, любові, свободи, справедливості, сумління, відповідальності, вірності,

мужності, працьовитості, діалогу, миру, порядності та інших важливих для людської спільноти феноменів. Ч. С. Бартнік стверджує, що персоналізм підкреслює формування індивідуальної особи і спільноти в дусі правди, любові, розважливості, життєвої мудрості [701, с. 27]. У цьому контексті особливо важливою є суспільна любов, яка виступає своєрідною зав'язкою суспільства, суспільних цінностей, джерелом та основою спільноти. Відсутність любові або ж панування полярної до неї ненависті стають особливою загрозою для суспільства, тому їх можна вважати антисуспільними феноменами, такими, що руйнують спільноту, винищуючи персональний аспект життя й особовий вимір людського існування. Польський мислитель переконаний, що саме любов дає початок суспільству, його функціонуванню, творенню особових відносин (*relatio*), спричиняючи позитивні наслідки життя у спільноті. Любов охоплює всю істоту людської особи, надаючи їй можливість реального й повноцінного спрямування свого ества на добро інших осіб [816, с. 34]. Таким чином, любов стає найбільш дієвим засобом і посередником формування, відродження та перетворення суспільного життя, роблячи його більш людським і особовим.

У філософсько-богословському трактаті «Містерія людини» Ч. С. Бартнік вказує на те, що людина була створена Богом не як індивід, окрема одиниця, а як спільнота. Оскільки людину створено як чоловіка і жінку, то можна говорити про створення спільноти людей, одночасне творення індивіда і суспільства, яке стало початком процесу творення світу в людський спосіб, тобто формування світу людським, бо саме людині Бог довірив піклуватися ним і вдосконалювати його [821, с. 35].

Християнське вчення свідчить, що людина є самобутнім буттям, здатним до певного вдосконалення. Однак для такого поступу вона повинна перебувати в оточенні подібних до неї створінь, де сама стає вінцем правди про те, що людина є істотою спільнотною, за таких умов особа і суспільство постають як категорії не просто взаємопов'язані, а невіддільні. У трактаті «Суспільно-політична теологія» католицький філософ свідчить: колись вважали, що особа є чимось

особливим, абсолютним, відділеним від інших і призначена виключно для себе, сьогодні ж християнство навчає, що бути особою означає бути прикладом добра та досконалості для інших, у такий спосіб найповніше реалізуючи себе саму. Тому визначальним для персоналістичної теології стає твердження, що немає суспільства без особи і просто не існує особи без суспільності. У зв'язку з цим Ч. С. Бартнік пише: «Людська особа повинна ставати суспільною особовістю, де ця особовість є найвищою метою і сенсом життя (не добробут і навіть не здоров'я). У суспільному вимірі особовість завжди ототожнюється з якимось призначенням або з черговістю призначення. Згідно з християнським вченням, людська особа є самобутньою у своєму існуванні, реалізується через те, що відкривається як покликання, яке визначає для неї Бог у своїх незбагнених планах укладення, створення і спасіння світу» [809, с. 132].

На думку католицького філософа, ці суспільні покликання є різними за своєю суттю, але одне залишається незмінним – «бути людиною», а решта стає певним додатком до цього. За мету свого життя особа має обирати творення добра іншим, а доповненням до такої цілі є прагнення стати досконалою дитиною, юнаком, дорослим, старцем. Католицький мислитель стверджує, що існує одне універсальне покликання – бути справжнім християнином і дитиною Отця Небесного, а інші, як-от загальні функції, суспільне становище, великі справи, батьківство в родині, єпископство в Церкві, управління будівництвом чи бригадою робітників, керування редакцією і тому подібне є непостійним і необов'язковим. Про це він каже так: «Є покликання надважливі і менш важливі, але всі вони потрібні в суспільному житті і всі мають знак Божого провидіння, якщо вони згодні з Божим задумом» [775, с. 40]. З персоналістичного погляду Ч. С. Бартніка, суспільне життя постає як одна велика роль, яка фактично має впливати на формування суспільства. У зв'язку з цим формується дуже важливе переконання: особа – інтегральна частина суспільства, і лише в такий спосіб вона стає повноцінною особистістю, якщо при цьому виконує своє покликання й еволюціонує до рівня досконалої суспільної особовості.

Отже, у філософсько-богословській інтерпретації Ч. С. Бартніка спільнота постає як феномен, який можна зрозуміти та пояснити тільки за допомогою персоналістичних категорій. Особу і спільноту польський мислитель розглядає як дві ланки одного ланцюга: не лише людська природа єднає всіх людей в одну спільноту, а особа за своєю суттю є діалектичною – індивідуальною і спільнотною водночас, оскільки розвивається не тільки сама по собі, а й завдяки онтологічним зв'язкам-відношенням (*relatio*) з іншими особами. Особу католицький філософ-персоналіст трактує як здатність досконалого єднання з іншими, підкреслюючи, що чим більше вона пов'язує себе і своє буття з іншими, тим більше стає собою, тобто особою; спільнота ж стає повноцінним суспільством, утверджує свою сутність, коли служить своїм буттям і діями особі. Людська особа зі своєї природи наділена суспільними задатками, спрямованими на творення спільноти та впорядковування її, отже має вплив на спільноту і формує її шляхом дій і вчинків, і навпаки – спільнота формує особу, впливаючи на неї, таким чином індивідуальний і спільнотний виміри буття особи є взаємопов'язаними і взаємообумовленими.

Трансцендентний вимір особового буття в контексті відношень людської особи і осіб Божих

Християнство розглядає особу як кульмінаційний, фінальний і плеромічний етап творіння. Ч. С. Бартнік стверджує: якщо тіло і душу людини можна вважати суто пасивним аспектом в акті творення, то особовість є результатом активно-творчої співпраці Бога і людини. У своєму філософсько-релігійному вченні, яке розбудовує протягом кількох десятиліть, філософ приділяє цьому питанню особливу увагу, позаяк у контексті відношень людської особи і осіб Божих проявляється трансцендентна суть феномена особи.

У «Католицькій догматиці» він пише: «Оскільки особа активно й дієво співпрацює з Богом у творенні себе, то людина, щоб стати особою, повинна співпрацювати з Божими Особами, які створили і творять усю дійсність і людину також, зокрема людську особу» [713, с. 386]. У цей спосіб людина творить

свою особу в онтичній площині, а головне – духовно, морально і дієво. В особі акт Божий відзначається найменшою гетерогенністю. У статті «Історичний факт у християнському богослов'ї» (1976) філософ зауважує, що кожна людина не створюється окремо та не поселяється в уже існуюче середовище. Дійсність, світ, людство, незважаючи на відлеглість проміжків часу і простору, слід розглядати як «один-єдиний цілісний акт творення, неподільний і тривалий» [719, с. 24]. Розмежування на численність, категорії та наслідки виникає з огляду на природу буття, а не з акту творіння, тому здатність брати активну участь у творенні себе притаманна кожній особі, бо «закладена в природі людини самим Богом» [706, с. 14].

У статті «Суб'єкт і об'єкт у персоналістичному пізнанні» (1988) мислитель стверджує, що створена Богом вільною у своїх діях і виборі людина не підлягає будь-яким обмеженням, адже особовий Бог не може стати загрозою її особовому буттю, а навпаки – є для неї необхідною умовою, яка творить основу людської свободи й особи, допомагає на шляху реалізації, виступає джерелом, метою та здійсненням поставання людини особою [783, с. 23]. Без Бога людська особа не існувала б і не була б наділена тими якостями й структурою, які має, не відзначалася б розумом, свободою, творчістю, не змогла б подолати буттєвої обмеженості та непорядкованості речей, позбавлених особовості. Божа Особа спричиняє поштовх у активізації особових структур людини, виходу з потенційності до реалізації та надає їм аналогічність свого здійснення і буття стосовно Особового Бога, бо «людська особа, не будучи Богом, не була б без Бога собою» [706, с. 30].

Після пізнання свого «я» й усвідомлення існування «ти» і «ми» людська особа приходять до відкриття повноти особи в Особі Божій, тобто відкриття Абсолютної Особи. Особа за своєю суттю є найбільшою досконалістю буття, тому аперсональний Бог, на думку Бартніка, був би не тільки менш досконалим за людину, а й «внутрішньою суперечністю» [780, с. 85]. У «Нарисі про особу» зазначено, що поняття субзистенції цілком виражається лише в Божій Особі і власне їй відповідає повною мірою, а тільки потім – людській особі;

у Богові субзистенція отримує свій найповніший і абсолютний вимір [799, с. 76].

Згідно з поглядами Ч. С. Бартніка, внутрішній світ людини характеризується загальним знаком Бога, де відбувається постійний вибір: за чи проти Нього. Бог укорінений у людську особистість і одночасно являється світові у предметний спосіб. Тут філософ припускає: «Можливо навіть, що кожний має “свій” особистий образ Бога» [804, с. 36].

Існують моменти, коли людська особа може відчутти безпосередню присутність Бога, Божеське «Я», що охоплює сферу любові, пізнання і людських діянь. В абсолютний спосіб це виявилось, коли Ісус об'явив своє буття «Я» як особи, Слова Божого, і хоч у звичайної людини ця суб'єктність не така виразна, сам Христос являє певне відмежування людської особи і Осіб Божих та водночас вказує на вкоріненість людської особи в бутті Божому, будучи і людиною, і Богом. Апостол Павло спостерігав це як перебування в людині Пресвятої Трійці: «І живу вже не я, а Христос проживає в мені» (Гал. 2: 20). Звідси, найближчою з Божих Осіб до людини є Христос, особливо коли особа виявляється найбільш відкритою Богу. При цьому відкритість, як застерігає Ч. С. Бартнік, не можна сприймати суто індивідуально, оскільки «найповніше це відбувається в таємниці спільноти осіб, які формують необхідне персоналістичне середовище» [804, с. 37].

У персоналістичному трактаті «Культура і світ особи» йдеться про те, що в результаті цього особа існує і розвивається в самому центрі різноманітних сфер: космічної, історичної, персональної і суспільної, які утворюють певну структуру заради того, щоб кожну людину залучити до Ідеї Божої. Однак участь чи неучасть у Божій спільноті – невід'ємне право кожної особистості. Усі перелічені сфери впливають на людську особу так, що визначають основні риси її поведінки, ставлення до інших і, врешті, до самого життя. Доки людина живе в часі і просторі, доти вона робить вибір щодо добра або зла, а це обумовлює її місце у середовищі осіб, але визначальним є вибір Бога, який формує людське суспільство, покликане вдосконалювати кожну людську особистість [729, с. 56].

Бартнік стверджує, що через Біблію Бог промовляє правду про себе, а передусім вказує на своє особове буття, що проявляється у висловах «Я є», які являють собою певні елементи антропоморфічного характеру, бо, як зауважує філософ у праці «Особа й історія», «той, хто бачить, усе розумно влаштував у світі, має свій задум стосовно світу та людини», він має нескінченно досконалий інтелект, розум, серце, свободу, волю, самостійність, дію, сам визначає своє буття й існування [704, с. 147]. Оскільки Бог є особовим, все його єство звернене на людство та кожную людську особу зокрема. Він у незбагнений спосіб присутній у бутті, екзистенції, історії людини.

Бог відображається в усій структурі людської особи, тому людина, як і Бог, має особове буття, а також нерозривну і неповторну цілість єства. Божа Особа і людська особа відзначаються подібністю екзистенції, незвичайністю та нескінченністю. Людина здатна, на відміну від інших форм буття, формувати особливе ставлення до Бога, творити внутрішній зв'язок з ним, отже, може стати його партнером, вступати в діалог з Богом як особа з особою. Подібність людської особи до Божої лежить у площині подібності сина до батька; з цієї причини, на думку філософа, подоба людини як образу Божого є умовою, що забезпечує найдосконаліший внутрішній зв'язок людини з Богом. Як стверджує дослідник теологічно-філософського доробку Бартніка, польський богослов К. Гуждж, людина перебуває в потенційному стані повноти образу Бога і може бути несвідомим його відображенням, хоча повинна стати свідомим [845, с. 211]. Для того, щоб це сталося, вона має якомога більше пізнавати Бога. Якщо людина не зауважує Божої присутності у світі, то віднаходить її у своєму внутрішньому вимірі, у площині якого і відкривається усвідомлення буття образом Бога. Адже саме завдяки своїй подібності до образу Божого людина є неповторною, особливою істотою, в тому числі як особа.

Відображення Бога в людині відбулось завдяки Сину Божому, оскільки перша людина – Адам – була створена як модель майбутньої досконалої Особи Христа, яка в свою чергу стала взірцем для кожної людини. У Христі людська природа

тісно поєднана з Божою, тому через нього людство отримало повноту образу Бога. Людська особа повинна уподібнюватися до Христової як свого взірця і прагнути реалізувати його у своєму житті. У «Містерії людини» Ч. С. Бартнік зазначає, що не тільки у Христі людина знаходить свій взірець, позаяк повнотою Особи Божої є Трійця. Людина – це образ цілої Трійці, хоча образ Сина Божого для неї найбільш близький і властивий. Отець започатковує людську особу, Син скеровує її до розвитку, стаючи Омегою, до якої прямує кожна людська особа, натомість образ Св. Духа присутній там, де відбувається єднання Початку і Кінця, тобто там, де присутні любов, гармонія, сенс, творча дія на шляху поставання подібним до Бога в Його особовому бутті. Саме завдяки дії Св. Духа стає можливим зрушення на шляху самореалізації людської особи. Тринітарне буття Особи Бога відтворюється у спільноті людських осіб, де спільнота постає як єдність багатьох осіб та водночас неподільна єдність, як і Бог [711, с. 229].

Образ Пресвятої Трійці в людині був деформований злом, яке ввійшло у світ через людину, тому необхідно відновити його за допомогою самовдосконалення духу, що можливо лише за дією ласки Божої, «яка віднаходить у людині втрачений Божий образ і дає основу для формування буття людини й особи» [711, с. 229]. Тут найважливішу роль відіграє питання віднесення людської особи до особового Бога, або ж не-Бога, тобто питання добра і зла, що лежить у площині моралі. На думку Бартніка, без категорії особи взагалі «неможливе існування моральних категорій добра і зла, як неможливим був би розвиток чи занепад людини» [760, с. 130]. Тому особа стає тим ключовим чинником, який визначає все буття. Натомість релігійний і моральний чинники становлять силу, яка зумовлює рух усього процесу від початку до звершення, трансформації суто матеріального в духовне. У цьому руслі відбувається і процес започаткування особи й осягнення її повноти. За посередництвом особи змінюється вся дійсність, зокрема стає можливим одухотворення світу; особа стає тим, хто надає сенс і спрямованість усьому буттю і будь-яким процесам, що відбуваються в дійсності, вона скеровує дійсність і веде до звершення.

Для Бартніка принциповим є питання зв'язків-відношень (relatio), оскільки людська особа може отримати повноту реалізації тільки у випадку, якщо між нею і Особою Божою існує первинно закладений зв'язок, який охоплює людину цілком: тіло, душу, екзистенцію, розум, волю, почуття, дію. Тому, на думку мислителя, людська особа є «трансцендентною реляцією в повноті свого виміру» [760, с. 136]. Бог, створивши людину та призначивши її до спілкування з собою, вклав у її природу вроджене прагнення до єднання людської особи з Особою Божою. Це єднання становить найвищу мету людської особи, без чого вічне життя чи вічна смерть були б абсолютно позбавлені сенсу. На погляд філософа, особовий світ людини виступає безсумнівним аргументом існування особового Бога. У концепції Ч. С. Бартніка йдеться про взаємозумовлене існування осіб: Божої і людської.

Оскільки в людській особі присутні або мають бути присутніми Особи Трійці, людину називають образом Бога, його іконою. Людина у свідомий і добровільний спосіб бере участь у творенні людської ікони за образом і подобою Божої Особи, творячи таким чином саму себе. Як пояснює Бартнік, людина «малює власну ікону за допомогою розуму, дій, творчості, але разом з Богом», оздоблює її вчинками, «оживляє перспективами нескінченності, а також доброю думкою, розумною добротою» та «надає реальність власним визволенням, стаючи вільною» [725, с. 269]. Маючи спільнотний вимір, кожна людська особа творить також ікону людства, вбудовуючи власну ікону в спільноту ікон і допомагаючи малювати її іншим, малюючи її разом з іншими. Польський богослов Р. Козловський, розглядаючи метафізику особи в бартніковій інтерпретації в аспекті таких категорій як гідність, свобода, святість, зауважує думку Бартніка про те, що людина завжди перебуває у творенні досконалого образу себе самої – власної ікони, малюючи її у такий спосіб, щоб вона була ідеальною та красивою як всередині, так і зовні [864, с. 62].

Бартнікову концепцію іконічної сутності особи розробляє учень польського мислителя, український богослов о. Ярослав Москалик. У праці «Іконічна дійсність особи й Церкви» (2008),

розглядаючи різні аспекти іконічного характеру людської особи та реалізації іконічності особи в іконі спільноти, він зосереджує увагу на думці, що іконічний вимір особового існування за своєю природою вимагає реалізації в альтруїстичній любові до інших, яка наділяє особу почуттям некороткочасного щастя [428, с. 47–48].

У статті «Віра і теологія в персоналістичному розумінні» (1982) Ч. С. Бартнік зауважує, що людина як особа не створена водночас із матеріальним світом, а покликана до буття з матерії творчим особовим актом. Саме особовий Бог став причиною покликання до особового існування людини й «буття в особовій спільноті з іншими та Богом» [815, с. 42]. Увесь особовий світ людини не обмежується раціональною екзистенцією в матеріальному світі, а спрямований на Нестворену Особу. Людська особа вимагає Бога та спрямовується на його Особу, відкриваючи в глибині свого ества образ Божої Особи. Зв'язки-відношення (*relatio*) Бога і людини філософ подає як образ веселки, один кінець якої «знаходиться в бутті людини, всесвіті, а інший сягає надприродного світу» [745, с. 38].

Сам факт існування людської особи, її вимір, зміст і якості виступають аргументами на користь існування особового Бога. Особа, як найбільша досконалість буття, вказує на Бога як на особу, адже Бог вважається найбільшою досконалістю – Абсолютом.

В абсолютному значенні особа присутня лише в Бозі, де кожна з тринітарних осіб є даруванням себе іншій. Створену людську особу можна назвати особою тільки за допомогою аналогії, адже вона позбавлена тринітарної повноти Божих осіб. Хтось існуючий може вважатися субзистенцією в самому собі, завдяки собі і для себе, але виключно за допомогою співвіднесеності з іншими. Особа, покликана до буття Богом, не може мати повноти тотожності, ані стати собою завдяки простому співвіднесенню з іншими особами, зрештою, єдність людських осіб не має характеру абсолютності, як у випадку Божих Осіб. Тому створена особа не може досягнути повноти своєї реалізації завдяки собі самій, а потребує участі інших осіб: Божих і людських. Ця реалізація носить характер

плеромізації, тобто фінального й абсолютного здійснення особового буття людини в істині, добрі, любові, свободі, творчості та ін. У ході цього процесу людська особа щораз більше зосереджується на своєму естві, поглиблює його та відкривається на Особу Божу.

У «Персоналістичній онтології» (2003) Бартнік зауважує, що між Богом і людиною немає бездонної прірви, яка розділяє їх, оскільки їх єднає персональність. Особа має характер абсолютності, причому в Бозі вона є безвідною, а в людині – відною. Такий зв'язок-відношення (*relatio*) Божої і людської осіб творить «третій, найвищий щабель онтологічної ієрархії» [748, с. 83]. Людська особа становить пункт виходу і вказує напрямом думки до Найвищої Особи, Особи осіб. Бог і створене буття мають не той самий вимір, а представляють певне віднесення: відносної особи до Абсолютної, обмеженої – до Необмеженої. Людина, яка рефлектує над собою й іншими особами, спостерігає свою відносну абсолютність, обмеженість і залежність власної особи від Божої, яка має абсолютний ступінь самостійності й самодостатності існування в Спільноті Осіб єдиного Бога. Філософ переконаний, що «тільки людська особа здатна отримати і творити себе та постійно розвивати вічну спільноту з Божими Особами» [748, с. 84].

У «Персоналістичному нарисі католицького богослов'я» Бартнік називає людину «відносним віднесенням», оскільки людина є істотою похідною, яка не постала сама із себе; причиною її існування виступає Бог, позаяк початок людини виводиться з Божого життя, Його розуму й любові. Філософ зауважує, що, «будучи особою, наділеною через це безмежною гідністю, покликана Ним до існування з буття світу (матерії) до особової спільноти з Богом», людина в таємничий спосіб «народжується в часі і просторі з матеріосфери, космосфери, геосфери, біосфери, психосфери» [772, с. 109]. У статті «Сенс буття» (1981) філософ стверджує, що антиципаційно людина бере своє існування від моменту створення світу, розвивається разом з ним і завжди виступає в ролі його мірила, вона також виявляється «фінальним пунктом світу, метою і сенсом, хоча і не абсолютним, оскільки таким є тільки Бог» [794, с. 103]. Бартнік розглядає людину як структуру, історію світу, його

іманентний і трансцендентний прояв, що поєднує в собі протилежні елементи, такі як матерія і дух, обмеженість і нескінченність, природне і надприродне, які всі проявляються у площині особи. Головним для католицького мислителя є те, що завдяки Богу людина може знаходити шлях до розвитку, поставання щораз більше особою.

Перспектива нескінченності відкриває перед людиною площину не тільки творіння, але й спасіння, того перетворення людини, яке стає доповненням і звершенням її створення. Ч. С. Бартнік зауважує, що в певному сенсі людину можна назвати малим абсолютom і живою аналогією Бога, оскільки вона є подобою й образом єдиного Бога в Трьох Особах. Власне завдяки спасінню відбувається обожнення людини та її вкорінення у Трійцю, що виражається в онтичному й моральному процесах. Обидва аспекти містить Божа ласка – особлива Божа дія, яка й окреслює людину в її бутті та святості. Людина як особа покликана до співпраці з Богом, партнерства й діалогу з ним, будучи вільною і маючи можливість вибору, який зумовлює моральну площину її дії. Філософ переконаний, що «моральне зло, гріх деперсоналізують людину, ведучи до розриву позитивного особового зв'язку, єдності з Богом» [772, с. 110].

Людина не може повністю себе реалізувати, стати собою без Христа. Христос і людина взаємно зумовлені, вони доповнюють одне одного і є незрозумілими поодиноці. У цей спосіб теоретична і практична антропологія переходить у сферу христології, а христологію певною мірою слід вважати найвищим рівнем антропології. Христологія являє собою процес поставання Бога людиною, усиновлення людини Богом, адже саме через Христа людина стає Божою дитиною. У світлі цього процесу Христос виступає мотивом створення, первинним взірцем, моделлю та ключем зрозуміння людської особи. Завдяки цьому історію людства Ч. С. Бартнік представляє як головну антропологічну тріаду: перший Адам і створення, другий Адам (Христос) і справа спасіння людства, третій Адам і завершення історії (есхатологічний час) [706, с. 47].

Людина не існує сама по собі, оскільки у площині створіння вона є образом Божим, а у площині спасіння – образом Христа. Як і Бог, людина перебуває у вимірі спільноти, тому існує та здійснює себе як індивідуальна і суспільна особа в комунітарній спільноті осіб. Особливістю християнської релігії є вчення про тринітарного особового Бога як неподільну спільноту осіб. Натомість суть християнства в історії спасіння творить особа Христа. Тому, тільки відштовхуючись від особи Христа, можна зрозуміти людину. Людська особа не тільки закорінена в Бозі, беручи від нього початок, а й спрямована на Бога у своєму бутті і своє особове звершення може отримати лише в Бозі. Цим зумовлений процес особової реалізації, здійснення людини від народження аж до знаходження повноти власної особи в Бозі. Інтерпретуючи бартнікове розуміння христології, католицький богослов К. Гуждж пише: «Прямуючи шляхом від Бога (початку людини) до людини і від людини до Бога (цілком вільний вибір життя), як відповіді людини на пропозицію Бога, можна отримати відповідь на питання дійсності, зрозуміння її та й самої людини» [845, с. 208]. Як бачимо, у такий спосіб відкривається шлях до міжперсонального діалогу Бога і людини.

Бог і людина становлять сферу таємничого буття, і не тільки тому, що є особами, а тому, що засобом зв'язку між ними виступає все інше буття, внутрішню цінність якого визначає боголюдська особа Христа, а згодом і обожнена людина. Людина безнастанно проходить етапи поставання, здійснення в собі особи, закінчуючи справу, розпочату Богом. Увесь процес, як його розуміє Ч. С. Бартнік, відбувається у співвіднесеності до особи Христа в чотирьох площинах: 1) особовій, в якій людина закріплює власну особу в Особі Божій; 2) структуральній, в якій відбувається обоження людської особи; 3) функціональній, в якій Бог діє в цілому бутті; 4) діалектичній, в якій відбувається перехід від обмеженості до безмежного [706, с. 117]. Прикладом такого цілісного єднання людської особи з Особою Божою є Особа Христа, де Бог і людина творять одну особу і субзистенцію. У статті «Бог людиною» (1988) філософ називає Христа тим, у кому відбулося поєднання людського з Божим і в кому все

людство отримує своє звершення, реалізуючи повноту кожної людської особи через інтегрування з Богом. Таким чином Особа Христа, в інтерпретації Ч. С. Бартніка, виступає людським шляхом до Бога, натомість «зворотний напрямок: шлях Бога до людини також проходить через Особу Христа, де втілення (народження Ісуса) стає онтичною базою особової єдності Бога з людиною» [703, с. 8].

Згідно з головним постулатом персоналізму, найбільшою цінністю є людина, однак у християнському персоналізмі ця аксіома потребує певного роз'яснення, оскільки за найвищу і єдину цінність християнство визнає Бога. У «Пролегоменах до обговорення сенсу історичного» (1979) Ч. С. Бартнік пропонує вирішити цю складність шляхом двох тез: по-перше, людину слід вважати найбільшою цінністю в іманентному світі; по-друге, Бога слід сприймати та розглядати з точки зору людини, тобто як своєрідне утвердження й основу безмежної цінності людської особи [788, с. 28].

У статті «Персоналізація Церкви з погляду кардинала Кароля Войтили» (1980) Бартнік говорить про те, що дійсність християнства і людська особа є одним з аспектів, інший аспект полягає в тому, що особа на підставі своєї природи об'являє, проголошує Особу Бога, вказує на неї, і навпаки – Бог об'являє, проголошує особу людини, більше того, Бог сам відкриває істину про людську особу самій людині [773, с. 1414].

Відповідно до наведеної вище концепції філософ виводить з обумовленого зв'язками-відношеннями (*relatio*) тринітарного буття осіб Божих явище реляційності створеної Богом людської особи. Тому поряд зі значними відмінностями між Божою особою і людською між ними існує також певна аналогія. Спираючись на те, що визначає їхню подібність, Бартнік стверджує, що у площині буття людську особу формує реляція самостійного існування, він пише: «Істота людської особи не відрізняється від істоти Божої Особи, оскільки вона (людина) – образ не лише Божої природи, а передусім Божої Особи» [748, с. 84]. Кожна людська особа відображає дійсність Божих Осіб, творить їх триєдиний образ, виявляє себе як образ Бога Спільноти. Тут Христос виступає прообразом не лише індивідуального, а й спільнотного людства, в чому

проявляється семантика вислову «людина для інших». Такий підхід до інтерпретації особових зв'язків-відношень (relatio) наближає католицького мислителя до східної традиції. Це пояснює, чому в розумінні Бартніка реляційне буття належить до сфери конститутивно створених осіб. На думку філософа, тільки в Бозі категорія «особи» представлена в абсолютному, властивому їй значенні, натомість у людині вона проявлена лише як завдання звернення. Те, що в Божих Особах має характер досконалої актуальності як повної відкритості на іншого, в людині становить шлях людської персоналізації як процесу вдосконалення власної буттєвої реляційності. Як зазначає польський дослідник християнського персоналізму А. Войтчак, реляційність у людині набуває «форми онтологічного пріоритету, прихованого в найглибшій істоті особи» [887, с. 343]. У богословському трактаті «Церква Ісуса Христа» Бартнік вказує на те, що людина стає собою також у процесі наближення, спрямування, виходу до Особи Бога і на цьому шляху розвивається як особа. При цьому філософ зазначає, що найвищого ступеня відкритості, виходу до особи іншого, а завдяки йому повноти свого виміру як особи людина досягає на шляху єднання з Божою Особою, тобто в прагненні до свого взірця – Абсолютної особи. Цей процес започатковує Бог, і ніколи – людина, оскільки вона не здатна цього зробити. Бог дає початок людині і початок особи в ній. Філософ пише: «Бог творить себе в особі людини і цим ініціює її буття і шлях до Себе» [734, с. 157]. З цього польський персоналіст робить висновок, що сенс людської особи – у спільноті Божих і людських осіб.

Таким чином, у філософсько-релігійному тлумаченні феномена особи Ч. С. Бартніком окремо постає проблема взаємозумовленості людської особи і осіб Божих, яка у контексті трансцендентної суті людської особи розглядається філософом-персоналістом як активно-творча співпраця Бога і людини. Бог дає початок людині і початок особи в ній, відтак людина безнастанно проходить етапи поставання собою, тобто здійснення в собі особи, закінчуючи справу, розпочату Богом. Тринітарний особовий Бог, в інтерпретації філософа, виступає необхідною умовою, яка творить основу людської свободи

й особи, допомагає на шляху реалізації, виступає джерелом, метою та здійсненням поставання людини особою. Людина від початку створення як особа покликана до співпраці з Богом, партнерства та діалогу з ним, будучи вільною і маючи можливість вибору, який зумовлює моральну площину її дій і вчинків, тому моральне зло і гріх деперсоналізують людину, розриваючи її активно-творчий особовий зв'язок з Богом. Філософ стверджує: якщо тіло і душу людини можна вважати суто пасивними аспектами в акті творення, то особовість є результатом активно-творчої співпраці Бога і людини. У розробленій Ч. С. Бартніком концепції особи першочерговим є питання її персонального виміру – усього, що стосується світу особи й особових зв'язків-відношень (*relatio*), позаяк у контексті відношень людської особи і осіб Божих проявляється трансцендентна суть феномена особи. Взаємозв'язки людської особи і тринітарної Особи Бога у філософсько-релігійному вченні польського персоналіста представлені як складний, багатогранний процес розвитку особового світу.

Узагальнимо. У бартніковій концепції особи людина реалізує себе водночас як індивідуальна і спільнотна особа, обидві її реляції становлять еліптичну діаду з двома незмішаними і водночас нерозмежованими осями, що представляє живу двояку єдність взаємозумовлених і взаємодоповнюючих складових, які утворюють особливий персоналістичний світ у двох буттєвих вимірах – індивідуальному і спільнотному. Особа за своєю природою наділена суспільними задатками, спрямованими на творення спільноти та впорядковування її, тобто має вплив на спільноту і формує її шляхом дій і вчинків, і навпаки – спільнота формує особу, впливаючи на неї, отже, індивідуальний і спільнотний виміри буття особи взаємопов'язані та взаємообумовлені. Однак феномен особи стає цілком зрозумілим тільки стосовно тринітарного особового буття Бога, позаяк особовість людини може формуватися, розвиватися й реалізуватися лише за умови включення в персональне середовище обох рівнів: спільнотного і трансцендентного. Реалізацію особового буття людина знаходить у спільноті та доповнює себе у діях,

вчинках, виборі, але стати особою, осягнути свою повноту може лише у площині спільноти Осіб Божих.

§2. Структура особи у філософсько-релігійному вченні Бартніка (існування, розум, воля, свобода, любов)

Розбудовуючи систему реалістичного універсального персоналізму, Ч. С. Бартнік у своїх філософсько-теологічних працях на основі багатогранності проявів особового світу послідовно розробляє й описує структуру особи. У його персоналістичній концепції людська особа постає як буття, наділене існуванням, розумом, волею, свободою, любов'ю і цілою низкою якостей, завдяки яким здійснює себе в індивідуальній і спільнотній площинах, реалізуючись у зв'язках-відношеннях (*relatio*) з іншими і як індивід, і як представник спільноти. Бартнікове розуміння зв'язків-відношень (*relatio*) особи в її внутрішньому і зовнішньому вимірах, а також будови особи та внутрішнього зв'язку між її складовими, що утворюють нерозривне і неподільне ціле, близьке до однієї з ключових тем філософії К. Ясперса – «екзистенційної комунікації», пов'язаної з трансценденцією особи та з її розумом, свободою і волею, адже людина, згідно з концепцією німецького філософа, осягає себе й власну трансценденцію виходячи з волі й свободи. К. Ясперс розглядав екзистенцію як буттєве ядро особи, а комунікацію – як універсальну умову людського буття. Як зазначає російська вчена П. П. Гайденко, у пізній творчості німецького мислителя вища форма комунікації розглядається як спосіб поєднання розуму й екзистенції, і якщо екзистенція – це буття, то розум привносить у неї начало розуміння, висвітлення споконвічно темного буття [121, с. 17–18].

В інтерпретації Ч. С. Бартніка, наділена внутрішнім і зовнішнім вимірами, людина підходить до дійсності інтегрально, обираючи щодо неї ту чи іншу позицію, активну або пасивну, при цьому вона виступає одночасно в ролі суб'єкта і об'єкта, хоча, як зауважує польський мислитель, суб'єктність тут має першість і формує конституцію людини.

Ч. С. Бартнік стверджує, що базова тематика та проблематика особи виростає з амбівалентності буття і небуття, існування і смерті, правди і фальші, добра і зла, свободи і поневолення, творення і нищення, ідеї і реальності. У цьому найважливішими для спіритуалістичної концепції особи, на думку філософа, залишаються категорії добра і зла у площині моралі. Він наголошує: якщо в середовищі природи людина проявляється зовні, то в аспекті персоногенези вона відзначається внутрішньою дією, свободою, волею, вибором і може стати партнером не тільки іншої особи, а й Божих Осіб.

Англійський релігієзнавець професор Лідського університету Дж. Саттон, досліджуючи особу в контексті релігійної думки, зазначає, що особове життя не лише проявляється у свідомості, а й за її посередництвом переходить у площину онтичного [544, с. 116]. У публікації 1974 року «Одкровення людини» Ч. С. Бартнік стверджує, що завдяки особовій структурі в людині відбувається послідовне і суттєве поглиблення власного буття, існування та реальності. Існування людини в її особовому вимірі має риси «внутрішнього». Завдяки особі воно утверджується, набуває творчого характеру, переходить на інше буття, на буття інших осіб, тому людина діє, творить, стоїть у центрі подій дійсності. Будучи особою, людина занурюється в дійсність і водночас у саму себе, свою внутрішню дійсність: глибину і вершину свого існування. Через особу дійсність заглиблюється в себе, знаходить себе й отримує свою повноту [744, с. 200].

Існування як процес реалізації особи та її можливостей

Структура особи, розроблена Ч. С. Бартніком, передусім включає категорію «існування», що інтерпретується ним з філософського і богословського погляду як початок і фундамент буття людини. Тому в процесі дослідження бартнікового персоналістичного вчення категорія «існування» заслуговує на особливу увагу як одне з ключових його понять.

Розглядаючи персоналістичне фундаментальне богослов'я, польський дослідник Г. Севериняк зазначає, що очевидною й обов'язковою умовою особового буття є існування, яке складається з реального існування особи та

будь-якої іншої екзистенціальної її реалізації в межах дійсності, це формує своєрідну структуру буття та підґрунтя для перетворення світу [881, с. 287].

У статті «Історичність людини з погляду персоналізму» (1980) Ч. С. Бартнік розглядає існування як те, що дає початок буттю особи, який триває, створюючи перспективу її здійснення впродовж життя. Філософ застерігає: існування не слід сприймати як питому рису когось або чогось, воно становить повноту буття, властиву чомусь або комусь з огляду на неї саму, на те, чим або ким він є. До того ж існування відзначається виключною динамікою, яка становить найвищий ступінь досконалості речі, у випадку людини воно має особовий характер і є абсолютною досконалістю. Отже, слід говорити про «особове існування: *esse personale*, або ж *existere personale*» [723, с. 12]. На переконання філософа, особове існування (*esse personale*) можна розглядати у двох площинах: як буття (бути – *ens*) і як перебування поза межами «нічого» (*nihilo*), тобто реальне існування (*existere*) [752, с. 187]. Притаманне людській істоті існування має особовий характер. Людина, як окрема одиниця, суб'єкт буття, є особою у своєму індивідуальному існуванні, таким чином людина існує в значенні первинного акту реалізації особи. Конкретна людина існує і діє. Своє джерело це існування отримало в первинному акті творення. Бог створив людину, давши їй життя, тобто існування, але на цьому не зупинився, він і надалі підтримує людину, дає їй існування, тому немає особи без її субстанційної реалізації в аспекті об'єкта і суб'єкта. Важливим при цьому є не тільки створення душі, завдяки чому людина отримує існування (життя), головним залишається її існування як особи – «буття особою» [752, с. 188]. Повнота існування досягається лише тоді, коли людина перебуває в дії і прагне до певної самореалізації як особа. Існування людини як особи простягається в часі і просторі на весь відведений їй період життя. Воно проявляється як у пасивному значенні – те, що відбувається з людиною, так і в активному – те, що людина робить, у чому бере участь. При цьому об'єктне існування тісно поєднується із суб'єктним існуванням. Реалізація і самореалізація особи, тобто існування в первинному аспекті,

й те, що впливає з нього – дане людині життя та її спосіб життя, тісно переплітаються, проникаючи одне в одне, пов'язані між собою на глибинній екзистенціальній основі.

У філософії персоналізму існування повністю пов'язане з особою. Не випадково в середньовіччі особу визначали як «того, хто існує». На думку Бартніка, у цьому твердженні слід виділити два елементи, що взаємно доповнюються: есенціальний, тобто істоти, ества – отого «хтось»; та елемент існування, який вказує на буття, створіння, але який неможливо повністю представити, – оте «існує» [775, с. 322]. На переконання філософа, останній елемент має характер самодостатнього існування, тобто цілком незалежного від когось або чогось. Обидва згадані елементи неподільно поєднуються в абсолютну цілість у момент зачаття людини. Для Бартніка це постає у формулі «хтось є кимсь завдяки існуванню, а існує завдяки тому, що є кимсь» [775, с. 322]. Тобто «хтось» існує як «хтось». Відтак існування стає істотою когось (особи), невід'ємно проявляється в ньому, завдяки чому хтось починає реалізуватися у світі. Натомість існування не може «бути» саме по собі, оскільки виявляється лише в комусь або чомусь, а тому невід'ємно належить до когось, при цьому завдяки існуванню «хтось» є «кимсь». У «Нарисі про особу» філософ стверджує, що існування належить будь-якому буттю. Якщо ж йдеться про «когось», тобто про персональний вимір, то існуючою є й індивідуальна особа, і спільнота осіб, оскільки той, «хто» існує, становить субстанційну реляцію, спрямовану на інших, отже «хтось» перебуває не лише в площині «існування», а й у площині «когось» [799, с. 73]. При цьому не слід вважати, що «хтось» означає тільки суть, істоту, а існування – реальність цієї сутності, діалектика цих елементів та їх єдності набагато глибша. «Хтось» також становить реальність, а існування творить своєрідну суть, тому ці елементи неподільні.

В інтерпретації Бартніка особове існування стає тим чинником, який визначає різницю між звичайним індивідуалізмом і персоналізмом. Завдяки цьому чиннику не можна обмежити особу, звести її до конкретного буття, оскільки у такому випадку йшлося б не про особове буття,

а про звичайний індивідуалізм. У зазначеному аспекті особа стає діалектичною реляцією між буттям узагалі і конкретним буттям, зокрема між собою й іншими особами. Відбувається універсалізація шляхом конкретизації та конкретизація шляхом універсалізації особового підходу в розумінні категорії «існування». У реалістичній онтології Бартнік доходить до протиставлення площин об'єктивізації і суб'єктивізації буття, а також шляхів трансцендентування й іманентизації. Він закликає не відокремлювати особу від світу, а навпаки, зіставляти ці дійсності, що дасть змогу зрозуміти та правильно тлумачити світ.

У персоналістичній думці, зосередженій на людині як особі, розвивались різні концепції та пояснення її конститутивних елементів. Так, для американського філософа-персоналіста Р. Т. Флюеллінга найважливішою категорією у структурі особи є «свідомість», яку він вважає найвищою реальністю, і, як така, вона не потребує доведення існуванням. Натомість, на думку Флюеллінга, всіяке буття створене Космічним Розумом, який надав усьому існування та підтримує його, і все існує незалежно від людини. У персоналістичній концепції київського персоналіста Бердяєва сутність особи творить її духовне існування, оскільки сама особа – це духовне буття. У теологічному персоналізмі Войтили людина є індивідуальною особою завдяки особовому існуванню. Натомість Бартнік доповнює зазначену тезу твердженням, що це існування має характер самодостатній, абсолютний, на його думку, радше особа є своїм існуванням, позаяк вона існує завдяки собі самій [775, с. 173]. Це означає, що особа має власне існування в собі, яке береться із себе, за посередництвом себе і для себе. Існування відкриває сенс, глибину і нескінченність особи, але воно є особовим існуванням, тому відзначається абсолютною конкретністю існування «цієї» особи, що створює реальність буття конкретного особового єства. У статті «Існування» (1986) польський мислитель стверджує, що у структурі дійсності особи категорію «існування» не можна розглядати як якесь загальне поняття, воно тісно поєднане з «кимсь» і постає як реалізація цього «когось». Особове існування, на переконання філософа,

є набагато глибшим і носить містеріальний характер, адже інтенсифікує буття «когось» у найвищому ступені, надаючи водночас «комусь» самотійність існування. Воно не редукується до існування виключно «мого» (особового) єства, але спрямоване на інші самотостатні самотійні існування. Ця самотійність існування у своїй істоті має характер єднання, тобто поєднує в одну неподільну цілість усі конститутивні елементи людської особи [726, с. 62].

Таким чином, у персоналістичному вченні Ч. С. Бартніка особове існування становить фундамент реальності буття людини. Тільки у площині існування може стати реальним перехід від буття як такого до особового буття, а також вихід з безособового світу до буття людиною. Існування постає як процес реалізації людської істоти та її можливостей. Власне завдяки існуванню особа стає реальною і здобуває своє звершення, входячи й укорінюючись у буття, у час і простір. Тому в розумінні польського філософа-персоналіста існування як метафізична категорія є найдосконалішим актом реалізації людської істоти в значенні надання їй реальності, а звідси і найдосконалішим проявом людської особи, особової структури людини. Поряд із цим існування людини проникне у своїй глибині всіма умовностями й обставинами часу і простору.

Розум як інструмент пізнання та перетворювання дійсності особою

Інтегрально поняття «розум» пов'язане з основними питаннями антропології. Як зауважує український філософ Т. В. Лютий, у галузі гуманітарних знань одним із наріжних виявляється питання: чи є функції розуму ключовими в антропологічному плані? [395, с. 3]. У персоналізмі питання розуму та пізнання виступає одним із ключових, позаяк у цій філософській системі розум розглядається не лише як сегмент сприйняття суб'єктом навколишньої дійсності, а й як дещо більше – те, за допомогою чого людина пізнає. Оскільки в процесі пізнання задіяні розум і душа як обов'язкові його складові, то розум тлумачиться персоналістами як духовна якість людини. Тому, з погляду персоналістичної філософії, цілість буття особи відкривається і виявляється за допомогою

розуму і в розумі та стає модальністю розуму, яка конститує особу, її пізнавальну та самореалізуючу суб'єктність, її ключовий характер у структурі й існуванні всього буття. Щоправда, більшість філософів платоно-августинської та подібних до неї шкіл на перше, головне місце ставлять не розум, а волю. Так, польський персоналіст В. Гранат у ґрунтовній праці, присвяченій християнському персоналізму, розкриваючи зміст концепції особи, взагалі не згадує про розум і пізнання, обмежуючись виключно аспектом волі [852, с. 89–124]. У філософсько-релігійному вченні Ч. С. Бартніка розум виступає основою структури особи й інтерпретується мислителем як важливий чинник особового буття, що вирізняє його з-поміж інших, не особових форм існування.

Звертаючись у працях різних років до питання розуму та пізнання, Бартнік висловлює думку, що розум неможливо повністю і до кінця витлумачити, оскільки він становить «прапервинну таємницю», однак слід спробувати дослідити його, і найкраще це можна зробити у філософській системі персоналізму [750, с. 5].

У персоналістичному вченні Бартніка головною в аспекті пізнання виступає реальність буття, причому будь-якого буття. У статті «Суб'єкт і об'єкт пізнання персоналізму» (1988) він зазначає, що передумовою способу пізнання, його прояву і суті є реальність дійсності. Філософ рішуче виступає проти систем, які значно применшують або оминають реалізм буття, серед них згадує кантіанство, а також деякі напрямки структуралізму і крайній скептицизм; на його погляд, усі ці напрямки дають неправильні відповіді щодо пізнання та його можливостей. Філософ стверджує: «У цих системах пізнання пізнає себе і виключно себе, що є втратою сенсу» [783, с. 14]. Тобто пізнання редукується до абсурдної фікції. Тому філософія, прагнучи обґрунтованості й історичного підходу до дійсності, повинна зайняти реалістичну позицію до пізнання буття, утверджуючи його реальність, отже й абсолютну першість реалізму.

Пізнання також є буттям. Натомість у кожному бутті розрізняються площина буття і площина пізнання, які є неподільними і взаємопов'язаними. Кожне буття, а тим більше

особове, є водночас буттям і потенційною можливістю пізнання, можливістю бути пізнаним, тому, за словами Бартніка, дійсність постає як «суб'єкт і об'єкт водночас, зокрема як суб'єкт і об'єкт пізнання» [790, с. 243]. Буття одночасно підлягає об'єктивізації і суб'єктивізації, між якими відбувається протистояння та поєднання. Пізнання як таке здійснюється не на першому рівні реальності буття, а лише на другому, коли відбувається протистояння між суб'єктом і об'єктом.

Маємо зазначити, що пізнання дає можливість ідентифікувати й диференціювати, ототожнювати, узагальнювати й конкретизувати; за його допомогою можна виявити однорідність і різнорідність речей, субстанцій та явищ. Якби буття було однорідним, його не можна було б пізнати. Як зауважує польський персоналіст М. А. Кромпець, «дійсність власне і відзначається переходом від універсальності, загальності буття до конкретизації, індивідуалізації завдяки якості, притаманній лише цьому буттю» [865, с. 237]. Тому в питанні пізнання слід виходити з універсальності буття, застосовуючи категорії індивідуального і багатогранного, тотожного і різнорідного, загального і конкретного, та розглядати буття тільки в такому подвійно-паралельному поєднанні, яке робить пізнання об'єктивним і цілісним. Здебільшого ці засади стосуються пізнання, що відбувається завдяки органам чуття, але передовсім – за допомогою розуму.

У статті «Чуттєве пізнання згідно з персоналізмом» (1987) Бартнік стверджує, що пізнання зумовлене особливою структурою людини – буття суб'єктом. Таким суб'єктом слід вважати «особливу внутрішню сферу особи, певне особове ество» [784, с. 179]. При цьому важливо пам'ятати про цілісний підхід до поняття особи, про те, що вона відзначається низкою пов'язаних між собою можливостей і функцій, серед яких філософ називає фізичні відчуття, внутрішнє чуття, відчуття спільноти, розумове й інтелектуальне пізнання, оцінююче пізнання та найглибше пізнання – еством. Бартнік зауважує, що більшості з них притаманні автономність і свобода, проте «цілість їх органічно синтезована в особове пізнання» [783, с. 15]. Саме таке пізнання, в якому задіяна вся особа, можна

назвати найбільш точним, глибоким і об'єктивним пізнанням. З погляду реалістичного універсального персоналізму, пізнання відбувається завдяки суб'єктності й об'єктності буття, які задіяні одночасно, а їх основою є суб'єкт в універсальному вимірі і суб'єкт у конкретному вимірі. Бартнік говорить, що, попри потенційність пізнання, притаманну всьому живому, пізнання реалізується в конкретному індивідуальному суб'єкті (особі), який конкретизує та концентрує загальну площину суб'єктності, через це «акцент слід ставити на індивідуальну суб'єктність» [775, с. 368]. Подібно як конкретні субстанції є втіленням буття взагалі, так і конкретні суб'єкти пізнання зосереджують у собі весь аспект суб'єктного пізнання дійсності, тому суб'єктний бік людської особи має здатність пізнавати все, що також є суб'єктом. Суб'єктність тут не є автономним існуванням або втечею від буття, вторинною дійсністю чи фікцією, вона виявляється спрямуванням буття об'єкта в іншу площину, на вищий рівень буття – вихід із площини об'єкта у площину суб'єкта. Суб'єктність є співмірною буттю і являє собою таку саму дійсність, як і об'єктність, буття власне відзначається цими двома аспектами.

За словами Кароля Войтили, у персоналізмі найглибшим і найдосконалішим суб'єктом пізнання є «особа зі своєю внутрішньою глибиною в прояві “я”» [895, с. 23]. Особа реалізується і виконує свою місію на шляху пізнання, оскільки стає особою саме завдяки своїй пізнавальній природі, повноту ж своєї пізнавальної здатності вона отримує завдяки тому, що є універсальною конкретизацією буття. З огляду на це людина стає особою завдяки своєму буттю суб'єктом і об'єктом пізнання.

У праці «Христос як сенс історії» Ч. С. Бартнік висловлює думку, що пізнання є єднанням особи з буттям, її спілкуванням із дійсністю, спогляданням назовні і всередині та спробою зрозуміти зауважене й саму себе в цьому контексті [706, с. 333]. Уся дійсність постає віддзеркаленою в особі, знаходячи в ній своє місце, таким чином відбувається «взаємне і пропорційне пізнання особи і речей, суб'єкта і об'єкта» [750, с. 13]. Людське об'єктно-суб'єктне пізнання ніколи не було виключно аналітичним, дискурсивним або метафізичним. Як зауважує

польський дослідник К. Гузовський, «інтелект, який становить пізнавальний вимір людського мислення, і розум, який становить вимір тлумачення того ж мислення, ніколи не обмежувалися сферою усвідомлення об'єкта» [857, с. 147], тому таким важливим є особовий підхід у пізнанні дійсності.

Людська особа наділена сукупністю здібностей і можливостей пізнання, завдяки чому цей процес бере початок в особі, виражає її, реалізує та співвідносить із дійсністю. Особа послуговується категоріями пізнання, концепціями буття, принципами аналогії, засадами, правилами, методами і водночас знаходиться над усім, сама встановлює універсальне правило пізнання та співвідносить усе із собою, спостерігаючи крізь призму людського «я». Особа наділена здатністю робити світ особистим, усуваючи в процесі пізнання прірву між об'єктом і суб'єктом, єднаючи їх в єдине ціле. Процес пізнання характеризується двосторонністю дії: з одного боку, визначає, окреслює особу, з іншого – окреслює світ особою. Елементарне пізнання на рівні органів чуття є найпростішим способом спостереження дійсності, натомість на рівні розуму воно становить вихідне інтелектуальне підґрунтя процесу пізнання. Бартнік припускає, що обидва вищезгадані способи пізнання становлять цілість, на підставі якої виникають усі інші. Однак особа відзначається початковим знанням, яке в первинній формі ще остаточно не окреслене, не спрямоване і не перевірене, але відіграє важливу роль у всіх наступних етапах і рівнях пізнання, у тому числі й рефлексивного. На думку філософа, ця «прапервинна пізнавальна здатність» становить істотний елемент особи, без якого особа взагалі не могла б існувати й розвиватися, ця здатність не є об'єктною чи суб'єктною, а має персоналістичний характер [783, с. 19].

Висвітлюючи засади персоналізму у фундаментальній праці «Історія філософії», Бартнік зазначає, що завдяки особі універсальне й ноуменальне пізнання може бути доповнене аспектами конкретності. Особа сприймає та може окреслити як загальне, так і конкретне, як субстанційність, так і явища, а також виступає істотною допомогою в перевірці отриманих даних. У межах процесу пізнання особа може підсумовувати, виводити суть явищ, перетворювати дійсність, знаходити

шляхи встановлення об'єктивної істини. На переконання філософа, особове пізнання виходить за рамки класичних способів наукового пізнання, які визначають обмежені правила чи поняття, позаяк дає змогу осягнути суть будь-якого буття, перед особовим пізнанням «буття відкривається в усіх своїх проявах і гранях» [722, с. 550].

Польський мислитель застерігає від сприйняття особового пізнання як ірраціонального. Він вказує на те, що в особовому пізнанні чітко визначену роль відіграють такі чинники як органи чуття й інтуїція, але основне значення мають інтелект і розум, – усі вони в сукупності становлять цілісну систему пізнання. Проникаючи «всередину» буття, особа пізнає його і себе переважно за допомогою розуму й інтелектуального інструментарію: міркувань, висновків, конструювання пізнавальних правил і засад. Однак не можна сказати, що вони знаходяться «над» особою, детермінуючи її, адже особа керується цими інструментами таким чином, що «вони стають правилами, за допомогою яких особа пізнає» [790, с. 244]. При цьому важливою є реальність пізнання. Той, хто пізнає, є реальною конкретною особою, яка живе і пізнає в конкретний період конкретну дійсність в особовий спосіб. Таким чином особа стає, за визначенням К. Гузовського, «герменевтичним вузлом дійсності» [856, с. 5], який зв'язує її з дійсністю в єдине ціле.

На переконання Бартніка, однією з передумов реалізації фізичного пізнання є здатність співвіднесення з розумом того, що пізнається за допомогою органів чуття. Тобто імпульс пізнання переводиться на вищий рівень – розуму, відтак відбувається розуміння, в процесі якого з допомогою інтелекту зіставляються засади і категорії пізнання. Фізичне пізнання створює можливість інтелектуального контакту з матеріальною річчю, надаючи розуму матеріал для аналізу, оцінювання і передусім екзистенційних суджень. Розумове пізнання активує фізичне сприйняття, перевіряє, зіставляє, аналізує, підтверджує або заперечує, відкриваючи органам чуття шлях «угору». Філософ зауважує, що «реалістичний персоналізм вважає розумове пізнання самостійним і незалежним джерелом пізнання» [784, с. 181]. Будь-який вид пізнання активує

людська особа, яка дозволяє фізичному пізнанню досягнути розумового пізнання, а через нього – й інтелектуального.

Важливим аспектом пізнання Ч. С. Бартнік вважає його вплив на формування та вдосконалення особи. Пізнання, яке нічого не дає для розвитку і самореалізації особи, філософ визнає непотрібним і називає «антиособовим» і «антипізнанням», пропонуючи розглядати таке хибне пізнання як втрату правильного шляху та явне гальмування процесу творення особи. Формування особи зачинається у фізичному пізнанні, яке дає лише початкові уявлення про щось, являючи своєрідний ескіз, а не повну картину дійсності. Завдяки цьому елементарному пізнанню пізнаваний об'єкт входить у сферу особи, а людина входить у сферу об'єкта (речі, дійсності, особи) як особа. Однак такий рівень пізнання, на думку польського персоналіста, є важливим, оскільки надає можливості й підстави для подальших етапів і видів пізнання.

Особливу увагу філософ приділяє розгляду пізнання на внутрішньому рівні. Він порушує питання про зв'язок суб'єктності з інтеріоризацією буття як зануренням буття в себе. Такий перехід у внутрішню структуру буття розглядається мислителем як властивий буттю акт, що в ньому будь-яке буття отримує свою внутрішню складову та властивість її пізнавати, завдяки чому буття може вийти з вузької площини в новий вимір, яким відзначається особа. У цьому аспекті буття підлягає екстеріоризації й інтеріоризації, може вийти за власні межі та повернутись уже на вищому рівні. У результаті виникає спіраль самореалізації – процес, в якому екстеріоризація спрямована на інтеріоризацію, а інтеріоризація – на піднесення рівня буття. На думку філософа, це вкрай складний процес, який є наслідком найбільшого виявлення внутрішньої діалектики буття. У контексті цієї діалектики головну роль відіграє пізнання, що являє собою певну структуру, категорію та функцію буття, за допомогою якої можливе його перетворення [783, с. 17].

За допомогою інтеріоризації відбувається зворотне поєднання безпосередності з опосередкованістю буття, що найкраще спостерігається на прикладі прямого пізнання та пізнання за допомогою рефлексії. Згідно з персоналізмом,

вищий рівень пізнання можливий за допомогою поєднання обох видів пізнання: безпосереднього й опосередкованого. Процес вищого пізнання починається з опосередкованого пізнання і прямує до безпосереднього, коли остаточно прояснюється буття саме по собі та для суб'єкта, який пізнає його. Безпосереднє пізнання зазвичай постає як визначення явища чи речі, а остаточно – у площині духовного заглиблення особи в річ. Ч. С. Бартнік пише: «Класичне рефлексивне пізнання полягає в поширенні процесу пізнання у трьох напрямках: річ, що пізнає, суб'єкт, який пізнає, і взаємозв'язок між ними та взаємовплив» [775, с. 369]. З огляду на це пряме пізнання не лише здобуває характер остаточного, а й стає відправною точкою, оскільки на його основі зароджується будь-яка пізнавальна рефлексія. Оскільки пізнання стосується буття, то тільки буття може бути і є його об'єктом. Через це в рефлексії, що являє собою пізнавання пізнання, саме пізнання як предмет відзначається рисами буття. Одним із найважливіших завдань пізнання є встановлення безпосереднього зв'язку між об'єктом і суб'єктом, що і робить суб'єкт, пізнаючи, коли закладає основи цієї безпосередності за допомогою опосередкованих, проміжних актів, а саме: рефлексії, аналізу чи інших етапів пізнання. Пряме й опосередковане пізнання завжди доповнюють одне одного.

Бартнік стверджує, що рефлексія над об'єктом, який пізнається, веде до відкриття глибинного поля іманентності. Наївний реалізм намагається усунути іманентність суб'єкта або хоча б максимально применшити його, звести до мінімуму роль і значення суб'єкта в процесі пізнання, однак, на переконання польського персоналіста, це помилковий підхід. Об'єкт і суб'єкт пізнання відзначаються значним ступенем корелятивності, становлять немовби одну дійсність, тому вони взаємно зумовлені й обґрунтовані. Чим досконаліший суб'єкт, який пізнає, тим більше збігається із сутністю об'єкта, заглиблюється в нього й єднається з ним, натомість сам стає більш іманентним, піддається саморефлексії і виокремленню. Ч. С. Бартнік наголошує на важливості іманентності в аспекті свободи пізнання, але в онтологічному значенні. Він стверджує, що свобода пізнання тісно пов'язана зі свободою буття, тому

спосіб іманентності водночас визначає спосіб трансцендування, а предметне і трансцендентне пізнання визначає шлях повернення до самого себе і стає новою іманентизацією, при цьому чим більш досконале буття, яке пізнається, тим вищий її ступінь. Тому Бог є не лише тим, хто створює буття, а й тим, хто дає можливість пізнавати, а відтак – тим, хто творить осіб. Очевидно, що Особа Божа становить найвищий ступінь іманентності та водночас пізнавальної трансцендентності в порівнянні з людиною. Католицький персоналіст пише: «У Богові Іманентність становить найбільш досконале буття після Існування та визначає Субсистенцію Бога. Натомість в людині іманентність і субсистенція мають характер лише похідний і аналогічний, тобто є більше неіманентністю і несубсистенцією, ніж іманентністю і субсистенцією» [783, с. 18]. Пізнання цього рівня відзначається трансцендентним та іманентним характером, але головним філософ пропонує вважати іманентний, а трансцендентний – другорядним.

У праці «Слово і дія» Бартнік говорить про те, що людське, особове пізнання розпочинається з пізнання на фізичному рівні, яке може дати тільки початкові необхідні знання, натомість дозріває й отримує остаточний прояв лише у внутрішньому пізнанні. Обидві форми пізнання сходяться воедино в площині суб'єктної сфери людського «я», хоча особове «я» постійно розвивається. Незважаючи на те, що перші враження й знання виводяться з фізичного пізнання, вже в них найважливішим є досвід внутрішнього пізнання, в результаті якого людина отримує цілісне особове пізнання. За допомогою рефлексій, аналізу чи інтуїції людина відкриває в собі й оточенні нематеріальний світ і формує поняття, пов'язані з його феноменами. Ціла особа є рецептором дійсності, а далі тим, хто її перетворює, змінює, конструює за взірцем свого особового світу [791, с. 180].

Пізнання, згідно з персоналізмом, базується на досвіді й застосовує сформовану традицією логіку, методологію, поняття і правила, важливим для нього є об'єктивна істина. Істина в персоналізмі – це не лише можливість зведення речі до рівня розуму, а й «набагато глибше і ширше сприйняття взаємозв'язків між матеріальним і надматеріальним світами та

сферою світу особи» [791, с. 181]. У цей спосіб правдивість тверджень чи пізнання збагачується творчим внеском у формування особи. Тому, на думку Ч. С. Бартніка, пізнання повинно носити прозопоїчний характер, а не бути звичайною констатацією фактів, документуванням. Пізнання отримує свою надзвичайну силу не на підставі якихось механізмів чи процесів, а з «містерії особи, своєї глибинної особової сутності», тому особове пізнання є найбільш повним, інтегральним і цілісним [722, с. 549].

Персоналізм стверджує можливість трансцендентного і реального пізнання на підставі взаємопроникнення всіх рівнів дійсності, оскільки, за словами Бартніка, немає «абсолютно відмежованих форм буття, зокрема в аспекті існування» [775, с. 374]. Нижчий рівень буття підпорядкований вищому, а той залишає сліди свого впливу на нижчому. У цей спосіб трансцендентна дійсність повністю проникає в іманентну, залишаючи на ній свої відбитки (образ, сенс, слід). Як зазначає польський дослідник Ч. Щенсний, важливо «пізнати», тобто спробувати зауважити і спостерегти факт, реальність, знак тієї Вищої Дійсності» [883, с. 29]. Завдяки відкриттю вищого світу людина може більш повно й точно пізнати та зрозуміти нижчий світ, зокрема саму себе, з'ясувати правду про себе у світлі Вищої Істини. Трансценденція та її існування відкриваються людині через символи і знаки, а також у субститутивний спосіб, зокрема в площині об'явлення-віри. Важливим тут є з'ясування всієї дочасної дійсності за допомогою ідеї Бога, яка може пояснити не лише буття і його структуру, а й усю історію. Можливим є не тільки пізнання Бога, а й відкриття Бога людині, коли ініціатива йде від Бога. Найбільше і найглибше відкриття відбулося в особі Ісуса Христа, який відкрив людині правду про Особового Бога. Коли людська особа намагається пізнати особу Бога, уся видима дійсність стає знаком теофанії, свідченням існування Вищого Особового Світу. Польський богослов і релігієзнавець М. Русецький стверджує, що епіфанія здійснюється за допомогою «видимих, фізичних речей, фактів історії, природи, онтологічної мови, а насамперед за посередництвом світу особи» [879, с. 26]. Трансцендентне пізнання відзначається

діалектичним і діалоговим характером, оскільки людська особа в особливий, інтенсивний і глибокий спосіб веде діалог із трансцендентною дійсністю, яка, у свою чергу, веде діалог з людиною за посередництвом буття і слова, а також безпосередньо: як явно, так і в невидимий спосіб. Таким чином, пізнання трансцендентного відбувається на шляху міжособового діалогу, в контексті якого Бартнік не зводить розум і пізнання до якихось спрощених механізмів мислення, а пов'язує з особою, яка є особливим буттям.

Очевидно, що в персоналістичному вченні Ч. С. Бартніка розум виступає основою структури особи, оскільки обумовлює процес пізнання, який бере початок в особі, виражає її, реалізує та співвідносить із дійсністю. Розум розглядається філософом у безпосередньому зв'язку з питаннями пізнавальної природи особи та пізнання на фізичному і на внутрішньому рівнях. Визнаючи, що враження й знання виводяться з фізичного пізнання, польський персоналіст найважливішим вважає досвід внутрішнього пізнання, в результаті якого людина отримує цілісне особове пізнання, відкриваючи в собі й оточенні нематеріальний світ. Виступаючи рецептором дійсності, особа за допомогою розуму й інтелектуального інструментарію перетворює, змінює, конструює її за взірцем свого особового світу.

Виявлення персональності в аспекті прагнення і в аспекті дії через волю

Особа здійснює себе через втілення в життя своїх духовних сил, їх реалізацію в різних проявах через волю, прагнення до добра і до любові. Воля є пасивним проявом особи, коли людина приймає добро, яке, зокрема, формує і створює особу, і персонально активним – коли воля бере участь в самовизначенні особи, її самореалізації і спрямованості у вічність. У роботі «Христос як сенс історії» Ч. С. Бартнік пише: «Усім відома формула “буття – це добро” має бути зведена до твердження “особистість – це найвище добро”» [706, с. 335]. Справжнім добром може бути тільки особа, і тільки вона здатна представляти добро в образі людини – істинно людське добро в його гідності і величі. При цьому, якщо добро сприяє

формуванню особи в її єднанні з дійсністю, то воно проявляється як любов. Справжня і абсолютна любов можлива тільки в особі і до особи, оскільки любов є винятковим даром особи для добра іншої особи, причому як власної особи, так і особи іншого. Таким чином, на основі взаємозв'язку волі, добра і любові особа створює себе, співвідносить з іншими особами і предметами, ідентифікує себе, усвідомлює своє значення і місце серед інших форм буття, визначає своє існування і сутність, а також формує свої відносини з іншими особами і з речами.

У статті «Природа, людина і свобода» (1993) Ч. С. Бартнік стверджує, що в людині слід виділити ще один вкрай важливий аспект, яким є свобода волі, тобто вільний вибір. У цьому значенні свобода являє собою «здатність прагнення до дії і реалізації» [743, с. 13]. Тому в суспільстві часто мова йде про свободу дій. Завдяки волі людина може робити вибір між протилежними діями: хотіти і не хотіти, діяти і не діяти, робити і не робити і т. п.

Воля і прагнення сповна можуть бути реалізовані тільки в особі – людській і надлюдській. У Стародавній Греції була популярною думка про те, що головною якістю людини є розум, християнство ж на базі формування проблематики моралі відводило важливу роль волі. Як стверджує польський дослідник А. Шостек у статті «Становище особистості в структурі моралі» (1983), для греків мораль була справою лише розуму і зводилася до площини знання або незнання, для християн же мораль була ключовим аспектом волі, позаяк людина здатна діяти всупереч отриманим знанням, тобто спостерігається «дисгармонія розуму і волі за умови оціночного підходу до вибору істина–добро» [885, с. 78].

Тома Аквінський дав визначення волі як духовної здатності, спрямованої на добро, пізнане за допомогою розуму, адже в його тлумаченні воля є «потягом розуму», а «об'єктом волі є пізнане (*apprehensum*) благо» [18, с. 191]. Філософ стверджує: «... хоч би якого ступеня не сягнуло благо, туди ж простягається діяльність людського інтелекту і, як наслідок, людської волі» [18, с. 405]. Сучасна філософська думка розглядає поняття «воля» ширше і глибше. Воля

представляється як структура руху особистості до видимого і Невидимого добра, а також як спосіб вкорінення добра в особі, тому вона є значущим компонентом у структурі особи, як і добро з його процесом антагонізмів. Однією з основних якостей особи виступає доброта, а також прагнення до добра, в тому числі до того, яке знаходиться поза межами видимого світу. Питання волі і добра в цьому контексті взаємопов'язані і тісно переплетені.

У філософії томізму і раціоналізму концепція волі сформувалася як другорядна здатність людини, оскільки на першому місці стоїть розум. В августинізмі й деяких напрямках ірраціоналізму на перше місце ставилася воля. Натомість Бартнік вважає, що розум і воля повинні перебувати в гармонії, такий підхід польський філософ називає «персоналістичним синтезом» [697, с. 173]. Він вважає: якщо підходити до цього питання комплексно, то тим, хто пізнає, вибирає і діє, є особа як ціле, а не тільки розум чи воля. Особа представляється тут одночасно і як чинник оцінювання, і як чинник об'єднання. В особі присутнє спрямування не тільки на істину, а насамперед на те, що є об'єктивним добром, тобто скерованість на буття, а також на збагачення знаннями і зміну особи. За словами українського філософа В. Г. Табачковського, співвідношення волі і розуму в контексті добра набуває свого особливо глибокого виразу в актуальній і перманентній модальності, а також у прагненнях, цілях, рішеннях, творіннях, формуванні цінностей особи [575, с. 27].

Згідно з дефініцією, запропонованою професором В. Л. Петрушенком, воля є фактором і джерелом активності людини і проявляє себе в її діях і психічних станах як здатність зосереджувати увагу на явищах, цілі та дії, які не мають прямого вітального значення для людини. Вона спрацьовує як внутрішній духовний чинник і сила, що дає можливість перейти від інтелектуальних актів до практичних. В. Л. Петрушенко звертає увагу на те, що, згідно з Августином Блаженным, воля є невід'ємною складовою душі, оскільки жоден рух душі неможливий без самоконцентрації і зусиль [466, с. 33].

Однак на концепцію Ч. С. Бартніка значною мірою вплинув томізм. Перш за все цей вплив проявляється у твердженні, що воля людини за своєю природою спрямована на добро. У «Містерії людини» філософ пише, що для Томи Аквінського воля була «усвідомленим прагненням людини до добра, яке вона пізнає за допомогою інтелекту» [817, с. 287].

Предметом формального прагнення волі слід вважати, згідно зі св. Томою, загальне поняття добра. Воля не підлягає примусу щодо добра матеріального чи створеного власною фантазією людини або її переконаннями, бо вона повинна прагнути до усвідомлення Найвищого Добра, яким є Бог. Воля вкорінена в душі людини і є її духовною силою.

Воля вкорінена в людській істоті, але підпорядковується певним умовностям світу, який у цьому контексті виступає своєю мовою спілкування між речами і людською особою, між людськими особами, а також між людськими особами і Богом. Тому між волею особи та світом існує особливо глибокий зв'язок і співвідношення, зокрема співвідношення між добром, любов'ю, прагненням, пізнанням, самотрансцендентністю. Зрозуміти волю можна лише в контексті особи, наділеної розумом і свободою, але тільки у співвідношенні особи і її волі до Бога.

Як пише В. Гранат: «Особа є перетином усіх доріг людини, що ведуть до Бога, а Його до людини, а далі – одних людей до інших і людини до речей, а їх до людини» [852, с. 625]. Без волі жодна з названих доріг не була б можливою. Без волі людська особа була б абсолютно пасивною, нерухомою, бездіяльною, позбавленою можливості розвитку, оскільки один лише розум не здатний діяти.

Таким чином, у розумінні Бартніка воля є одним із найважливіших факторів персональності людини, її гідності, величі і досконалості в порівнянні з матеріальним світом; вона дає людині можливість жити у спільноті і брати участь у свободі Бога. Завдяки волі і свободі людина може створити себе, свій дух, управляти своїм життям і вдосконалюватися. Воля тісно пов'язана з добром, істиною і любов'ю, але наділена певною мірою амбівалентністю, оскільки може бути доброю

і злого, тобто творити добро і зло. У бартніковій концепції волі чітко проявлені два аспекти: аспект прагнення і аспект дії.

Процес активізації волі пов'язаний із прагненням, яке спрямовує її. Прагнення виступає специфічним протиріччям між особистістю і навколишньою дійсністю, яке вирішується в процесі усвідомленої дії і суб'єктно-об'єктної взаємодії, що врешті-решт сприяє зміні й особи, і навколишньої дійсності. Прагнення визначає спрямованість особи, її ціннісні орієнтири, волю та мотивацію. У цьому контексті виникає діалектика взаємозв'язку прагнення і дії, що охоплює весь процес формування і розвитку особи. Чим багатша палітра прагнень, тим більш багатогранною є особа.

Розглядаючи аспект прагнення в праці «Персоналізм», Ч. С. Бартнік виходить із концепту, що найбільшим і найвищим прагненням людської особи є добро. Особа сприймає щось як добро і прагне до нього. Добро має власний внутрішній вимір, який пізнається розумом, що сприймає його як істину, хоча формально добро залишається предметом волі і прагнення. Фактично добро – це щось більше, ніж звичайний об'єкт бажання чи прагнення, по суті, воно є абсолютним буттям, найбільш глибоким, внутрішнім виміром речей, підставою і основою прагнення. Польський мислитель вважає, що за своєю суттю «добро є досконалістю і цінністю, які носять персоналістичний характер» [775, с. 252]. Добро не може бути знищене не тільки людиною, а й часом, як і не може зникнути само по собі. Тому воно створює онтологічну основу існування Бога і безсмертя особи, яка сприймає, усвідомлює і піддається дії добра та сама певною мірою творить його. Бартнік стверджує, що «будь-яке добро носить персоналістичний характер» і що особове буття є добром. Філософ вважає, що не існує добра поза його співвіднесенням з особистістю [775, с. 253].

Добро займає в особі значний простір, пов'язаний з її прагненнями і розвитком. Його слід вважати динамічним, оскільки до добра постійно прагнуть і воно незмінно спрямоване на розвиток світу особи. У фізичному світі добро підпорядковується процесам реалізації в часі, актуалізації в історії, що безпосередньо пов'язано з динамікою особи. Звідси

дійсність теж має персональну структуру, зокрема з огляду на прагнення і динаміку особи. Ч. С. Бартнік переконаний, що вся створена дійсність наділена особовою рисою прагнення, оскільки перебуває в постійних зв'язках-відношеннях (*relatio*) з особою [698, с. 12].

Дійсність переходить від початкової стадії розвитку до завершального етапу – остаточного і повного прояву, що можливо за умови існування нерозривного зв'язку між людською особою і дійсністю. Відбувається це в різних площинах: існування, пізнання, істини, прагнення, дії, любові. Буття може з кожним разом ставати все кращим і добрішим, тобто виступати предметом прагнення, спрямованості й бажання оволодіти ним. Тому, згідно з Ч. С. Бартніком, буття є вічним прагненням і спрямованістю на себе, свою повноту. На відміну від давньогрецької філософської думки, томізму і марксизму, персоналізм представляє цей процес не у вигляді вічно повторюваного циклу, а як спрямовану лінію з початком і кінцем, де розвиток – не безглузде і безнадійне повернення до початку, а має свою мету і завершення.

Дійсність і людина зустрічаються у внутрішньому й історичному прагненні добра, істини, любові, майбутнього. Особа прагне до буття, а буття – до особи, тобто зустріч буття і особи відбувається в персоналістичному існуванні. Ч. С. Бартнік наполягає, що передумовою такого творчого прагнення є свобода волі і вибору. Мова йде про різні аспекти свободи: онтологічний, фізичний, моральний, екзистенційний. Філософ вважає, що добро неможливо отримати без свободи, що добро і воля перебувають у відносинах зі свободою і що особове прагнення до добра дає свобода. Буття відрізняється внутрішнім аспектом свободи. Внутрішню свободу польський персоналіст розглядає як складову не тільки структури особи, а й усієї дійсності. Як бачимо, в персоналістичній концепції Бартніка свобода, воля і прагнення є взаємообумовленими складовими структури особи.

Універсальною характеристикою ставлення людини до навколишнього світу є її діяльність, яку слід сприймати як всеосяжний, різнобічний і необхідний спосіб існування і розвитку людини. Саме в діяльності і діях людина визначає

себе, своє місце в житті, свою особову сутність, проявляє себе як творча, вільна індивідуальність. Залежно від способів регуляції діяльність відбувається на основі свідомо обраних цілей, обумовлених потребами особи.

Як стверджує польський дослідник персоналізму К. Гуждж, щодо способів здійснення діяльність являє собою «універсально-творчий процес, який особа реалізує і за допомогою якого сама стає реальністю» [847, с. 480–481]. Усі види діяльності фізичної і духовної створюють складну ієрархічно організовану систему, яка обумовлює весь згаданий процес. К. Гуждж вказує на те, що в інтерпретації персоналістів, зокрема Ч. С. Бартніка, діяльність виступає саме тим «каналом» зв'язку, через який дійсність впливає на людину, стає надбанням суб'єктивного «я», а внутрішня природа людини може виразити себе і прийняти «сигнал» від дійсності, що сприяє самоствердженню особи [847, с. 481].

У статті «Історичність людини з персоналістичного погляду» Бартнік говорить про те, що людська особа формується дійсністю, яку вона вивчає і створює завдяки своїй творчій активності. Активність особи розділяється на внутрішню і зовнішню, хоча за своєю суттю обидва аспекти тісно пов'язані та взаємно проникають один в одного. Дії внутрішнього характеру і зовнішня діяльність тісно пов'язані з діяльністю розуму і волі, оскільки всі дії людини повинні бути розумні і вільні. На думку польського мислителя, світ людини виникає як сфера, в якій вона стикається з фізичним, видимим світом, де відбуваються акти зовнішнього характеру, а також із внутрішнім, невидимим світом, без якого неможливий жоден акт внутрішнього характеру і завдяки якому людина реалізує себе як особа [723, с. 13].

Існування людини складається з дій творчого характеру і невідкладних креативних дій, що мають другорядне значення, однак утворюють важливий фактор екзистенції людини. У статті «Творчий характер праці» (1983) Бартнік називає їх побічними діями, пов'язаними з працею, творчістю, вчинками, і зараховує до них відпочинок, вільний час, ігри, святкування, обряди і т. п. [573, с. 6]. Як зазначає Р. Шмидкі, польський дослідник теології Бартніка, ці фактори мають здатність

змінювати, розвивати і доповнювати своєрідним змістом екзистенцію людської особи [884, с. 300].

Персоналістичний підхід у трактуванні такого аспекту людського життя, як дії, діяльність, вчинки, тісно пов'язаний з поняттям залежності дійсності від людини, підпорядкованості дійсності людині. Дійсність можна формувати, змінювати, моделювати. Людська особа може робити це, вдаючись до дії. Бартнік пропонує вважати діяльність, дію, вчинок «наслідком зосередженого процесу розуму, уяви і волі, а в результаті – людської особи» [819, с. 34-35]. Завдяки діям особа бере безпосередню участь в існуванні дійсності і творить її.

Внутрішній і зовнішній досвід пізнання дійсності, в тому числі самого себе й інших осіб, отримує своє вираження в зовнішніх проявах (діях) людини. Йдеться не тільки про зовнішні, а й про внутрішні (моральні) дії та вчинки. Вчинок або дія може мати абсолютно внутрішній характер, але його можна спостерігати і досліджувати. Ч. С. Бартнік називає його своєрідним «змістом» людини, хоча недовготривалим і тимчасовим. Філософ вважає, що «особу не слід відокремлювати від вчинку (дії), як і вчинок розглядати поза контекстом особи, оскільки дія виникає на основі буття, а в цьому випадку буття особи» [809, с. 475]. Філософ переконаний, що тільки особа здатна на абсолютно свідомий і вільний вчинок або цілеспрямовану дію, тому вчинок однозначно вказує на особу, яка його вчинила. Разом з тим, той, хто зробив, визначає дію, отримуючи в ній своє продовження, реалізацію, втілення, і досягає мети, яка і виявляє прагнення особи. У вчинку задіяна вся людська особа з її соматичними, психічними і духовними проявами, в ньому задіяні й онтологічні структури особи. Важливою тут виступає єдність двох аспектів дії – морального і фізичного. Визначальну ж роль при оцінюванні відіграють воля і подальший вибір.

Розглядаючи в роботі «Соціально-політична теологія» (1998) питання реалізації особи через дію, Бартнік стверджує, що найбільшу свою реалізацію людина отримує в автономних і цілеспрямованих вчинках, тобто розумних і вільних. Найбільш повним і значущим є моральний вчинок, за допомогою якого

особа вдосконалюється і таким чином самореалізується, «найменшу цінність у цьому контексті мають зовнішні дії (суто матеріальні)» [809, с. 476]. Отримавши існування, особа стає не тільки фактом для самої себе, а й більше – завданням, а саме завданням пізнати, відкрити і реалізувати себе, в тому числі і за допомогою дій. У цьому процесі будь-які дії співвідносяться з цінностями, які особа повинна втілювати в собі і поза собою, головне – вона повинна діяти вільно. Як стверджує К. Войтила: «Саме вчинення особою вчинку є основою, базовою цінністю. Її можна назвати “персоналістичною” цінністю вчинку – персоналістичною або ж особовою» [891, с. 288]. Католицький філософ-персоналіст вважає, що ця цінність відрізняється від будь-яких інших моральних цінностей, які завжди мають оціночний характер, але виникають на базі якоїсь норми. Персоналістична цінність полягає в самому здійсненні вчинку конкретною особою характерним тільки для неї способом. Тут дія набуває характеру автентичного самостановлення людини як особи. Ця цінність містить у собі низку інших цінностей, які мають характер трансцендентності або інтегральності, і кожна з них є цінністю в собі. Мова йде про поєднання вчинку з динамікою емоцій, які надають йому різних відтінків і всіляких аспектів. Кожна з цих додаткових складових вчинку по-своєму обумовлює самостановлення та реалізацію особи.

Вчинення особою вчинку або дії не розглядається персоналістами виключно в онтологічному плані. Перш за все вони розглядають здійснення вчинку в аксіологічному ключі, як цінність саму по собі. Цінність персоналістичної дії полягає в тому, що особа актуалізує в ній саму себе. Завдяки цьому можна говорити про повноцінну реалізацію особою себе в діях і вчинках. Воля тут виступає тим, що визначає ці дії, адже вони залежать від волі. Як бачимо, персоналістичний підхід до трактування дій значно доповнює аспект волі як такої, оскільки акцентує на особі, до сфери якої належать і воля, і дія як наслідок оцінювання і рішення волі.

Особливу увагу Ч. С. Бартнік звертає на вчинок як безпосереднє вираження дії і визначає його як активність, наслідком якої є зміна. Ця активність укорінена в людині з метою самовираження і самореалізації особи. У роботі

«Христос як сенс історії» польський персоналіст пише: «Вчинок реалізується в рамках особи в активний або пасивний спосіб, на основі динаміки, яка відбувається між існуванням і істотою» [706, с. 337]. Ч. С. Бартнік підкреслює, що вчинок відрізняється особовим (персоналістичним) характером, свободою і зв'язком із сутністю людини. У бутті філософ розрізняє суб'єктивну і об'єктивну дії, між якими існує діалектичний зв'язок, при цьому суб'єктивна дія, на його думку, має першорядне значення. Буття відповідно до своєї сутності теж є дією. Польський мислитель стверджує, що вчинок виражає особу, змінює її і формує у відносинах і зв'язках з іншими особами і речами, створюючи в результаті динамічні зв'язки-відношення (*relatio*) дійсності.

У роботі «Слово і дія» Бартнік говорить про те, що розумна, цілеспрямована і вільна дія стає «відображенням особової суті людини, але одночасно і способом формування та створення цієї суті» [797, с. 127–128]. У цьому полягає взаємозв'язок між особою і дією. Особа виступає буттям, яке з самого початку метафізично є собою, але одночасно перебуває в процесі створення себе. Шляхом дослідження, пізнання і проникнення в дійсність особа за допомогою дій висловлює, пізнає, усвідомлює, відкриває, перевіряє себе, зіставляючи з іншим буттям. Завдяки всім цим актам світ набуває внутрішньоособових рис, особа наповнює світ собою. У «Нарисах до системи персоналізму» польський персоналіст пише: «Одночасно особа завдяки цим діям і діяльності зовні проявляє свою особову сутність» [798, с. 140]. Дія стає своєрідним продовженням світу особи і реалізує саму особу. Без дій неможливо було б що-небудь проявити у зовнішній площині особи, і водночас не було б матеріалу для створення буття особи, яке виявляє себе в діях. Особа без внутрішніх і зовнішніх дій була б анонімом, оскільки тільки діяльність дозволяє особі виразити свою суть. У діях особа не тільки формує і реалізує себе, досягає поставлених цілей, а й приходять до повного звершення своєї сутності, знаходячи себе у своїх діях. Тому Бартнік розглядає дії як важливий елемент у структурі особи.

Подібні думки висловлює український релігієзнавець О. В. Бучма, розглядаючи релігійну діяльність як одну з форм творчої активності особи, що детермінована сутнісними її якостями – прагненнями, бажаннями й обумовлена потребою самореалізації, самоактуалізації особи у творчості. Учений зауважує, що релігійна діяльність є водночас і умовою, і способом буття творчого потенціалу віруючої людини. Особа, реалізуючи у своїй діяльності свою сутність, стає творцем [80, с. 21].

Досліджуючи персоналістичне християнство, Бартнік стверджує, що особа не лише виявляється іманентною стосовно світу, а й відзначається певним ступенем містерійної трансцендентності щодо істот нижчого ступеня розвитку, речей, історії та всього, що людина творить, здійснює і втілює, а також того, що відбувається чи стається з нею самою. У випадку людської особи зазначена трансцендентність постає як своєрідний факт і водночас як завдання трансценденції світу. В «Апологетичній онтичній структурі Церкви» (2003) філософ говорить про те, що цей аспект особливо розвинутий і поглиблений у християнстві, де «завданням людини стає “переростання” себе і піднесення до Бога», що є виходом за власні рамки, визначені їй природою, зокрема з меж простору і часу, випадковості та змін» [700, с. 31]. Аспекти людської особи, на які вказує християнство, особливо виражені у твердженнях про самореалізацію людини, що постає як «тривалий процес, котрий простягається на всю екзистенцію людини» [700, с. 34]. Зазначений процес постає як період об’явлення істоти особи, який доповнює правду про неї, виявляючи це в просторі і часі. Увесь цей динамічний процес, зокрема в площині надприродного, стає можливим тільки завдяки особі та є свого роду наслідком структури особи, яка зумовлює його започаткування. Дослідник теологічно-філософського доробку Бартника польський богослов К. Гуждж стверджує, що особи не було б, якби неможливим чи непотрібним виявився процес самореалізації, який відбувається переважно шляхом морального вибору та дій людини, як не було б і самої дії та вчинку без особи. У цьому аспекті особа стає єдиним і винятковим місцем, де зустрічаються людина

і Бог, а водночас єдиною можливістю поглиблення і повного розвитку такої зустрічі [846, с. 402].

Бартнік стверджує, що кожна людина, крім того, що спрямована на іншу людину, спрямована на Бога, адже її буття в мисленні, прагненнях і діях пов'язане з Богом, незважаючи на те, чи визнає вона Бога, чи ні. Мислитель зауважує, що не у всіх людей факт свого існування «для Бога» як релігійного чинника повністю задіяний на рівні свідомості. Коли ж уся людська особа відкривається на дійсність Бога своїм інтелектом, серцем і діями, тоді маємо справу з релігійною особовістю, яка також розвивається, дозріває та знаходить свою реалізацію. Релігійна особовість у кожній людині набуває своєрідного, оригінального, неповторного вияву. На думку філософа, релігійність у цьому аспекті не стає необхідністю, чимось накиненим ззовні, формою примусу, а виступає специфічним виразом волі, свободи людини й особливим проявом її особи [712, с. 171].

Ч. С. Бартнік зауважує ще один значимий аспект волі, стверджуючи, що людська екзистенція знаходить свій особливий вимір у трансцендентності передусім за допомогою волі. Людина в цей спосіб дає вираз своїй суспільній істоті та спільнотному буттю, оскільки чим більше існує для інших, тим більше стає собою. Польський дослідник теологічного доробку Бартніка Й. Мастей зазначає, що «джерелом поставання собою є свобода, яку також слід вважати засадою людини як особи» [869, с. 63]. За допомогою свободи, волі, дій і вибору людина була подарована Трансцендентністю сама собі. Водночас це дар і завдання зближення з іншою особою, в тому числі Божою. Розглядаючи екзистенціальний вимір людини, католицький філософ вказує на те, що спілкування може відбуватися лише між особовими формами буття, причому в цій комунікації Бог не є кодом для розшифрування, кодом слід вважати емпіричний світ, який виступає словом Трансцендентності до людини. Завданням людської особи стає з допомогою волі, розуму й свободи з'ясувати істину, завдяки якій людина стає більш собою та наближається до Бога, адже саме Бог знаходиться в основі єдності світу й екзистенції людини.

Отже, у працях 1980–2000-х рр. Ч. С. Бартнік розглядає волю нарівні з розумом як найважливішу складову структури людської особи. На відміну від філософії томізму і раціоналізму, де концепція волі сформувалася як другорядна здатність людини, оскільки на перше місце поставлено розум, а також августинізму та деяких напрямків ірраціоналізму, де на перше місце поставлено волю, у філософсько-релігійному дискурсі Бартніка персоналістично обумовлені воля і розум перебувають у персоналістичному синтезі. Сформульована й обґрунтована філософом на підставі багатогранності виявлення особового світу персоналістична концепція волі передбачає два фактори: прагнення і дію. Вони тісно пов'язані між собою й обумовлюють площину волі, яка оцінює й аналізує за допомогою розуму і на основі цінностей і прагнень особи приймає рішення, що виражаються в діях людини. При цьому католицький філософ стверджує, що воля людини за своєю природою спрямована на добро. Між волею особи і дійсністю існує особливо глибокий зв'язок і співвідношення між добром, любов'ю, прагненням, пізнанням, самотрансцендентністю. Польський персоналіст виділяє ще один вкрай важливий аспект, яким є свобода волі, де свобода є здатністю прагнення до дії і реалізації. Філософ стверджує, що на основі взаємозв'язку волі, добра і любові особа створює себе, ідентифікує й усвідомлює своє значення і місце серед інших форм буття, формуючи свої відносини і зв'язки з іншими особами (людськими та Божими) і речами. Очевидно, що в інтерпретації Бартніка воля не тільки входить до структури особи, а й являє собою один із найважливіших факторів персональності людини, який дає їй можливість жити у спільноті та брати участь у свободі Бога.

Свобода як спосіб внутрішньої і зовнішньої реалізації особи в індивідуальному і суспільному вимірах

Проблема свободи для вітчизняного дискурсу філософських наук з огляду на значимість концепту свободи у національному світогляді є принципово важливою. Так, український філософ Є. К. Бистрицький зауважує: якщо вести мову про свободу в термінах автентичного буття людини, то

свобода постає як вільний пошук нас самих та нашого буття у світі як істинних, відповідних власній культурній ідентичності [48, с. 29].

Академічне релігієзнавство передусім висвітлює проблеми свободи буття релігії у світі. Виходячи з розуміння теоретичної і практичної цінності вивчення питань свободи Відділенням Релігієзнавства Інституту філософії НАН України у 1996 році був заснований щорічник «Релігійна свобода». Приміром, З. В. Швед, досліджуючи проблему свободи у вітчизняній філософії та релігієзнавстві, стверджує на підставі філософсько-релігійних ідей П. Д. Юркевича, що свобода як реальне виявлення духовного може бути пізнана філософією завдяки своїм маніфестаціям у дійсному світі. Впливаючи на світ, зазначає вчена, ідея свободи обумовлює його закономірності, «наявність яких присутня в бутті у вигляді можливостей» [646, с. 157]. Зокрема, українські релігієзнавці розглядають свободу релігії як невід'ємний аспект свободи особистості. Так, О. В. Горкуша тлумачить свободу як один із векторів зростання свідомості людини й розвитку світогляду в індивідуальному та суспільному особовому вимірі і як ціннісну категорію, яка визначає ступінь освоєння людиною її буттєвого простору; релігієзнавець вбачає в ідеї свободи світоглядне ресурсне мотиваційне джерело суспільного й особистісного розвитку людини [195, с. 27–28].

Розглядаючи концепції різних філософських напрямків, течій і шкіл, історики філософії В. В. Ільїн і В. Г. Кремень виділяють у персоналізмі взаємообумовлений зв'язок волі і свободи. Українські вчені зазначають, що в основі вчення персоналізму про особистість лежить теза про свободу волі, позаяк людина як особа може ствердити себе лише «шляхом вільного волевиявлення, через волю, яка переборює і конечність життя, і соціальні перепони немовби зсередини (з душі) людини» [333, с. 306].

Питання співвідношення свободи і волі людини постає за часів греко-римської античності. Відомий релігієзнавець С. С. Аверинцев говорить про принциповий антиперсоналізм поняття долі у греків, наголошуючи на тому, що воно виражало ідею детермінації як несвободи. На думку вченого, античне

суспільство передбачає тотожність свободи і несвободи, доля для людини цієї епохи тотожна іншим типам детермінації, не відрізняючись від природної казуальності та волі богів [5, с. 85–87]. Католицький теолог І. Бреді, розглядаючи історію давньої філософії, щодо питання співвіднесення долі і свободи у греко-римській античності зауважує, що, попри загальний детермінізм, свобода дії і вибору, в тому числі в індивідуальному аспекті, цілком не виключалась; це означало, що людина була здатна діяти з власної ініціативи, на підставі своїх внутрішніх рішень і переконань, борючись з поневолюючим призначенням долі, вона мала внутрішню свободу, завдяки якій зберігала людську гідність і цілісність [825, с. 92].

Натомість Бартнік у статті «Природа, особа і свобода» звертає увагу на те, що в античності йшлося тільки про загальну площину індивідуального виміру свободи, однак етика дій людини обмежувалася та повністю підпорядковувалася законам, встановленим богами, законам природи й законам суспільства, звідси свобода була закорінена не в індивідуумі, а в суспільстві і Космосі. Лише первинна школа софістики протистояла цим поглядам і вказувала, що людина є справді вільною тільки в тому випадку, якщо за основу свободи визнається вона сама, її єство, тобто суб'єкт. На думку польського персоналіста, це віддалено нагадує нинішнє розуміння поняття «особи». Софісти приймали й утверджували абсолютний характер індивіда як такого, який сам по собі вважався основою нарівні з природою, розвиваючи тезу самодостатності і незалежності людини від об'єктивної дійсності. Тому нівелювались будь-які зовнішні обмеження чи джерела свободи і законів. Свобода вибору вважалась в античній філософії особливим проявом діючої волі [743, с. 18].

У публікації «Свобода – головна тема сучасності» (1995) Бартнік зазначає, що християнство впровадило думку про своєрідний вибух свободи, визволення, передусім ідею звільнення від зла. Уособленням свободи стає Христос, який вириває людину з колеса безнадії, що рухає історією світу й людства. Свобода стає правдою, моральним добром, рівноправністю, відродженням, відновленням усього, найперше

людської особи, її «шансом реалізувати себе й досягнути найвищий ступінь буття особою, новою людиною» [818, с. 262]. Свобода тут ґрунтується на істині, добрі й досконалості, і водночас вона сама дає можливість дотримуватись цих цінностей. Христос, будучи втіленою свободою, яка поєднує в собі божественний і людський аспекти свободи, дає поштовх і доповнення природному (людському) виміру свободи, спрямовуючи її до вищого ступеня свободи – свободи Божої. Христос у своїй особі персоналізував і підпорядкував усі детермінізми, які поневолювали людину.

У християнському вченні свобода означає можливість особливої інтерпретації природи, в тому числі людської, як засади будування і розвитку особи. Християнство будувало свої тези на свободі, яка, однак, не вважалась повністю ізольованою від законів природи й онтологічних закономірностей. Свободу тісно пов'язували з тезою про ласку Бога, особливу Божу дію і дар. Людина реалізує свою свободу і саму себе за допомогою Божої ласки, яка допомагає віднайти правильний шлях і ним іти. Важливою тут є співпраця Бога і людини, а тому і взаємодія їх волі і свободи.

За часів середньовіччя у свободі акцентувалась її спроможність до створення інтерперсональних зв'язків. Також свобода забезпечувала людині можливість бути собою. У Томи Аквінського на перший план виходить здатність вільного вибору як вибору реалізації людини на шляху спілкування з Богом. Свобода закорінена в Бозі і лише в ньому може бути здійснена та реалізована, тому завдяки свободі людська особа може реалізувати себе й досягнути повноту свого виміру та стану.

На думку відомого польського історика філософії В. Татаркевича, особливий внесок в утвердження цих християнських ідей свободи наприкінці середньовіччя зробили Дунс Скот і Вільям Оккам. На переконання Д. Скота, свободна воля є найбільш довершеною із сил розуму, саме вона, виступаючи сутністю душі, «уподібнює і наближає людину до Бога» [585, с. 435]. Польський учений вважає, що вся дійсність відзначається структурою свободи, яка творить істоту всякого буття, а на волі базується будь-яке моральне та суспільне право

і закон природи. Людина може робити, що бажає, і жити, як бажає, але важливими залишаються ідеї, наміри, спрямування, які визначають дію свободи, напрям її руху.

Розглядаючи проблему свободи в особі згідно зі св. Томою, Бартнік говорить, що «людська воля наділена властивістю вільного вибору, хоча має здатність розрізняти добро і зло й не має формальних обмежень стосовно їх вибору, однак за своєю природою людина спрямована на добро, і воно стає її покликанням і прагненням» [817, с. 287]. Свобода людини знаходить свій вираз у самообмеженні, яке полягає у здатності волі робити вільний вибір, у процесі чого воля сама детермінує себе завдяки оцінці практичного інтелекту. Тут воля тісно пов'язана з владою та впливом розуму і прагнення. Польський філософ підкреслює, що свободу не можна сприймати як категорію чи здатність саму для себе, а тільки стосовно особи, істини і добра.

Особа не може існувати без певного, хоча б мінімального, ступеня свободи, оскільки свобода в ній закорінена. Особа виростає зі свободи, становить простір свободи, розвиває її як одну з основних персональних духовних сил і прямує до стану уособлення свободи. У певному аспекті буття особи перетинається зі свободою, тобто ці площини накладаються одна на одну. Як вказує Ч. С. Бартнік, «ens et liberum conventuntur» [799, с. 83]. Це «бути взаємозамінними і вільними» виражає сутність особи та її відповідність істині, добру і красі. В основі особи закладено свободу стати собою, можливість самореалізації та надію на можливість позбутися детермінізму, який все нівечить. Тому, на переконання мислителя, свобода становить основу структури особи, передусім у внутрішній площині. Неособове буття представляє своєрідний стан, що передує свободі, тому для особи навіть конечність може розглядатись як діалектичний матеріал свободи. Відтак особа стає собою й інтерпретує себе по-різному, насамперед незалежно, творчо і по-своєму, згідно зі своїми задатками і можливостями.

Здійснення вибору виявляє свободу людини, але, обираючи той чи інший варіант дії, особа обирає себе, будує себе, створює свій духовний образ. Буття складається

з багатьох можливостей вибору та їх безпосередніх актів і являє собою життя особи, її сутність і структуру, а точніше, саму особу в динаміці її процесу поставання собою. Таким чином, разом зі свободою виникає відповідальність як така, зокрема відповідальність за себе. Причому свобода притаманна кожному буттю, але кожне з них має власний вимір свободи.

У «Сенсі буття» Бартнік зауважує: чим глибше і повніше людина пізнає істину, добро і закони об'єктивної дійсності, тим більш усвідомленою і вільною стає, зокрема у своїх проявах і діях. У такому контексті свобода полягає не в незалежності від об'єктивної істини і добра, а в умінні приймати рішення з урахуванням пізнаної істини і добра. Стосовно особи, яка живе та діє посеред усієї дійсності, свобода постає як право робити все, що видається об'єктивно обґрунтованим на підставі пізнаної істини і добра. Філософ виділяє різні площини прояву свободи: особисту, політичну, економічну, суспільну, духовну тощо. Він стверджує, що «свобода не має абсолютного характеру, а скоріш зумовлена об'єктивними принципами, тому її можна назвати відносною» [794, с. 106]. Ця відносність полягає у відповідальності особи перед іншими особами. Якщо свобода означає можливість вибору чи не вибору певної форми дії в конкретній ситуації на об'єктивній основі, яку пізнала особа, то відповідальність постає як здатність приймати адекватне ситуації рішення та чинити дію, передбачаючи наслідки і відповідальність за них перед іншою особою чи особами. До того ж залежність між свободою і відповідальністю особи прямо пропорційна: чим більше свободи має, тим більша відповідальність за втілення, здійснення, використання свободи. Ч. С. Бартнік переконаний, що відповідальність виступає тут мірою свободи, хоча сама по собі свобода вкорінена в людині абстрактно, тобто не має обмежень, а виникають вони на підставі встановлених особою меж, згідно з об'єктивно пізнаною істиною, добром і буттям, з огляду на центральне місце особи у площині дійсності. Таким чином, у тлумаченні філософа свобода постає як осмислена необхідність вільного вибору і дій, з урахуванням цієї необхідності, а відповідальність – як реляція до системи пізнаних цінностей на основі категорій істини, добра та буття.

Бартнік звертає увагу, що в концепціях філософів все частіше йдеться про онтологічний вимір свободи, який вказує на аспект вільності, необмеженості буття та розглядається як конечний атрибут в контексті розмірковувань над дійсністю. В особливий спосіб цей вимір стосується розумного буття. Такий онтологічний вимір виступає структурою буття в його можливості здійснюватися, діяти. Буття, особливо особове, не могло б без цієї свободи ні діяти, ні розвиватись, ні реалізувати себе. Польський філософ переконаний, що «без свободи, яку важко повністю окреслити і дати їй визначення, не може взагалі бути ані буття, ані самого поняття буття» [775, с. 295]. В особовому бутті свобода стосується цілої особи, а не лише самої волі чи самої дії, тому слід говорити про особове буття свободи та вільне буття особи.

У питанні співвіднесення свободи особового Бога і свободи особової людини польський персоналіст спирається на теорію особи відомого німецько-британського психолога Г. Ю. Айзенка. Розбираючи структуру особи, цей учений стверджував, що на підставі онтологічного принципу в людині закладено реальний прояв свободи, тобто людина є вільним буттям, має свободу дії. Коли говоримо про вільну людину і вільного Бога, то опиняємось перед фактом двох безмірів: безмежної величини і безмежної обмеженості. Але не слід розглядати твердження про нескінчену обмеженість людини та її нескінчену свободу як суперечність, адже Бог не виступає тут в ролі обмежувача, він, навпаки, є передумовою свободи людини, тим, хто дає її та дає можливість її реалізувати [830, с. 91]. На думку Бартніка, це твердження виникає на підставі концепції особового Бога, спостереження, розуміння та прийняття його особової сутності. Польський філософ зауважує: «Без свободи особового Бога взагалі не було б мови про свободу особової людини» [794, с. 106]. Такий підхід виникає на основі звільнення від ілюзії «божественної» величі людини як надлюдини та повернення реальної правди про неї, а саме, що людина є обмеженим буттям.

Згідно з концепцією Бартніка свобода поділяється на три види: 1) свободу дії; 2) моральну свободу; 3) свободу вибору різновиду добра. Перший вид стосується аспекту прагнення та

вчинків як його наслідків, коли воля обирає між двома протилежностями, які суперечать одна одній, наприклад: робити чи не робити, любити чи не любити. Другий вид стосується моральної сфери, де людина обирає між двома протилежностями, які виключають одна одну в аксіологічному плані, наприклад: добро або зло, любити або ненавидіти. Хоча тут, на думку мислителя, свобода діє виключно у площині вибору добра, оскільки вибір зла стає надуживанням свободою, що суперечить особовому буттю людини. Третій вид стосується свободи вибору засобів з огляду на гатунок вибраної речі, тобто людина вибирає акти дій, які різняться між собою формами прояву добра, наприклад: йти пішки чи їхати, говорити чи мовчати, обрати цю професію чи іншу [775, с. 294].

Розглядаючи богословський доробок Бартніка, польська дослідниця Н. Драган зазначає, що нові напрями філософської думки вказують на екзистенціальний вимір свободи, тобто всього, що стосується проявів життя, існування, буття і самореалізації людини. Життя, історія, простір, час, ситуація постають як «матеріал», який зумовлює питання свободи та ставить перед особою завдання розв'язати його в той чи інший спосіб. Філософська думка розглядає свободу «від» чогось (зла, негативізму, помилки, антицінностей) і свободу «до» чогось (добра, самоутвердження, істини). Існує свобода історії, дійсності, природи, тривання, сенсу та свобода виходу з речей, що суперечать їм [829, с. 43]. Натомість на вищому рівні, на думку Бартніка, слід говорити про свободу в аспекті особи. Під цим кутом зору розглядається можливість внутрішнього і зовнішнього здійснення людини як особи в усіх її вимірах: душі, тіла, розуму, волі, дій, сприйняття і творення буття. Такий вимір свободи теж має свої аспекти: індивідуальний і суспільний.

Свобода завжди поставала як одна з тем, зокрема сучасності, причому в масштабі цілого світу; її розглядали у всіляких аспектах і з різних точок зору, важливим, однак, залишається розуміння її природи та способів реалізації.

Реалістичний персоналізм стверджує, що особа має структуру дійсності – об'єктивну, розумну і вільну.

Це твердження відрізняє його вчення від інших персоналістичних систем. За словами Бартніка, в особі відбувається «позитивна корелятивність між буттям і еством, природою і суб'єктом, правом і свободою» [743, с. 27]. Польський філософ пропонує розрізняти у свободі матерію і форму, аспект об'єкта і форму буття суб'єктом, персональну істоту й існування, буття і його прояв, об'єктивний і суб'єктивний обов'язок. Свобода не означає тут довільності дії, випадковості чи абсолютної невизначеності. Свобода і детермінізм особи становлять дуалістичну цілість, у якій вони взаємно зумовлюються, доповнюються й ідентифікуються. Особове вираження свободи має суб'єктний і водночас об'єктний характер. До того ж свобода стосовно всієї дійсності особи має екстенсивний характер, поширюючись на всі аспекти буття особи, виявляючись у всій своїй повноті в кожному акті чи дії особи. Уся особа як цілість є суб'єктом, наділеним свободою, і предметом свободи у прояві як афірмації, так і негації. Уся субзистенція особи має структуру свободи, свободної дії.

Матеріальний світ отримує свою наповненість і сенс завдяки трансформаційним можливостям людської особи, коли вона формує і творить себе, стає собою, що можливо завдяки свободі. Особа наділена елементами свободи онтологічного характеру, і ця онтологічна свобода особи, за словами польського дослідника персоналізму К. Гузовського, полягає у здатності «перерости себе», вийти за межі власної природи та подолати обмеженість часу і простору [856, с. 4].

У площині теології людина черпає джерело своєї свободи з Бога, у його актах творення, закладення основ усього світу, наділення структурою та властивостями. Бог є тим, хто творить свободу людини в особливий, персоналістичний спосіб. Він певним чином обмежив власну свободу з огляду на утвердження людської. Тому людина відкриває себе, творить і розвиває настільки, наскільки відкривається Богу онтологічно, екзистенційно та праксеологічно. Суверенна свобода Бога стає місцем, де людина може найбільш повно виразити та реалізувати власну свободу. Видимою постаттю свободи Бога став Ісус Христос, якого можна назвати свободою Бога

у свободі людини, оскільки в ньому Бог і людина поєднались і виявились. У своїй особі Христос об'єднав обидві природи, божу і людську, з їх антиноміями та протилежностями. Відтоді Бог завжди присутній у процесі самореалізації людини, а людина – у дійсності Осіб Божих як здійснення Божої Любові. Бог потрібен людині як мета повної самореалізації у свободі. У цьому сенсі, за словами Ч. С. Бартніка, «видима природа, в тому числі і людини, становить код цієї свободи, базу для її втілення» [743, с. 28]. Тому природа і свобода людини не перекреслюються Богом, а навпаки, підносяться на новий, вищий рівень, стають більш дієздатними, самовираженими, наділеними новими якостями для більш повного вияву свободи, щоб надавати і забезпечувати належну свободу людської особи.

На переконання Бартніка, завдяки свободі особа прямує до реалізації, але не за допомогою втечі від дійсності, а за допомогою опанування глибини всієї дійсності. Тоді свобода не тільки є, а й стає дійсною, втілюється в історичний процес, творячи історію. У цей спосіб особа стає чинником, який надає реальності видимого прояву свободи. Звідси свобода теж постає як складова структури особи, те, що належить їй від природи, закладене в ній Богом, а не якоюсь абстрактною силою чи здатністю самою для себе. Детермінантом свободи виступає, однак, особа у своїй істоті й існуванні, тобто у своїй реальності буття [743, с. 29].

Тим, хто приймає рішення, на погляд Ч. С. Бартніка, є «особове “я” людини за посередництвом волі» [817, с. 288]. Воля виступає складовою структури особи, тому рішення приймає особа, а не воля сама по собі. Особа проходить процес формування, розвитку та самоствердження і веде людину до повноти здійснення, реалізації її здібностей і можливостей, актуалізуючи всі складові власної структури, що беруть участь у діях особи. Тому свобода в усьому підпорядкована особі. У свою чергу завдяки своїй природі особа підлягає об'єктивності дій, у кожній особі свобода отримує власний прояв, рамки і спосіб реалізації. У вимірі особи свобода постає як можливість позитивної реалізації себе в індивідуальному і суспільному аспектах. Натомість в аспекті космології свобода

ототожнюється з процесом творення, у теології – з процесом спасіння.

Як бачимо, у філософсько-релігійному вченні Ч. С. Бартніка свобода виступає складовою структури особи, що дає людині можливість реалізувати себе внутрішньо і зовнішньо як в індивідуальній, так і в суспільній площинах у всіх вимірах людського існування: душі, тіла, розуму, волі, дій, сприйняття і творення буття. Принциповими для мислителя виявляються питання взаємного зв'язку та взаємної залежності між свободою і відповідальністю особи, а також між свободою особи і її волею. В інтерпретації філософа відповідальність виступає мірою свободи, оскільки їх взаємопов'язаність, на його думку, є прямо пропорційною: чим більше свободи має особа, тим більшу відповідальність несе за її втілення і використання. Співвідношення свободи і волі виявляють діалектичний характер структури особи, адже свобода людини знаходить свій вираз в автодетермінації, яка полягає в здатності волі робити вільний вибір, у процесі чого воля сама детермінує себе завдяки оцінці практичного розуму. В особовому бутті свобода стосується цілої особи, а не лише самої волі чи самої дії, тому Ч. С. Бартнік вважає за краще говорити про особове буття свободи та вільне буття особи. Католицький філософ розглядає феномен свободи виключно у стосунку до особи, істини і добра. Чим глибше і повніше людина пізнає істину, добро і закони об'єктивної дійсності, тим більш свідомою і вільною стає у своїх проявах і діях. У такому контексті свобода полягає не в незалежності від об'єктивної істини і добра, а в умінні приймати рішення з урахуванням пізнаної істини і добра. У концепції польського персоналіста свобода поділяється на три види: 1) свободу дії; 2) моральну свободу; 3) свободу вибору різновиду добра. Здійснення вибору виявляє свободу людини, але, обираючи той чи інший варіант дії, особа обирає себе, створює свій духовний образ. Буття складається з можливостей вибору та їх безпосередніх актів і являє собою сутність і структуру особи, особу в динаміці процесу самореалізації. На переконання Ч. С. Бартніка, в основі особи закладено свободу стати собою, тому свобода становить основу структури особи.

Любов як головний принцип буття особи

У персоналізмі як науково розробленій філософській системі окремим питанням постає системне трактування феномену любові. Філософи-персоналісти розглядають любов як визначальний, конструктивний елемент персонології – науки про особу. Ч. С. Бартнік представляє любов як окрему складову світу особи, один із суттєвих елементів структури особи. У його філософсько-релігійному вченні йдеться про агапетологію – науку про любов, яка займається дослідженням цього феномену в контексті особового виміру, звертаючись передусім до його духовної площини як особливої ланки, що сполучає різні форми особового буття. У бартніковій агапетології йдеться про формування особливого виміру людської особи й особливого виміру любові.

Оскільки любов у філософсько-релігійному дискурсі постає як вираження особової дійсності, у вигляді одноразового акту або цілого процесу, вона має різні виміри, форми, прояви. Тому її по-різному класифікують і розрізняють, виділяючи в понятті «любов» те чи інше значення. У межах розробленої ним концепції особи Бартнік пропонує власну типологію любові, найдокладніше описану філософом у статті «Персоналістична агапетологія» (1997), де виділяє сім основних її видів: 1) чуттєво-афективна любов; 2) органічна любов; 3) еротична любов; 4) любов у сім'ї; 5) соціальна любов; 6) космічна любов; 7) релігійна любов.

Чуттєво-афективна любов в інтерпретації Бартніка – це своєрідна органічна та сенсуальна основа животворних дій людини стосовно емпіричного світу. Особове єство людини знаходить специфічний вияв у тілесній, фізичній площині за допомогою свого психоемоційного світу, обумовленого саме цим різновидом любові. Зовнішня поведінка, визначена впливом чуттєво-афективної любові, стає вираженням особової суті людини, пов'язаної з її духовною, психічною, емоційною площинами.

Органічна любов тлумачиться Бартніком як симпатія до органічних форм буття, зав'язування живих відносин особи з іншими сферами світу: особовою та біологічно-природною. Цей тип любові розглядається філософом як певна

прив'язаність до життя, завдяки якій людина органічно, цілісно пов'язує себе, своє єство з чимось або кимось. Це любов до природи, рослин, тварин, людей, коли за посередництвом почуттів особа занурюється в інше життя.

Еротична любов, на думку Бартніка, є найбільш поширеним розумінням і сприйняттям любові, особливо в сучасному світі. Цей вид любові оснований на статевому потягу, але не обмежується виключно діями сексуального характеру, оскільки визначає всю дійсність людських взаємин, охоплюючи ціле єство, структуру людини, зокрема в тому, що супроводжує стан закоханості. Хоча вона є основною рушійною силою життя, потягом до народження й існування, така форма любові піднесена Богом у людині до особового рівня: рівня стосунків між двома особами. Прояв цього виміру любові має свою спорідненість із загальною основою тваринного світу, однак у людині він вищий і глибший за тваринний, попри те, що в тілесно-чуттєвому виявленні любові людина може деградувати, сходити на нижчий рівень.

Любов у сім'ї Бартнік розглядає як подружню любов, на якій розбудовується, поглиблюється та зміцнюється те, що започатковано в подружжі. Наслідком подружньої любові, її духовного, емоційного, тілесного вираження стають діти, а вся сімейна спільнота виступає середовищем нового, особливого прояву любові. Цей вид любові відзначається інтерперсональним характером, оскільки є любов'ю групи осіб. З огляду на розширення сім'ї та родини через народження внуків, правнуків і входження в родину нових членів така любов розростається, залучаючи у своє коло все більше осіб, та набуває нових обрисів.

Соціальна любов, згідно з Ч. С. Бартніком, має своє вираження в соціумі як спільноті, середовищі осіб. На переконання філософа, кожний вияв любові, окрім егоїстичного, має спільнотний вимір. Йдеться про любов до менших або більших груп осіб: спільноти місця роботи, проживання, місцевості, народу, держави. Можна також говорити про універсальну любов: людства, всіх осіб планети, всесвіту.

Космічна любов у розумінні Бартніка пов'язана з концепцією любові як «космічного почуття» П. Тейяра де Шардена, який стверджує, що «всеохоплююча любов є не лише психологічно можливою, а й виявляється єдиним повним і остаточним способом, у який ми можемо любити» [589, с. 381]. В її основі, згідно із вченням Тейяра де Шардена, закладено любов і «Всеприсутність Вселенського Христа» [587, с. 95], адже сутність християнства французький філософ визначає як «Особовий Всесвіт» [588, с. 513]. Він стверджує, що християнське вчення засноване на приматі християнської любові, якому дає наступне визначення: «Оскільки структура християнського Всесвіту складається з поєднання елементарних осіб в Особі найвищій (Бога), то головна й кінцева енергія всієї системи може бути лише тяжінням особи до особи, тобто любов'ю. Божа любов до світу, до кожної частинки світу, так само як любов елементів світу одне до одного і до Бога, є відповідно не побічним наслідком процесу творіння, а його робочим принципом і головною рушійною силою» [588, с. 514]. У світі, охопленому любов'ю Христа, всі стають одним цілим, завдяки чому, на думку Бартніка, виникає своєрідна універсальність буття, де все пов'язане і ніхто не ізольований, не відірваний, не полишений, хоча всі між собою різняться індивідуальною, властивою лише їм сутністю. Польський мислитель зазначає, що з огляду на це можна говорити про універсальну любов, яка об'єднує все людство, що існувало, існує і буде існувати. У такій конструкції людина відчуває зв'язок із цілим Всесвітом, з кожною його частинкою, а все буття пов'язане внутрішньою любов'ю і прямує крізь час і простір до Центру та Кінця (завершеності) всієї любові – Ісуса Христа.

Релігійна любов у концепції Бартніка є найвищою і найсильнішою. Полягає вона, як вважає філософ, у внутрішніх онтологічних та екзистенціальних зв'язках-відношеннях (*relatio*) між людською особою і тринітарною особою Бога. Цей різновид любові з огляду на її духовний характер і проекцію на всю дійсність, духовну і матеріальну, є, на думку Ч. С. Бартніка, первинним у порівнянні з іншими видами

любові. Релігійна любов відзначається здатністю приводити в дію і здійснювати процеси творення особи та її реалізації.

Бартнік стверджує, що всі акти любові творяться та здійснюються в глибині людської особи, яка виступає як суб'єктом, так і об'єктом любові, тому можна говорити про особовий вимір любові. У роботі «Любов як творча сила світу» (1995) католицький філософ зазначає, що різні види любові взаємно проникають, накладаючись площинами, хоча кожна з них має свій домен і власну площину дії. Кожний з визначених Ч. С. Бартніком типів любові в остаточній перспективі стає спрямуванням буття до повної реалізації, умовою якої є втілення внутрішньої єдності між різними формами буття, зокрема особовими. При цьому любов у властивому їй значенні можлива тільки в особі, між особами і для особи. Однак сама в собі любов стає ядром, основою буття, ключовою структурою світу, універсальним його елементом [739, с. 23].

Християнство спостерігає любов крізь призму добра і волі, вбачаючи в ній дію і прояв. Отці й Учителі Західної Церкви, найперше Августин і Тома Аквінський, вбачають у любові волю, тяжіння, прагнення добра та захоплення ним. У персоналістичній концепції любов не лише виступає як акт, властивість, дія або духовний прояв, а й набуває онтологічного й екзистенціального характеру та становить одну з основних складових структури особового буття людини, оскільки у своїй глибинній основі особа складається з любові, є любов'ю та виражає себе за допомогою любові. У «Спробі збагнути сутність любові» (2006) Бартнік висловлює думку, що у структурі особи любов вирізняється двома вимірами: онтологічним і функціональним. У першому особа виявляє своє реляційне буття в онтологічних зв'язках-відношеннях (*relatio*) з іншими формами буття, передусім особовими. Любов отримує свій онтологічний вимір завдяки особі як вираз суті її істоти, здійснення та наповнення особових зв'язків-відношень (*relatio*) людини. Відтак постає вся повнота динаміки функціонування згаданої реляції в духовний і тілесний способи. Тому можна говорити про реляцію особи до самої себе (любов до себе), до іншої людини (окремої людини), до спільноти (любов у спільноті), до дійсності, світу, землі (любов космічна), до речей

і предметів (реїстична любов), рослин, звірів (любов до природи), подій, історії, занять, професії, мистецтва і т. д., тобто йдеться про екзистенціальну любов [785, с. 215].

У статті «Персоналістична агапетологія» польський філософ зазначає, що любов у своїй онтологічній глибині згідно зі своєю природою постає як структура, спрямована на утворення зв'язків-відношень (*relatio*) з кимось або чимось, і, віднаходячи себе в інших особах, реалізується, щоб знову повернутись до того, від кого вийшла. Основою цього процесу виступають абсолютне буття і цінність особи. Йдеться про любов у питомому її значенні, а не звичайну прив'язаність до звірів, рослин чи предметів, оскільки такі прояви можна назвати лише подібними до любові, такими, що її наслідують. Любов у питомому її значенні є зв'язком особового буття людини в його розумовій і вольовій цілості з іншою особою чи спільнотою осіб з метою реалізації себе в різноманітних аспектах, тому вона постає як «активність цілої особи у виявленні всієї повноти її єства, з усіма силами та властивостями звернена на іншу особу в позитивний спосіб» [696, с. 18]. Ідеальним вираженням любові може бути лише те, в якому задіяна ціла особа, у всіх її проявах і вимірах. Йдеться про спрямування всього світу особи на спонтанну реляцію «до» або «на» когось, у ході якої відбувається повне, безумовне дарування особою себе іншому. Взірцем такої любові є Пресвята Трійця, Особи якої відзначаються структурою самореалізуючої любові. Часткове задіяння особи в цьому процесі вказує на те, що йдеться не про любов, а про щось подібне до неї, що спостерігається у «любові» до звірів, речей чи предметів, які не мають особової структури. Міжособова любов стає своєрідним поєднанням різних особових світів в один спільний, однак без їх ототожнення, повного зникнення чи злиття. У цьому випадку власний світ особи не зникає, а, навпаки, конститує себе, формує і збагачує. Як зауважує з цього приводу К. Войтила: «Любов в остаточному значенні формується й виникає з глибини особи, зустрічі та пізнання осіб на шляху правди, добра, краси, свободи і взаємного духовного єднання» [890, с. 33]. Оскільки йдеться про міцну й глибинну пов'язаність буття з буттям, то можна говорити про

онтологічну любов, найвищим адресатом і адресантом якої завжди була, є і буде особа, котра може збагатити іншу особу собою.

Згідно з персоналістичною концепцією, зустріч різних особових світів у їх персональних особливостях може стати поштовхом до міжособового єднання, спілкування, взаємного відкривання та самозбагачення. Формою такого єднання стає певне містерійне (таємниче) вкорінення особового суб'єкта в іншій особі, що знаходить свій вираз у процесі розвитку та поглиблення такого стану, який дає змогу сформуватися «люблячій особовості». Це пов'язано з відкриванням «нового світу» іншої особи, захопленням нею, заглибленням, абсолютизацією і пошануванням та єднає осіб у прояві спільного виміру «ми».

У трактаті «Персоналізм» Ч. С. Бартнік звертає увагу на те, що зовні можна розрізнити три основні шляхи розвитку любові, які в підсумку і творять її цілісне вираження. Філософ пояснює: «Любов проходить свій шлях пізнання за допомогою розуму, відкривання того, чим захопилась, що приводить до суджень, оцінювання, зіставлення» [775, с. 274]. Той, хто любить, дивиться, відкриває, аналізує і творить власний образ особи, яку кохає. Причому розум не лише створює можливість загального, зовнішнього пізнання, а й відкриває його глибший рівень, даючи спонуку волі. Згодом любов проходить шлях спрямування волі, прагнення всієї особи до іншої особи, її світу. У ній, іншій особі, вбачається оте добро, на яке спрямовується воля люблячого. Особа бажає бути з іншим, перебувати не лише в його світі, а й у його особі, цій іншій особі бажається всякого добра та виникає прагнення забезпечити його. Нарешті те, що особа когось пізнала і спрямувала до нього себе і свою волю, спонукає її до відповідних дій, поведінки, вчинків, праці, творчості. Як зауважує Бартнік, це є «третім шляхом, який проходить любов» [775, с. 275]. Особа, яка любить, фактично намагається служити, прислужитись, допомогти тому, кого любить: рятує від загроз, підтримує, завжди пам'ятає про нього, захищає. У цьому сенсі реалізація актів любові стає інтегральним елементом цілості прояву любові. Інтеграційним принципом

залишається тут особа, яка реалізує себе, самовиражається завдяки розуму, волі та діям. Любов, будучи складовою структури світу особи, наділена всіма вимірами й атрибутами її буття та має своє видиме і невидиме виявлення: фізичне, іманентне, трансцендентне, духовне. Вона знаходить своє вираження як у зовнішній сфері життя, так і всередині людини, в її серці й особовості. Інколи зазначені сфери можуть розминутись або бути неоднаково розвинуті. Ідеальною ситуацією польський мислитель пропонує вважати досконалу концентричність обох сфер, яка дасть змогу людському буттю знайти відповідне відображення в серці особи, а серце зможе тоді випромінювати любов на цілість життя людини. Саме тоді любов можна назвати цілісною й істинною, саме тоді любов стає найпотужнішою і найпродуктивнішою силою людської особи.

Любов, будучи складовою структури особи, становить містерійний аспект. Любов підлягає таємничим структурам діалектики буття й існування, можна сказати, що сама має діалектичну структуру. Її неможливо повністю уявити, передати чи дослідити, подібно як неможливо дати їй вичерпне й однозначне визначення. Любов має свій конкретний вираз у ставленні до однієї особи та водночас і вираз загальний, універсальний, як любов до світу, всіх людей, Бога. Бог теж любить усіх людей загалом, але й кожную особу зокрема. На переконання Бартніка, любов виступає головним принципом буття, має одну назву, але у своїх конкретних проявах набуває різних назв з огляду на її вид. Це відбувається завдяки структурі особи, яка стає реалізацією універсальності в конкретному. Філософ припускає: «Можливо, тому і відбувається зворотний процес – проявлення конкретного в універсальному» [785, с. 215]. Любов до особи також є універсальною, але виявляється вона в конкретних, індивідуальних проявах, наприклад, до Бога, іншої особи, себе. І хоча любов є універсальним феноменом, виявляється вона в кожному індивідуальному бутті, в кожній індивідуальній особі. Неоднакова інтенсивність і сила любові у різних осіб пояснюється вкоріненням у суб'єкті особи реляції любові, яка диверсифікується в екзистенціальній та індивідуальній

площинах. Оскільки любов закорінена в особі, в її праві самореалізації, феномені волі і т. д., то набуває різних проявів і форм з огляду на відмінність існування, наповненість змісту, цінності кожної особи зокрема. Тому не можна сказати, що любов однієї особи така ж сама, як іншої, вони відрізняються інтенсивністю, силою, проявом, адже кожна особа є абсолютною неповторністю.

На думку Бартніка, найвищими категоріями слід вважати особу, існування та любов [696, с. 21]. Найбільше ці категорії оцінило та представило у своєму релігійному вченні християнство, де Бог виявляє себе як особа і як любов. Тому католицький персоналіст пропонує вважати любов фундаментальною структурою людської особи в індивідуальному й суспільному вимірах, суттю особового життя, мотивом і двигуном дій, сенсом існування та повнотою щастя. У статті «Людина є любов'ю» (2004) польський мислитель пише: «Любов постає як найбільш велична і найвища реляція між особами» [755, с. 134].

Релігійна любов до Бога і любов Бога до людини відзначається надемпіричним виміром та отримує прояв надлюбові. У публікації «Любов до людини» (2004) Бартнік зауважує, що такою насамперед є любов у християнському значенні, де любов Бога втілюється в людині. Але її слід розуміти не лише як прояв, а скоріш як дійсність, присутність Бога в людині, вираз особової спільноти і спільності з Богом. Релігійна любов має структурально-персональний характер [812, с. 393].

Натомість у світі, де головними чинниками є цивілізаційні, технічні та ліберальні цінності й тенденції, персональність любові занепадає і нищиться. Любов трактується реїстично, тобто як предмет, втрачаючи своє істинне значення, духовний вимір і сенс. На сторожі збереження та поширення справжнього образу любові залишається християнство, яке намагається представити любов з персоналістичної точки зору, оскільки любов у властивому їй значенні може бути лише між особами. Персоналістично зорієнтоване християнство стверджує, що особу слід любити з огляду на її внутрішню сутність, доброту, таємницю єства.

Оскільки Бартнік пропонує розглядати особу в аспекті зв'язків-відношень (relatio), то виникає питання про духовну байдужість до іншого як нелюбов чи антилюбов, що вказує на відсутність любові. Під цим слід розуміти відсутність особової реляції в її спрямованості на іншого в позитивному аспекті, тобто як дарування себе іншій особі. У нелюбові особа не відкривається і не дарує себе, тобто закриває свою особову реляцію, що шкодить не лише комусь (іншій особі, людській чи Божій), а й самій особі. Філософ зауважує: «Все, що не дає добра, відкритості, позитиву, стає поставою нелюбові, а це само по собі завдає негативного впливу іншій особі, її єству» [696, с. 17]. Крайнім проявом антилюбові можна вважати ненависть, яка безпосередньо шкодить духовному чи фізичному добру людини. Наскільки любов є даром і даруванням себе, настільки нелюбов є «грабунком» іншої особи. Наскільки любов прагне до єднання і будування спільноти, настільки нелюбов спрямована на поділ і прагне розірвання зв'язку, цілковитого відокремлення. Любов будує, афірмує, вдосконалює, підтримує існування, творить цінності, а нелюбов руйнує, негує, нищить, творить антицінності та намагається позбавити особу її цінності й сенсу. Оскільки ненависть як крайнє вираження нелюбові вказує на негативне ставлення до когось, її слід вважати духовним, розумовим, вольовим запереченням іншої особи, усуненням її зі свого буттєвого простору [696, с. 21]. Саме тому антилюбов, у тлумаченні Бартніка, стає силою, яка спрямовується на руйнацію світу особи, її структури та спричиняє процеси деперсоналізації.

Оскільки у світі існує протиположна любові – антилюбов, яка проявляється у ненависті, розладі, егоїзмі, відштовхуванні іншої особи, заперечуючи всі маніфестації любові, то між цими антиподами відбувається протистояння. У роботі «Любов як творча сила світу» Бартнік зазначає: «Подібно, як любов прагне створити своє Царство, так і антилюбов хоче створити своє, і вони протистоять одна одній. А що найбільше – боротьба цих сил проходить крізь серце людини, яка водночас може когось любити, а когось ненавидіти» [739, с. 24]. На переконання філософа, людина повинна бути свідомою цієї боротьби і не

стояти осторонь, залишаючись байдужою до неї. Людська особа несе відповідальність за результат боротьби любові і антилюбові, утвердження тієї чи іншої у світі, позаяк любов не відзначається сліпою силою та дією, не може повністю зародитися без усвідомленої й розумної інспірації та дії особи. Бартнік вважає, що особливого значення цій проблемі надає християнство, і тому християни найбільш відповідальні за утвердження царства любові.

Подібно до бартнікової антитези «любов/антилюбов» сучасний український філософ-персоналіст С. Б. Кримський говорить про антитезу «любов/відчуження», вказуючи на актуальність любові у світі глобальної цивілізації та розглядаючи її як силу, здатну подолати відчуження людей. Розуміючи любов не просто як фундаментальну християнську цінність, а як характеристику суті Бога, філософ стверджує: «Тільки любов у цьому світі виявляється єдиним способом побачити абсолютний центр в іншій особі, могутньою силою подолання люциферового відчуження людей» [334, с. 29]. На переконання Кримського, персоналістичний принцип любові надихає етику солідарності ХХІ століття, в якій долається віковічне відношення «друг/ворог».

Тема любові активно розробляється українським релігієзнавством, зокрема і з персоналістичного погляду. Так, Л. Г. Конотоп висвітлює концепт любові в методологічному аспекті філософсько-релігієзнавчого аналізу, у своєму дослідженні вчена виходить з тези про те, що любов є загальною формою самовизначення особи [316, с. 16].

Очевидно, що у філософсько-релігійному вченні Ч. С. Бартніка любов виявляється найпотужнішим чинником, який робить структуру особи динамічною та продуктивною, адже саме любов спонукає розум, волю і дію рухатися в одному напрямку задля добра іншої особи чи осіб, створює умови для найповнішого самовираження особи завдяки розуму, волі та діям, а також спрямовує творчу енергію особи на перетворення дійсності – фізичне, іманентне, трансцендентне, духовне. Любов, будучи складовою структури світу особи, наділена всіма вимірами й атрибутами її буття та має своє видиме і невидиме виявлення: фізичне, іманентне, трансцендентне,

духовне. Вона знаходить своє вираження як у зовнішній сфері життя, так і всередині людини, в її серці і в її особовості. Досконала концентричність обох сфер робить любов найпотужнішою і найпродуктивнішою силою людської особи. В інтерпретації католицького філософа-персоналіста любов виступає головним принципом буття, який, маючи одну назву, у своїх конкретних проявах набуває різних форм, а у структурі особи вирізняється двома вимірами: онтологічним і функціональним. З огляду на це Ч. С. Бартнік пропонує типологію любові, в якій виділяє сім основних її видів: 1) чуттєво-афективна любов; 2) органічна любов; 3) еротична любов; 4) любов у сім'ї; 5) соціальна любов; 6) космічна любов; 7) релігійна любов. Кожний із визначених філософом типів спрямовує буття до повної реалізації у внутрішній єдності всього різноманіття його форм. Однак, будучи ядром, основою буття, ключовою структурою світу й універсальним його елементом, любов у властивому їй значенні можлива тільки в особі, між особами і для особи. Ч. С. Бартнік виділяє також поняття «антилюбов», що заперечує всі види любові й виступає силою, спрямованою на руйнацію світу особи, її структури та спричиняє процеси деперсоналізації.

Узагальнимо. У філософсько-релігійному дискурсі католицького мислителя Ч. С. Бартніка особа постає як буття, наділене цілим рядом властивостей, завдяки яким здійснює себе в індивідуальній і спільнотній площинах, реалізуючись у зв'язках-відношеннях (*relatio*) з іншими і як індивід, і як представник спільноти. У структурі особи, сформульованій філософом, можна виокремити наступні складові: 1) існування – початок і фундамент буття, позначене розумністю, вирізняє людину з-поміж інших живих і неживих форм буття; 2) розум – пізнання на фізичному і духовному рівнях дає змогу оцінювати дійсність та обирати чи відмовлятися, завдяки чому визначає дію волі; 3) воля – аспект прагнення і аспект дії, виступає запорукою розвитку людської особи; 4) свобода – є абсолютною в діях, думках і спрямуваннях особи; 5) любов – найпотужніша сила у структурі особи, бо дає змогу повноцінної реалізації персонального існування.

Наполягаючи на інтегральному характері феномена особи, Ч. С. Бартнік пропонує підходити до його висвітлення цілісно і в процесі формулювання дефініції особи брати до уваги її матеріальний і духовний світи в усіх вимірах, позаяк визначення особи має бути не просто різнобічним, а всеосяжним, універсальним. На його переконання, істотні риси поняття особи передає синтез окреслення її в аспекті субзистенції і в аспекті субстанції, адже з'єднання цих аспектів створює органічне ціле з категорії особовості і категорії екзистенції. Отже, у визначенні католицького філософа-персоналіста, особа – це не абстрактне існування, загублене в дійсності, а самостійне і самодостатнє буття, здатне безпосередньо прийняти своє існування.

Філософсько-релігійне тлумачення феномена особи Бартніком включає обидва її виміри – індивідуальний і суспільний. У першому зроблено акцент на важливості утвердження особи як «я» і відрізнення його від неодухотвореного буття, тому вказано на глибинну сутність людини й наголошено на неможливості однозначного визначення поняття «особа». Щодо другого – філософ розробляє концепцію природного суспільства як спільнотної особи, яка доповнює індивідуальну антропологію. При цьому він вказує на вихід особи за власні межі назустріч іншій особі, передусім – назустріч Божій Особі, яка дає повноту реалізації індивідуальній людській особі. Кожна спільнота (людська і Божа) відкриває площину зв'язків-відношень (*relatio*) з іншим «я» (Божим і людським), бо тільки у спільноті людська особа здатна реалізувати себе, відкрити свою повноту. Індивідуальний і спільнотний виміри особи є взаємозумовленими та доповнюють один одного.

У вченні Ч. С. Бартніка спільнота трактується не просто як сума осіб, об'єднаних спільною метою, а як реляція, що відкриває шлях до онтологічної цілості світу і визначає духовний вимір спільноти. Визнаючи за спільнотою, як і за індивідуальною особою, характер субстанції і субзистенції, філософ розглядає суспільство як особову спільноту, в якій вирізняє вимір природи і вимір персональний. Вважаючи суспільство за найбільш організовану форму спільнотності,

мислитель вбачає його завдання в перетворенні буття багатьох індивідів-осіб в єдність найвищого рівня. На його переконання, людина реалізує себе водночас як індивідуальна і спільнотна особа; обидві її реляції становлять еліптичну діаду з двома незмішаними і водночас нерозмежованими осями, що представляє живу двояку єдність взаємозумовлених і взаємодоповнюючих складових, які утворюють особливий персоналістичний світ у двох вимірах – індивідуальному і спільнотному.

Однак феномен людської особи стає цілком зрозумілим тільки стосовно тринітарного особового буття Бога, адже особовість людини може формуватися, розвиватися та реалізуватися лише за умови включення в персональне середовище обох рівнів: суспільного і трансцендентного. Реалізацію особового буття людина знаходить у спільноті, а також сама себе доповнює у своїх діях, вчинках і виборі, але повністю стати особою, осягнути її повноту людина може лише у площині спільноти Осіб Божих. Без взаємозв'язків, обумовлених любов'ю і самопожертвою, неможливий повноцінний розвиток особи, саме завдяки зв'язкам-відношенням (*relatio*) між особою людини і особовим Богом людина спроможна відкритись на іншу людину, оскільки тільки завдяки Богу і з його допомогою вона може любити іншого. Для філософа надзвичайно важливим у феномені особи є спільнотний аспект її буття, оскільки чим більше людина існує для інших, тим більше стає собою. Джерелом же поставання собою, на його думку, виступають любов, свобода, розум, воля, дія і вибір людської особи, за допомогою яких вона була подарована Трансцендентністю сама собі. Йдеться про актуалізацію всіх складових у структурі особи.

Структура особи, розроблена Ч. С. Бартніком, передусім включає існування як початок і фундамент її буття. Існування двояко стосується індивіда і суспільства, оскільки людські одиниці з огляду на їх реляційну сутність спрямовані на існування в спільноті. Спільне й індивідуальне існування взаємозалежні та взаємозумовлені. Особове існування виявляється тим чинником, який визначає різницю між звичайним індивідуалізмом і персоналізмом. Особове

існування персоналізує людське буття в онтологічному й динамічному значеннях, становить ключове джерело буття «кимсь», суб'єктом самопізнання буття, в тому числі пізнання іншого існування. У середовищі міжособових взаємин воно стає тим, що започатковує любов, народжуючи людину з любові, спрямовує і робить її відкритою до спільного життя. Особове існування виступає осередком повної свободи розумних істот, їх самодостатнього буття і самовираження. Як джерело динамічних процесів, сповнених глибокого змісту, воно стає основою виявлення волі, відтак підґрунтям будь-яких дій і творчості. У випадку спільноти існування стає особливим виразником універсального існування та дієвою реляцією, яка зумовлює абсолютне персоналізоване існування.

Важливим чинником особового існування є можливість мислити і пізнавати, що здійснюється за допомогою розуму. Це, зокрема, і вирізняє існування особи з-поміж неособових форм буття. Тому зазначена властивість становить основу особи. Хоча розум належить до основних, елементарних питань антропології, в персоналістичній концепції, запропонованій Ч. С. Бартніком, розум – не лише сегмент сприйняття суб'єктом навколишньої дійсності, а й духовна якість людини, завдяки якій відкривається цілісність буття особи, що стає модальністю розуму, яка конститує особу, її пізнавальну суб'єктність і самореалізацію, її ключовий характер у структурі всього буття. Розум як інструмент пізнання на фізичному і духовному рівнях уможливорює оцінювання дійсності та вибір, завдяки чому визначає дію волі.

Завдяки волі, прагненню добра і любові особа досягає втілення духовних сил і практичного здійснення в різних сферах як самореалізації. Воля являє собою і персонально пасивний прояв, коли приймає добро, зокрема те, яке формує і творить особу; і персонально активний – коли бере участь у самовизначенні особи, її самореалізації, відкритості на нескінченність. У розумінні філософа істинним добром може бути тільки особа, і лише вона здатна робити добро за взірцем людини відповідно. Добро, яке сприяє спрямованості й формуванню особи в її єднанні з дійсністю, отримує прояв любові. На цьому ґрунті особа творить себе, співвідносить

з іншими особами та речами, ідентифікує себе, з'ясовує своє значення й місце серед інших форм буття, визначаючи сенс власного існування, а також формує відносини з іншими особами і речами. Ч. С. Бартнік зауважує в людині вельми принциповий аспект, яким є свобода волі, тобто її вільний вибір, оскільки в цьому контексті свобода постає як здатність прагнення і дій. Тому в суспільстві часто йдеться про свободу дій. Воля може вибрати серед супротивних інтенцій: хотіти і не хотіти, діяти і не діяти, і т. д. Волю можна досягнути тільки в контексті особи, яка відзначається розумом і свободою, але тільки у співвіднесенні особи та її волі до Бога. Найважливіше значення воля має у площині особових відносин з Божими Особами та особами людськими, завдяки їй людина здатна налаштувати особовий контакт із Богом, користуватись його дарами та створити спільноту любові.

Людина, як особа, може утвердити себе шляхом вільного волевиявлення, через свободу волі, яка здатна подолати і умовності життя, і його конечність зсередини, тому в концепції Ч. С. Бартніка важливим структурним елементом особи виступає свобода. Особа не може існувати без певного ступеня свободи, бо виростає зі свободи, становить простір свободи, розвиває її як одну з елементарних духовних персональних енергій, прямує до стану уособлення свободи. Це прямування виражає сутність особи, її відповідність правді, добру і красі. Свобода стати собою і надія позбутись детермінізму є внутрішнім структуруючим чинником особи. Свободу людини виявляє здійснення вибору; обираючи вчинок, той або інший варіант дії, особа обирає себе, створює свій духовний образ. Завдяки свободі особа прямує до реалізації, але не через втечу від дійсності, а через досягнення глибини всієї дійсності. У цьому випадку свобода не тільки є, але і стає дійсною, стає творенням історії, історичним процесом. Особа ж виступає чинником, який надає видимого прояву свободі. Звідси свобода постає як складова структури особи, те, що належить їй від природи, закладене в ній Богом, а не якоюсь абстрактною силою.

Суттєвим елементом структури особи у концепції Ч. С. Бартніка є любов. Справжня й абсолютна любов можлива

тільки в особі і стосовно особи, оскільки любов становить цілковитий дар особи як для добра іншої особи, так і для добра власної особи. Філософом послідовно представлено сім різновидів любові: чуттєво-афективна, органічна, еротична, родинна, соціальна, космічна, релігійна.

Актуалізація особи у структурі буття через моральний вибір, вчинки і дії не тільки проявляє сенс людської історії, а й надає зміст існуванню всієї дійсності. Особа виступає основою всіх людських цінностей, мірилом справжності яких є свобода особи. Моральність у цьому контексті виявляється не тільки властивістю особи, а й основою, яка визначає роль і долю людини. Формування моральної особи відбувається завдяки впливу різноманітних етичних передумов, найважливішою з яких філософ вважає любов як реальне особисте спрямування себе задля добра інших. Саме в любові людська особа знаходить свій найповніший вираз, і саме любов якнайкраще утверджує суспільство. Перераховані п'ять складових виявляються основними чинниками, які творять «світ особи», однак саме любов створює її особові цінності та захищає структуру особи від руйнації. Таким чином, в інтерпретації Ч. С. Бартніка любов і свобода є визначальними чинниками актуалізації особи у структурі буття. Поставання особою католицький мислитель розглядає як ініціацію людини – якісний перехід на вищий ступінь існування.

Отже, у структурі особи, сформульованій Ч. С. Бартиком у межах його персоналістичного вчення, можна виділити такі складові: 1) існування як початок і фундамент буття, позначене розумністю, воно виділяє людину серед інших живих і неживих форм буття; 2) розум як пізнання на фізичному та внутрішньому рівнях дає змогу оцінювати дійсність й обирати чи відмовлятися, завдяки чому визначає дію волі; 3) воля як аспект прагнення і як аспект дії виступає запорукою розвитку людської особи; 4) свобода, яка є абсолютною в діях, думках і спрямуваннях особи; 5) любов – найпотужніша сила у структурі особи, яка дає змогу повноцінної реалізації персонального існування.

РОЗДІЛ 2.

Філософський аспект християнського персоналізму Бартніка

Оскільки основні питання філософії й теології стосуються розуміння та тлумачення дійсності, то, розбудовуючи персоналізм як цілісну систему філософсько-релігійних поглядів, Ч. С. Бартнік звертається до розробки таких аспектів дійсності як буття, світ, суспільство, історія та культура, які дозволяють пізнати дійсність і дати повне її розуміння через феномен особи.

Дійсність у філософській дефініції – це об'єктивна реальність як конкретно розвинута сукупність природних й суспільно-історичних явищ чи все існуюче як результат закономірного розвитку природи, суспільства і духовної культури в її об'єктивному значенні; дійсність розкривається як система реально існуючих фактів, усвідомлена в їх конкретно-історичній взаємодії, у процесі її саморозвитку, в її конкретній сутності, так, як вона складається насправді, незалежно від волі і свідомості людей [266, с. 442]. У філософсько-теологічному персоналістичному вченні католицького філософа професора Бартніка дійсність розглядається крізь призму особи в її людських вимірах і виявах; особа в інтерпретації польського мислителя є тим мірилом, яке визначає дійсність, її буття та її суть.

§1. Розуміння буття крізь призму особи

Згідно з класичною філософією, людина спочатку пізнає зовнішній світ, те, що її оточує, натомість, з позиції августинізму, картезіанства та деяких інших філософських шкіл, передусім пізнаються думка, суб'єкт, душа. За свідченням Т. Рурка і Р. Рурк, американських дослідників теоретичних засад персоналізму, у цьому філософському напрямку визначення першості пізнання не є таким важливим, позаяк йдеться про синтетичне пізнання буття: разом з тим, що оточує, – «не я», людина пізнає себе – «я», або ж, пізнаючи

себе, пізнає одночасно й «не я» [878, с. 164]. У трактуванні американських науковців суттєвим залишається персоналістичний погляд на дійсність, причому повний, абсолютний, універсальний, який стосується всього.

Ч. С. Бартнік у статті «Розуміння реальності в персоналізмі» зауважує, що буття не може бути пізнане, осмислене чи сформульоване як певна концепція без людини. З огляду на це тим, хто намагається з'ясувати зміст буття, слід зважати на людську особу, яка здатна пізнавати, оцінювати, визначати, адже «без особи буття не було б буттям у повному сенсі, не мало б своєї суті» [792, с. 8]. Це людина бачить, відчуває, розуміє, діє, до того ж в особовий спосіб. Польський філософ не вважає таке сприйняття дійсності ні суб'єктивним, ні ідеалістичним, на його думку, воно є реальним і виступає базовим у категорії пізнання та його методології. На противагу реїстичним тенденціям, персоналістична спрямованість у філософії має універсальний і трансцендентний характер. Універсальність персоналістичного погляду на дійсність пояснюється тим, що її можна зрозуміти й пізнати за допомогою особи, а також тим, що особа постає як універсальна категорія пізнання. У зв'язку з цим навіть Бога неможливо було б пізнати та зрозуміти, якби він не був Особою. Звідси постає теза про найповніший і найглибший реалізм пізнання з персоналістичної позиції. Цікавим є наступне твердження Бартніка: «Бог може існувати, а існуючий стає причиною реальності, тільки якщо сам має персональне буття» [792, с. 9]. У результаті цього дійсність, яка бере початок від Творця, може відзначатись персональним буттям тільки у світлі особових зв'язків-відношень (*relatio*). У статті «Персоналістична категорія як найвища умова буття» (2002) польський мислитель висловлює думку про те, що Бог створює персональну систему, в якій особа має свій вплив і значення стосовно когось або чогось у персональній категорії, оскільки є особою, завдяки чому й постають особові зв'язки-відношення (*relatio*), через які реалізуються взаємодія і взаємовплив особових світів. Персональність у найвищому ступені концентрується в людській особі, яка виступає головним фактором особових відношень (*relatio*) і головним аргументом

на користь персональності буття як найвища його категорія. Особа в притаманний їй спосіб зумовлює реальність буття, оскільки без особи не було б реальності, відтак буття мало б характер ілюзії, анонімності, певної неосвоєності. Без реальності не була б можливою і сама особа. Особа і реальність в аспекті існування взаємно пов'язані та взаємно зумовлені [727, с. 200].

Буття має внутрішні зв'язки-відношення (*relatio*) в пізнанні істини, любові, добра, свободи, цінностей, творчості, діяльності, які можливі тільки завдяки особі та здійснюються через посередництво особи, котра в цьому контексті розглядається Ч. С. Бартніком як головна умова і визначальний факт реальності буття. Особа повинна створювати відношення (*relatio*) щодо існування в його загальному чи індивідуальному прояві, а це можливо лише в персональній площині, оскільки поза особою існування не має фундаментальної сили та здатності реалізуватися. Філософ вважає, що особа відзначається як індивідуальним, так і універсальним характером, даючи обґрунтування універсальності буття й утворюючи його фундамент [727, с. 203]. Як абсолютне співвіднесення дійсності особа стає головною засадою не лише реальності буття, а також його інтегральності й у певному значенні універсалізації. Як стверджує у зв'язку з цим К. Войтила, повноту описаного процесу формує суспільство чи людство як сукупність осіб [893, с. 17].

У філософському трактаті «Персоналізм» Бартнік висловлює думку про те, що персональність виступає основою формування понять, ідей, логіки, методології, онтології, телеології, тому їх не слід сприймати виключно як формальні утворення, оскільки вони знаходять свій фундамент у бутті, яким є особа. Без категорії особи панували б ірраціоналізм, суб'єктивізм, ілюзіонізм, ідеалізм, матеріалізм і абсолютна неспроможність надати буттю вимір істини, добра, свободи, дієвості та продуктивного спрямування. На переконання польського персоналіста, томізм висунув слушне твердження про первинність буття стосовно пізнання і суб'єкта, однак до нього слід додати буття та реалізм особи. Хоча особа є «пізнішою» в порівнянні з іншим буттям, проте вона має

абсолютну першість і вищість над усім іншим. Філософ наполягає: «Буття у своїй істоті набуває прояву реальності тільки у зв'язках-відношеннях (relatio) з особою» [775, с. 413]. Поза томізмом поширені псевдометафізичні концепції буття, в яких воно постає як конгломерат елементів, що являють собою ідеальну основу або грубу матерію, сформовану без наповнення якимось сенсом. Томізм, який не закладає жодної реальності поза конкретними субстанціями, Бартнік розглядає як атомізм, з тією різницею, що тут субстанція більша і значиміша за атом, тому томізм не запропонував цілісної дійсності, а представив якусь вільну суму субстанцій, серед яких певна частина (людська) відзначається випадково розумним буттям.

У статті «Сенс буття» (1981) католицький філософ говорить про те, що буття у співвіднесенні з особою набуває не лише своєї реальності, а й суті та сенсу, відтак «особа виступає розумною підставою, обґрунтуванням, межею, метою та сенсом буття» [794, с. 97]. Буття в персоналістичній інтерпретації Бартніка постає як зв'язок-відношення (relatio) між людською і Божою особами. У цьому значенні буття бере участь у любові, свободі, розумності, пізнаванні, дієвості і самореалізації особи, набуваючи питомих властивостей згаданих категорій. Дійсність започатковується в особі та сама формує особу, що є діалектичним процесом. Беручи початок від Бога, буття містить у собі риси персональності з різними вимірами Божого образу, адже Творець не може не залишити слідів своєї персональності, не відобразитись у бутті, яке він створив. Польський мислитель зазначає, що буття, як основа людини, здобуває «своє звершення в пізнанні (істині), любові (добрі), свободі (цінностях) і самореалізації (єстві), що в результаті веде до своєрідної повної абсолютизації (особи)» [727, с. 204]. У підсумку він стверджує: буття в категоріях суб'єкта і об'єкта зосереджується, концентрується в особі, тому особа й спільнота осіб не є випадковою еманациєю матерії, а постають ізсередины дійсності, її основ.

Особу не можна розглядати відокремлено від буття як щось, що існує поза матерією, як це було у філософії Платона й Арістотеля, де індивід виступає як мікрокосм, правзірець

земного буття та перша субстанція в порівнянні з несубстанційним буттям. Тому персоналізм пропонує доповнення і пояснення, згідно з яким особа постає як мікродійсність, ключ, розумна підстава й обґрунтування всієї дійсності, її сенсу, устрою та здійснення. Особа кидає світло на реальний стан і форму всієї дійсності. При цьому дійсність має власну реальність, саму в собі та для себе і з огляду на себе власне здійснення. Тому не можна стверджувати, що вона повністю залежна від людини й пов'язана лише з нею.

Бартнік говорить про існування певної сфери буття, пов'язаної зі спільнотою осіб як суспільним організмом, який не менш реальний за природний, позаяк, на думку філософа, індивідуальна особа не може вважатись єдиним зосередженням сутності буття. Хоча особа і суспільство тісно пов'язані й неподільні, суспільство має першість з огляду на його збірну природу як буття багатоскладове, натомість індивідуальна особа має її формально та з огляду на своє єство. Як суспільство, так і особа відзначаються особовим, персональним буттям. Між індивідуальною особою й особовою сферою суспільства існує творчий взаємозв'язок у формі діади, тому індивідуальна особа знаходить свою реалізацію та довершення тільки у спільноті осіб. Звідси «метою і звершенням буття виступає не лише індивід, а спільнота осіб, людство» [775, с. 414]. У рамках суспільства особа набуває нових форм, реалій, категорій і способів екзистенції.

У статті «Персоналістична онтологія» професор Бартнік зазначає, що буття характеризується вкрай розлогим спектром проблематики та має багато аспектів, зокрема «діалектичного характеру: однини і множинності, абсолютності і реляції, загальності і конкретності, обмеженості і необмеженості, існування і порожнечі, логіки і алогічності, цілості і складових елементів, речей і способу буття» [748, с. 81]. Тому воно є водночас простим і складним. Усе це зумовлене тим, наскільки буття є мовою пізнання й спілкування між Богом і людиною, адже йому притаманна багатовекторність непізнавальних таємниць. Тому існує процес тривалого перманентного відкривання буття людині та наповнення його сенсом завдяки особі й спільноті осіб.

Людська особа спостерігає, усвідомлює та пізнає себе як таку, що існує, однак довести й обґрунтувати реальність існування світу є для неї складним завданням. Хоча завдяки дослідженню реальності матеріального світу неможливо повністю пізнати реальність людської особи, обидві ці реальності зустрічаються завдяки реальності спільнот (середовищ) осіб і всього буття. Оскільки реальність буття, як вже було згадано, має характер реляції, то піддається пізнанню і розумінню тільки у спільності. Тобто, на переконання Бартніка, буття можна пізнати у зв'язку з особою і з огляду на особу, та навпаки [792, с. 12].

У праці «Персоналізм» польський науковець пише про те, що буття – це не сума субстанцій, речей, предметів, структур, реляцій, а щось більше – що все це становить і трансцендує; особа ж не являє собою вичерпного прикладу буття ні з огляду на її зміст, ні з огляду на її форму; тому персоналізм розглядає буття і особу як взаємопов'язані феномени. Буття є реальним у своїй цілості, також реальним є конкретне буття, хоча кожне з них є реальним по-своєму. У випадку буття людини реальним є як індивід, так і спільнота людей. Буття загалом і буття людського роду зокрема з огляду на їх спільну природу (вони створені Богом) є «цілісною єдністю» [775, с. 412]. Натомість буття конкретної субзистенції особової істоти відзначається множинністю. Звідси можна говорити про чисельність в єдності буття. Розглядаючи бартнікову концепцію особи, польський богослов Р. Козловський зауважує: «Існування буття взагалі є одним, подібно як одним є існування людства як загалу людей, оскільки воно (людство) стало єдиним актом створення, будучи реальністю, яка постійно здійснюється» [863, с. 31]. Цим вказується, що створено людський рід, і немає значення, скільки людей було створено (двоє, троє, більше); люди продовжують свій рід, розвиваючись, творять своє спільне буття, буття людиною від моменту виникнення і до останньої людини, яка буде. Фактом залишається, що всі люди, які були, є чи будуть, мають одне спільне буття, бо становлять одну цілість людського роду. Подібно і все буття становить єдине за своєю сутністю ціле і вже з огляду на свою специфіку розбивається на види.

Індивідуальне неперсональне буття має іншу природу, кожне з них лише бере участь в існуванні цілості, адже не створюється кожне окремо. Цим неособове буття відрізняється від особового, кожне з яких отримує своє окреме існування, хоча завжди в реляції до спільноти осіб. У цей спосіб цілеспрямовані особи мають своє завершення і возвеличення в процесі буття, оскільки в них буття отримує фінальне звершення, повноту реалізації. Тому у випадку буття особи не може бути твердження про вихід і повернення до прабуття як першопричини та першоджерела, що нівелює особу, позбавляє її цінності, значення й сенсу. У персоналізмі йдеться про Прабуття в значенні довершення, здобуття повноти і досконалості буття.

Польський дослідник персоналізму К. Гуждж зауважує, що буття в концепції Бартніка має вторинне значення в порівнянні з особою й отримує мотивацію свого існування з огляду на особу, лише особа є буттям в загальному значенні, оскільки відзначається субстанцією, самодостатнім, суб'єктивним існуванням. Неособове буття постає звідси як категорія буття лише в значенні допоміжної реляції для особи і з огляду на неї як допоміжний елемент, посередник між особами [845, с. 212].

Розглядаючи категорію персональності, Бартнік зазначає, що буття стає реальним передусім завдяки набуттю існуючою істотою персональності. Реальність людини постає і відкривається в персональності буття, в ній реальність проходить перевірку істинності й отримує свої умови, критерії, закони, підходи й досвід. Прийняття реальності особи не означає утвердження Шеллінгової ідеї соліпсизму чи виведення дійсності на підставі свідомості або несвідомості; особа здобуває реальність завдяки своїй залежності від буття, але лише у значенні вторинності, бо вона існує сама по собі, не маючи матеріального, видимого вияву. Однак особа не матиме повноти реальності до моменту, поки буття не поєднається зі світом особи, тільки тоді може відбуватись повноцінний пізнавальний процес і з'явиться підстава для правдивості суджень. Важливу роль при цьому відіграє субзистенція. Йдеться про те, наскільки буття виявляє себе внутрішньо в аспекті існування, що найкраще проявляється в особі та

спільноті осіб і менш властиво й належно у світі речей. Звідси реальність постає як актуалізація субзистенції в особі [727, с. 200–204].

Зв'язок буття з особою є безмежно глибоким і таємничим. У ньому буття не втрачає своєї реальності через щораз більшу гуманізацію чи персоналізацію світу, оскільки буття і особа об'єктивно збалансовані і зв'язок між ними завжди залишиться той самий: прямування людини в напрямку вдосконалення, досягнення вищого рівня розвитку стає можливим тільки завдяки відповідній реальності буття і навпаки. Можна відзначити, що коли зростає рівень досконалості особи, тоді поглиблюється рівень її внутрішнього індивідуального існування. Тому людина як особа знаходиться на найвищому онтологічному рівні існування. Внаслідок цього буття намагається розвинути завдяки своїй власній тотожності й есенціальній досконалості.

У другу чергу реальність, на переконання польського персоналіста, властива речам, думці, правді, добру, красі, свободі, самореалізації. Дійсність відзначається тим більшим ступенем буття, чим більшим є рівень самодостатності її існування, вона набуває різноманіття в модальності, завдяки чому речі відрізняються між собою в аспекті істоти, а остаточно в аспекті інтенсивності існування. Існування як категорія буття взагалі виходить за рамки будь-якої есенції, істоти, форми і т. п. Воно постає як особливий персоналістичний елемент, основне відображення Бога як первинної категорії джерела Існування, а також «досконалістю досконалостей», «буттям буття», особа ж постає особливим «існуванням існування» [792, с. 15]. На переконання Бартніка, дійсність можна зрозуміти лише завдяки особі, і завдяки їй дійсність повертається до себе, це є своєрідним поверненням дійсності за посередництвом іншої дійсності. В особі дійсність здобуває повноту свого існування, завдяки особі існування приймає абсолютний характер і в ній набуває найбільшої відкритості у спрямуванні до Божих Осіб.

Персоналізм у такому ключі виявляє себе як інтегральність, неподільний синтез буття, йому найбільш властивий реалізм і визнання відносної безмежності та

нескінченності дійсності. Буття в його системі постає як особа, відтак як поєднання матеріальної і духовної дійсності. Буття в особовому аспекті проявляється як основа думки, любові, краси, свободи, дії, творчості й розвитку. Також його розглядають як основу і форму об'єктивності, обґрунтованості, перевірки, суті і реальності всього, що має персональну істоту. Існуюче буття стає засобом і перспективою спілкування між особами, дає можливість творити спільноту осіб, тобто виступає корелятивною повнотою трансформації особи в особу і в осіб [792, с. 21].

Польський дослідник персоналізму Б. Гацка стверджує, що, згідно з цією філософською системою, буттям слід вважати не лише якусь субстанцію у вузькому значенні, тобто природу і все, що в ній, а насамперед особу як особливе буття і найвищий його прояв. До того ж особа є найвищою категорією буття в процесі реалізації, здійснення. Тому особу у структурі дійсності слід вважати вінцем буття в абсолютному значенні, хоча її повнота проявлена в Бозі аналогічно, принаймні в нижчому порядку – в людині. У своїй реальності «особове буття становить центр загального буття» [833, с. 196]. Людська особа реалізує себе в певному контрапункті буття, але завдяки розвитку і творенню себе набуває повноти свого буття, постаючи як структура й подія водночас, відображення буття та його здійснення і реалізація. Особа реалізує себе і водночас робить універсальним буття, в тому числі і власне.

Бартнік підкреслює, що феномен особи постає у світі дійсності як розумна підстава й обґрунтування позалюдського буття, можливість його пояснити. Одночасно структура особи перебуває у стані первинного фундаменту, основи, яка потребує розвитку та вдосконалення, що і відбувається в процесі реалізації особи. Особу слід трактувати у зв'язку з категорією сенсу буття, оскільки вона надає сенс усьому буттю, а її існування надає сенс будь-якому існуванню. Згадані два аспекти не можна розділяти, бо вони творять одну цілість, яка трансцендує обидва елементи: есенціальний і екзистенціальний. У будь-якому випадку особа, як цілість, є живим сенсом решти дійсності [794, с. 103]. Це не означає, що кожна особа повинна досягнути й досягне найвищий

і найповніший ступінь самореалізації, достатньо того, що вона взагалі реалізується на будь-якому рівні особового феномена. Таким чином, в інтерпретації польського персоналіста, особа стає своєрідним трансцендентним пунктом віднесення до всього існуючого буття.

У концепції персоналізму особа має дві сфери: зовнішньо-онтологічну і внутрішньо-суб'єкту. Друга сфера утворює своєрідний центр, ядро особи, і вона є тою реальністю, яка підлягає процесу ненастанного здійснення. У такому висвітленні особа виступає постійним процесом творення та формування сенсу, хоча сама для себе не є сенсом, тобто не надає сенсу самій собі. Будучи сенсом позалюдського буття, особа не знаходиться над ним, тому людську особу не можна вважати повністю самодостатнім і реалізованим сенсом, позаяк вона сама потребує визначення та встановлення сенсу для себе. Відтак слід говорити про знайдення сенсу для феномена особи. Бартнік пропонує вважати особу буттям, яке має стан елементарного рівня, фундаментом і «нарисом буття», але настільки динамічним і вищим за все інше, що може само себе творити і в процесі творення формувати сенс свого й іншого буття. У цьому ракурсі «найбільшим сенсом особи стає осягнення певної повноти буття, повноти особи, досягнення максимального ступеня особового буття» [794, с. 103].

Інший аспект пошуку сенсу буття особи польський персоналіст бачить в її спрямованості до інших осіб. Оскільки особа має реляційну істоту, то шукає повноти своєї реалізації разом з іншими та в інших особах, у тому числі і Найвищій Особі, якою є Бог. У тринітарній Особі Божій людська особа може осягнути власну глибину і знайти повноту самореалізації, тому вона як реляційне буття стверджує Найвищу Особу та її існування, бо в Ній полягає остаточна мета особи людської.

Бартнік вважає, що персоналізацію не можна трактувати в індивідуалістичний спосіб, ніби все має бути підпорядковане людині, без урахування ширшого контексту інших людей та інших форм буття, оскільки людина стає особою завдяки особливій реляції до всієї іншої дійсності. Сенс особового буття філософ вбачає у спільноті осіб, яка становить істотну реляцію до особового буття. Суспільство Бартнік розглядає як

щось вагоміше, ніж звичайне середовище, в якому особа реалізує себе, тому суспільство в інтерпретації польського мислителя постає як «сєнс усього буття і сєнс буття індивідуальної особи» [775, с. 414]. У багатьох аспектах це залежить від сутності та наповненості самої спільноти, оскільки вона може бути відчуженою стосовно особи, деперсоналізованою, зматеріалізованою, але може й відзначатись протилежними якостями: виступати сприятливим середовищем для розвитку особи і її самовдосконалення, генерувати свободу й справжні цінності.

У філософсько-теологічному трактаті «Персоналістична апологетика» Бартнік підтверджує, що персоналізм ставить в основу буття особу, ця персоналістична передумова, на думку мислителя, має універсальний характер. Він пояснює: існування особи зумовлює саму реальність і можливість буття як такого, оскільки особове буття дає підставу універсальності буття, його цілісності, тривалості й єдності. У філософсько-релігійній концепції професора Бартніка особа виступає «центром буття, який випромінює особову сутність на все інше буття, всю дійсність» [702, с. 31].

В інтерпретації польського науковця особа постає як найвища категорія буття, яку можна безпосередньо пізнати й дослідити. Вона відзначається найвищою наповненістю існування та життя. Натомість неособове буття також характеризує динамізм і творення в напрямку персоналізуваннн шляхом спілкування і впливу на нього особи, позаяк неособове буття в аспекті своєї суті у властивий собі спосіб стає основою думки, прагнення, любові, добра, краси, свободи, дії особи, насамперед дає підстави людському існуванню шляхом творення спільноти буття – усього творіння Божого. До того ж воно виступає засобом спілкування, надаючи можливість для єднання особового і матеріального буття. Неособове буття створює умови для формування особи, виступаючи середовищем, у якому особа у своїй реляції та спілкуванні творить себе, вступаючи у зв'язки-відношення з іншим, неособовим буттям. Тому Бартнік говорить «про повноту омегального процесу універсального персоналізуваннн буття» [768, с. 68]. Він вважає, що персоналізм збагатив метафізику

своєю величною концепцією бачення не лише людини, а й усього буття.

У теологічному трактаті «Містерія людини» католицький філософ пропонує розглядати особу як буття найвище у своєму роді та найбільш містерійне, стверджуючи, що людина у своїй особовій суті виявляється чимось більшим, ніж тіло і душа, оскільки без цієї суті вони представлятимуть уніфікацію тіла і душі, анонімну й позбавлену будь-якого сенсу. На думку Бартніка, особа є чимось більшим, ніж сама душа, бо душа постає лише як основа особового буття, а особа – це найвищий ступінь буття й абсолютний прояв істоти, «її не можна брати абстрактно саму по собі, відділяти від душі, оскільки вони неподільні, хоча її можна розглядати окремо від тіла» [758, с. 141]. З цієї причини після смерті не існує якоїсь анонімної душі, а є душа у своїй особовій іпостасі поряд з віртуальним співвіднесенням до тіла. Тому про померлого можна говорити як про особу, хоч і не в цілісному її вимірі, проте як про дійсну, реальну особу.

Бартнік наголошує, що в цьому контексті людська особа і постає як остаточно мета й сенс усякого буття. Такого характеру вона набуває вже на базовому соматичному рівні, натомість формально у площині душі. У повному ж значенні особа виступає сенсом буття в аспекті персональної субзистенції тіла і душі як єдиного цілого, як суб'єктності й містерії існування у площині єства. Польський персоналіст припускає думку: якщо у всесвіті існують інші розумні й вільні особові істоти, то і вони також є центрами у своїх вимірах – індивідуальному і суспільному. При такому підході дійсність має поліцентричний характер, але «центрами в повному, абсолютному значенні є тільки особи, тобто особові буття» [758, с. 143].

Підсумуємо. У філософсько-релігійному персоналістичному вченні католицького мислителя Ч. С. Бартніка буття розглядається крізь призму особи в його людських вимірах і виявах. Оскільки питання філософії й теології передусім стосуються розуміння та тлумачення буття, то професор Бартнік, як філософ-персоналіст і богослов, який доклав чимало зусиль для антропоцентричної переорієнтації

католицизму, наполягає на тому, що буття можна зрозуміти тільки завдяки особі, адже поза нею немає нічого іншого, що могло б дати повне його розуміння. На переконання мислителя, особа відзначається як індивідуальним, так і універсальним характером, даючи обґрунтування універсальності буття й утворюючи його фундамент. У його інтерпретації буття постає як зв'язок-відношення (*relatio*) між людською і Божою особами й у цьому значенні бере участь у любові, свободі, розумності, пізнаванні, дієвості і самореалізації особи, набуваючи питомих властивостей згаданих категорій. Польський філософ говорить про існування певної сфери буття, пов'язаної зі спільнотою осіб як суспільним організмом, який не менш реальний за природний, бо, на його думку, індивідуальна особа не може вважатись єдиним зосередженням сутності буття. Хоч особа і суспільство тісно пов'язані й неподільні, суспільство має першість з огляду на його збірну природу як буття багатоскладове. Таким чином, у концепції Ч. С. Бартніка йдеться про персональну наповненість буття, обумовлену тим, що дійсність особи є ядром буття і чинником, який утворює його сенс.

§2. Прозопоїчна взаємообумовленість людини і світу

У філософії світ визначається переважно як «сукупність усіх форм існуючої матерії» [619, с. 333] чи як «універсальна предметність, у межах якої людина вирізняє себе з-поміж інших предметів» [620, с. 567–568]. Професор Бартнік, виходячи з глибокого усвідомлення теоретичного, методологічного й практичного потенціалу персоналістичної думки в аспекті розвитку різних сфер сучасного соціально-культурного життя, пропонує цілісне бачення людської особи в онтологічному вимірі світу, у зв'язку з чим формулює визначення світу на засадах філософії персоналізму.

У трактаті «Містерія людини» Ч. С. Бартнік вказує на те, що, згідно з Біблією, Творець заснував тіло людини на матеріальному світі, а душу – на духовному, остаточно ж людина постає як поєднання цих світів. Якщо говорити про

тіло, то слід пам'ятати, що його не можна розглядати в ізоляції від фізичного світу, оскільки людина органічно пов'язана зі світом природи як сукупністю рослинного й тваринного світу, клімату, рельєфу тощо та Всесвітом як сукупністю всіх форм матерії, що становлять єдине ціле. Тіло людини – це частина матеріального світу, в якому людина займає привілейоване місце, оскільки знаходиться на його вершині, у центрі, відтак увесь світ постає як своєрідне продовження людини та її цілість. Подібно і з душею, що належить до світу Божого Духа, який простягається над усім творінням. Життя душі пов'язане зі світом почуттів, прагнень, свідомості й підсвідомості, що дає людині змогу розвиватись у рамках любові, свободи, мислення, ідей, понять, науки, мистецтва, релігії та моралі. У результаті з матерії і духу постає таємнича дійсність людської особи. У цьому значенні тіло і душа виступають базою для формування та розвитку особи, оскільки Бог, створивши і ввівши людину у світ, дав їй завдання створити себе особою [821, с. 34].

Польський філософ розглядає світ як одну загальну істоту, яка покликана Богом з нічого, для Бога і для людини. Під світом він розуміє загал дійсності, а також кожен річ, яка наповнює, творить, формує його. Істота аперсональних речей окреслюється завдяки матерії через їх видимий прояв. У порівнянні з особою істота матеріальних речей не має неповторного й абсолютного характеру, хоча створене буття постає своєрідним мостом спілкування між людиною і Богом, тому центральне місце у світі займає особа. У статті «Розуміння реальності в персоналізмі» Бартнік пише: «В аспекті виникнення світ народжується швидше за людину, проте в омегальному аспекті людина, як особа, постає тим, що перевищує і випереджає світ» [792, с. 13]. Світ виступає як певна створена цілість, що відзначається реальністю, його істота відрізняється від існування, в той час як людині притаманне спрямування до ототожнення конкретної істоти з конкретним існуванням в особі. Світ не може бути дійсністю, яка виникає сама із себе, самою в собі і для самої себе, він не має здатності здійснювати себе, «бути повнотою реляції у спрямованості на інше, бо тоді відзначався б атрибутами,

властивими Богу, а його істота ототожнювалася б зі спільним існуванням» [792, с. 13]. Все буття, яке наповнює світ, базується на одному спільному, приведеному в дію акті існування, яке дає Бог. Світ сам по собі не бере участі в екзистенції Бога, а осягає свою наповненість і сенс у віднесенні до людини, актуалізації її реальності, зокрема в її спрямованості до Бога, створюючи середовище для зустрічі Бога і людини. У цьому значенні світ наділений реальністю буття та запереченням небуття, що закладено в його релятивній субзистенції, а водночас здатністю розвиватись. У цьому контексті можна відзначити реальну подібність людини і світу, а разом з тим побачити реальну відмінність. Подібність полягає у природі створення, де є загальний і конкретний прояви буття, а відмінність – у тому, що людина має власну особову істоту. Людина отримує існування, закорінене в існуванні світу, і водночас індивідуалізує його в абсолютний спосіб в особі.

Концепцію персонцентричного устрою світу започаткував відомий французький католицький філософ П. Тейяр де Шарден, який розумів людину не як «статичний центр світу», а як «вісь і вершину еволюції» [589, с. 142]. Він висунув гіпотезу буття всесвіту як закодованої універсальної еволюції, в якій змогла народитись і розвинутилась людина як особа. У праці «Феномен людини» французький мислитель зазначає: «Щоб одухотворити еволюцію на її нижчих стадіях, усвідомлюючий полюс світу міг діяти, звичайно, тільки в безособовій формі, під покровом біології. А на все вже мисляче, чим ми і стали завдяки гомінізації, світло йде від Єдиного Центру до всіх центрів – *особистісно*» (курсив – **Тейяра де Ш.**) [589, с. 419]. Людина постає як основа світобудови та пункт співвіднесення всього у всесвіті, а сам всесвіт закорінений в особі. Очевидно, що в персоналістичній концепції всесвіту зв'язок людини з космосом має найбільш органічний і внутрішній характер. Як зазначає польський богослов Д. Бондира, аналізуючи концепцію всесвіту Тейяра де Шардена, на думку французького філософа, всесвіт існує з огляду на людську особу і для неї, без нього особа не могла б існувати, і навпаки, без особового коду всесвіт не міг би відзначатись внутрішнім буттям і сенсом [823, с. 38].

На переконання Бартніка, обґрунтоване ним у статті «Персоналістичний нарис католицької теології», центральне становище людини виражає «онтологічну двосторонню реляцію між нею і світом» [772, с. 112]. Космос виступає лоном особи, дає їй основу, створює можливість існування, розвитку та реалізації. Натомість особа надає світові свої форми, напрямки, інтерпретацію, сенс. Лінія взаємного зв'язку-відношення (*relatio*) між особою і зовнішньою дійсністю пролягає до всього створіння, а також від початку створення до завершення його земного буття, таким чином особа пронизує своїм єством увесь всесвіт, за словами Бартніка: «У цей спосіб світ має в перспективі свій момент завершення і кінця, проте світ особи нескінченний» [758, с. 143].

Однією з основних властивостей людини є її здатність діяти, в тому значенні, що вона робить, працює, творить, відтак людина постає як та, що творить світ. Попри те, що світ створив Бог, людина продовжує це творення протягом свого існування, розвиваючи, досліджуючи, змінюючи, впливаючи на нього. Тому видимий світ формується згідно з волею Бога і волею людини, у їх співпраці й співтворчості. Людина видобуває з матерії нові можливості для свого життя, отже постійно досліджує, перетворює, обробляє всі земні ресурси, а що більше – сягає висот космосу, намагаючись освоїти і його. Християнство підтримує та позитивно трактує цю діяльність, але водночас нагадує, що світ має свою гідність і властиву йому автономність, які не можна порушувати, позаяк він не є власністю людини, якою можна розпоряджатись як заманеться. Бартнік зауважує: «Світ, матерія – також творіння Боже, відзначається властивою йому таємницею буття» [710, с. 390]. Людина отримала його в розпорядження й управління, тому є скоріш помічником Бога у творенні й утриманні світу.

У статті «Буття Біблії» (1978) католицький філософ засвідчує, що в давніх теоріях виникнення світу людину завжди ставили в центрі осі, між небом і землею. Подібно і в Біблії визначено поділ на землю і небо, що символізує весь світ, який спрямовано на людину і представлено антропоморфно. Бартнік наголошує: хоча місце людини визначене в просторі і часі, «втім, онтологічно та конструкційно розміщене між небом

і землею, вказуючи цим склад людини: духовний елемент (небо) і тілесний (земля)» [705, с. 115]. Знаходиться вона в центрі космічного руху, який пролягає у двох напрямках: від неба до землі та від землі до неба, тобто від духовного начала до матеріального та від матеріального до духовного, що в підсумку окреслює картину буття, в центрі якого знаходиться людина. Давні оповіді оперують часопросторовими образами, хоча більше просторовими: людина в дійсності світу не постає ані виключно частиною землі, ані виключно частиною неба. Для того, щоб людина могла відзначатись буттям особи, вона повинна мати складну структуру, бути істотою, яка складається з обох вимірів світу: мати в собі найкраще зі світу землі і найкраще зі світу неба. Філософ стверджує: «Тут земля символізує тіло, а небо – душу. Завданням людини є віднайти і розвинути повну гармонію обох світів, що можливе тільки в дійсності „особи”» [705, с. 117]. У статті «Людська особа і всесвіт» (2003) він зазначає, що до мислення в категоріях простору додано категорію часу: людина занурена в нього, швидко змінюється під його впливом, старіє, вмирає й у цей спосіб має свій початок і кінець. Час, у свою чергу, є витвором неба і землі, оскільки зумовлений небесною сферою та ритмом й облаштуванням природи. У певному значенні людина сама складається з часу: земного (життя на землі) та небесного (вічності). Кожен зі складових елементів людини належить до різного часу: до земного – тіло, до небесного – душа. У підсумку людина завжди знаходиться між небом і землею, між небесним часом і земним, між часопросторовою вічністю і скінченністю, між духовністю і тілесністю. Однак людина відзначається однорідністю, за словами Бартніка, вона є «діалектично моністичною не у своїх началах (духовному і тілесному), а виключно в аспекті „особи”» [759, с. 43]. У такий спосіб людина як цілість набуває співвіднесення до всього всесвіту, вступаючи з ним у зв'язки-відношення (*relatio*), а всесвіт постає як створений та існуючий для людини й з огляду на неї. Це вимагає утвердження ідеї, що людська особа не знаходиться в абстрактному світі ізольованою від усього сама по собі, а тісно пов'язана з усім світом, дійсністю, буттям, що його наповнює.

Звернення персоналізмом особливої уваги на людину та відведення їй головного місця у всесвіті робить цю філософію значимішою за традиційний гуманізм. За словами польського дослідника К. Гузовського, чистий гуманізм позбавлений ідеї Бога, вбачає в людині тільки анонімну живу частинку матеріального світу, персоналізм же розглядає людину як відправну точку в будівництві систематичної концепції дійсності й виводить її з феномена особи, як найвищої досконалості світу [857, с. 146]. У науковий спосіб світ можна трактувати тільки в аспекті феномена особи. У донаукових концепціях світ представлений антропоцентрично, згодом космоцентрично, де людина була мікрочастинкою в безмежному Всесвіті. У багатьох галузях сучасної науки людина знову виступає головним елементом, центром всесвіту. У своїй соматично-духовній конструкції вона постає центром усього фізичного світу, його зосередженням і ключем до розуміння фундаментальних основ структури дійсності, яка відзначається внутрішньою спрямованістю на особу. У підсумку людина як особа стає вершиною, метою і сенсом Всесвіту та земного буття.

Бог покликав людину до існування за допомогою акту творення водночас зі світом, разом з ним і в його лоні, тому діяння світу, навіть у контексті універсальної еволюції, постають як спосіб творення людини Богом, зазначає Ч. С. Бартнік у статті «Від гуманізму до персоналізму», і оскільки людину не можна зрозуміти без віднесення до світу, а світ – без віднесення до людини, філософ пропонує застосовувати в пізнанні світу персоналістичний принцип: Всесвіт і Земля влаштовані так, що дають людині змогу жити і розвиватись не лише біологічно, а й як особі [745, с. 37].

Завдяки категорії особи в пізнанні світу та його буття може брати участь кожна людина без огляду на рівень її інтелекту й освіти; важливою є лише здатність до рефлексії, якою від початку існування людства наділені всі люди, що задумуються над цілістю дійсності, свого тілесного, психічного й духовного буття, яке постає як велична цілість містерії людської істоти. Кожна свідома особа, яка замислюється над таємницею світу та свого власного існування, тією чи іншою

мірою опановує не лише власні виміри, тілесний і духовний, а й світ інших осіб і речей, зрештою і Бога. На погляд польського дослідника персоналізму Г. Севериняка, у цей спосіб людина, знаходячись на вершині буття світу, має найкращу перспективу бачення і розуміння його остаточної мети та сенсу [881, с. 293].

Християнство представляє світ як драматичне дійство, участь в якому беруть Бог і людина. Участь кожного буття в реалізації цього дійства визначена Богом, головною дійовою Особою є Христос, кожна людина грає свою роль у визначених їй часі і місці. Святий Дух надає всьому позитивного значення та наповненості. Протидіє світовій драмі Зло, яке уособлює Сатана, що вибудовує антисвіт. Бартнік стверджує, що все, задіяне в одній драмі, має один сенс, одних глядачів і один напрям здійснення. Світ у всіх своїх структурах, станах і подіях постає «як цілість знаків, символів і смислів, як місце та жива мова спілкування між учасниками цієї драми, зокрема між Богом і людиною» [772, с. 113]. За посередництвом світу Бог промовляє до людини, а людина свідомо або несвідомо спілкується з Богом. Тут складовими частинами світу стають існування, природа, космос, пізнання, любов, радість, терпіння, праця, відпочинок, боротьба зі злом, відкривання людиною себе самої. Місцем зустрічі й спілкування Бога і людини стають природа й космос – середовища, які можна назвати анонімними, але з ділянками суто людської дійсності. Світ у своїх основних проявах космосу, природи, матерії становить первинний фундамент, основу людського буття, з якої людина народжується, завдяки якій існує. При цьому Бартнік застерігає, що світ у його величі не можна вважати Богом, він є лише живим слідом Бога, його віддзеркаленням та розповідає про нього. У світі відбувається вираження Бога, своєрідна «іманентність Бога» [715, с. 201]; він присутній у світі, бо це його твір, в якому він себе виразив, тому все у світі становить глибинну, таємничу систему знаків Божих: Бога і про Бога.

Без Бога неможливе існування світу та його зрозуміння, позаяк світ можна пояснити тільки за допомогою Бога і людини. З погляду християнства світ стає зрозумілим у світлі Особи Христа, як Початку, Центру і Кінця, світ починається у ньому і знаходить своє повне здійснення. У цьому пункті

польський персоналіст перебуває під впливом ідеї П. Тейяра де Шардена, у концепції якого християнство надає світу найбільшої наповненості, сенсу й оптимізму, бо не пропагує небуття та безнадію, а вказує скерований Богом через Христа напрямок розвитку світу до повноти буття та досконалості.

За словами Ч. С. Бартніка, світ для людини є земною батьківщиною, де вона народжується і реалізується в розвитку, прямуючи до батьківщини небесної. Завдання людини – «пройти весь світ, який стає шляхом до повноти власного особового буття» [772, с. 114]. Людина творить світ, пізнає, здійснює та живе у своїх тілесних, духовних проявах, свідомості й їх витворах – усе це в підсумку становить особовий вимір світу, адже саме особа формує світ посередництвом своїх витворів, впливів і проявів. Життя у світі персоналізується в особі, виростає на ґрунті спільноти осіб, «формує персональне середовище та залишає своє тавро на всій дійсності» [715, с. 203]. У світі та за допомогою нього людина відкриває таємницю власної особи, внутрішнього духовного світу, відмінного від зовнішнього фізичного, як особливого знаку Бога та вияву його присутності. У результаті людина існує і розвивається в самому центрі дійсності, у космічному, історичному, суспільному і персональному середовищі світу. Бартнік зазначає, що, з одного боку, світ поступово будує особову структуру людини за допомогою різних середовищ, змін і метаморфоз, які в ньому відбуваються, тож людина твориться за допомогою світу, з другого – у світ щораз більше проникає людина у своєму особовому бутті. Особа персоналізує світ у процесі пізнання, впливаючи на нього думкою, діяльністю, любов'ю, й «у цей спосіб творить його, і світ стає більш персоналізованим, повертається до людини більш „людським” та „особовим”» [820, с. 219].

У трактаті «Персоналізм» польський філософ зауважує, що особа теж постає як своєрідний світ дії, у ній активізуються підсвідомість, розум, інтелект, воля, прагнення, емоції, свобода, творчість, цілеспрямованість. При цьому особа активізує дійсність, залучаючи її до своєї діяльності. Вона й сама певною мірою стає актом, завданням, екзистенцією, об'єктом, моделлю та методом. Уся активність буття й осіб

зливається в один струмінь «особогенези та формування особи» [775, с. 411]. На думку Ч. С. Бартніка, важливим матеріалом персональної дії слід вважати енергію, яка є похідною існування, еманує з нього й допомагає у формуванні світу. Перебуваючи в середовищі природи, матерії, космосу, особа спілкується з ними, використовує, залежачи від них, змінює їх по-своєму в міру буття особою та в міру своїх сил і задатків. Людина як принцип особового та фізичного устрою світу має завдання господарювати в ньому, позитивно впливаючи на природу, історію, культуру, змінювати дійсність на краще. Такий особовий вплив має бути реальним і базуватись на гідності й динамізмі особи в її спостереженні світу, а також представленні свого особового єства на тлі неособового світу, вказуючи, що саме вона становить головну, фундаментальну структуру буття світу. Формуючи світ, особа повинна керуватися своєю здатністю обирати між добром і злом, виявляючи у такий спосіб фундаментальну роздвоєність структури буття на добро і зло. У цьому значенні персональна дія завжди може наразитися на дію антиперсонального характеру, причому автором обох дій є особа. Негативна дія може проявлятися у запереченні особової сутності, вчинках, спрямованих на нищення особового світу та на втрату правдивого образу людини.

Узагальнюючи своє бачення світу, католицький філософ-персоналіст стверджує, що світ не має завершеного вигляду, його форма, устрій і доля залежать від людини. Польський богослов К. Гуждж у післямові до бартнікового «Персоналізму» зазначає: «Конче необхідна дія в масштабі світу (*actio mundialis*), ідею якої найкраще передають німецькі мислителі у твердженні: *ich bin in der Welt*³. Світ даний нам *a priori* і водночас заданий *a posteriori*, заданий людині в її дії та діяльності. Тому людина в істотний спосіб відповідальна за нього» [847, с. 481–482]. Однак у концепції Ч. С. Бартніка людина не ототожнюється зі світом, вона представляє окреме особове буття, хоч і походить зі світу, знаходиться в ньому й особливим чином зв'язана з ним у своєму особовому бутті.

³ Я є у світі (нім.).

Підсумуємо. Очевидно, у філософсько-релігійному дискурсі польського персоналіста під світом розуміється загал дійсності, а також кожна річ, яка наповнює, творить і формує його. Хоча світ був створений Богом і виник раніше за людину, вона протягом свого існування продовжує творити світ, розвиваючи, досліджуючи, змінюючи, впливаючи на нього, тому, на переконання Ч. С. Бартніка, видимий світ формується згідно з волею Бога і волею людини, у їх співпраці й співтворчості. Світ не бере безпосередньої участі в екзистенції Бога, а осягає свій сенс у віднесенні до людини, актуалізуючи її реальність і створюючи середовище для зустрічі Бога і людини. Католицький мислитель відзначає реальну подібність людини і світу, яка полягає у природі їх створення, де є загальний і конкретний прояви буття. При цьому філософ указує на їх принципову відмінність, обумовлену тим, що людина має власну особову істоту, оскільки, отримавши в акті Божого творіння буття, закорінене в існуванні світу, індивідуалізує його в абсолютний спосіб в особі. У персоналістичному визначенні світу, запропонованому Бартніком, світ неможливо зрозуміти без віднесення до особи, а особу – без віднесення до світу, оскільки особа охоплює весь всесвіт своєю думкою, волею, любов'ю, прагненнями, релігійністю, перебуває в ньому і формує його, будучи при цьому залежною від нього.

§3. Прозопоїчна інтерпретація суспільства як особового виміру спільноти і спільнотного виміру людської особи

У філософсько-релігійному вченні Ч. С. Бартніка суспільство розглядається крізь призму особи в її людських вимірах і виявах. Персоналістична концепція суспільства викладена філософом у ряді праць, але насамперед це «Суспільно-політична теологія», «Теологія народу» і «Суспільна сакраментологія».

Особливу увагу мислитель приділяє розгляду форм міжособового буття, оскільки від розуміння змісту спільноти,

засад і засобів її організації залежать розвиток людства та якість його спільнотного буття.

У фундаментальній праці «Персоналізм» Ч. С. Бартнік розрізняє спільноти природного і штучного характеру. До природних спільнот належать сім'я, рід, плем'я, народ, людство, до штучних – випадкове зібрання людей, спільнота місця, партія, стан, суспільний клас, держава і т. п. Природні спільноти створені Богом, тому мають першість та особливу цінність, вони керуються Божим законом і природним правом. Штучні спільноти – це витвір людини згідно з її волею, задумом і матеріальними умовностями [775, с. 197].

У «Католицькій догматиці» філософ зазначає, що в середовищі штучних спільнот поширена ідея автокреації, відповідно до якої людина, котра займає провідне місце в суспільстві, може формувати суспільний устрій, керуючись власними мотивами та виставляючи на чільне місце не особу, а так зване «загальне добро», яке зазвичай зводиться до матеріального аспекту. Тут провідне місце фактично займає річ, доцільність, користь, а не особа як така. У результаті спростовується ідея Бога і релігії, що стає на заваді суб'єктивним концепціям устрою та життя [713, с. 409–410].

У свою чергу така спільнота, як народ, не може вважатись породженням людської думки, штучно створеним буттям на підставі встановленого людиною права, спільного географічного простору чи спільної держави або колективним буттям, обумовленим спільними ідейно-політичними спрямуваннями. На переконання Бартніка, спільнота народу постає з волі Бога, спільнотної природи людини, певних антропогенетичних укладів світу. Народ – це один великий людський організм зі спільною свідомістю, спрямуваннями, історією, спільною спадщиною матеріальної та духовної культури, тому людина стає собою в народі, а народ стає свого роду суспільною, живою людиною. Між такою спільнотою осіб, як народ, та індивідуальною особою існує обернена залежність і глибокий органічний зв'язок. Особа як індивід живе серед народу, завдяки народу та задля народу. Спільноти, які людина створює штучно, служать лише як допоміжні утворення для реалізації певних цілей, натомість «народ живе

для кожної особи, в особі і для неї» [746, с. 164]. Його не можна вважати мегаорганізмом з абсолютною детермінацією, ні також звичайною сумою індивідів, вільним зібранням, віртуальним суспільством. Його відзначають реальність і спрямування на викорінення будь-якого прояву егоїзму.

Бартнік порівнює суспільство з людським організмом, в якому кожен орган відповідає за належне функціонування цілості: кожен орган-індивід бере участь у житті організму-спільноти. І хоча це порівняння не нове, але мислитель надає йому особливого тлумачення: «Суспільне життя, досягаючи високий рівень організації, устрою, функціонування, стає подібним до гігантського організму» [821, с. 35]. Буття людиною, спільне існування, дії, спрямування організовують людське життя, гуртують і єднають людей. Якщо на початку історії життя людини зосереджувалось у малих групах, родах, племенах, то сучасність знаходиться на шляху «мегасуспільного антропогенезису, тобто народження людства в усьому суспільному вимірі» [775, с. 208]. Це є черговим етапом всесвітньої історії. Людство, на думку філософа, поступово перетворюється в один вселенський організм, а світ стає одним великим містом, де формуються нові відносини між живою природою та неживою: бетоном, залізом, склом. Природне середовище людини замінює штучна «природа». Людина залишає своє природне середовище і входить у створений нею штучний світ, втрачаючи фундаментальні основи, закладені в її природі Богом. У результаті особа стає інструментом, знаряддям, річчю в будівництві цього світу, здобуванні власної користі. Тому головне завдання персоналізму мислитель вбачає в біологізації, гуманізації та персоналізації цього штучного світу людиною [775, с. 209].

На думку Бартніка, спільнотне буття полягає у міжлюдських контактах і виявляється в різних формах – це спільнотність, суспільство, спільнота і маса.

За визначенням філософа, маса – це суспільне утворення, якому бракує встановлення зорганізованих структур. Навіть якщо такі структури і виникають, то вони спонтанні, повністю неконтрольовані і пов'язані з непостійністю загалу осіб [814, с. 33]. У структурі масовості домінують такі явища, як

однаковість, ірраціональність, непередбачуваність реакції і стандартність. Феномен масовості можна вважати «творінням» суспільності, щораз більшим щодо кількості. Виступаючи з позиції християнського персоналізму, Бартнік вважає, що маси повинні бути організовані, дисципліновані, виховані і, отримавши вищі ідеї, прямувати в позитивному напрямку. Але якщо маси полишити самих на себе, наслідком стане анархія, яка призведе до деградації суспільства, а звідси й особи.

Базовою формою людського комунікативного життя постає спільнотність, конкретизацією якої в релігії можна вважати Церкву, Тіло Христове, Божий люд, Царство Боже. Особові відношення (*relatio*) є фундаментом спільнотного буття, на якому будуються найрізноманітніші варіанти міжлюдських зв'язків. Найважливішими серед них є подружжя, родина, народ, міжнародна спільнота. Наступним етапом стають держави, організації, партії, різні інституції. Потім ідуть різні системи: згромадження, об'єднання, корпорації – і так без кінця. При цьому спільнотні зв'язки, творячи основу суспільства, стають чимось природним і самозрозумілим, як про це пише філософ у «Теології народу»: «Християнство навчає, що в основі всіх найрізноманітніших спільнотних зв'язків стоїть природа людини, яка є співлюдським буттям і прагне до формування людської особи. Тому людське життя залежить не тільки від біологічної сфери, а й, великою мірою, від обставини, яка називається спільнотністю» [808, с. 20]. Бартнік вважає, що спільнотність, як і людська одиниця, створені Богом, сформовані у сфері світу, розвинуті і проваджені Божим провидінням до якоїсь певної фінальної якості. При цьому існує своєрідне «тривале творення спільнотності», в якому спільнотність відкупляється Христом, збагачена ласками, провадиться до Бога та становить підставу для життя Церкви, яка існує в соціумі і для соціуму. Саме у спільнотності відбувається вся історія спасіння, від початку до кінця, маючи аналогію зі спасінням людської особи.

Першою найбільш організованою формою спільнотності Бартнік називає суспільство, яке укладене в конкретний спосіб: поселення, міста, регіону, держави. Усі ці форми тісно переплетені в історичній, соціальній і культурній площинах.

Суспільство має багато окреслених форм спільного життя, свою конкретну організацію, суспільні комунікації [775, с. 219]. Помічається навіть окрема суспільна самосвідомість, яка специфічно впливає на розвиток особи. Суспільство існує в певному часопросторі: географічному, економічному, історичному, політичному і культурному, тому є більш конкретним визначенням буттєвого місця людей, ніж спільнотність. Представники марксизму і лібералізму розглядають спільнотність і суспільство як синоніми. Натомість Бартнік визначає спільнотність як початковий, базовий елемент, а суспільство – як удосконалений, більш конкретний варіант встановлення міжлюдських зв'язків [775, с. 220].

Вищим етапом суспільного життя є спільнота. Бартнік говорить, що спільнота з'являється там, де утворюється певна спільність добра, засобів виробництва, ідейних способів життя. До спільноти філософ відносить сім'ю, дім, зібрання. Належність до неї не є обов'язковою та ґрунтується на свободі, виборі, навіть на вищій ідейності. При цьому спільнотою не можна назвати зібрання, яке своєю метою ставить зиск, матеріальні інтереси. Такі філософи і соціологи, як Ф. Шлейермахер, А. Мюллер, Ф. Тьонніс, по-різному подають визначення спільноти, розглядаючи спільнотність як щось випадкове, а спільноту – як ідеальний варіант спільного життя. Інші ж, як Р. Кьонінг, Й. Гьофнер, Ч. Стжешевські, К. Собаньські, трактують ці явища як синонімічні. Для Бартніка найбільш прийнятним є синтетичний підхід, викладений філософом у праці «Суспільно-політична теологія». За умови такого підходу поняття спільнотності і спільноти розрізняються, але зазначається, що особа влаштовується та спрямовується так, що спільнота стає вищим етапом вдосконалення внутрішньої суті спільнотності [809, с. 134].

У системі філософських поглядів Бартніка персоналістична концепція суспільства формувалася під впливом філософсько-релігійних ідей К. Войтили. Так, виходячи з концепції комунії Войтили Ч. С. Бартнік запроваджує ідею персональної субзистентної цілісності – спільнотної особи.

Персоналістичний погляд мислителя на людину не обмежується індивідуалістичною антропологією, тобто твердженням, що людина є особою, філософ розглядає в цьому ключі всю дійсність: світ, людину, суспільство та Бога. Концепцію спільнотної особи Бартнік розвиває послідовно і цілісно. Для нього важливо підкреслити реальність суспільного феномена особи. У своїй концепції польський персоналіст спирається на тезу Войтили, висловлену у статті «Особа: суб'єкт і спільнота» (1977), про те, що спільнота особа є «чимось більшим за звичайну суму осіб чи навіть спільноту осіб (*communio personarum*)» [893, с. 8]. Бартнік вважає, що зведення суспільства до суми осіб не надто відрізняється від індивідуалізму, адже суспільство в такому випадку постає зібранням випадкових субстанцій, якимось абстрактним зібранням, об'єднаним певною метою, яку не можна вважати онтологічною підставою єдності.

Бартнік також бере до уваги розуміння суспільства Войтилою, запропоноване у статті «Участь чи відчуження?» (1975): «...зібрання, яке можна назвати суспільством, суспільністю, суспільною групою чи ще інакше, саме по собі не є субстанційним, а лише акцидентальним (послуговуючись мовою традиційної філософії), оскільки воно ґрунтується на певній системі зв'язків між людьми» [112, с. 255]. З огляду на це Бартнік розглядає особу у спрямуванні на іншу особу, наполягаючи на розумінні особи як реляції – зв'язку-відношення з іншими особами. Якщо людину вважати особою, то слід і за суспільством визнати характер субстанції в аналогічному значенні, визнаючи в ньому не тільки спільну природу для всіх осіб, а й «особу». Однак виходячи зі спільної природи особи і спільноти у визначенні поняття спільноти важливо враховувати концепцію особи як реляції. Особові зв'язки-відношення (*relatio*) для окремого суспільного буття мають більше значення, ніж звичайне тяжіння одне до одного чи бажання людей єднатися задля спільного добра.

Опрацьовуючи поняття спільнотної особи в роботі «Особа й історія», Бартнік зазначає: незважаючи на те, що спільнота особа є лише далекою аналогією до особи індивідуальної, її не можна сприймати тільки як абстрактне буття, адже вона також

має свій аспект реальності. Реалізація спільотної особи відбувається на підставі реляційного буття, тобто співвідношення між особами. Якщо особу вважаємо реляцією в стосунку до інших осіб (насамперед до особи, а не до речей), то вона сама стає онтичним наслідком реляції, який має свій початок у світі природи, а закінчення – у спільотній особі. При цьому спільотна особа виявляється такою самою незбагненою дійсністю, як й індивідуальна особа. Подібно до індивідуальної особи, у спільотній особі Бартнік вирізняє спільотне єство та субзистенцію, а також інші складові. Він зауважує, що про спільоту не можемо говорити як про штучне буття, як, скажімо, про осіб, котрі їдуть в одному автобусі або зібрались у кінотеатрі на перегляд фільму. Спільота в дійсному значенні має вимір природи та вимір персональний. Філософ стверджує: «Природу спільоти творять різні складові рівні: соматичний, психічний і духовний» [761, с. 38]. Перший рівень творять тіла індивідів і вся їх біотична, абіотична, економічна, географічна інфраструктура. У цьому аспекті спільотна природа – це щось значно більше, ніж тільки фізичний, видимий світ, оскільки вона творить живу основу спільотного буття, зв'язок зі світом, соціогенез. Тому про реальну спільоту, навіть суто духовну, релігійну, не можна говорити без віднесення до соматичного рівня. Соматичність оживляє психічний рівень, тобто те, що складає колективний розум, інтуїцію, спільотне пізнання, свідомість, самосвідомість, ментальність, погляди, переконання, правду, правила. Продовжуючи трактувати цей аспект, польський філософ вказує також на волю, прагнення, вибір, механізм приймання рішень, тенденції, настрої, мрії, вчинки, дії, поведінку. Крім того, він відзначає певні види дій, які можна виконувати тільки спільно: цивілізацію, мову, урбанізацію, індустріалізацію, мегапроекти і т. п. Бартнік зазначає: можна також говорити про спільотну душу, яку творить єднання душ в аспекті зв'язків-відношень (*relatio*), що об'єднують осіб в одну спільоту, яка утворює єдність вищого ступеня. Цим створюється певний спільний центр, осередок спільотної тотожності та спільного життя. Таке єднання визначає весь духовний вимір спільоти. Основу спільотного єства

породжує власне ця спільнотна душа, яка дає цілісну спільнотну суб'єктність, особово-суспільну глибину, творить спільне ество, завдяки якому члени спільноти, усвідомлюючи свою особовість, можуть сказати про себе «ми», а деколи навіть «я», скажімо, в імені народу: «я» – поляк чи «я» – українець.

За концепцією Бартніка, спільнотна особа виростає з дійсності індивідуальних осіб, яким належить формальна першість. Вона стає безпосереднім наслідком і передумовою особової структури людини, оскільки виходить поза межі індивіда та, долаючи їх, трансцендує і зумовлює обов'язкову реляційну сутність особи.

В інтерпретації мислителя, спільнотна особа має глибоко діалектичну структуру, яка відзначається, з одного боку, активністю, оскільки детермінує і зумовлює світ індивідів, а з другого – пасивністю, оскільки є детермінованою і зумовлюваною індивідами. Філософ також вказує на явище певної спільнотної самореалізації: «Подібно як у випадку індивідуальної особи відзначається процес поставання собою, самореалізації, зросту, формування власної особи, так і у випадку спільнотної особи можна говорити про її самореалізацію та розвиток» [797, с. 128]. Істотним при цьому залишається творення досконалої спільноти, суспільства. Католицький мислитель говорить про те, що суспільство, як і індивідуальна особа, внутрішньо поділене між добром і злом, буттям і небуттям, світом цінностей і антицінностей, прозопоїчності і антиперсональності. Звертаючись до поняття антиперсональності, Бартнік виходить із розуміння К. Войтилою впливу антиперсональності на спільноту. На цей вплив вказує польський богослов Е. Озоровський, який зауважує, що у тлумаченні Івана Павла II антиперсональне суспільство постає як антисуспільство, котре є самозапереченням людини, перетворенням її на предмет, інструмент, засіб, середник [871, с. 56].

Суспільне існування перебуває в тісному взаємозв'язку та взаємодії з особовим існуванням індивіда. Між спільнотою й індивідом постійно відбуваються міжособові відношення (*relatio*), позаяк особа не може зародитися, жити, розвиватися без інших осіб, створених і нестворених. Спільнотна особа

створює умови для повноцінного взаємозв'язку між індивідами й між окремими спільнотами. За словами Ч. С. Бартніка, існування розвиненої індивідуальної особи, як і існування особової спільноти, виступає основою міжособових зв'язків-відношень (*relatio*), в результаті яких постає спільнотна особа [761, с. 40].

У статті «Універсальний персоналізм» Бартнік стверджує, що реляційна концепція особи веде до онтологічного розуміння природного суспільства, на підставі якого польський філософ говорить про відносно конкретну «спільну особу», яку можна назвати буттєвою єдністю вищого рівня на основі спільної матеріальної природи. Виходячи з цього «кожна конкретна спільнота має власну спільну субстанцію, своє спільне „я”, а скоріш „ми”, а також власне історичне завдання» [779, с. 56]. У праці «Слово і дія» Бартнік у колективній особі, яка має «спільнотну свідомість, волю, дії», вже чітко виділяє «спільне „ми”» [791, с. 177]. Бартнікове поняття спільнотного «ми» певною мірою обумовлене впливом Войтили, який розглядає «стосунки на кшталт „ми”» як маркер, що дозволяє визначитися «поміж багатьма і спільнотою» та «поміж відчуженням і участю». На переконання К. Войтили, «„ми” містить у собі велику й багату автентично людську дійсність» та, об'єднуючи багатьох осіб, містить у собі заклик до спільноти, тому католицький мислитель називає його «спільним благом» (цінністю) [112, с. 254–255].

У розумінні Бартніка основна реляція спільноти має прозопоічний внутрішній характер. Її завдання, як доводить філософ, полягає в упорядкуванні й утвердженні буття багатьох індивідів і об'єднанні їх у спільноту найвищого рівня, яка забезпечує становлення, формування та реалізацію індивідуальної особи, дає окремим особам одне буття, організовуючи їх життя тематично, вибудовує спільний міжособовий взаємопов'язаний у часі та просторі світ, в якому розвиваються й функціонують особові структури, відносини, зв'язки. Важливими при цьому залишаються створення та формування ієрархії цінностей і духовний розвиток, що «в підсумку нагадує завдання Землі та Космосу у світі істот і речей», тобто йдеться про впорядкування й взаємодію

[761, с. 40]. Іншим важливим завданням суспільства, на переконання католицького персоналіста, є формування відносин з Богом, з іншими спільнотами, з усім буттям. І хоча спільнотна особа стає своєрідним спрямуванням усієї дійсності на людину, однак вона виявляється і місцем протилежної дії, тобто відкриттям і спрямуванням людини на всю дійсність, усяке буття та позаособовий світ. Спільнота, як і особа, стає реляцією, яка відкриває шлях до універсальності буття та цілості світу дійсності, макросвіту, всесвіту.

На думку польського персоналіста, суспільство не має лише якогось одного виміру, в якому все зведене до світу природи, хімічної органіки й фізичних проявів. Суспільство має свою особливу аксіологічну та духовну глибину, тому, як і індивідуальна особа, підлягає правилам удосконалення. Тобто йдеться про активно-творчий аспект існування спільнотної особи, який Бартнік розробляє не без впливу ідей К. Войтили.

Опрацьовуючи проблему взаємообумовленості особи і спільноти з позицій християнського персоналізму, К. Войтила говорить про те, що сфері екзистенції особового буття спільноти відповідає вимір «буття разом», тобто спільного існування й загальної самореалізації «*communitas*»; сфері активності відповідає спільність дій, думок, волі, духу, життєвих трудів «*communio*». На рівні суспільного буття по лінії співіснування формується активна дійсність «*communio personarum*», що виникає там, де існує зібрання людей, але за своєю суттю згадане «буття разом» постає перед індивідуальними особами як завдання [876, с. 22].

Досліджуючи людську особу в її соціальному і трансцендентному вимірах, Бартнік зазначає, що спільнотне буття сприяє витворенню найвищої персональності як особливої свідомості суспільства. У такому творенні бере участь кожна індивідуальна особа в процесі своєї соціалізації, при цьому вона збагачується завдяки практичному досвіду. Однак між необхідними соціалізацією і персоналізацією, які відбуваються паралельно, утворюється певна дистанція, яка характеризується рухом, можливостями техніки, пластичністю конкретної особи та її особистими границями. У зв'язку з цим формулюється позитивна для західної культури теза про те, що

немає індивідуального і суспільного людського життя без ствердження першості особового начала. При цьому нескінченна цінність особи нівелює велику різницю між особою і речами, між ідеалами і реальністю, тому наявні в суспільстві зло, фальш, безлад та інерція «можуть бути припинені і виправлені шляхом здобування особової повноти і самореалізації людської особи, а це вже стає мірою для соціалізації і персоналізації суспільства» [760, с. 133].

Соматична сфера оживає через душу групи, тобто різні форми колективної свідомості та спільну волю. Ч. С. Бартнік також говорить про глибинну «душу суспільства», що є взаємодоповненням душ окремих осіб в єдності вищого рівня та становить духовний центр спільноти. Вона визначає цілий духовний вимір суспільства і формує пневматологію групи. У випадку християнської Церкви «цією душею є Святий Дух як Особа, і завдяки цьому Церква говорить про себе „я”» [786, с. 158].

Спільнотна особа виникає на базі індивідуальних осіб і виступає безпосереднім обґрунтуванням особової структури людини, де об'єднання є звершенням існування одиниці. Окрема особа згідно зі своєю природою має інтенцію до творення спільноти, але суспільство не можна вважати звичайним «продуктом» одиниць, радше воно є піднесенням буття на вищий рівень, де особа і суспільство не можуть бути окремо, самі по собі. Також неправильно розглядати їх як несумісні буття. Спільнотна особа має діалектичну будову і твориться індивідуальними особовими буттями, хоча цих самих індивідів може і обмежувати. У цьому полягає специфіка реалізації особового буття, індивідуального і спільнотного в їх діалектичній єдності.

Як у випадку з індивідуальною особою, можна говорити про самореалізацію та розвиток моральності й духовності спільнотної особи. На думку Бартніка, істотним тут стає поступ суспільства в досконалості, адже воно також розщеплене на добро і зло, цінності і антицінності. Суспільство, спрямоване на нівелювання особи, стає антисуспільством – середовищем, яке знищує себе, культивує бездуховність, матеріалізм, ідею безособової сутності людини. Проте суспільство має своїм

завданням піднесення осіб до стану єдності найвищого рівня, тому покликанням спільнотної особи є реалізація довершеності індивідуальної особи.

Суспільство дає окремій особі реляційне життя, побут, формує світ міжособових зацікавлень, створює тло цілісного розуміння світу. Формування середовища викликає розвиток міжособових комунікацій, суспільної любові, а це визначає внутрішній розвиток ества людини. Спільнотна особа відкриває індивіду шлях до цілості буття, стає засобом, середовищем і можливістю опанування Всесвіту-Універсуму й досягнення світу трансцендентного – Царства Небесного. Тобто спільнотна особа є шляхом до єднання з Особами Божими. Оскільки суспільство складається з окремих осіб, це зумовлює їх взаємовплив у процесі особового вдосконалення, завдяки якому персоналізується ціле суспільство. Бартнік стверджує, що певні напруження між особою і колективом «знімаються через взаємний еволюційно-поступальний рух, що характеризується взаємним творчим зближенням, яке остаточно сповнюється в пункті Омеги» [803, с. 68].

Суспільство як спільнота осіб виражає собою особливу реалізацію людського буття, в ній кожна індивідуальна особа, перебуваючи у спільноті, разом з іншими включається в процес реалізації свого особового буття за допомогою соціалізації та персоналізації. Індивідуальні особи набувають суспільних рис, стають суспільними особами. У такий спосіб спільнотна особа може позитивно чи негативно впливати на індивідуальну особу, тому вона або служить персоналізації особи, або заперечує її, стає середовищем, яке або творить особу, а поряд із цим і себе, або руйнує особове начало, перетворюючись на антисуспільство.

У персоналістичній філософсько-релігійній системі Ч. С. Бартніка онтологія суспільства постає в аналогії до онтології особи, тому суспільну особовість він прагне трактувати в паралелі до окремої індивідуальної особовості. Польський філософ переконаний у тому, що розуміння і тлумачення суспільства як людської спільноти повинно опиратися на персоналістичний аналіз дійсності. На його думку, слід надати більшій виразності аналогії між

індивідуальною особою, її рисами та структурою і особою спільотною. В інтерпретації католицького мислителя спільнота постає як природний, органічний, суб'єктний союз або єдність осіб.

У підході до вирішення питань колективізму й індивідуалізму Бартнік висловлюється за прийняття пропозицій французьких персоналістів Марітена і Муньє, які роблять чітке розрізнення між індивідом і особою, та пропонує додати до цього персоналістичну концепцію реляційності особи. Під таким кутом зору людина як індивідуальне буття повинна розглядатися як особа, підпорядкована спільноті, що служить добру суспільства. Однак з огляду на те, що особа вважається ціллію самою в собі, суспільство повинно спрямовуватися на служіння добру індивідуальної особи. Йдеться про діалектичний взаємозв'язок у міжособових відносинах індивідуальної особи і особи спільотної: людина стає досконалою особою за допомогою служіння спільноті осіб (спільнотній особі), а спільнота може здобути своє персональне буття завдяки цілковитій, відданій службі особі індивідуальній. У теологічній перспективі, яка є принципово важливою в концепції Бартніка, кожна спільнота бере участь у творенні людської особи: «народжує» людину як члена суспільства, дієво формуючи її фізично, матеріально та духовно.

Таким чином, в інтерпретації польського персоналіста онтологія суспільства стає продовженням онтології особи, зокрема її реляційної структури, позаяк неможливо з'ясувати та представити істоту суспільства без співвіднесення до особи. Оскільки суспільство закорінене в таємниці і глибині особи, Бартнік не бачить іншого шляху, окрім тлумачення суспільства за допомогою персональних категорій. Спираючись на ключові ідеї соціологічного реалізму, католицький філософ-персоналіст розглядає суспільство в аспекті онтологічного зв'язку між двома особовими категоріями людського буття: особою індивідуальною і особою спільотною в їх схожості та відмінності. Філософ розглядає спільноту як найбільш реальну форму персоналізму, оскільки людську особу як члена спільноти характеризує найменша частка соціологічної абстрактності. Навіть генеза суспільства вказує на осіб, які

постають як своєрідні першоджерела для спільноти, творять її та окреслюють форму її існування. У персоналістичному висвітленні спільнота стає доповненням дійсності людського існування, тому існує не поряд з особою чи над нею, а власне в ній, в особі та для особи.

Те, що суспільство бере початок в особі як суспільній істоті та складається з людських осіб, не порушує цілісності структури буття людини, оскільки первинність особи конститується на онтологічній основі, цілком відмінній від тієї, на якій конститується суспільство. На цій підставі Бартнік стверджує, що спільнотність цілісно інтегрована у світ особи, та наполягає на тому, що немає суспільства без індивідуальних осіб, подібно як немає індивідуальної особи без можливості віднесення до спільноти – вони виявляються взаємозумовленими. Оскільки істота суспільства закорінена у світі особи, то, за словами польського мислителя, «людина у своєму індивідуальному і спільнотному вимірах має те саме ім'я – особа» [753, с. 463].

У реалістичному універсальному персоналізмі Бартніка спільнота набуває персонального характеру. В інтерпретації польського філософа суспільство як дійсність осіб набуває більше онтологічного характеру, натомість спільнота як поєднання осіб носить модальний чи атрибутивний характер. Іншими словами, суспільство може стати спільнотою в міру свого позитивного розвитку, хоча може бути і навпаки. У свою чергу увінчанням розвитку суспільства – «societas» є комунія – «communio personarum», шлях до якої пролягає через середню ланку, що нею є спільнота – «communitas». Тут відчутним є вплив Войтили, який послідовно розвинув концепцію комунії як особливого об'єднання осіб. Комунія – це спільнота, основою якої є особлива внутрішня, глибинна, духовна єдність, що міцно і нерозривно згуртовує всіх її членів в одне ціле, утворюючи спільнотну особу. Вважаючи, що суспільне буття людини є не менш реальним, ніж природне чи космічне, Бартнік говорить про існування своєрідної людської персональної субзистентної цілісності – спільнотної особи.

Підсумуємо. Розглядаючи різні форми спільнотного існування людини, Ч. С. Бартнік стверджує, що органічним

воно може бути лише за умови, якщо наріжним каменем такого буття постане питання «особи». Адже саме особа є першочерговим суб'єктом і об'єктом суспільного мислення, спрямування та дії, усе інше є другорядним і виступає як знаряддя для покращення життя особи. Суспільство, в інтерпретації польського персоналіста, також є «особою», спільнотою осіб, а не просто природою чи абстрактною дійсністю.

На основі запропонованого К. Войтилою в його персоналістичній концепції комунії акцидентального тлумачення суспільної групи як спільноти, що ґрунтується на певній системі зв'язків між людьми, Ч. С. Бартнік розглядає особу як реляцію та виходячи зі спільної природи особи і спільноти виводить поняття «спільнотної особи», яку творять різні складові рівні: соматичний, психічний і духовний. Філософ говорить також про спільнотну душу, утворену єднанням душ в аспекті зв'язків-відношень (*relatio*), що об'єднують осіб в одну спільноту – єдність вищого ступеня, яка визначає весь духовний вимір спільноти. В інтерпретації Ч. С. Бартніка, спільнотна особа має діалектичну структуру, яка відзначається, з одного боку, активністю, оскільки детермінує і зумовлює світ індивідів, а з другого – пасивністю, оскільки є детермінованою і зумовлюваною індивідами. Маючи свою особливу аксіологічну та духовну глибину, спільнотна особа, як і особа індивідуальна, підлягає правилам удосконалення. Цей активно-творчий аспект існування спільнотної особи Ч. С. Бартнік розробляє не без впливу ідей К. Войтили, який розглядає спільнотне буття як завдання кожної окремо взятої особи. Згідно з концепцією Ч. С. Бартніка, спільнотне буття сприяє витворенню найвищої персональності як особливої свідомості суспільства, що відбувається в процесі соціалізації індивідуальних осіб. Спільнотна особа створює умови для повноцінного взаємозв'язку між індивідами та між окремими спільнотами. Основна реляція спільноти має прозопоїчний внутрішній характер і забезпечує становлення, формування та реалізацію індивідуальних осіб, даючи їм одне буття й організовуючи спільний міжособовий взаємопов'язаний у часі та просторі світ. Спільнотна особа виникає на базі

індивідуальних осіб і виступає безпосереднім обґрунтуванням особової структури людини, де об'єднання є звершенням існування одиниці. Спільнота виявляється доповненням дійсності людського існування, тому існує не поряд з особою чи над нею, а власне в ній, в особі та для особи. Як бачимо, розроблена Ч. С. Бартніком концепція «спільнотної особи» є суголосною ідеям українських персоналістів – філософсько-психологічній концепції «колективного Я» О. Ю. Кульчицького та філософсько-культурологічній концепції нації як історичної особи С. Б. Кримського, про які йшлося у другому розділі першої частини нашої монографії.

Таким чином, виходячи з концепції комунії К. Войтили Бартнік запроваджує ідею своєрідної персональної субзистентної цілісності – спільнотної особи; йдеться про особовий вимір спільноти та спільнотний вимір людської особи, що виводить концепцію Ч. С. Бартніка за рамки, встановлені індивідуалізмом і виключним акцентуванням індивідуального виміру людини, позаяк філософу важливо показати реальність суспільного феномена особи, не обмежуючись індивідуалістичною антропологією, розглянути в цьому ключі всю дійсність: світ, людину, суспільство, Бога.

§4. Прозопоїчне визначення історії та її сенсу

Сучасний світ не просто перебуває на зламі епох, а переживає докорінну зміну цивілізаційних парадигм, позначену глибокими кризовими явищами в усіх соціально-культурних сферах; це спричиняє песимістично забарвлені прогнози щодо історичного розвитку людства. Так у контексті філософського осмислення закономірностей історичного процесу вже з другої чверті минулого століття почали з'являтися дефініції історії, які включають виразно негативні конотації в її визначеннях на кшталт «зіткнення цивілізацій» (С. Гантингтон, 1927), «страху перед історією» (М. Еліаде, 1949), «футурошоку» (Е. Тоффлер, 1970), «кінця історії» (Ф. Фукіяма, 1992), «ілюзії кінця або припинення подій» (Ж. Бодрийяр, 1992) і т. п. Межа тисячоліть позначилась початком становлення нової технотронної

цивілізації з її надшвидкісною інформаційно-біологічною економікою, тотальною глобалізацією усіх сфер сучасного життя та прискоренням темпу змін – усе це перевертає традиційні уявлення про час і простір та змінює ставлення до їх глибинних основ. Оскільки йдеться про якісний переворот у сприйнятті системи координат, які визначають формальні параметри історичного процесу, то в наш час надзвичайно актуальними стають філософсько-історичні концепції, здатні обґрунтувати як його закономірності, так і зміни в дійсності та послідовність її розвитку. Телеологічна концептуалізація історії в працях сучасних персоналістів, до яких належить Ч. С. Бартнік, має істотне значення для поступального розвитку людства, формування нової культури і становлення нової суспільної генерації на активно-творчих засадах.

Польський філософ протягом кількох десятиліть розбудовує систему реалістичного універсального персоналізму та в її контексті пропонує концепцію історії, сформульовану на філософсько-релігійних засадах. У своїх працях мислитель свідомо поєднує теологічний і персоналістичний підходи у трактуванні історії, оскільки вони надають їй особливого, глибокого виміру та здатні не лише допомогти зрозуміти історичні процеси та події, а й з'ясувати внутрішній сенс і мету історії. У фундаментальній праці «Католицька догматика» Бартнік говорить про необхідність побудови в рамках історіософії окремої повноцінної концепції теології історії, в якій основним «об'єктом і чинником історії» вважає людську особу в її індивідуальному й суспільному вимірах та в її «співпраці з усією дійсністю, а передусім з Божими Особами» [714, с. 978]. Філософ зазначає: оскільки людина живе, творить, діє в рамках Божого Провидіння та Задуму стосовно всього творіння, історія здійснюється в просторі Універсальної Божої Дії та Божої присутності.

Світ і людство становлять неподільну цілість і разом творять історію, перебуваючи в постійному прямуванні та розвитку вперед. Існування людини в просторі і часі відзначається дією й активністю, при цьому воно характеризується як поступом, так і регресом, як розвитком, так і занепадом, зупинкою чи поверненням до попередніх

станів, як поставанням особою, так і нищенням її в собі. У статті «Світ як релігійне середовище» (2004) Бартнік зазначає, що в такому середовищі людину оточує зовнішня дійсність (пасивна історія) – те, що довкола, і активна дійсність (дієва історія) – те, що постає за допомогою активних дій, творення, зусилля, праці. Звідси історія стає продовженням творіння, яке започаткував Бог, а людина виступає тією силою, яка веде все творіння до повноти буття у спрямуванні до Бога. Таким чином у трактуванні польського персоналіста категорії поступу чи регресу історії не постають вже як абсолютні категорії, а розглядаються «у співвіднесенні до розвитку або деградації особи» [800, с. 202].

Філософсько-релігійна інтерпретація Бартніком історичного процесу співзвучна ідеям представників різних персоналістичних шкіл. Так, у підході до історичної дійсності, розумінні людської особи і Божої особи Христа як центру історії, підкресленні лінейного вигляду історії та її телеологічної спрямованості погляди Бартніка близькі до концепцій Бердяєва, Боуна, Муньє.

У персоналізмі, запропонованому Ч. С. Бартніком, людина постає як буття, спрямоване на повне і досконале життя. Персоналістичне вчення переносить акцент з часопростору на особу, а в поступі вбачає антропогенезу: особа перетворює тимчасове на вічне, матеріальне – на духовне, незрозуміле – на зрозуміле. Пізнаючи, людина приходить до більшого самоусвідомлення й усвідомлення своєї ролі у світі й історичному процесі. Без людини не існує історії, як не існує історії без людини, адже кожна людська особа існує і розвивається в середовищі власної і загальнолюдської історії. У публікації 1976 року «Історичний факт у християнській теології» польський філософ говорить про «діалектичний взаємозв'язок між історичним фактом, історією та цілою людською особою у всіх її вимірах» [719, с. 34]. Історія збудована на особовій структурі людини, і людська особа сама по собі становить своєрідну «метаісторію», пов'язану з її персональністю. Усі історичні факти беруть початок від людської або Божої особи чи за їх участі, тому всі історичні події та факти наповнені особовим змістом.

Персоналізм розглядає історію як дійсність, значиму для всієї екзистенції людини в її індивідуальному та спільнотному вимірах, і пропонує бачити історію всюди, де дійсність стикається з особою. Підходячи до історії цілісно й інтегрально, філософи-персоналісти пропонують сприймати історичне існування не в категоріях звичайної екзистенції як комплексу досвіду, подій, ідей, а онтологічно, у конкретному, реальному значенні, де береться до уваги вся існуюча дійсність. У «Вступі до персоналістичної філософії історії» Бартнік пише: «Історичне існування береться в настільки широкому значенні і контексті, наскільки широкою можна вважати дійсність особи та наскільки широко вона (особа) може охопити дійсність» [819, с. 37]. Специфіку історичного існування формують час і простір, які становлять виміри, середовища та сам «матеріал» історії, відтак історію сприймають насамперед як щось минуле, що відбувалось у певних місцях, хоча в істоті своїй ні одне, ні друге не вичерпують повноти феномену історичного часопростору з огляду на те, що вони не дають повноти картини й розуміння того, що було. Персоналізм пов'язує екзистенцію людини в органічне ціле з усією дійсністю в її часопросторі, тому історичність існування, з персоналістичного погляду, полягає в реальному розміщенні існування в цілісному середовищі, хоча і сам часопростір теж не вичерпує повноти і цілості історичності, до якої поряд із реальністю належить особовість буття.

Дослідник доробку Бартніка польський богослов С. Рабей зауважує, що в давніші часи неісторичність сприймалась як цінність особи, натомість у сучасних концепціях, зокрема в персоналізмі, особу вважають кульмінаційним пунктом реального існування, того, що історичне, і водночас його основним параметром [877, с. 282]. З персоналістичного погляду Бартніка, для людини минулим є те, що було перед нею, теперішнім – те, що вона собою являє, а майбутнім – те, що її утверджує та розвиває, тому неісторичне – це все, що не пов'язане з буттям особи, а антиісторичне – все, що її нищить.

У статті «Особовий сенс сучасної історії» (1982) мислитель пропонує вважати філософією історії науку, яка за об'єкт і суб'єкт приймає людську особу. Ця наука

є найдосконалішою формою універсальної антропології. Людина тут і суб'єкт – той, хто пізнає, і об'єкт, який пізнає себе. У розумінні Бартніка така філософія історії є як теоретичним, так і практичним знанням про існування й розвиток людини в часі і просторі, а також способом гуманізації, тобто засобом зростання власного буття людиною [765, с. 14]. Такий підхід не заперечує історію як науку, а визначає поле її досліджень і напрямок існування та змін у часі і просторі. Подібно історія індивідуальної чи спільотної особи не розглядається абстрактно, відірвано від іншої дійсності. Кожен з цих вимірів історії становить найбільш повну і реальну частину дійсності, а звідси і модель універсальної історії. У праці «Персоналізм» Бартнік висловлює думку, що дійсність, яка з різних причин не охоплюється дійсністю особи, не може вважатися частиною історії людства і залишається анонімною історією, адекватним же об'єктом історії слід вважати будь-яку дійсність, яка має хоча б мінімальний зв'язок з особою. Лише на такій основі можна конструювати історичні знання [775, с. 423].

Те, що жодні дослідження, навіть глобального масштабу, не охоплюють увесь процес історії, не позбавляє філософію історії сенсу. Звичайно, людське пізнання не здатне в безпосередній спосіб сягнути початку чи кінця історії людства, але це не означає, що рефлексія над історичністю неможлива. Персоналістична філософія і теологія історії доводять, що опосередковане історичне пізнання завдяки особі може відтворити властиві їй форми подій. Залежно від ступеня зв'язків історичного процесу й особи можливе виокремлення в цілому потоці історії вагомих подій, їх наслідків, ритміки, напряму, вартості, принципів і правил. За словами Ч. С. Бартніка, завдяки цьому на «екрані» особи можна побачити не лише фрагменти історії, а й універсальну історію, хоча модель історії людства становить саме індивідуальна історія особи [819, с. 40].

Своє розуміння історії філософ пропонує у статті з відповідною назвою «Персоналістична концепція історії», де поняття «історія» розглядається в двох аспектах: об'єкта, який включає події, факти, ідеї, і суб'єкта, який пов'язаний зі

ставленням, оцінкою й інтерпретацією історичних фактів і подій. У персоналістичному підході головним у трактуванні історії постає аспект суб'єкта, оскільки важливим є не те, що і як відбувалося, бо це тільки тло, а те, задля чого і що означало, яку вагомість і який сенс має. З погляду Бартніка, найбільш адекватною категорією герменевтики історії слід вважати особу та будь-яке існування у фізичному значенні, оскільки саме існування надає реальності буттю. З цієї причини існування становить об'єкт історії та розглядається передусім. Таким чином постає завдання дослідження й інтерпретування дійсності персональної екзистенції, а історія стає пізнанням екзистенції завдяки екзистенції людини – людиною, особи – особою. Живучи, діючи, творячи, людина стає істориком власної особи, формує свою історію, саму себе. Цей процес набуває вигляду автоісторії [769, с. 137].

Розробляючи в подальших філософсько-теологічних працях концепцію історії, вчений у трактаті «Христос як сенс історії» подає більш глибоке розуміння та тлумачення історії як явища. Він формулює думку про те, що в аспекті об'єкта історія означає процес здійснення, творення, безнастанний генезис як усього буття загалом, так і окремих його проявів, але у співвіднесенні до особи, у рамках конкретних і всеосяжних. Натомість в аспекті суб'єкта історія постає як універсальна наука, яка не обмежується засвідченими емпіричними фактами, що відбувалися чи відбуваються в різних середовищах, а сягає внутрішніх, глибинних явищ дійсності, насамперед буття особи. Важливо, щоб це внутрішнє пізнання відбувалося в реальний спосіб і проявлялося за посередництвом самого персонального буття за допомогою слів, слідів існування чи інших знаків [706, с. 33].

Історія, у визначенні Бартніка, – це особлива дійсність, що безперервно постає в новому прояві перед кожною людиною, яка хоче її пізнавати та пізнає. Тому історичне пізнання має персональний характер як дійсність, що «дозріває» у свідомості та самоусвідомленні людської особи. Оскільки людина пізнає всім своїм особовим єством, тобто не лише через досвід, що відображає дійсність в її зовнішніх зв'язках, доступних живому спогляданню, а й духовно, то історичне пізнання має не лише

емпіричний, а й надприродний характер. Філософ стверджує, що в процесі історичного пізнання «людина може охопити всю дійсність – і природну, і надприродну – в її історичному здійсненні та реальності» [769, с. 142]. На переконання Бартніка, саме особова сутність людини дає їй змогу пізнавати, розуміти й тлумачити обидва виміри буття – природний і надприродний.

Як католицький філософ і теолог, Бартнік робить принципове для своєї системи філософсько-релігійних поглядів зауваження про те, що історія становить персональну категорію також з огляду на головних дійових осіб – Бога і людину. У трактаті «Теологічна методологія» він стверджує, що оскільки історію творять Бог і людина, то історичність та історія – це завжди персональна дійсність і реалізується вона незмінно в якійсь особі. Особа виступає суб'єктом історичного процесу, а решта: місце, час, матерія – об'єктами історії. Хоча особа передусім є суб'єктом, тим, хто формує та творить історію, впливає на її процеси та визначає хід подій, однак певною мірою особа теж виявляється об'єктом історії. Таким чином, особа розглядається польським ученим як «схема» і «категорія історії». На цій підставі історія постає як сила, яка формує персоналістичну категорію вищого рівня. Історію не слід трактувати як сукупність фактів і критичне їх дослідження, адже вона набуває обрисів і стає зрозумілою тільки в категоріях особи. Історія сполучає прості і складні факти, індивідуальні і суспільні, матеріальні і духовні, з'єднуючи в ціле пізнання, інтерпретації, зовнішні дії, слова, долі, екзистенції – усе, що «знаходить свій особливий зміст, сенс, наповненість, єдність і цілісність у категорії особи» [738, с. 304].

У статті «Історичне мислення в теології» (1976) Бартнік висловлює думку, що в такому значенні історія постає ще й як антропологічна наука, спосіб зрозуміння явищ у конкретних історичних особах. При цьому всі факти, події й явища, які спостерігає та зауважує людина, стають знаками особового буття дійсності, зокрема самої людини. Ці знаки творять певну систему символів, мову спілкування Бога і людини. Йдеться про «історію спілкування та відносин Бога і людини, які

творюють історію» [742, с. 92]. Вона також є реальною історією цих відносин і взаємин між людськими особами, тобто суспільства. Історія як наука не оперує категоріями ймовірності, а знаходить, прочитує й інтерпретує реальні факти, явища, події, реальних осіб і формує систему персональних знаків і відносин, прагнучи задіяти всю структуру людської особи, щоб створити умови спілкування з іншими особами, прочитати ці знаки та правильно їх інтерпретувати. Усе це спирається на об'єктивну реальність, тому, маючи її за відправну точку, історія як наука спрямована на об'єктивність. Оскільки у світлі категорії особи застосовуються різні елементи персонального пізнання, то Бартнік пропонує розглядати історію саме в цій категорії, доповнити її та підкреслити центральне місце в дослідженні й трактуванні історичного процесу.

Людина, будучи об'єктивним центром світу, може пізнавати історію і стає ключем до розуміння її структури; з огляду на це історія повинна базуватись на зв'язку зовнішньої, об'єктної сфери з внутрішньою, суб'єктною. На переконання філософа, персоналістичне визначення історії має об'єднати в цілість об'єктивне і суб'єктивне, які зазвичай розмежовуються та протиставляються одне одному. У традиційному підході до історії бракує комплексного підходу, адже до уваги береться лише зовнішньо матеріальна діяльність людини. В еволюціоністично-персоналістичній концепції особа вважається основою побудови об'єктивно-суб'єктивної науки. Людство, вдивляючись у свою особову структуру, може пізнати сенс історії, і навпаки – вдивляючись у цілість історії, відкриває істотні риси своєї структури. В обох випадках велику роль відіграє суб'єктивність (якості, вміння, задатки особи), яка, поєднуючись зі свідомістю, дає змогу відкрити певну реальність в універсальній історії. Відтак дійсність постає впорядкованою, гармонійно вписаною в оточення людської особи, людина починає краще зауважувати, пізнавати та розуміти. З погляду об'єктивно-суб'єктивної специфіки людина постає як вища норма та свідок істини. Бартнік однозначно стверджує, що абсолютний сенс історії безпосередньо пов'язаний з категорією «особи» і «повинен бути об'єктивним,

суб'єктивним, індивідуальним, суспільним, а в підсумку – персональним» [765, с. 9].

Розглядаючи сенс історії, філософ бере до уваги три її основні площини: індивідуальну, суспільну та загальну, яка стосується всього світу. Перша включає факти, події, досвід, процеси життєвої екзистенції окремої особи. Сенс історії в цьому випадку – це щось інше, ніж сенс життя, оскільки стосується сфери подій і дій. Сенс історії в індивідуальному вимірі досить складно встановити, оскільки він вбудований в історію спільноти і тісно пов'язаний із системою цінностей суспільства та сенсом діянь спільноти: сім'ї, родини, народу. Надає його людині особове буття та буття суб'єктом, причому активним, дієвим, динамічним, який творить, впливає, визначає, пізнає, формує. Сенс індивідуальний і суспільний взаємно зумовлені. Суспільство у своїй спрямованості до повноти реалізації свого особового спільнотного буття повинно сприяти реалізації повноти особового буття кожного члена суспільства. У зв'язку з цим, за словами Бартніка, «розвивається і твориться більш глобальний сенс усієї історії, відчуття процесів, змін, екзистенції, спрямування на майбутнє» [765, с. 10]. У статті «Реальність особового сенсу історії» (1981) мислитель обстоює думку про те, що індивідуальний і суспільний формують універсальний сенс історії [789]. У «Пролегоменах до обговорення сенсу історичного» (1979) польський персоналіст стверджує, що людська особа, від першої миті свого існування перебуваючи на шляху осягнення сенсу власної історії як макроісторії, так і мегаісторії, виступає основною засадою історичного сенсу, тому «історія постає як діяння людини і суспільства в межах усієї дійсності» [788, с. 27].

У дохристиянських концепціях історії людина не мала історичного характеру, лише християнство сформувало ідею лінійної історії, цілеспрямованої і довершеної, сповненої надії, оптимізму та сенсу, яка має чітко окреслений початок і кінець. У публікації 1980 року «Історичність людини з персоналістичного погляду» Ч. С. Бартнік зазначає, що «часопростір, створений Богом водночас зі світом, являє об'єктивний вимір подій, реалізації, здійснення,

вдосконалення людської особи та всієї дійсності» [723, с. 9]. На думку філософа, основу історичної реальності людини становить її особове буття, створення її за подобою Бога, який є Особою, що відзначається існуванням, буттям, дією, активністю. Це творить особову структуру людини і надає реальності людському буттю. Таким чином, у персоналістичній концепції польського мислителя особа постає як основний принцип та інтегруюча засада універсальної історії світу і людства.

У християнстві історія має христоцентричну структуру, оскільки в центрі світу і життя кожної людини стоїть Христос, який прийшов у світ від Отця, здійснив у ньому людську й Божу історію та повернувся до Отця, збагачений людським еством і земною історією. Ісус зробив історію людини своєю історією, втілившись у ній як Божественна норма й форма. Він визначив схему історії: подібно до Христа, кожна людина походить від Бога, прямує далі світом, його земною історією та в кінці повертається до Отця. Людина має свій початок у народженні та свій кінець через входження в Царство Небесне, яке співзвучне спасінню. Історія Христа й історія людини тісно пов'язані і проходять тим самим шляхом. Універсальна історія не була б реальною і не мала б сенсу, якби не було Христа – її центру й сенсу. Польський дослідник М. Ковальчик зауважує, що для Ч. С. Бартніка історична людина як особа не може бути цілком зрозумілою без віднесення до Христа та Бога, тому католицький персоналіст розглядає Ісуса Христа як принцип руху людини в її особовому бутті вперед, принцип розвитку особи та її вдосконалення [861, с. 184].

У праці «Історія філософії» Ч. С. Бартнік зазначає, що більшість філософських напрямів не бачать реальності історії, тим часом у самій філософії слід спостерегти історичну онтологію, тобто історичне буття на основі існування як фундаменту реальності. Історія – це не лише час і простір як основні координати дійсності, не самі події, а динаміка існування та внутрішня, спрямована на особу, структура дійсності. Польський персоналіст стверджує: «Історія і особа – це дві структури існування, які взаємно зумовлюються та доповнюються, а водночас дві категорії, зрозумілі тільки

завдяки одна одній» [722, с. 553]. Особа є і разом з тим, постійно розвиваючись, стає собою, тобто особа – це динамічний процес. Немає історії без особи, як немає особи без історичних секвенцій. Цей взаємозв'язок поглиблює той факт, що історія означає як дійсність в аспекті об'єкта (те, що стається), так і дійсність в аспекті суб'єкта (всю людську особовість) в її здійсненні та розвитку. Звідси «історичне» – це те, що особове, діяння особи в індивідуальному та спільнотному вимірах. Дійсність стає собою завдяки динаміці існування, секвенції подій, розумним діям і набуттю сенсу завдяки особі. Залежно від особового суб'єкта Бартнік розрізняє чотири сфери історії: мікроісторія – те, що «відбувається в межах внутрішнього світу індивідуальної особи»; макроісторія – те, що «відбувається в рамках спільноти (спільнотної особи)»; мегаісторія – «діяння всього людства»; паністорія – діяння всього всесвіту і всієї дійсності [722, с. 553]. Усі сфери разом творять омегальний світ і його історію.

Теологія історії послуговується поняттями й концепціями філософії, теології та загальнолюдської думки, натомість Ч. С. Бартнік пропонує творити й творить персоналістичну теологію історії, яка займається істотою, розвитком і сенсом дочасної екзистенції людини в її особовому бутті. У статті «Персоналістична теологія історії» він зазначає: «Тому не використовуються і не творяться тут якісь нові, особливі терміни чи поняття – вони базуються на нових принципах систематизації та інтерпретації історичного буття, процесу» [771, с. 285]. На переконання польського персоналіста, християнська концепція історії принципово відрізняється від поганських концепцій і значною мірою від іудейської, оскільки має христоцентричну і персоналістичну структуру та найбільше з-поміж усіх підкреслює сенсовість історії, яка остаточно має трансцендентний характер. Філософ зауважує: «Час історії в християнському розумінні як для індивіда, так і для всього людства можна позначити прямою лінією, яка має конкретний початок (створення) та добігає “вічності” в пункті остаточного приходу Христа» [771, с. 287]. Бартнік допускає, що час має неабсолютний і непервинний характер, а є функцією, властивістю буття, яке не вважається самим

існуванням. Тому поняття «часове» – це властивість творіння, яке належить до того, що позначене часом, знаходиться у ньому, живе, діє. Те, що відбувалося в історії, було приготуванням, а майбутнє є здійсненням, реалізацією. Тому час, на переконання мислителя, відзначається рисами творчості та послідовності.

Християнство ніколи не прив'язувало історію виключно до космосу, природи чи суспільства як первинної категорії, що спостерігалось в інших системах, оскільки в його релігійному вченні вся позаперсональна дійсність відіграє важливу, але не головну роль, вона набуває особливого значення в діалозі людини з Богом, але завжди є другорядною в універсальному підході до питання історії. Уся позаперсональна дійсність розглядається в історичній перспективі у співвіднесенні з людиною. Найбільші зміни, розвиток, поступ в історичному процесі передусім стосуються людської особи чи спільноти осіб. Як підтверджує розвиток людства, весь історичний процес носить тривалий і цілісний характер. Пізнання, всі справи, вчинки, ідеї, креативна діяльність кожної людини зокрема творять внутрішньо зв'язану, цілеспрямовану цілість, що дає змогу говорити про цілісність історії та наявність у ній телосу. Як зауважує польський дослідник К. Гузовський, на підставі цього Бартнік розглядає персоналістичну цілісність історії, яка полягає в єдності індивідуальних історій окремих осіб, кожна з цих історій завжди перебуває у співвіднесенні до головної мети всієї, універсальної історії [856, с. 6]. Зазначений процес, як його розуміє Бартнік, не тяжіє у фаталістичний спосіб над людиною, а лише слугує середовищем розвитку людської особи й остаточно формується завдяки спільній дії Божої і людської волі.

У фундаментальній праці «Геологія історії» католицький персоналіст наполягає на тому, що історичний процес відбувається у площині існування людської особи, обумовленого зв'язками-відношеннями (*relatio*), основою яких виступає Бог як самодостатня у своєму існуванні Особа, істина і добро. Тому історичну реалізацію людини та її здійснення як особи в християнстві визначають як обожнення людини. У площині творіння це означає трансформацію дочасного

у вічне, людського – в божественне, малого – у велике. Бартнік підкреслює: «Існує однакова історична сенсовість кожної людини, кожний має своє персональне місце в універсальному задумі Бога, однакові можливості здійснення своєї історичної місії, однаковий доступ до центру й остаточної мети історії, як і можливість усе це відкинути та заперечити» [805, с. 93]. На думку польського філософа, подібно до того, як Христос став тим, хто поєднав усі події і факти історії в єдину цілість, надаючи їм спрямованості та сенсу, так і кожна людська особа об'єднує всю історичність у своєму особовому бутті, надаючи цілеспрямованості та динамізму. М. Русецький у контексті дослідження проблематики персоналізму, зокрема теологічного доробку Бартника, зазначає, що в християнській концепції історія не обмежується іманентним світом і видимою дійсністю, їй надається трансцендентний характер, оскільки мета людського існування спрямована на майбутнє, досконале, повне, понадчасове існування та буття [880, с. 261].

Маємо зауважити: запропоноване християнством розуміння історичного поступу доповнює попередні концепції, відкриваючи в історичному процесі його сенс і значення завдяки появі Христа, який персоналізує всю історію своєю Особою. Поряд із цим для формування пізнання історії та можливості тлумачення її зовнішньої й внутрішньої суті і значення не обов'язкове Боже об'явлення. Як відзначає Ч. С. Бартнік у статті «Історичність особи» (2001), історія сама по собі становить істотний вимір людини і може бути пізнаною у своїх «мікроплощинах чи мікромоделях типів і архетипів», християнське ж об'явлення, дане Богом, і подія Христа «становлять лише допомогу в повному зрозумінні історії та належної їй інтерпретації» [724, с. 47].

У статті «Теологія історіософії» (2001) йдеться про те, що глибинне, внутрішнє значення історичного процесу відкривається тільки в надприродній, трансцендентній площині, оскільки, здійснюючись реально, в онтологічний спосіб, історія охоплює все буття, всі його виміри. Християнське об'явлення, трактуючи універсальну історію як одну-єдину неповторну дійсність, спрямовану на певну мету, приймає також ідею здійснення подій лише раз. Усі події

знаходять своє звершення в абсолютному кінці, метою якого є Бог, який, власне, і становить своєрідний фінальний пункт – Омегу. Про кінець світу і кінець історії відомо не лише з християнського об'явлення – ідея кінця виникала в різних релігійних і філософських ученнях, про це щораз частіше говорить наука. Але, на переконання Ч. С. Бартніка, основні правила тлумачення діянь повинні мати історичний і персоналістичний характер, оскільки «Бог управляє світом і його історією за допомогою не фізичних законів, а персоналістичних, закорінених в особі» [806, с. 125]. Джерелом історії виступає Бог, який конкретизує її в особливий спосіб у Сині, а також у кожній людській особі. Християнська концепція історії побудована на структурі особи, передусім на особі Христа як Бога і Людини. Ісус Христос у цьому плані – це Історія Бога і Бог Історії. Бог дає онтологічну основу людським діям і запрошує до конкретних дій. Людина має здатність відповісти на цей крок Бога своїм вільним єством. Згідно з персоналістичною концепцією, історія світу у двох її вимірах постає як підтвердження ідеї Бога, погодження з Ним або ж заперечення. Дія Бога і дія людини творять нові ситуації, події, історію. За словами філософа, «кожен крок, кожен поклик Бога переносить людину на новий етап, новий рівень, у нову епоху, новий, більш досконалий стан» [806, с. 125].

У персоналістичній інтерпретації Бартніка історія постає як діалог двох осіб, людини і Бога – двох воль, які її творять. Тому у своїй остаточній наповненості та суті історія має особовий характер реалізації позитивних зв'язків-відношень (*relatio*) між людськими особами (горизонтальна площина) та між створеними особами і Особами Божими (вертикальна площина). Спільнота стає тим середовищем і засобом, який дає можливість кожній індивідуальній особі формувати та здійснювати ці зв'язки. Тому, на думку католицького філософа, у християнському вченні сенсом історії є духовно-моральне вдосконалення людини, а саме – «формування свого найглибшого особового світу» [706, с. 349]. Але це можливе тільки у Христі, який надає людській особі сили в її особистій історії за допомогою вдосконалення свого єства прямувати до повноти особового буття у Христі.

Підсумуємо. У підході до історичної дійсності, розумінні людської особи й особи Христа як центру історії, лінеарності історії, її телеологічної спрямованості погляди Бартніка близькі до концепцій інших персоналістів, однак у його концепції історія є силою, яка формує персоналістичну категорію вищого рівня. Бартинове визначення історії включає два аспекти: об'єкта, де історія виступає як безнастанний генезис буття, і суб'єкта, де історія постає як універсальна наука, яка сягає глибинних явищ буття особи. Польський персоналіст розглядає історичний процес як динаміку існування та внутрішню, спрямовану на особу, структуру дійсності. У його філософському дискурсі особа виступає своєрідною схемою і категорією історії, а історія – універсальною моделлю існування особи. Історія і особа розглядаються мислителем як дві структури існування, які взаємно зумовлюють і доповнюють одна одну, і водночас як дві категорії, зміст яких можна розкрити лише через їх співвіднесення.

При цьому філософ тлумачить історію як діалог двох осіб, людини і Бога, воля яких її формує і творить. Відтак сенсом історії є духовно-моральне вдосконалення людини. Сенс історії постає у трьох площинах: індивідуальній, суспільній та універсальній. Індивідуальний і суспільний є взаємно зумовленими й формують універсальний сенс історії. У персоналістичній інтерпретації Бартиніка історичний процес постає як універсальна модель існування особи. Вказуючи на діалектичний взаємозв'язок історії та людської особи в усіх її вимірах, польський персоналіст пропонує бачити історію всюди, де дійсність стикається з особою.

§5. Прозопоїчна концепція культури

Культура є складним суспільно-історичним феноменом, який охоплює всі сфери життя і діяльності людини. Оскільки початок третього тисячоліття припадає на кардинальну зміну цивілізаційно-культурної парадигми, філософські науки, розглядаючи поняття «культура» як складне і багатоаспектне, шукають нові підходи в інтерпретації феномену культури та

нові шляхи в розв'язанні проблем, пов'язаних з її розвитком. Велика різноманітність сучасних концепцій культури не в останню чергу пояснюється численністю наукових методологій і наукових парадигм, з позиції яких аналізуються закономірності, характер і визначальні риси культури, що обумовлюють її форми, причини й напрямки розвитку та спричиняють кризові явища чи появу феномену антикультури. Ч. С. Бартнік пропонує трактувати поняття «культура» персоналістично, тобто в категоріях особи, беручи в концепції культури за відправну точку особу, адже людина постає як творець культури, а культура стає виявом сутності людини як особи.

Проблематику культури філософ опрацьовує впродовж кількох десятиліть, висвітлюючи її в різних аспектах, про що свідчать назви праць, безпосередньо присвячених питанням культури: «Культура і традиція в Церкві» (1969), «Культура в аспекті ікони» (1972), «Фіналізм життя і культури» (1976), «Католицька культура?» (1980), «Культура як терапевтична любов – Е. Фромм» (1981), «Культура і релігійна краса – В. Тараскевич» (1982), «Культура і святість – Г. Тільс» (1982), «Культура і слава – св. Ігнатій Лойола» (1983), «Горунь. Теологія культури» (1984), «Культура і надія – Г. Марсель» (1985), «Культура і суспільство» (1985), «Культура і Церква в державних правових нормах» (1987), «Культура й антропологія» (1988), «Культура і філософська система» (1989), «Сучасна релігійна культура в Польщі» (1989), «Культура, мистецтво, релігія» (1989), «Культура і свобода» (1989), «З теології культури» (1989), «Катехиза і культура» (1990), «Культура “народна”» (1990), «Спільнота як мета культури» (1990), «Культура і гріх» (1991), «Культура як “форма кінцевої турботи”» (1991), «Культурний вимір [катехиза]» (1991), «Культура і слово» (1992), «Культура і мир» (1993), «Культура і право» (1994), «Культура і світ почуттів» (1994), «Культура згідно з томізмом» (1994), «Заради культури» (1994), «Культура згідно з персоналізмом» (1995), «Культуротворчість віри – Іван Павло II» (1995), «Прикінцеве слово. Культура в персоналістичному розумінні» (1995), «Конкордат і культура» (1996), «Культура і жінка» (1996), «Спільнота як суб'єкт

культури» (1996), «Духовність і культура» (1997), «Церковна спільнота і соціальна культура» (1998), «Культура і благодать» (1998), «Гнозис як релігійна культура» (1998), «Культура як Божа любов» (1998), «Ісус Христос як принцип християнської культури» (2001), «Культуротворення християнства як мотив його істинності» (2002), «Культура і релігія» (2004), «Народ і культура» (2006) та ін. Як бачимо, польський персоналіст розробляє вельми широкий спектр культурологічної проблематики як у богословському, так і у філософському ракурсах. Результатом багаторічної праці та філософсько-релігійних роздумів Ч. С. Бартніка над феноменом культури й обумовленістю понять «культура» і «особа» стали дві фундаментальні праці, що побачили світ у 1999 році, – «Теологія культури» та «Культура і світ особи».

Розглядаючи персоналізм як систему філософських поглядів у праці «Історія філософії», Бартнік вказує на те, що особове буття людини знаходить свій найповніший і найвищий ступінь вираження в культурі у широкому розумінні цього поняття. У сучасному суспільстві культура постає як творення «нового світу» та нової дійсності. Польський персоналіст пише: «Особа проявляється насамперед у своєму існуванні, потім знаходить свій вираз в історії, залишаючи особовий слід, але це стає можливим у культурі та завдяки їй» [781, с. 553]. Говорячи про культуру, професор Бартнік має на увазі всю діяльність і творчість людини. Кожна праця виявляє ознаки творчості, оскільки вносить щось нове, продукує те, чого ще не існувало, формуючи при цьому відповідне середовище для розвитку особи та сприяючи її розвитку за допомогою творчості. Таким чином, шляхом творчості людина наповнює світ своїм особовим началом. Завдяки творчій активності людина освоює світ, розвиває, вдосконалює і витворює новий за взірцем особи, залишаючи в такий спосіб свій слід, відбиток. Тому мислитель говорить про персоналізацію світу і персоналізацію людини, позаяк особа не лише формує і творить світ по-своєму, а й розвиває та вдосконалює себе, свою особовість. Філософ стверджує: «У культурі людина намагається опанувати навколишній світ, пізнати та перетворити його, а передовсім своє тіло, себе і суспільство, природу, космос, щоб реалізувати

ідеал себе» [781, с. 553]. Тому культура в широкому значенні – це перетворення людиною світу і себе, виведення на вищий, більш досконалий рівень буття, наскільки це дозволяють людські можливості. Бартнік вбачає в культурі можливість розвитку людської природи, особового єства, а також суспільства. Опрацьовуючи теологію культури, він висловлює думку про те, що культура тісно пов'язана з продовженням творення, започаткованого Богом-Творцем, «як основним завданням людини та можливістю здійснення світу й самої людини в її індивідуальному і суспільному особових вимірах» [730, с. 39]. Звідси культура виконує функцію абсолютної гуманізації людини, оскільки виступає особовим, об'єктивним здійсненням, практичною реалізацією вдосконалення людини.

Досліджуючи феномен культури впродовж кількох десятиліть, Ч. С. Бартнік виділяє в ній два аспекти: внутрішній – визначальний, закорінений у духовному світі людини, і зовнішній – другорядний, закорінений у фізичному, матеріальному світі, його процесах, в усьому, що людина застосовує для своєї користі. Обидва аспекти тісно пов'язані в інтегральну цілість, подібно до цілісної структури самої людини. Культура, з огляду на це, являє собою не просто комплекс праці, діяльності, дій, а зв'язок людської особи з рештою дійсності. Вона виступає способом втручання особи у світ та його устрій і способом сприйняття світу, всієї іншої дійсності, та її входження в особовий світ людини. Таким чином культура постає як гуманізація, точніше, персоналізація світу та форма його «окультурення», як механізм розвитку людської особи. Людина творить культуру і водночас живе в ній, тому відзначається буттям та існуванням культури й здатністю творити культурне буття. Культура за своєю суттю є творенням і формуванням індивідуальної і суспільної особи як центру світу, тому, на думку персоналіста, вона являє собою своєрідний остаточний наслідок буття людини. Культура розпочинається від моменту входження людини у площину часу і простору, у площину історії, та має своєрідний самочинний характер, не обмежуючись якоюсь сферою діяльності чи творчості людини, а охоплюючи всі можливі аспекти, дотичні до людини, усе, що стосується її чи може

стосуватися. Культура включена в усі можливі співвіднесення людини: до себе самої як особи, до іншої людини, суспільства, світу природи, будь-якої дійсності та Бога. У філософському й теологічному підходах культура має первинний і універсальний характер, охоплює всю широту та глибину людини, яка знаходиться в центрі буття й проходить процес здійснення себе як особи, прямуючи до своєї повноти. У внутрішньому аспекті культура постає реалізацією природи людини в повноті особового буття, а в зовнішньому – способом її самовираження і впливу на всю дійсність своїм особовим буттям. Культура має характер і вигляд динамічного процесу, оскільки вона є рухом, спрямованим від фактичного стану як початку до ідеального стану як фіналу. Формою, проявом руху культури є ідеал повноти особи, особової досконалості людини. Ч. С. Бартнік стверджує, що джерелом, найглибшим суб'єктом, підставою й метою культури слід вважати людину в її історичному становленні, самореалізації, що започатковується в момент появи людини у світі та завершується, коли досягається людством Повнота Особи. Беручи до уваги висвітлені Бартніком аспекти, польський богослов, дослідник християнського персоналізму С. Ковальчик зазначає, що культуру слід сприймати і трактувати у персоналістичному ключі [862, с. 14].

У публікації «До християнської “культурософії”» Бартнік зазначає, що центром буття культури у всіх її вимірах і ділянках завжди буде людська особа, і саму культуру можна зрозуміти тільки з перспективи та в ключі особи. Усе у світі трансформується завдяки особовому суб'єкту людини, який перетворює одну форму буття в іншу, змінюючи його, у тому числі переводячи у площину культури. В особі як у найвищій меті культури та її найпотужнішому джерелі об'єктні, аперсональні впливи перетинаються та зустрічаються з суб'єктними, персональними, причому завжди за посередництвом єства, яке є синтезом тіла і душі, матеріального і духовного. Особа стає центральним місцем зустрічі космосу, природи з Богом [728, с. 42].

У «Католицькій догматиці» йдеться про перетин у персоналістичному ключі культури і теології, позаяк культура

від моменту появи є творенням, започаткованим самим Богом, а вже потім продовженим людиною. Творчість як спосіб дії, самовираження та реалізації людини набуває значення й отримує сенс у площині особи – людської та Божої. Теологія в цьому контексті може доповнювати ідеї культури, надавати їм особливого змісту і виразу [714, с. 98].

Розглядаючи взаємозв'язок культури і теології в працях різних років, Бартнік стверджує, що культура постає як комплекс, пов'язаний з рецепцією світу особою та реалізацією особою її фундаментальних цінностей і досягненням досконалості, натомість теологія стосується передусім сфери дослідження, пізнання й систематизації, де провідну роль відіграє істина. У широкому значенні кожна форма культури спрямована на свою основну істину. Можна сказати, що культура в аспекті пізнання відзначається тенденціями абсолютизації групи основних істин. Тому навіть якщо це суто природні, фізичні чи матеріальні істини, то вони також формують своєрідну паратеологію. Не важливо, що ці істини стосуються іноді зовсім різних сфер, головне – вони формують одну, загальну теологію. Деякі культурні сфери Сходу і Заходу творять своєрідну нерелігійну теологію, де головною істиною стають матеріалізм, атеїзм, гедонізм, культ світу, патологічний егоїзм. Існують також нехристиянські теології, що визначають питомий характер культури, у середовищі якої вони сформувалися. Однак кожна теологія і кожна культура повинні прагнути поборювати не одна одну, а зло, яке завдає шкоди людству та людині, передусім її особовому буттю чи розвитку особи в її прямуванні до досконалості та повноти. Жодна культура не виражає повноти, цілої й абсолютної істини, а є скоріш доповненням ситуації людини, додатковим поясненням і вираженням певних правд. Тим часом християнство формулює універсальну істину, вносить у культуру найвищі цінності, передусім персональні, які сконцентровані, виражені та запропоновані у Христі. Справжня культура повинна допомагати і допомагає людині в її особовому розвитку; саме так, на переконання Бартніка, можна відрізнити культуру від чогось іншого. Християнська культура вказує на ті особові цінності та можливості, які універсально зосереджені в Ісусі

Христі. Натомість сам Христос очищає, зцілює і цілеспрямовує всі форми і прояви культури, оскільки жодна культура не є досконалою й абсолютною. Теологія дає культурі чітке усвідомлення сенсу, пізнання можливостей її здійснення та завдань, які перед нею стоять, – не загальні, поверхові, партикулярні, а правдиві і глибокі, які відкривають істину, що стає шляхом до внутрішньої свободи, адже культура повинна служити, допомагати людині, а не поневолювати її в який би не було спосіб.

Одним із аспектів розуміння культури католицьким філософом виступає її співвідношення з релігією. У розумінні Ч. С. Бартніка культура виступає середовищем, в якому людина формує, розбудовує та творить дійсність і своє дочасне життя відповідно до ідеї Бога й ідеї людини як Божого образу і подоби, а також згідно з істиною, красою та свободою. Таким чином, культура обумовлена структурою особи і поєднує світ людської творчості зі світом цінностей Божих, щоб у них і за допомогою самої культури зростати в повноті особи. Тому провідну роль у культурі завжди відігравала релігія.

У «Католицькій догматиці» філософ зазначає, що культуру і релігію необхідно розрізняти, хоча їх не слід цілковито розділяти та розмежовувати. Релігія за своєю суттю не є культурою, а культура не може вважатись ділянкою релігії – це величини різного ґатунку й різних площин. Культура стосується природи та світу, а релігія – Абсолютності та Трансцендентності. Католицький мислитель пише: «Культура і релігія відзначаються властивими їм ступенями автономності. Остання натомість будується та виростає на культурі» [714, с. 985]. На його думку, культура повинна підтримувати релігію та давати їй можливість розвиватися.

У філософському трактаті «Персоналізм» Ч. С. Бартнік стверджує, що культура і релігія взаємопов'язані та певною мірою необхідні одна одній, при цьому філософ зазначає, що культура сама по собі не є релігійною, але й не позбавлена релігійності. Культура без релігії не зможе піднятися до необхідних вершин, занепадатиме та може «спустошитись», вона «повинна черпати з релігії необхідний зміст, теми та ідеї» [775, с. 455]. Релігія ж, у свою чергу, без культури не зможе

розвинулись, отримати остаточне вираження й наповненість. Задля повноцінного існування та розвитку між культурою і релігією мають відбуватися творчий діалог і співпраця, але завжди зі збереженням автономності, наповненості й totoжності кожної з них. Отже, щоб якнайкраще розвинутися та вийти на вищий етап буття, культура і релігія зобов'язані черпати із засобів одна одної, адже головною метою їх взаємодії є досягнення повноти особового існування і самовираження людини.

Розглядаючи онтологічні аспекти моралі у праці «Культура і світ особи», Ч. С. Бартнік зауважує, що культура за своєю сутністю мусить бути вільною й автономною, як і людина. Однак свобода й автономність культури не можуть трактуватись як абсолютні, оскільки слід зважати на те, що основною підставою існування культури є людина, її особове здійснення, а також брати до уваги, що свобода людини обумовлена добром, істиною і красою. Католицький філософ наполягає на тому, що будь-яка культура, пам'ятаючи свою роль і завдання в розвитку особового буття людини, повинна відзначатися повагою до людської гідності. З цієї причини культура не може керуватись нічим іншим, як персональними категоріями добра й істини, а її розвиток має визначатися ієрархією моральних цінностей. За словами мислителя, «формування і творення будь-якої культури, в тому числі “нової”, чи “футуристичної”, завжди обумовлене згаданими цінностями, насамперед особовими» [749, с. 132]. Філософ послідовно впроваджує думку, що жодна культура не виражає повноти, цілої та абсолютної істини, тимчасом як християнство формулює універсальну істину, вносить у культуру найвищі цінності, передусім персональні, які сконцентровані, виражені й запропоновані в Ісусі Христі, та формує такий тип культури, який допомагає людині в її особовому розвитку та протистоянні всьому, що шкодить, заперечує, блокує особовий вимір людини як в його індивідуальному, так і спільнотному вияві.

Бартнік, розвиваючи ідеї Бердяєва і французьких персоналістів, закликає до будівництва і творення прозопоїчної культури, тобто розбудованої відповідно до особи. Вона має

бути зумовленою не просто діяльністю й буттям людини, а повинна визначатися особовими елементами, особовою структурою, особовими цінностями, стати особливим і важливим видом і засобом реалізації, творення та виразу особи. Прозопоїчна культура має бути обумовлена категоріями людського буття особою: історією, екзистенцією, етикою, естетикою, практикою та користю. У цьому ракурсі культурологія стає природним наслідком і продовженням антропології і прозопології. На думку філософа, без персоналістичного підходу і трактування не може бути жодної значимої та корисної культурології, теології, творчості, мистецтва тощо, які б містили телос і сенс [775, с. 455].

У праці «Культура і світ особи» йдеться про те, що в персоналістичному підході культура постає як глибока та всебічна гуманізація всієї дійсності. У розділі «Культура і антропологія» Ч. С. Бартнік говорить, що в культурі людина всю свою соматичну дійсність спрямовує на особу, на власне єство, людську абсолютну й цілісну істоту [565, с. 57]. У культурі дочасне людське буття здійснюється, перетворюється в неповторний спосіб, у її межах відбувається процес удосконалення та проявлення зв'язків-відношень (*relatio*) людини з Богом. За допомогою культури людина перетворює не лише дійсність і себе, а й свій зв'язок з Богом, адже в культурі відбувається вдосконалення образу Бога, прихід до розуміння його більш правдивої іпостасі. Тому в інтерпретації польського персоналіста культура набуває свого особливого образу та прояву за допомогою доповнення концепції культури особовим та універсальним аспектами. На думку Бартніка, культура виступає динамічною структурою людини в її особовому бутті та новою здатністю і властивістю існування, стає шляхом здійснення, реалізації людини, тому у статті «Персоналістична концепція буття» філософ говорить про культурний процес здійснення особи. Індивідуальна та спільнотна антропогенези через історіогенез тісно пов'язуються з культурогенезом, де людина творить, формує, змінює себе та дійсність [768, с. 71]. Вивчаючи питання персоналізації в дослідницьких працях теологічного факультету Люблінського Католицького Університету за

1968–1993 рр., польський богослов М. Русецький вказує на те, що в тлумаченні Ч. С. Бартніка культура виступає тим чинником, який проявляє суть людини і суспільства, «завдяки культурі людство висловлюється, відкриває себе і стає собою» [880, с. 261].

У розділі «Культура згідно з персоналізмом» Бартнік вказує на те, що сфери культури аналогічні людському феномену в його проявах і формах. Насамперед він говорить про індивідуальну культуру, або про індивідуальний вимір культури; після нього йде культура суспільства, яка є виразом того, чим пов'язані індивіди соціуму. У ширшому значенні філософ говорить про культуру людства, до того ж у площині всього світу як своєрідну мегакультуру чи культуру універсальну. І, врешті, він розглядає поняття панкосмічної культури як «вираз панкосмічної екзистенції людини, за допомогою якої вона вкорінюється у Всесвіт» [731, с. 46]. У кожному випадку йдеться про процес трансформації людської природи в особу, спільноту осіб й особовий людський рід і формування такого всесвіту, який відзначався б персоналістичною реляцією стосовно людини. Усе це можна назвати процесом персоналізації, хоча, на думку Бартніка, процес персоналізації значно ширший за процес культури, але культурогенез відіграє у ньому вирішальну роль. У трактаті «Персоналізм» філософ вказує на те, що культура бере участь в подоланні амбівалентності змістового наповнення людського життя: існування і неіснування, буття і небуття, добра і зла, правди і фальші, цінностей і антицінностей. Тому культура знаходить свій вираз і повноту завдяки амбівалентності людської екзистенції й історії. З цієї причини все, що «не допомагає та не пов'язане з гуманізацією, здобуттям людяності й персоналізацією, слід розглядати як некультуру» [775, с. 450]. Усе, що шкодить, заперечує, блокує особовий вимір людини в його індивідуальному і спільнотному виявах, навіть якщо воно сприяє розвитку якогось іншого аспекту, польський персоналіст визначає як антикультуру і в жодному випадку не розглядає як різновид культури чи субкультуру. В одній з рецензій на докторську дисертацію професор Бартнік зауважує, що християнство дає ті цінності та правду, які підкреслюють

і «допомагають розвинутися персоналістичній концепції культури як такій, яка може розвинути особу в істині до осягнення її повноти» [732, с. 8].

Поряд із духовним і матеріальним вимірами культури Бартнік розрізняє цивілізацію. У публікації «З теології культури» він зазначає, що цивілізація полягає в суспільному, колективному, соціальному та політичному виразах життя, таких як мова, письмо, система міжперсональних знаків, мистецтво, наука, право, винаходи і відкриття, напрямки і стилі, виховання, традиції, стиль життя, фольклор, мода, устрої, поступ, відпочинок, спорт, суспільна естетика, засоби суспільного спілкування й інформації, адміністративні структури (села, міста) та ін. Усі три виміри культури творять одну неподільну цілість, хоча кожний має свою специфіку та свої форми вираження. Філософ пише: «Духовна культура відповідає духові людини, матеріальна – тілу, а цивілізація – сфері психіки й емоцій, які служать посередником між тілом і душею, діючи та впливаючи на обидва» [822, с. 355–356]. У статті «Суспільно-політична теологія» католицький мислитель зауважує, що двигуном і силою всього є особа, яка до того ж виступає медіатором між згаданими вимірами культури. З персоналістичного погляду філософа, культура має свій особовий вимір, який базується, з одного боку, на духовній суті людини, а з іншого – на її фізичному єстві, людській природі, зануреній у матеріальному світі, тому вона відзначається двома аспектами: буття об'єктом і буття суб'єктом. Найповнішим суб'єктом і водночас об'єктом і метою культури, за словами Бартніка, слід вважати особу: індивідуальну і спільнотну. З огляду на це «культура остаточно знаходить свій сенс, спрямованість і мету в будіванні людської особи» [809, с. 477]. Таким чином, особа й культура є взаємообумовленими та допомагають у творенні одна одної.

Ще в «Нарисі про особу» польський філософ розвиває думку про те, що особа на внутрішньому, глибинному рівні пов'язана з культурою, натомість сама культура стає автоперсоналізацією людини і водночас персоналізацією світу. Ч. С. Бартнік наполягає на тому, що культура постає з основ буття особи, існує завдяки особі та спрямована на особу і її

розвиток за посередництвом безлічі функцій і можливостей. Він називає культуру одним із найбільш досконалих і природних способів вираження людини в її особовому бутті. Людина персоналізує культуру в усіх її вимірах: матеріальному, духовному та цивілізаційному. Причому індивідуальна особа знаходить вияв своєї індивідуальної культури у спільноті осіб, таким чином відбувається інкультурація особи. Культура стала одним з основних способів існування і діяльності людини. У рамках культури особа взаємодіє, впливає та пов'язується з усіма видами мистецтва й з технічною галуззю. Ч. С. Бартнік зазначає: «Серцевиною культури слід вважати красу, в тому числі красу кожного буття, і технічного також» [799, с. 80]. Оскільки мистецтво стає способом перетворення дійсності, формуючи з одного буття інше, красивіше і досконаліше, то особа стає тим, хто відкриває красу буття і творить її нові форми, так за допомогою краси людина будує себе і світ. Саме на думку філософа про те, що в культурі найбільш виразно і промовисто проявляється існування особи, та на концепцію культури як середовища персоналізації дійсності, світу і людини особливу увагу звернув польський дослідник його культурологічного доробку богослов З. Стаховський [882, с. 154].

Культура має власну історію та життя. У сучасній культурології вирізняють два типи теорій генези культури: еволюціоністські і циклічні. Якщо еволюціоністські концепції розглядають динаміку культури як послідовне ускладнення «соціокультурного життя з необхідним підвищенням рівня його організації», то циклічні – як «низку самостійних, унікальних, незалежних одна від одної культурних форм», вказуючи при цьому на «схожість між соціокультурними явищами та життєвими циклами біологічних організмів» [446, с. 55, 57]. Так, визначний німецький філософ О. Шпенглер прирівнює культуру до живого організму, який народжується, проходить певні стадії розвитку, старіє і вмирає. На думку Бартніка, біологічний підхід на тлі еволюціонізму, де відбувається боротьба між культурами, і одні виживають, а інші вмирають, заперечує загальне поняття культури як вселюдського надбання і буття. Польський мислитель пропонує дивитись на світове

культурне надбання як на велике Культурне Дерево, подібне до Дерева Життя, в якого відмирають окремі частини кореня чи гілки, але воно знов і знов народжує нові. Він стверджує: «У цей спосіб людство народжує одну Універсальну Культуру» [775, с. 451]. У світі відбуваються різноманітні процеси: генезис культури, акультурація, інкультурація чи декультурація, однак з універсальної перспективи існують сталі, постійні культурні нашарування і системи, які не гинуть, а вдосконалюються, доповнюються, розвиваються, формуючи цілість культурологічного процесу, в якому розвивається як кожна індивідуальна особа, так і спільнота осіб, ціле людство. Ті культури, що відмирають, зникають, також мають значення та відіграють свою роль у формуванні вселюдської культури, на них базувались і розвивались інші культури, які залишилися в універсальній культурній спадщині людства.

Підсумуємо. У бартніковому філософському дискурсі культура трактується персоналістично. В інтерпретації католицького філософа вона постає як один з основних способів існування й діяльності людини, що виявляє її сутність як особи, а генеза культури – як процес здійснення особи, відтак як глибока і всебічна персоналізація чи гуманізація людини і дійсності. При цьому людина персоналізує культуру в усіх її вимірах: матеріальному, духовному та цивілізаційному. Беручи в концепції культури за відправну точку особу, філософ розглядає культуру як один із найбільш досконалих і природних способів вираження людини в її особовому бутті. В інтерпретації мислителя особа і культура постають як взаємообумовлені феномени, які допомагають у творенні один одного. Розглядаючи персоналізацію як процес трансформації людської природи в особу, спільноту осіб і особовий людський рід та формування всесвіту, зумовленого особовими зв'язками-відношеннями (*relatio*), Бартнік зазначає, що культурогенез відіграє у персоналізації людини і дійсності вирішальну роль. Усе, що шкодить, заперечує, блокує особовий вимір людини в її індивідуальному і спільнотному вимірах, польський персоналіст визначає як антикультуру. Отже, культура виконує функцію абсолютної гуманізації людини і світу, виступаючи

особовим, об'єктним здійсненням і практичною реалізацією вдосконалення людини.

Принциповим у філософському дискурсі Бартніка виявляється питання співвідношення культури і релігії. У персоналістичній інтерпретації католицького мислителя, культура і релігія обумовлені особовим буттям і постають як взаємопов'язані та певною мірою необхідні одна одній. Задля повноцінного існування та розвитку між культурою і релігією мають відбуватися творчий діалог і співпраця, позаяк головною метою їх взаємодії є досягнення повноти особового існування і самовираження людини – поставання особою. Попри переконання філософа, що жодна культура не виражає повноти, цілої та абсолютної істини, приклад плідної взаємодії культури і релігії він вбачає в християнській культурі. Християнство формулює універсальну істину та вносить у культуру найвищі цінності, передусім персональні, зосереджені в Христі, і таким чином формує тип культури, яка допомагає людині в її особовому розвитку.

Оригінальною бартніковою концепцією робить метафора культури як Дерева Життя, оскільки в ній розкривається сутність культури як органічного явища, в якому актуалізуються життя, зростання, розвиток, відродження, на відміну від концепції культури Шпенглера, в якій наголошується не лише життя, а й згасання, занепад і смерть. До того ж через глибинну архетипічну аналогію дерева з людиною в бартніковій метафорі культури підкреслюється неперервність зв'язку людської особи з тринітарною особою Бога та особовим світом ангелів. Культура постає уособленням цілісності особового світу (людського, ангельського й Божого) як живий і плідотворний результат міжособових зв'язків-відношень (*relatio*).

Оскільки основні питання філософії й теології стосуються саме розуміння та тлумачення дійсності, то Ч. С. Бартнік, як філософ-персоналіст і богослов, наполягає на тому, що дійсність можна зрозуміти тільки завдяки особі, адже поза нею немає нічого іншого, що могло б дати повне розуміння дійсності. У його філософсько-релігійній системі поглядів такі аспекти дійсності, як буття, світ, суспільство, історія та

культура, структуруються у цілісне вчення через зв'язок із феноменом особи, за допомогою якого філософом з'ясовується їх зміст.

Ч. С. Бартнік доводить, що без особи буття не було б буттям у повному сенсі і не мало б своєї суті, адже саме людська особа відчуває, бачить, розуміє, діє та удосконалює себе і дійсність, що не треба вважати суб'єктивним чи ідеалістичним сприйняттям дійсності, позаяк воно в категорії пізнання та методології є реальним. На противагу реїстичним тенденціям у філософії, персоналістична має універсальний і трансцендентний характер. Оскільки дійсність можна зрозуміти та пізнати за допомогою особи, то особа постає як універсальна категорія пізнання. У цьому аспекті і Бога не можна було б пізнати та зрозуміти, якби він не був особовим буттям. У найвищому ступені персональність концентрується в людській особі, яка стає фактом персональної реляції буття й аргументом на користь персональності дійсності, як найвища її категорія. Особа зумовлює реальність самого буття, адже без неї не було б реальності, буття мало б характер ілюзії й анонімності, але без реальності не була б можливою і особа, тому в аспекті існування вони взаємно пов'язані.

У світі центральне місце також займає особа, оскільки в порівнянні з нею істота матеріальних речей не має неповторного й абсолютного характеру, хоча створене буття постає своєрідним мостом спілкування між людиною і Богом. На думку Ч. С. Бартніка, світ не може бути дійсністю, яка виникає сама із себе, самою в собі і для самої себе, він не здатний здійснювати себе, бути повнотою реляції у спрямованості на інше, бо тоді відзначався б атрибутами, властивими Богу, а його істота ототожнювалася б зі спільним існуванням. Усе буття, що наповнює світ, базується на спільному, приведеному в дію акті існування, яке дає Бог. Світ сам по собі не бере участі в екзистенції Бога, а створює середовище для зустрічі Бога і людини. У цьому значенні він наділений реальністю буття, що закладене в його релятивній субзистенції, а водночас здатністю розвиватися. Філософ зазначає реальну подібність людини і світу та водночас їх реальну відмінність. Подібність полягає у природі створення,

де є загальний і конкретний прояви буття, а відмінність – у тому, що людина має власну особову істоту. Людина отримує існування, закорінене в існуванні світу, і zarazом індивідуалізує його в абсолютний спосіб в особі.

Виходячи з концепції комунії К. Войтили Бартнік запроваджує ідею своєрідної персональної субзистентної цілісності – спільнотної особи, з якою не слід ототожнювати людську особу, бо вони різні, але вимір людської особи немовби переходить на все, що її оточує. Натомість спільнота – це єдність багатьох людських осіб. І в цьому сенсі можна говорити про особовий вимір спільноти та спільнотний вимір особи, що виводить концепцію Бартніка за встановлені індивідуалізмом рамки виключного акцентування людини в її індивідуальному вимірі, позаяк католицькому філософу важливо показати реальність суспільного феномена особи, не обмежуючись індивідуалістичною антропологією, розглянути в цьому ключі всю дійсність: світ, людину, суспільство, Бога.

Найбільш адекватною категорією інтерпретації історії, на переконання польського філософа, слід вважати особу, її існування у фізичному значенні. Саме існування надає реальність буттю, тому воно насамперед розглядається історією та становить об'єкт історії. Перед людиною постає завдання дослідження й інтерпретування дійсності персональної екзистенції. Таким чином історія стає пізнанням екзистенції завдяки екзистенції особи особою. Живучи, діючи, творячи, людина виявляється істориком власної особи, формує власну історію, саму себе. Це набуває вигляду автоісторії. Польський мислитель пропонує нове, персоналістичне розуміння історії як явища. В аспекті об'єкта вона означає процес здійснення, безнастанний генезис усього буття, але у співвіднесенні до особи. Натомість в аспекті суб'єкта історія постає як універсальна наука, що не обмежується емпіричними фактами, а сягає глибин явищ дійсності, це заглиблене, внутрішнє пізнання має проходити через дійсність особи. Історія є тією особливою дійсністю, що постійно постає в новому прояві перед кожною новою людиною, яка хоче її пізнавати і пізнає. Історичне пізнання має персональний характер, є дійсністю, яка «дозріває» у свідомості й самоусвідомленні людської особи.

У персоналістичній інтерпретації Бартніка історія постає як діалог двох осіб – людини і Бога, воля яких її формує і творить. Польський персоналіст розглядає історичний процес як динаміку існування та внутрішню, спрямовану на особу, структуру дійсності. У його розумінні особа виступає схемою і категорією історії, а історія – універсальною моделлю існування особи. Сенс історії розглядається мислителем у трьох площинах: індивідуальній, суспільній і універсальній. Індивідуальний та суспільний є взаємно зумовленими і формують універсальний сенс історії.

Найповніший і найвищий ступінь вираження особове буття знаходить у культурі. В інтерпретації Ч. С. Бартніка культура постає основним способом існування й діяльності людини, що виявляє її особове єство, а генеза культури – як процес здійснення особи, глибока всебічна персоналізація чи гуманізація людини і світу. Не приймаючи біологічний підхід на тлі еволюціонізму через заперечення культури як вселюдського надбання і буття, польський персоналіст розглядає культуру як велике дерево, подібне до Дерева Життя, в якого відмирають окремі частини, але виростають нові. Так людство витворює Універсальну Культуру – системну цілість культурологічного процесу, де розвивається як кожна індивідуальна особа, так і спільнота осіб. Філософ стверджує, що в культурі людина намагається взяти у свої руки навколишній світ, пізнати та перетворити його, а також здійснити ідеал себе, тому культура в широкому значенні – це перетворення світу і себе, виведення на вищий рівень буття, більш досконалий, наскільки це можливо і в силах людини. У культурі філософ бачить можливість розвитку особового єства, людської природи та суспільства. Культура тісно пов'язана з продовженням творення, започаткованого Богом-Творцем, і є основним завданням людини й можливістю довершення дійсності та самої людини в її індивідуальному і суспільному особових вимірах. Тому культура виконує роль особового вдосконалення людини, здійснює функцію абсолютної гуманізації людини. Бартнік закликає будувати прозопоїчну культуру, наповнену особовими елементами, структурою, цінностями, яка є особливо важливим видом

і засобом реалізації, творення й виразу людської особи. Така культура підлягає всім категоріям людського буття: реалізації суті людини, її існування, історії, екзистенції, етики, естетики, практики й користі. Відтак культурологія стає природним наслідком і продовженням антропології та прозопології. На переконання польського мислителя, без персоналістичного підходу не може бути жодної змістовної та корисної культурології, творчості, мистецтва.

Як бачимо, у філософському дискурсі бартнікового персоналізму в центрі всієї дійсності знаходиться людська особа, але не лише в площині земного виміру, а й у площині створеного Богом буття. В особі вся дійсність отримує свою цілеспрямованість і сенс, йдучи до свого звершення в досконалості буття. Причому кожне буття допомагає іншому в осягненні цієї мети, все матеріальне стає середовищем і засобом вдосконалення особового буття людини, у свою чергу людська особа все наповнює сенсом і створює можливість реалізації й удосконалення в активно-творчій співпраці з тринітарною особою Бога. Важливими для філософа-персоналіста є питання самого буття і світу, а також більш конкретних проявів дійсності – суспільства, яке, зрештою, складається з окремих осіб, та культури й історії, які формує і творить особа. На переконання Ч. С. Бартніка, особа проявляється насамперед у своєму існуванні, потім знаходить вираз в історії, залишаючи свій особовий слід, але це стає можливим у дійсності культури та з її допомогою.

РОЗДІЛ 3.

Богословський аспект християнського персоналізму Бартніка

У філософсько-гуманітарній думці кінець ХХ – початок ХХІ століть визначають як епоху «постантропології», обумовлену процесами, спрямованими на подолання тотальної дегуманізації та деперсоналізації соціально-культурної сфери. Сьогодні генеруються різноманітні теоретичні моделі, пов'язані з формуванням нової концепції людини, яка виходить з науково обґрунтованого розуміння багатогранності людської природи. У цьому питанні Католицька Церква, проголосивши курс оновлення (*aggiornamento*), займає принципову позицію. Адже на II Ватиканському Соборі з метою створення філософії цілісної людини було поставлене завдання антропологічної переорієнтації католицької теології, яке полягало в засвоєнні християнським богослов'ям інструментарію феноменології, екзистенціальної герменевтики, філософської антропології, персоналізму. У сучасному глобалізованому світі саме персоналізм розглядають як один із найбільш перспективних векторів розвитку гуманітарної сфери, оскільки він уже на початку ХХ століття запропонував потужні механізми протистояння руйнівному поступу деперсоналізації та дегуманізації, що були проявами занепаду індустріальної цивілізації, та звернувся до розробки філософсько-релігійних засад «нової, більш людяної, особової і спільотної цивілізації» [362, с. 160].

На значимість християнського богослов'я в сучасному світі вказує український учений, доктор філософських наук М. М. Стадник. Він говорить про те, що наука не лише не може пояснити деякі аспекти релігійних світоглядних установок людини, але й не здійснює глибокого аналізу особливостей сучасного духовного життя, зокрема нових наукових концепцій, обумовлених кризою світової цивілізації кінця ХХ століття, тоді як християнські богослови, спираючись на те, що релігія передовсім апелює до безпосередньо доступних явищ повсякденного буття людини, активно застосовують

здобутки всіх галузей знань з метою обґрунтування теологічних доктрин [568, с. 3–4].

Український релігієзнавець Т. В. Гаврилюк, досліджуючи сучасні трансформації антропологічних ідей католицизму, зауважує, що важко провести чітку грань між католицьким богослов'ям і католицькою філософією, однак є риса, яка їх поєднує, – прагнення обґрунтувати чи аргументувати прийнятні догматичні положення відповідно до викликів часу [116, с. 168]. Оскільки і теоретична, і практична діяльність Бартніка безпосередньо пов'язана з католицьким богослов'ям, наше завдання полягає у виявленні персоналістичної основи теологічного вчення польського філософа в аспекті ключових його ділянок: тріадології, христології, ангелології, еклезіології, антропології та космології. Саме теологія Бартніка виявляється найбільш розробленою цариною польських досліджень, також її харитологічному вченню присвячено підручник догматичного богослов'я українського науковця П. Р. Василіва. Утім, богословський доробок католицького персоналіста був опрацьований і українським, і польськими вченими виключно з позиції та методології богослов'я, а не релігієзнавства.

Персоналістична концепція богослов'я розробляється Бартніком протягом тривалого часу, але чіткі обриси цієї концепції з'являються у 90-х рр. минулого століття, їх окреслено в низці філософсько-богословських праць, як-от «Персоналістичний нарис католицької теології», «Суспільно-політична теологія», теологічний трактат з антропології «Містерія людини», «Пастирська антропологія» та ін. Однак найбільш повно, системно й послідовно персоналістичне богослов'я викладене у двотомному підручнику «Католицька догматика». На формування персоналістичного його аспекту мали значний вплив П. Тейяр де Шарден, Дж. Г. Ньюмен, М. Гайдеггер, Г.-Г. Гадамер, М. Бердяєв, К. Войтила, а богословського – передусім Тома Аквінський, Августин, Лев Великий. Надзвичайна ерудиція в різних галузях гуманітарного знання й багатий життєвий досвід як священика, викладача, письменника та науковця дозволили католицькому богослову на підставі філософських ідей персоналізму побудувати універсальну й реалістичну богословську систему,

яка включає концептуальну і цілісну розробку таких догматичних частин християнської теології як тріадологія, христологія, ангелологія, еклезіологія, антропологія та космологія.

§1. Християнська тріадологія у світлі системного персоналізму Бартніка

Тріадологія є християнським вченням, яке висвітлює питання істоти й дійсності Бога, в його основі лежить догма про єдність природи і троїчність Осіб Божих, що була сформульована в межах I Нікейського (325) та I Константинопольського (381) Вселенських Соборів. Як зазначає український релігієзнавець О. М. Шепетяк, тринітологічна проблематика в силу своєї складності не надто часто порушується у богословських творах, а якщо й порушується, то з обережністю щодо будь-яких переосмислень [661, с. 123]. Натомість Ч. С. Бартнік у своїх богословських і філософських працях протягом кількох десятиліть розробляє зазначену тематику з позиції персоналізму виходячи із задекларованого на II Ватиканському Соборі завдання переорієнтації католицького богослов'я на створення філософії цілісної людини.

Роздуми людства над питанням про істоту Бога та його дійсність починались, як доводить сучасний католицький богослов М. Русецький, від загальних уявлень, пов'язаних з теїзацією окремих явищ природи, і появи політеїзму в первісних релігіях до створення концепції монотеїзму, яка була найбільш розвинена й утверджена в іудейському середовищі [879, с. 22–25].

У двотомному теологічному трактаті «Католицька догматика» Бартнік висловлює думку, що найважливішими в іудейському монотеїзмі слід вважати твердження, які вказують на особове буття Бога й наголошують аспект його існування (на кшталт «Я той, хто є», «Я є») чи персональної присутності Бога в історії Ізраїлю. Богослов зазначає, що у Старому Заповіті вчення про Бога чимраз більше набуває особових рис, Ягве

виявляє себе як «Хтось» чи як «Я», причому ці формулювання не лише виражають дослівне лінгвістичне значення, а й вказують на особове єство Божества. Бог Ізраїлю має власне єство і власне «Я», він є Особою, оскільки відзначається безмежною дійсністю буття суб'єкта самого в собі з відповідним ставленням до світу та належними зв'язками з ним. Ч. С. Бартнік вказує на те, що іудейський Бог має всі структурні сфери особи: пізнання, волі, прагнення та дії. Ягве все розумно влаштував, розподілив, визначив, окреслив, має власний задум щодо світу й усього буття. Визначальною його рисою виявляється любов, передусім любов до людини, адже вся Божа Особа спрямована на людство, присутня в ньому та знаходить у ньому свою реалізацію, творячи спільноту любові з усім людством і кожною людиною зокрема. Ягве присутній на кожному етапі життя людини: при народженні, житті, екзистенції, бутті, історії. Він знає людину до найпотаємніших її глибин, веде її, опікується її життям. Спочатку підкреслюється дія і присутність Бога Ізраїлю у спільноті осіб, але згодом все більшого значення надається кожній окремій особі. Між Ягве і людьми існують персональні (особові) взаємозв'язки. Любов між Богом і людиною закладає основу любові між людьми. Головне, що у П'ятикнижжі Мойсея Бог складає з людиною як особа з особою Завіт, який є фундаментом своєрідної угоди, що корелює міжособові боголюдські відносини [713, с. 66].

Найбільше особових форм Бог набуває у християнському вченні, яке виявило всю повноту його особового буття. Вже богослови Раннього Середньовіччя, а згодом і вчителі Церкви, зокрема Тома Аквінський, давали метафізичне пояснення старозавітним формулюванням, висвітлюючи істоту Бога як абсолютне самодостатнє існування (*ipsum esse subsistens*), як повноту буття, екзистенції та життя. Вони розглядали Бога як Особу в повному розумінні цього слова, яка є джерелом, змістом і метою всього іншого існування й осіб.

У статті «“Особа” у Святій Трійці» Ч. С. Бартнік стверджує, що в християнстві, особливо останньої доби, дедалі виразніше звучить прозопоічна концепція Бога, яка бере початок з факту людської особи та простує шляхом того, що

в ній є найбільш абсолютним. На перший план, залишаючи й оминаючи непотрібні антропоморфні аспекти, виходить тематика персональності: особових структур, рис і властивостей, персональної суті й істоти людської та Божої. На думку польського мислителя, за допомогою такого очищення і підкреслення образу людської особи формується образ нествореної, вічної, істинно субзистентної та самодостатньої Особи, яка спричиняє життя й існування інших осіб, відносних і створених. Бог стає тим, Хто остаточно та цілком персоналізує всю дійсність [763, с. 69–71].

У першому томі «Католицької догматики» Ч. С. Бартнік наполягає на тому, що особа – це існування когось і в комусь та хтось, хто існує, здійснюється, реалізує себе за посередництвом і допомогою існування; це також абсолютна тотожність буття із собою, нескінченне самозаглиблення істоти всередину себе, у свою внутрішню глибіню, цілісність; а ще це містерія єства, повна наповненість змістом суб'єкта. Польський богослов зазначає, що в Богові присутня абсолютна суб'єктність буття, тотожність буття з пізнанням, правдою, волею, прагненням, любов'ю, свободою, актом самовиразу, дією та вчинками в межах власного єства й у проявах назовні стосовно іншого буття. Особа сама по собі – це хтось первородний, первісний, первобутній, споконвічний. Не під силу цілком визначити її істоту, суть і повноту, можна лише частково її описати. Однак без поняття особи й особових категорій неможливо відтворити правдивий образ чи уявлення про Бога. Неймовірним, на розсуд Бартніка, виявляється поняття неособового Бога, оскільки такий неперсоналістичний погляд виходив би за межі метафізичної аналогії щодо твореної суті людини, відтак людину не можна було б вважати створеною за образом і подобою Бога, адже не було б змоги пізнавати Бога, говорити про його любов, спільність та єдність з людською істотою. Бог не міг би бути взірцем і метою людських дій, вчинків, життя. Тому персональність буття й істоти Бога виявляється єдино можливою та правильною. Вона дає змогу розуміти та сприймати Бога, а також стає способом і знаряддям будування теологічного образу Бога як буття абсолютно досконалого, існуючого, з яким людина могла б утворити властиві їй особові

відносини та зв'язки (*relatio*) [713, с. 95]. Католицький філософ наполягає на тому, що Бог є особовою сутністю, тобто кимсь – собою, суб'єктом, а не чимсь – якоюсь формою або ситуацією буття, об'єктом. Відзначаючись повнотою персоналістичного існування в собі й будучи Три-особовим, Бог виявляється спільнотним особовим буттям. Він має прозопоїчне (особове) існування, тобто становить особову дійсність, яка реалізує свою особовість. Натомість людина є лише віддаленим Божим віддзеркаленням, знаком, образом, іконою [713, с. 133].

Ключовим твердженням християнської теології є догма про Триособовість Бога, яка виходить з розуміння того, що Бог один у Трьох Особах: Отця, Сина і Святого Духа. Той, хто досліджує питання тріадології, повинен остерігатися профанного погляду щодо її мови, уявлень і образів.

Як засвідчує Ч. С. Бартнік, в усвідомленні тринітарних образів Бога традиційна мовна семантика має бути перетворена «теологічним розумом», оскільки значення і площина тут зовсім інші [713, с. 217]. У сфері тріадології звичайні категорії та поняття можуть істотно відрізнятися від теологічних. У цій сфері не існує рівнозначності, а панують аналогія й метафоричність, тобто подібність між зовсім різними речами. Мова тріадології часто складна, умоглядна й абстрактна. Вона вимагає істотних перетворювань у категорії та площини зовсім іншого плану й характеру, потребує семантичних операцій і відповідного пристосування.

Сучасна теологічна герменевтика вважає середньовічне богослов'я занадто спрощеним і реїстичним, зведеним до приземлених речей, рис і образів. Натомість персоналізм пропонує набагато кращі можливості представлення правди про Триособового Бога, зокрема про містерію Трійці. Основою тринітарної правди, з персоналістичного погляду, виступає твердження, що Бог реалізується й існує у трьох Особах, таким себе являє створеному світу та передусім людям, зав'язуючи з ними особові відношення (*relatio*), приймає до свого особового світу.

Адекватною моделлю представлення Триособового Бога Бартнік вважає модель реляції Божого єства. Один Бог у своїй істоті творить три співвіднесення (*relatio*), жодне з яких не

зливається з іншим, а залишається собою відповідно до Божих Осіб Пресвятої Трійці. Кожні зі згаданих зв'язків-відношень (*relatio*) виявляються абсолютно досконалыми стосовно двох інших. Отець виступає Реляцією-Основою (засадою), Син – Зворотною Реляцією, яка підтверджує реляцію Отця, відповідаючи на неї, а Святий Дух стає Остаточним Здійсненням і утвердженням реляції Отець–Син. У запропонованій моделі актуалізуються три абсолютні Єства: Пра-«Я» Отця, яке реалізується в «Я» Сина («Ти»), яке, у свою чергу, знаходить власну реалізацію в «Я» Отця («Ти»), ці обидва «Я» знаходять свою реалізацію в постаті «Я» Святого Духа, яка одночасно стає «Я Спільнотним» або ж «Ми Спільноти» Осіб Пресвятої Трійці, причому зв'язки-відношення (*relatio*) «Ти» стають ідентичними самореалізації «Я» [713, с. 220].

У Пресвятій Трійці не існує Трьох Індивідів, сучасна прозопология відкидає ототожнення особи з індивідумом як із суб'єктивністю. Особа не заперечує спільного, колективного й об'єктивного буття в значенні існування багатьох буттів, груп, спільнот, а навпаки, передбачає своє існування в цілості дійсності різних буттів, в універсумі буття. Особа є собою і стає собою завдяки внутрішній пов'язаності та зв'язкам-відношенням (*relatio*) зі спільністю буття завдяки універсальному характеру самого буття. Оскільки особа згідно зі своєю суттю має реляційний характер, то вона спрямовується на когось, на іншу особу, подібно відбувається і в Пресвятій Трійці, де одна Особа спрямовується на іншу, і так твориться спільнота Осіб, зв'язаних поміж собою особовими відношеннями (*relatio*).

З персоналістичного погляду, у Пресвятій Трійці особова субзистенція ототожнюється зі своїм співвіднесенням до іншої особи. У Трійці особа є собою завдяки тому, що виявляється абсолютним співвіднесенням (*relatio*). Субзистенція «буття для» в послідовності ототожнюється з «буттям у собі», з цілим світом «Я», іншими словами, субзистенція і зв'язки-відношення (*relatio*) в Богові ідентичні собі. Кожна Божа Особа вступає у відношення (*relatio*) з обома іншими Особами в їх відмінності від неї. Особа Отця реалізує себе тоді, коли вся є,

існує для Особи Сина в Дусі і для Духа. Син здійснює себе, коли весь є для Особи Отця в Дусі і для Духа. Разом Отець і Син існують для Духа, творячи спільноту. Святий Дух реалізує себе, коли стає союзом, спільнотою, зв'язком любові, який пов'язує всіх в одну спільноту, комунію Трьох Осіб. У підсумку Трійця має спільнотний характер у персоналістичному аспекті [763, с. 74].

У статті «Теологічний персоналізм кардинала Кароля Войтили» Ч. С. Бартнік розглядає особові зв'язки-відношення (*relatio*) у тринітарній структурі. Він зазначає, що кожна Особа Пресвятої Трійці становить категорію «Я» зі структурою абсолютно для «Ти», тобто для іншого. Усі «Я» становлять у Богові тринітарне «Ми», будучи субструктурою стосовно абсолютного «Ви». При цьому кожна з Осіб абсолютно єдина у своїй суті. «Ми» не перетворюється тут в якесь спільне Єство, індивідуалізоване на засадах Комунії, воно будується на основі реальної іншої Особи – тринітарного «Ти» і «Ви». На переконання католицького філософа, звичайне редукування Трійці до спільного загального «Ми» було б суб'єктивізацією Трійці та спрощенням категорії спільноти, де губилося б справжнє, цілісне «Ми», а виникало б якесь абстрактне «ми». «Ми» – це спільнотна особа в Трійці, а «Ви» – структуральне підтвердження та підкреслення. Також слід розуміти, що немає якихось двох різних Трійць: суб'єктивної й об'єктивної, оскільки між «Я» і «Ти», з одного боку, та «Ми» і «Ви» – з іншого немає реального протиставлення. Тринітарна діалектика відзначається особливою містерією, де особа переходить у стан спільноти, а спільнота немовби «повертається» у своїх особових буттях в кожному особу, чим твориться реальна особова окремішність трьох «Я» [778, с. 54].

Розглядаючи особу як есхатос культури у трактаті «Культура і світ особи», Ч. С. Бартнік наголошує на тому, що особа у своїй істоті спрямована на іншу особу, спільноту осіб і насамперед на Осіб Божих. У питоному й абсолютному значенні особа присутня тільки в Бозі, де кожна з Божих Осіб є даруванням себе іншій Особі, подібно як і всі Особи Пресвятої Трійці перебувають в абсолютній комунії – повній єдності та єднанні. Цілість стану і процесу, які мають місце в Божих

Особах, можна назвати, на думку польського мислителя, «Тринітарною Персонацією», тобто найвищим, абсолютним станом Особового Буття [754, с. 67]. Бог – це єдність Істоти, яка сформована й творить єдність Трьох Осіб: Отця, Сина і Духа. Причому Особи Пресвятої Трійці становлять найвищу розумну підставу, обґрунтування людської особи.

Можна говорити про метафізичну істоту Трійці, як це відбувається при тлумаченні метафізичної істоти Бога, яка проявляється на фундаменті реального існування в здійсненні Особи за допомогою іншої Особи і у стосунках з нею. Тріадологія Августина й Томи Аквінського трактувала Бога в категорії одного суб'єкта, де кожна Особа реалізує саму себе і є самодостатньою, що, власне, й обумовило ідею одного суб'єкта. Бартнік пропонує доповнити ці основні теологічні твердження персоналістичним підходом, зокрема згаданою системою особових зв'язків-відношень (*relatio*) у Пресвятій Трійці, де кожна Особа є повним даруванням себе Іншій Особі та за посередництвом Іншої Особи. Так у структурі тринітарних відношень (*relatio*) формується площина міжперсонального самодарування, створення комунічної спільноти. Трійця – це реалізація себе Богом у Трьох Особах; даруючи себе іншій Особі, жодна з них не перестає бути собою, а навпаки, утверджує себе, ще більше стає собою, Особою. Бог Отець перетворюється на Особу завдяки даруванню свого Божества, оскільки через акт дарування у своєму єстві стає дійсністю, кимсь, хто існує для інших Осіб. Він існує, «народжуючи» та «вдмухуючи» життя в усе, даючи життя й існування іншим Особам. Бог Отець одночасно набуває свою персональність у Сині, який приймає Буття Боже та віддячує взаємністю, вступаючи у зв'язки-відношення (*relatio*) з Отцем, чим реалізує Буття Боже. Завдяки акту дарування та відповіді на нього через механізм відношень (*relatio*) Бог Отець стає Отцем з особовими рисами, а Син стає Особою. Бог також уособлюється в Дусі, який є результатом зв'язків-відношень (*relatio*) й єднання та комунії Осіб, і існує в спосіб цього єднання як Особа (особове буття Боже). Ці взаємовідношення (*relatio*), за висловом Бартніка, «творять природу Бога» [763, с. 77] та мають прозопоїчний характер, включаючи в себе

закорінену нескінчену Суб'єктність і цілий особовий світ. Вони відзначаються характерними особовими властивостями: особа пізнає себе, свою сутність і сутність інших Осіб, відчуває та бачить їх красу й глибину, любить і захоплюється ними, творить себе та їх, прагне встановити зв'язок і єдність із ними, співдіє. Особа для Особи в Пресвятій Трійці кожна по-своєму невичерпна у глибині свого єства та завжди перебуває в дії, єдності й творенні особових зв'язків-відношень (*relatio*).

Усе згадане шляхом зворотного руху взаємно співвідноситься та реалізує кожен Особу, тому кожна Особа Трійці є собою завдяки іншим Особам. Відтак метафізичною істотою Трійці є екзистенційна спрямованість на іншу Особу. Тут присутня глибока діалектика, передусім тому, що самореалізація Особи в Трійці ототожнюється із взаємним безкорисливим самодаруванням. Дарування себе іншій Особі створює можливість самореалізації, здійснення свого «Я». При цьому жодна з Осіб не потребує доповнення з боку іншої, бо кожна зокрема є цілковитим Богом, повнотою Божества. Син і Дух нічим не завдячують Отцю, кожен з них по-своєму творить істинність Отця.

Польський богослов пояснює, що Особи в Бозі не мають характеру чи рис довільності, а окреслені абсолютною конкретикою і водночас творять абсолютну творчу свободу. Бог в собі завжди є всім, тому кожна тринітарна Особа керується власним «Я» і жодне «Ти» чи «Він» не змушує до небажаної дії, не порушує свободи Інших Осіб. За цим принципом Божі Особи творять особу людську, надаючи їй за власним взірцем конкретності, субзистенції, самодостатності, нескінченості, надихають її свободою і творчістю, не жадаючи від людини нічого та ні до чого не примушуючи. Законом й укладом творіння керують любов і свобода, які відвічно є основою існування, життя, здійснення та завжди реалізують себе самих, постають як своєрідний стан сформованості, непохитності і водночас як постійний Акт, Дія.

У статті «Віра і теологія в персоналістичному розумінні» Бартнік зауважує, що в особовий спосіб відбувається і зв'язок (*relatio*) Бога зі Світом, тому дійсність постає як персональне

буття Бога, де панують взаємний зв'язок, комунія, особова цілість та єдність [815, с. 46].

З позиції персоналізму в сучасній тріадології виділяють два головні елементи, які визначають істоту Особи: реальне існування і суб'єктне «я». Особи Трійці такі самі реальні, як сам Бог, оскільки і творять його як триєдину сутність. Щодо питання існування, то йдеться не лише про звичайне ствердження буття Бога як такого, а про значно глибшу площину – динаміку існування Трійці у повноті цього значення. У Бозі існування є чимось реально тотожним істоті Осіб Божих. У Бозі існування є його сутністю, а «сутність полягає в існуванні в буквальному значенні» [713, с. 226]. Між існуванням в аспекті природи Бога й існуванням в аспекті Осіб Божих існує тільки уявна, умовна, хоча і важлива, різниця. Між природою Бога та його існуванням існує умовна різниця, подібно як між кожною Особою Трійці зокрема й існуванням Трійці. Натомість реальна різниця існує тільки між особовими існуваннями, подібно як між зв'язками-відношеннями (*relatio*) в Бозі (Трійці).

Існування тісно пов'язане з природою Бога, тобто його істотою. Воно творить природу людини само по собі. Бог є існуванням так, як він себе об'явив у Старому Заповіті іудеям. Існує реальна ідентичність між Особами Трійці (всіма разом і кожною зокрема) й Істотою Бога, тобто існує реальна тотожність Істоти Бога з Отцем, Сином і Святим Духом. Їх не слід вважати трьома учасниками якоїсь абстрактної «природи», подібно до людських осіб, які всі беруть участь в одній природі людини. У Богові кожна з Осіб у своїй повноті має одну і ту саму природу, свою власну природу. Природа не є тим, що дає їм Божество, буття Богом, вони всі Троє творять природу Бога.

Існування Боже осягає своє реальне вкорінення суб'єкта в Особах, творячи «персональне існування» чи особове існування, тобто існування в Особах. Ч. С. Бартнік переконаний, що, подібно до побутуючих тверджень про першість Осіб, слід також стверджувати першість персонального існування. Найкраще це відображає Особа Отця, яку можна вважати Початком, Джерелом Божества. Першість персональності буття Бога становить першість існування, тобто

вони тісно пов'язані, тому існування Бога – це передусім особове існування, саме його слід ставити на перше місце під час розгляду питання Бога. Існування ототожнюється з Особою, оскільки саме Особа реалізує існування і здійснює саму себе на основі існування, зокрема зв'язків-відношень (*relatio*) для когось, з кимсь чи разом з кимсь. Тому Бог становить тринітарне особове існування, тобто буття особи, існування особи і в особі та екзистенційний стан буття як особи (*Esse Personale, Existere Personae et in Persona, Existentia ut Persona*). Як пише польський богослов: «Існування Боже (*Esse Divinum*) має іпостась не лише як *Esse Naturae*, але передовсім як *Esse Personae*, тобто як Особове Існування, Особотворче (*Einai prosopoietikon, Esse Personalia*)» [713, с. 227–228]. Особа в Трійці має характер персонального існування у формі неповторного відношення (*relatio*) до двох інших Осіб, Реляцій, Існування.

Бартнік пояснює, що одне і те саме існування в Трійці закладається в безпочатковий спосіб в Отці, якого в богослов'ї прийнято називати «Початком без початку», або ж так, як у Старому Заповіті – «Той, Хто Є». Предвічне «народжування» Сина постає як «давання» йому Синівського Існування, а Святий Дух стає наслідком, уособленням, формою та постаттю комуніальної реалізації Існування Осіб Отця і Сина. Природа Божого буття ідентична кожній Особі, одночасно має реляційний характер і властива собі самій в особовій площині [775, с. 342].

Польський мислитель зауважує, що три «Я» в Богіві – це не лише три способи одного й того самого існування, а й три реальні існування. Кожна з трьох Божих Осіб, як і всі разом, творить одне й те саме існування, але в площині зв'язків-відношень (*relatio*) представляють три окремі особові існування, тобто кожна з Осіб одночасно є своїм власним особовим існуванням. Усе зазначене має не умоглядний, теоретичний, а дійсний, реальний характер. Тринітарне Існування Бога – це три Особові Реальності. На думку Бартніка, якби кожна з Божих Осіб не мала свого власного особового існування, співвіднесеного зі своїм «Я», то це була б не реальна, а есенціальна чи скриптуралістична, лінгвістична

тріадологія. Існування в Трійці тісно пов'язане з особовим «Я» кожної тринітарної Особи. Існування стає аксіальним пунктом, де перетинаються потрійність (три Особи Божі) й одинність (один, єдиний Бог). Тому існування, зазначене людським «є», – це не просто ствердження реальності буття тринітарного Бога, а вираження нескінченності дійсності Бога як глибинної екзистенції, більше того – самої Екзистенції [763, с. 75]. На думку філософа, існування не слід зводити до звичайного есенціального факту, адже воно реально тотожне Істоті Бога й Особам Божим, позаяк у Богові існування є його сутністю, а сутність Бога полягає в існуванні. Відтак існування слід трактувати як сутність Божої природи. Отже, існування властиве Богові, належить йому на підставі природи його буття, воно обумовлене повнотою й абсолютністю Божого буття.

Персональне існування становить первинний синтез єства і субстанції. Прийняття такої концепції дозволяє уникнути прозопоїчного суб'єктивізму й екзистенційного реїзму. Пресвята Трійця має характер існування єства, тобто об'єктивно-суб'єктивний характер не завдяки звичайному зіставленню двох згаданих сфер, а з огляду на їх внутрішнє проникнення, яке дає змогу говорити про особи в Бозі, оскільки творить Особи.

У «Персоналістичному нарисі католицької теології» Ч. С. Бартнік вказує, що згідно з християнською традицією термін «особа» у вузькому значенні стосується Бога, а радше Трійці, де Особа має абсолютно досконалий характер, існує завдяки самій собі та без обмежень з боку істоти [772, с. 104]. Стосовно людини згаданий термін можна використовувати тільки в значенні далекої аналогії, але еталоном завжди залишатиметься Особа Божа, яка є «особою» в абсолютному значенні, тим часом у людині вона має тільки віддзеркалення як зародок для переходу у стан «особи» в повному значенні [763, с. 69]. Натомість багато богословів вимагають вилучити з ужитку тріадології термін «особа», мотивуючи змінами його семантики, обумовленими розвитком сучасної психології і соціології, та зведенням його до занадто приземленого стану чи навіть до антропоморфності Бога. Як, наприклад, це робить

відомий кальвіністський богослов К. Барт, замінивши поняття «особа» на поняття «модус», тобто спосіб буття Бога. Бартнік наполягає на тому, щоб залишити цей термін і поєднати згадані позиції, доповнюючи їх та беручи до уваги персоналістичну систему. Тим часом одна з дослідниць персоналізму, Г. А. Юлдашева, відзначає, що вчення про три Особи в Бозі, яке становить складну діалектику трипостасної єдності Бога як Особи, стало основою персоналістичного утвердження категорії і поняття «особи» як найвищої цінності та буття [668, EP].

Бог є буттям завдяки персональності, стверджує Ч. С. Бартнік у статті «Розуміння реальності в персоналізмі». На його думку, безособовий Бог був би внутрішньою суперечністю, незрозумілою й абсурдною антидійсністю. У Бозі існує єдність об'єктна і суб'єктна, але об'єкт (природа й істота) ототожнюється в потрійний спосіб з єством кожної Божої Особи, при цьому об'єктність не перейшла у стан суб'єктності, а суб'єктність – у стан об'єктності. Таке можливо завдяки Богу у трьох особах, що в ньому першість належить особовому існуванню, яке не нівелює особової істоти Бога, таким чином, відбувається самоперсонація на основі тотожності існування та істоти [792, с. 9].

Персональний Бог, існуючий в Особах, є первинною основою і джерелом персонації (отримання особового існування) всього буття, зокрема людини. Бог дає свою особову властивість і буття похідним від нього особовим буттям, даруючи особове існування не лише як Бог Творець, а й як Особовий Бог. У цей спосіб завдяки персоналізації він позбавляє суперечності будь-яке буття. Те, що неперсональне у своїй суті, не може розрізнятися у категоріях буття і небуття. Усе, що створюється, отримує своє наповнення Творцем, стаючи реальністю у співвіднесенні до Особи, яка його створила, тому «Абсолютне і похідне від нього буття зумовлені категорією персональності» [792, с. 10]. Бог, власне, і є особовим буттям, інакше неможливим було б існування створеної особи, позаяк людина, будучи особовим буттям і водночас будучи твором безособового Бога, була б досконалішим за свого Творця буттям. З цього приводу

польський дослідник К. Гуждж зауважує, що безособовий Бог не міг би бути для людини метою особової реалізації, взірцем, до якого слід прямувати у своєму власному здійсненні [845, с. 209].

Ч. С. Бартнік відмічає, що якби Бог був одноособовий, то це також суперечило б абсолютності й досконалості його буття, оскільки виявляло б його як самотнього індивіда, в якому немає повноти особового буття, що її створює зв'язок (*relatio*) з іншою особою. Адже сутністю особи є її співвіднесення (*relatio*) з іншою особою, що дає змогу розвиватись і реалізувати своє особове буття. На цій підставі основою Бога є тріадна особовість, яка переходить у площину тісної, глибокої Особової Спільноти. Тому істота Бога є спільнотою Осіб, де кожна з Осіб існує на основі і «в» інших Особах, завдяки їм і для них. Кожна з тринітарних Осіб є собою на підставі інших Осіб, при цьому «три» означає не тільки число, а й спосіб існування. Бог один у трьох Особах тому, що він являє собою «єдність особової комунії» [772, с. 108]. Особа – це не якесь окреме буття, а тринітарні особові відношення (*relatio*). Конкретне існування, Боже і людське, осягає свою мету, гідність і сенс в іншій особі, у спільноті осіб, тому Бог у християнстві становить єдність спільноти осіб. Він у своїй сутності має спільнотний характер, причому йдеться про спільноту осіб. Особа існує для інших осіб і стає їх сенсом, у цей спосіб Пресвята Трійця постає як Хтось, найвища істота і найвище існування.

Як зазначає польський богослов Е. Озоровський, Бартнік не творить якоїсь нової концепції особи в Трійці, а лише систематизує, доповнює та вдосконалює її розуміння, спираючись на попередні концепції та твердження [872, с. 360]. Трійця і надалі залишається найбільш таємничим, до кінця не зрозумілим Буттям Бога, попри безліч спроб дослідити й описати його. У своїх філософсько-богословських працях Бартнік однозначно стверджує тезу про те, що Бога неможливо зрозуміти без категорії «особи». Попри приземленість терміна «особа», без його посередництва неможливо інакше уявити тринітарну сутність Бога. Для того, щоб цей термін використовувався правильно, польський богослов пропонує

застосовувати персоналістичний підхід і прозопоїчні категорії, які, власне, дають змогу максимально зберегти семантику поняття «особа» стосовно Трійці. Хоча Біблія не послуговується зазначеним терміном, але чимало богословів Раннього Середньовіччя і вчителів Церкви вживали його як найбільш адекватний ідеї Бога. Бартнік вважає: якщо в поняття «особа» вкладати відповідний зміст, то можна робити поступальні кроки у відкритті таємниці тринітарного Бога.

Таємниця Трійці стає виразним запереченням індивідуалістичного персоналізму, вказує на реляційний характер особи та проливає світло на дійсність створених осіб, передусім людських, виявляючи цим їхню сутність. Аспект співвіднесення, який міститься в бутті Осіб Божих, слід віднести до категорії людських осіб, які створені за взірцем Божих і мають таку саму структуру особового буття. У світлі Божих Осіб і тринітарних відношень між ними можна побачити правду про людину, її особову сутність і мету. У Трійці виявляється і спільнотна сутність особи, адже Божі Особи, становлячи абсолютну спільноту, стають основою та джерелом людського спільнотного буття. На це насамперед вказує створення людини чоловіком і жінкою як спільного буття.

Християнське розуміння і тлумачення людських дій і вчинків вказує на можливість особової реалізації людини посередництвом єднання з Божими Особами і тільки у такий спосіб. Особа здійснює себе через релігійно-моральні вчинки в Особі Христа. Як зауважує Бартнік, тільки в найвищій і найдосконалішій Особі можна осягнути власну повноту і звершення [752, с. 192]. Християнин постає перед обличчям здійснення себе в абсолютний, повний і трансцендентний спосіб у правді, любові та свободі. За словами польського мислителя, «*Communio personarum* дає наслідок у постаті *communio sanctorum*» [809, с. 476]. Усе це здійснюється на шляху реалізації особою себе за допомогою дії, а конкретно – вчинків.

У праці «Персоналістичне християнство» Ч. С. Бартнік вказує на те, що персоналістична концепція Трійці відкриває повноту правди терміна «особа», стверджуючи, що основу поняття «особа» творять субзистенція і зв'язки-відношення

(relatio), які взаємно доповнюються і співіснують, будучи тісно пов'язаними. Звідси особа постає як буття в собі та буття для іншого, тобто реляційне буття. У Богові вони існують відвічно, так, що кожна Особа зокрема не може існувати без інших. Таке розуміння особи та застосування його до Бога сприяє відкриттю правди про те, що Бог існує як Спільнота Осіб і становить єдність потрійності. Єдність Осіб Божих створює повноту і глибину Божества [777, с. 201]. Таким чином, в інтерпретації Бартніка триадологія набуває рис не іманентності, а трансцендентності. Дійсність світу постає перед величчю Бога, єдиного в Трьох Особах, а незбагненна містерія Трійці стає остаточною мірою та категорією дійсності, людини і світу, де все зростає до міри величі й досконалості триособового Бога. Тому в остаточному підсумку триособове буття Бога стає підставою будь-якого персоналістичного змісту, ідей і структур.

У «Персоналістичному християнстві» Ч. С. Бартнік описує роль, яку відіграє кожна Особа Божа у структурі тринітарних відношень. Бог Отець постає як Творець і Початок усього, надаючи зміст і буття кожному створінню. Він зав'язує міжперсональні відношення з людиною та веде її в екзистенції. В Особі Сина твориться нова дійсність людини. У його втіленні відбулось тісне, органічне поєднання людської та Божої природи як особове об'єднання двох центрів в одній особі зі збереженням істотної різниці між ними. У ньому започатковується і здійснюється реалізація людської особи до рівня Божества. Найбільш суб'єктний і внутрішній характер єдності відбувається в Особі Святого Духа. Йому належить функція творення і наділення кожної людської особи необхідними силами та здібностями. Він стає Духом кожної людської особи. У співпраці з ним відбувається налагодження зв'язку та тісної єдності з Богом [777, с. 202]. У такий спосіб уся Трійця, становлячи основу особового єства людини, наповнює її екзистенцію та веде в процесі особового здійснення відповідно до Божого Буття. З точки зору персоналістичного богослов'я людська особа знаходить найближчий шлях своєї реалізації на взірць Трійці за посередництвом Особи Христа і через неї. У Христі і через

Христа, через його Особу, людина приходить до спільного життя Трійці та може брати участь у житті Трійці як особовій спільноті любові й єдності. Польський мислитель зазначає, що відкритість людської особи на Бога не має якогось індивідуального, відокремленого характеру, а формується в містерійну спільноту осіб, в якій народжується та здобуває реалізацію свого буття, але повноту свого особового буття може досягнути тільки в Особах Божих [815, с. 47].

Підсумуємо. Згідно з персоналістичною інтерпретацією католицького богослова та філософа Бартніка догма про Триособовість Бога є основною в християнському вченні, оскільки відкриває не лише правду про Бога, а й сутнісну правду про людину, поглиблюючи розуміння самого поняття «особа» та розширюючи його зміст і семантику. Польський мислитель наполягає на тому, що тринітарну догму слід розглядати у світлі системного персоналізму, рішуче відкидаючи індивідуалістичний і натуралістичний підходи, які створюють приземлений чи антропоморфний образ Осіб Божих. На переконання католицького богослова, особи Пресвятої Трійці передусім утворюють істоту Бога, і лише в другу чергу Бог є Триособовим, адже природа Бога не вичерпується лише містерією Божих Осіб, у ньому присутні ще безліч інших істотних сфер і площин. Тринітарні особи становлять сенс і зміст існування й істоти Бога, його основу та суть, завдяки їм і з огляду на зв'язки-відношення (*relatio*), які існують між ними, Бог у християнстві постає як Подія, Дія, Акт у фокусі любові і свободи. Попри обтяженість терміна «особа» новими значеннями зі сфери психології й соціології, а відтак ускладнення розуміння поняття «особа» в сучасному богослов'ї, Ч. С. Бартнік не тільки не відмовляється від цього терміна, а й бачить у самому понятті невичерпний потенціал з метою розкриття таємниці тринітарного християнського Бога.

§2. Христологія як розкриття природи Христа через поняття «особа»

Поняття «особа» відіграє важливу роль у христології. Як зазначено в академічному словнику з релігієзнавства, христологія є частиною християнського догматичного богослов'я, яка вивчає божественну і людську природу Ісуса Христа; це вчення походить від святих апостолів і вважається одним із найдавніших у християнстві [497, с. 369–370].

Слід зазначити, що авторитетний український релігієзнавець П. Ю. Павленко вказує на актуальність досліджень у галузі христології українською і загалом світовою християнологією з огляду на низку нез'ясованих питань, зокрема про феномен самої постаті Ісуса Христа, його харизматичність і його месіанські якості [450, с. 63]. На актуальність досліджень у ділянці христології вказують також сучасні католицькі богослови. Зокрема, Дж. Ф. О'Грейді стверджує, що христологія як «серце християнського богослов'я» потребує періодичного оновлення, позаяк розуміння Ісуса різними поколіннями християн має відповідати «духу їх часу» [440, с. 206–207]. Український богослов о. Я. Москалик говорить про постійний розвиток христології і її плюралістичний характер, він зауважує заміну метафізичного підходу до феномена Христа тенденцією представляти його екзистенціально, антропологічно, історично та суспільно. У праці «Нарис христологічної доктрини» (1998) Я. Москалик виокремлює вісім сучасних христологічних систем: 1) еволюціоністична христологія П. Тейяра де Шардена; 2) христологія «процесу» Нормана Пітенгера; 3) екзистенційно-трансцендентна христологія Карля Рагнера; 4) «моністична» христологія (П. Шоненберг, А. Гульсбош, Е. Шіллебек); 5) христологія визволення (Г. М. Гутієррес, Г. Л. Сегундо, Г. Ассман, С. Галлілеа, Р. Відалес, І. Елляторія, Л. Бофф); 6) есхатологічна христологія В. Панненберга та його школи; 7) аспектові христології (Й. А. Ратцінгер, Й. Нольте, Д. Вейдеркер, Г. У. фон Бальтазар, Г. Шурман, А. Носсоль, Г. Мулен, В. Каспер); 8) христологія здійснення як особи Ч. С. Бартніка [429, с. 74–85].

Суперечки та розбіжності, які виникали в першому тисячолітті християнства довкола питання про природу й Особу Сина Божого, свідчать, що поняття «особа» в христології як вченні, зосередженому на сутності Ісуса Христа, від початку є одним із ключових. У цьому контексті Ч. С. Бартнік не лише вказує на антропологічне розуміння постаті Христа, а й стверджує: все, що визначає людську дійсність Ісуса, і є «особа». На думку католицького філософа, саме те, що Христос був людиною на кшталт людської особи, зумовлює істинність його людської природи.

У Христі незбагнено поєдналися дві природи – Божа і людська. Досліджуючи проблему особи, польський богослов Е. Озоровський зазначає: «Якщо визнаємо за правду, що Син Божий став людиною, не перестаючи бути Богом, то відповідно слід визнати, що Особа Сина Божого стала особою Ісуса Христа, не перестаючи бути собою» [872, с. 361]. Віддавна християнська Церква утверджує ряд положень: 1) Бог, приймаючи людську природу, прийняв її як власну, нічого не усунув із неї; 2) подібно і людина завдяки своєму зв'язку з Богом отримує повноту буття людиною; 3) Ісус став найдосконалішим з людей завдяки найповнішому з'єднанню з Богом; 4) поняття «особа» виступає носієм цієї єдності. Натомість завдання, яке ставить перед собою Бартнік, розбудовуючи персоналістичну христологію, полягає не лише в поясненні означеної єдності, а й у витлумаченні глибини її значення та розуміння.

У двотомному трактаті «Католицька догматика» він пише, що визначальною в людській природі Христа стає власне особа, без якої Син Божий не був би правдивою людиною. Тому польський мислитель так виразно наголошує на аспекті людської особи Христа, попри те, що повнота його буття є багатогранною та відзначається різними планами. На переконання Ч. С. Бартніка, суттю таємниці Христа слід вважати існування в ньому однієї-єдиної особи (онтологічного суб'єкта та єства), що дає змогу спостерігати його як повноцінну людину. Хоча поряд з цією повнотою людини в Христі існує і повнота Божества. Обидві органічно поєднані

у Сині Божому та становлять цілісність його природи [713, с. 791].

Людське буття Ісуса, як і кожної людини, за своєю суттю є абсолютним співвіднесенням (*relatio*) з особою Божою. Важливим аспектом Христа виявляється також його буття як Логосу, тобто Слова, про яке згадує євангеліст Іван. Якщо брати до уваги цей аспект, то в Ісусі особа Слова здійснює реляцію не у звичайний (зовнішній) спосіб, а немовби надаючи особі додатковий зміст і ще один шлях реалізації. Буття Христа як Слова втілює повноту його особового існування, і це акт не Божої природи, а Божої особи Ісуса, який сам посередництвом реляції звершує свою Особу. Людська природа на рівні її людського буття, вкорінена в Божій особі Христа, творить єдину Божу субзистенцію, і в цій людській природі разом із природою Божою Христос вступає у зв'язки-відношення (*relatio*) з Отцем і Святим Духом. Це, на думку Ч. С. Бартніка, становить навіть щось більше, ніж просто уособлення Ісуса в Сині Божому. Христос прийняв не лише людську природу, а всю її повноту, разом з особовим началом. Тому слід говорити про особове здійснення людської природи в Сині Божому як Слові, що стало людським тілом, причому єдність людського начала Ісуса з особою Божою Слова є абсолютною. Хоча це зовсім інша природа (Божа), втім, це та сама особа (Христа), той самий онтологічний суб'єкт, те саме «Я» Христа, яке творить єдність усього в ньому. У будь-якому іншому поєднанні, ніж тотожність особи, людська природа була б лише річчю, предметом, знаряддям або посередником спасіння, однак у Христі вона стала його єством, ним самим, оскільки Христос поєднав у собі дві природи: людську і Божу. У загальному розумінні Ісус Христос постає як Хтось один, у кому знайшли буття суб'єкта Божа і людська природи, натомість в аналітичному тлумаченні зазначені дві природи – це «незмінні та нероздільні реальні реалізації однієї і тієї самої особи» [713, с. 792]. Очевидно, що між дійсністю природи Божої і природи людської існує певна автономність, добровільність, самовизначення та керування, що стає можливим завдяки вкоріненню в суб'єкті та світі особи.

У Христі немає двох осіб, а є одна особа Божа і людська, що виражає згадану органічну єдність.

Буття особи в Христі дає йому найвищий ступінь реальності й єдності з усім творінням, яке знаходить у ньому свою реалізацію та здійснення. У своїй істоті особа Ісуса виступає центром Всесвіту, величиною самою в собі, яка, у свою чергу, співвіднесена з усім людством і кожною окремою людиною на підставі особової реалізації людства та буття людиною в Особі Божій, Особі Сина Божого. Звідси, на переконання польського персоналіста, постає діалектика особи: вона вся є для себе, свого світу і свого осягнення повноти та водночас вона спрямована на інших – існує для інших, у співвіднесенні з іншими та для їх реалізації. Тому особа, як стверджує Бартнік, «є абсолютною відносністю та відносною абсолютністю» [713, с. 793].

Христос започаткував потенційний і актуальний для всієї дійсності процес на шляху її реалізації та здобування нею повноти, зокрема вкорінення у Слові Божому й Трійці Осіб Божих. Згаданий процес стосується не тільки кожної людини і всього людства, а й усіх часів і всього простору та проходить від Отця через Христа до кожної людської особи у Святому Дусі, а також у зворотному напрямку: від людини через Особу Христа до Особи Отця за дією Особи Духа. Завдяки цьому в усе буття закладене батьківство Бога з його прапочатком, праджерелом і праіснуванням. В Особі Христа все буття і вся дійсність знаходять єднання з Богом та єдність усього в Бозі, своє вкорінення суб'єкта, немов стаючи одним цілим із Христом. У такий спосіб дійсність і буття набувають своїх особових рис.

Буття як таке стає певною мірою особовим за зразком особи Христа і людської особи. Уся дійсність перебуває в особових зв'язках-відношеннях (*relatio*) з Ісусом Христом чотирма способами: 1) на рівні суб'єкта, де людська особа єднається з Божою шляхом уособлення, втілення в Бога; 2) структуральним, де сама структура кожного буття спрямована на особу, зокрема Особу Христа, й у ній знаходить свою повноту; 3) функціональним, де Бог діє щодо всього буття за дією, функціями Христа; 4) трансформації, де буття,

прямуючи до своєї повноти, переходить зі стану обмеженості та скінченності у стан нескінченності. Христос виступає принципом і основою історії та ключовою її подією. Він є співмістерією світу, а світ, у свою чергу, є співмістерією Христа. Усе спрямоване і рухається до повноти в Христі. Людство ж прямує до повноти в комунії – спільноті Осіб Божих.

Персоналістична христологія Ч. С. Бартніка формується на твердженні, що Христос є індивідуальною та конкретною особою у своєму спрямуванні й відношенні (*relatio*) до всього буття. Христос постає уособленням людини в Бозі та Боголюдиною, яка у своїй повноті охоплює все і кожну людину, він є універсальною людиною й універсальним Богом у своїй реляції до себе, до інших осіб (Божих і людських) та Всесвіту. Підкреслюється не лише універсальність, а й реальність цього особового буття людини і Бога в історії та дійсності, що, у свою чергу, надає універсальності й реальності історії та світу. Ціла дійсність Бога концентрується у появі Христа (як історичній події), в якому Бог виходить назустріч людині й усьому світу. Як зауважує К. Гуждж, процес цього сходження і наближення відбувається в Христі та через нього [845, с. 210]. За посередництвом Сина Бог входить у реальну історію і реальну дійсність. Ч. С. Бартнік прослідковує певну схему персоналізації буття: Бог–людина–буття. Бог через взаємозв'язок і взаємодію (*relatio*) змінює й удосконалює людину, яка, у свою чергу, входячи у взаємодію, впливає на буття і вдосконалює його відповідно до свого особового існування. Таким чином людина віддзеркалює персональність Бога, проливаючи світло особової структури на все буття. Світ стає середовищем персоналізації людини та здійснення в Особах Божих. З погляду персоналістичної христології цей процес можна назвати особовою реалізацією за допомогою Христа й у Христі. Відтак христологія розглядається Ч. С. Бартніком як вид особового звершення як Христа, так і в його Особі кожної людської істоти. У такий спосіб відбувається персоналізація людини.

У праці «Христос як сенс історії» Ч. С. Бартнік пише, що у випадку Христа маємо найвище добро і найбільшу любов,

утілені в особовому дарі – безкорисливому й відкритому. Таким чином у Христі ототожнюються Особа і Любов. У земній площині такої тотожності не існує, оскільки любов виражає категорію і структуру особи. Христос як уособлення Любові впливає на всіх людей однаково, хоча ступінь цієї дії залежить від сприйняття, відповіді та взаємодії (*relatio*) іншої особи (людини) [706, с. 335].

Христос постає також як подія в історії, що мала абсолютні наслідки та спричинила ключові зміни і перетворення світу. Ч. С. Бартнік стверджує, що його можна назвати «Здійсненим Актом», оскільки він є тим, «Хто Є» у своїй Божій сутності. Христа вирізняє пасивна дія – він є, на це впливають Божа природа і Дійсність, натомість в активній площині Христос визначає та здійснює себе сам як людина, при цьому перетворюючи буття. Таким чином людська і Божа площини особи зустрічаються у Христі, приводячи все в дію. Площини людської і Божої осіб Христа співіснують і співдіють. Будь-яка людська дія, вчинок, творення має недосконалий, недовершений характер й очікує утвердження в надприродній, Божій, абсолютній площині. Відтак будь-яка людська дія спрямована на нескінченність, довершеність, повноту, стаючи способом найповнішого вираження і реалізації людської особи в аспекті утвердження її існування. У Христі дія набуває трансцендентного виміру, стає способом повернення особи до себе, самозаглиблення, видобуваючи з надр свого особового ества ідеї, концепції, форми та втілюючи їх назовні.

У христології, розбудованій Ч. С. Бартніком, розглядається також аспект особової, персоналістичної екзистенції особи Ісуса «для» іншої особи і всіх осіб разом: індивідуальної особи, спільноти людських осіб та Осіб Божих. У теологічному трактаті «Слово і дія» католицький філософ стверджує, що в Логосі згадана екзистенція виявляється сутністю Христа й існує відвічно (як і він сам) та має свобідний, свідомий, цілеспрямований, тобто абсолютно персоналістичний характер [787, с. 206–207]. Це проявляється в тому, що особа Христа повністю жертвує свій особовий світ, окремий акт чи всю сферу свого функціонування іншій особі в безкорисливому дарі, мотивованому чистою любов'ю, та

скеровує всю дійсність на добро інших осіб, індивіда або спільноти. Лише особа має здатність спрямовувати своє життя і діяльність на користь інших, як це відбувалось у випадку Христа в усіх проявах та етапах його людського життя.

На думку Бартніка, Особа Христа творить нову дійсність людини. Фундаментом тут виступає сама структура особи Сина Божого, факт його втілення, який формує союз двох природ (божого і людської) в одній особі зі збереженням їх різниці. Бог постає в центрі створіння як людина, залишаючись при цьому Богом, що вказує і на центральне місце кожної людини в її особовому бутті та прямуванні до власної повноти в Христі. Тому розмежовувати й окремо розглядати дійсності Христа не слід, він є органічним втіленням Особи з двома природами. Повнота синтезу Божого і людського відбувається в Христі не стільки на основі природи, скільки на основі особи. Усе, що Христос здійснив у своєму житті та здійснює в екзистенції, він вчиняє і втілює повнотою свого особового ества, таємницею своєї особи. Спасіння, яке він приніс людству, містить у собі знамено особового характеру, тобто має здійснитись у площині людської особи. У роботі «Персоналістичне християнство» польський мислитель зауважує, що в результаті цього феномен Христа не треба розуміти як принцип або перетворюючий чинник, а слід сприймати передусім як Особу. У порівнянні з особовим характером втілення і спасіння все інше має другорядне значення. Тому всі згадані попередньо визначення, що стосуються Христа – «центр людства», «центр світу», «центр історії», «сенса», «мета», «спасіння», – слід розуміти насамперед в особовому ключі. Особа Христа, за словами Ч. С. Бартніка, у певний спосіб зумовлює існування всього буття, його сенс і здійснення, «вся дійсність стає зрозумілою тільки в її світлі» [777, с. 202].

Прискіпливий погляд на людську природу Ісуса, сконцентрований на особовому її аспекті, що дозволив Ч. С. Бартніку виявити глибину і персоналістичне значення органічного поєднання двох природ в істоті Христа, а також розкрити персоналістичний зміст його центрального становища у світі, був інспірований філософсько-релігійною думкою К. Войтили та його діяльністю як визначної особи, адже, за

словами П. Л. Яроцького, «Ніхто із попередників цього Понтифіка не надавав проблемі людини стільки місця у проповідях, не підкреслював у них з такою силою не тільки божественну, а й людську природу Ісуса Христа, не розвивав христоцентризм у цілому» [687, с. 8].

Християнство відкриває передусім природну й надприродну глибину містерії людської особи у світлі та перспективі Христа, елементарну правду структуральної, дієвої співмірності між Христом і особою християнина та їх співмірності в площині існування. Об'явлена правда Святого Письма вказує на необхідність тлумачити Христа у світлі людської особи, а людину – у світлі Особи Христа, хоча першість і вищість у всьому належить феномену Христа. Син Божий відкриває істину про людину у своєму бутті людиною; без Нього людина не здатна повністю зрозуміти себе, свою глибину, цінність і свою природу. Запорукою такого співвіднесення та пояснення правди про людину стає не людське буття Христа, його людська природа, а його особова сутність.

У христології, розробленій польським персоналістом, людина у свій спосіб стає особою для Христа, а він – особою для людини. Це свідчить про те, що буття особи ґрунтується на глибинному зв'язку-взаємодії (*relatio*). Христос стає Особою-реляцією для людини, а людська особа – реляцією «для» і «до» Христа. Так формуються відносини і взаємовплив осіб, що мають значення для всього буття, наповнюючи його особовим змістом.

У праці «Торкнутися Живого Бога» Бартнік висловлює думку, що Особа Христа відкриває завдання людини, яке полягає в єднанні з Трійцею, тобто входження в комунію з Особами Божими. Христос стає шляхом реалізації та здійснення цієї комунії. Утілення й воскресіння Христа створюють можливість індивідуального та спільного єднання з Богом і водночас створюють перспективу універсального зв'язку, який має особовий характер. Особа Христа дає людині шанс поєднатися з Богом і знайти своє особове звершення в Особах Божих, здійснити себе [752, с. 191].

Підсумуємо. У богословському дискурсі бартнікового персоналізму христологія, що є вченням про Христа, розглядається не як замкнена, раз і назавжди сформована система, а як завжди відкрита до глибшого зрозуміння богословська теорія, тому вона тлумачиться католицьким мислителем у філософському персоналістичному ключі, який, на переконання Бартніка, найбільш повно і правдиво висвітлює постать Ісуса Христа. На думку польського філософа і теолога, повнота буття Христа розкривається через поняття «особа», саме феномен особи допомагає найкраще з'ясувати сутність Христа, його природи, істоти та структури, тому персоналістичний підхід у христології є одним із найбільш продуктивних. Католицький філософ доводить, що зрозуміти синтез людської і Божої природи, котрий відбувся в особі Христа, можна лише через особові зв'язки-відношення (*relatio*), завдяки яким в одній істоті з'єднались у нерозривне ціле два протилежних начала; це дало можливість здійснитись і досягнути повноти всьому буттю.

§3. Розуміння Ч. С. Бартніком християнської антропології як моделі реалізації повноти людської особи

Із середини минулого століття філософсько-антропологічна проблематика була представлена переважно у філософії свідомості, для якої найбільш значимим вбачалося питання відношення між ментальністю і тілом, а також питання суб'єктивності й особової ідентичності, яке і сьогодні визначає антропологічне коло проблем філософської та соціально-наукової думки. Пошуки постмодерної думки ХХ століття в галузі гуманітарних наук сформували дегуманізовану й деперсоналізовану теорію свідомості, передусім об'єднанням ідей філософії і психології, що призвело до ще більшого уречевлення відносин між людьми. Сучасні ж філософські, теологічні, психологічні, соціологічні, культурологічні та інші концепції людини в контексті викликів антропологічної кризи формулюють різноманітні теоретичні моделі, спираючись на

багатогранність людської природи. Наразі актуальним залишається з'ясування онтологічної ідеї людини. Свою модель пропонує і християнська антропологія, переосмислюючи догматичне вчення з урахуванням новітніх знань про людину, зокрема католицька, яка у світлі імперативів II Ватиканського Собору, відкривши для себе поле неупереджених дискусій, намагається розбудувати філософію цілісної людини. Безперечно, головна роль у галузі антропології оновленого католицького богослов'я належить Івану Павлу II, зміст і значення доробку якого відомі в Україні завдяки ґрунтовним дослідженням авторитетного релігієзнавця П. Л. Яроцького. Як представник сучасного теологічного персоналізму і послідовник Кароля Войтили Бартнік запропонував свою модель персоналістичної антропології.

У статті «Від гуманізму до персоналізму» Ч. С. Бартнік висловлює думку, що сучасна антропологія як філософське вчення про природу та сутність людини має враховувати не лише розум, а й віру, створюючи в такий спосіб засади цілісного пізнання і заглиблення у світ людського буття. Польський богослов закликає розбудувати інтегральну антропологію. При цьому він стверджує, що зазначене завдання можна здійснити передусім за допомогою персоналістичного підходу, в якому важливим є не стільки феномен людини, скільки феномен особи [745, с. 31–33].

У теологічному трактаті з антропології «Містерія людини» (2004) католицький мислитель пише, що людина пізнає себе у площині незглибимих просторів любові, волі, власних прагнень і ностальгії за добром, досконалістю та щастям. Надзвичайну велич проявляє людина в діяльності та творчості, коли використовує свої фізичні здібності й розум, співпрацюючи з природою, долає час і простір, поборює хвороби, виявляє технічну креативність у створенні все нових і нових технологій і завдяки усьому цьому змінює суспільство й світ. Таким чином в людині відображається сутність Бога-Творця, а вся її культурна діяльність виявляється продовженням Божої справи. В особовому бутті людина постає як вільна, нескінчена у своєму єстві істота, яка ніколи не зможе вичерпати свого змісту. У цьому контексті внутрішнє життя

суб'єкта Ч. С. Бартнік розглядає як безмежну глибину, в якій ясніє світло душі, вкорінене в Бозі [801, с. 151].

Католицький персоналіст зазначає, що у своєму особовому бутті людина співвідносить себе не лише з фізичним світом та іншими людьми, а й зі світом надприродного, з'ясовуючи свою подібність до Бога. Таким чином людина відкриває для себе *relatio* як спрямованість до Творця, як зв'язок із Ним. Найбільше схожість між людиною і Богом виявляється в бутті у собі та бутті для когось, тобто для іншої особи і для Осіб Божих. У праці «Торкнутися Живого Бога» Бартнік зауважує, що, говорячи про подібність людини до Бога в її особовому бутті, слід пам'ятати і про істотні розбіжності, оскільки існує значна відмінність між буттям Бога й буттям людини. Людина існує і розвивається в самому центрі послідовних сфер дійсності: космічної, суспільної, історичної та персональної. Усі вони являють собою структуру, пов'язану з проблемою особових зв'язків-відношень (*relatio*), які спрямовані на здобуття повноти особового буття [800, с. 204].

У даному контексті принципово важливим для Ч. С. Бартніка є відкриття правди про участь людини та її зусилля в реалізації особових зв'язків-відношень (*relatio*). Спектр людських інтенцій, спрямованих на особовий зв'язок із Богом, є доволі широким – це воля, мислення, мрії, шукання сенсу, сумнів, жаль, любов тощо. Особові відношення між Богом і людиною мають значну площину психологічного досвіду, але насамперед повинні будуватися на людському відчутті себе дитиною Божою, відтак на почуттях приязні, партнерства, поваги, гідності й абсолютної свободи як повноти Правди, якою є Бог. У такому світлі буття людина набуває особливого сенсу й цілеспрямованості в аспекті добра і зла, адже кожна людська особа, свідомо та вільно, підлягає безнастанному випробуванню цих протилежних начал. Здолання названого випробування визначає напрям розвитку людини і духовну сутність особи.

Подолання чистого гуманізму і будівництва об'єктивної антропології католицький філософ вбачає в системному персоналістичному підході до концепції людини, який дає можливість відкрити безмежну велич людини в її особовому

бутті та пояснює всю дійсність, історію й культуру з точки зору перспективи особи. У статті «Одкровення людини» він наполягає на тому, що шлях самопізнання та визначення людини повинен бути персоналістичним [744, с. 199].

Персоналізм не має на меті возвеличити понад усе людину як особу, бо тоді це був би індивідуалізм. Персоналістична думка представляє людську особу як істоту, яка стає зрозумілою та набуває сенсу тільки у співвіднесенні до іншої особи. Тому важливу роль тут відіграють відношення і зв'язки (*relatio*), які дають людині змогу пізнавати світ, себе, іншу особу. Особа не перетворюється на божка, ідола чи ідею, а виступає центром буття, в якому людина відкриває реальну дійсність і пізнає глибину свого єства та існування [709, с. 189].

У своїх працях Ч. С. Бартнік постійно наголошує на взаємній залежності особи від особи. Суспільство він розглядає як антропологічне середовище, яке формує особу, даючи їй можливість реалізувати свій потенціал і дійти до повноти людського буття, адже без особових відношень, осередком формування яких є людська спільнота, це було б неможливо.

У руслі тенденцій сучасної персоналістичної антропології, яка врівноважує контекст індивідуального життя окремої особи контекстом її екзистенції та буття у спільноті, Ч. С. Бартнік опрацьовує поняття «спільнотної особи», в якому однаково вагоме значення має як індивідуальна особа, так і спільнота осіб. Він вважає, що людина знаходить повноту свого особового виміру тільки у спільноті, в якій реалізує себе. Тому для польського теолога антропологія стає «наукою про людину в її індивідуальному та спільнотному вимірах» [772, с. 111].

На думку Ч. С. Бартніка, повна, дійсна антропологія можлива тільки в рамках теології, де відкриваються інші, ширші горизонти людини. Теологічна антропологія оперує двома тісно поєднаними між собою образами людини: фактичним, який формується в контексті філософського пізнання, і взірцевим, який дає правда одкровення Божого як ідеал людини. Утіленням цього антропологічного ідеалу є Христос, який являє образ «нової людини». Людина, маючи душу і тіло, об'єднані в містерії особи, прямує до осягнення ідеалу, тобто повноти буття. У ході злиття та ототожнення

тілесного і духовного світів людина перебуває в постійному процесі здійснення, самовизначення, становлення особи, тобто йде шляхом персоналізації. Перебуваючи в незупинному онтологічному, екзистенціальному, історичному й творчому русі, вона прямує від стану «початку» до стану повноти в «кінці» свого дочасного буття, переходу до Царства Божого вже у стані «нової людини». Згадане поєднання світів дає змогу комунікації (*relatio*) як в емпіричній, так і в надприродній дійсності. У статті «Пастирська антропологія» (2006) філософ пише: «З точки зору теологічної персоналістичної антропології людина постає дійсністю як фізичною, так і духовною, але об'єднаною в органічний спосіб у вищому особовому бутті, яке має здатність трансцендувати себе у площині рефлексії над собою та площині порядку, устрою і законів світу. Може здійснювати акти самоаналізу та різних форм іманентності вглиб світу свого єства й суб'єкта» [699, с. 144].

Поряд із тим, що людина відзначається інтенсивністю і драматизмом внутрішнього світу, винятковою наповненістю свого особового єства та знаходиться в продуктивному стані динамічного розвитку, вона також має значні недоліки, зокрема безпорадність, відносність, слабкість. Упродовж усього життя людина залишається непередбачуваною істотою, що зумовлює ризик не подолати необхідні бар'єри і не реалізуватись, не дійти до повноти особового буття. Усе це створює необхідність пошуку допомоги, підтримки, підказки, отже, нових зв'язків-відношень (*relatio*). Людина не є самодостатньою, тому вона не може бути ізольованою, замкнутою в собі, відтак, шукаючи повноти людського буття, досконалості, щастя, прагне вічної єдності у комунії з іншими особами – Божими і людськими [775, с. 378].

Людина у своїй особі, екзистенції та діях підлягає різним внутрішнім і зовнішнім чинникам, які формують і спрямовують її. Цьому сприяє суспільство, створюючи різноманітні виховні моделі. Бартнік зазначає, що персоналістична антропологічна модель допомагає людині реалізуватись у повноті обох вимірів її існування: індивідуальному і суспільному. Основним принципом теологічної моделі виступає Особа Христа як індивідуальна постать і як спільнотна особа, тобто Церква, його

Містичне Тіло. Теорія і практика теологічної персоналістичної моделі допомагають здійснити повноту особової та досконалої людини у всіх її вимірах і проявах. Християнство пропонує виняткове бачення людини в її особовому єстві, ставлячи людину на найвищий рівень буття в її початковому та заданому стані (меті). Жодна інша релігія не має такої антропологічної концепції, де б людина поставала як партнер і дитина Бога. Основу християнського вчення про людину становить персональність, закладена в глибині її єства та розгорнута у площині розуму, волі, свободи, любові, прагнень, творчості, правди, добра і краси, у відкритості людини на особове здійснення й нескінченість буття [813, с. 160].

Згідно з християнською антропологією, дійсність особи від початку містить таємницю нескінченості, яка повністю розкривається у звершенні дочасної екзистенції. Ця закономірність ґрунтується на цілісності єства в духовно-суб'єктному бутті. Містерію особи і її дійсність неможливо докладно описати та представити в науковий спосіб, подаючи всі аспекти й нюанси цих феноменів, оскільки наукова думка занадто обмежена у своїх раціонально-прагматичних підходах. Тому, на переконання Ч. С. Бартніка, так важко піддається пізнанню, спостереженню й опису глибина існування особи, тому «концептуалізація та систематизація всіх онтологічних відношень (*relatio*) особи виявляється доволі складною справою» [813, с. 161]. Людина відкривається як істота і як існування, як феномен, який вже стався і який водночас перебуває у процесі становлення, тобто розвивається у зовнішньому та внутрішньому планах, у прямуванні до своєї повноти. У людській істоті поєднались тіло і душа, земля і небо, час і вічність, скінченне і нескінченне – усе, що творить світ особи. Найважливішим при цьому залишається те, що людина є особою і щораз більше стає особою.

З погляду теологічної антропології, перспективу нескінченного перед людиною відкриває не лише площина створення, а й площина спасіння, яке виявляється станом осягнення особою повноти буття і повноти й довершеності творіння. Особа постає як мале буття абсолюта, жива аналогія Бога. Як зауважує католицький богослов Г. Лангемейер,

завдяки спасінню стає можливим обожнення людини та вкорінення її у Трійці [866, с. 92]. Таке вкорінення проявляє себе в онтологічному і моральному стані людини впродовж усього її існування. Людина як особа покликана до партнерства, співпраці та діалогу з Богом. Буття й екзистенційне перебування в добрі та правді, прямуванні до своєї повноти і повноти єдності з Богом, на думку Ч. С. Бартніка, сприяють персоналізації людини, натомість моральне зло і гріх, навпаки, деперсоналізують її [772, с. 110].

Головним завданням людини польський мислитель вважає абсолютну, доконечну фазу її гуманізації, котру розглядає як «внутрішнє уособлення» і розуміє як процес, у ході якого людина стає собою повною мірою. Таке становлення людини як особи прямує до своєрідного перетворення людини на надлюдину (Ultra-Human), а суспільства – на надсуспільство [809, с. 175].

З біологічної та психологічної точок зору людина відносно космічної інтегральності дійсності знаходиться лише на ембріональній стадії розвитку. Антропологія тейярдизму, прибічником якої є професор Бартнік, зазначає, що в такому аспекті людину спостерігають суто фізично та фізіологічно, не помічаючи при цьому притаманного їй особового змісту й особової суті. Опрацьовуючи численні листи французького філософа і теолога-персоналіста П'єра Тейяра де Шардена, він дійшов висновку, що цей мислитель намагався надати всім антропологічним, гуманістичним і духовним категоріям характеру справжньої реальності. У зв'язку з цим у роботі «Тейярдівське бачення історії» Бартнік зауважує, що буття людини як дуалізм матерії і духу віддзеркалює драму реальних змагань свідомості і несвідомості, правди і брехні, добра і зла, свободи і неволі, об'єднуючої любові і роз'єднуючої ненависті, смерті і воскресіння [804, с. 212].

Визначальним є те, що низка етапів людської еволюції сприяє встановленню справжніх цінностей, які роблять людину майбутнього досконалою в найвищому ступені, «більше» ніж просто людиною, тобто надлюдиною в її особовому бутті. Головною підставою такої перспективи є сам факт появи людини у світі, про це Бартнік пише в праці «Суспільно-

політична теологія»: «Потрібно побачити в еволюції неоантропоцентричний рух: людина вже є не тільки осередком природи, а й вектором, спрямованим до центру Всесвіту» [809, с. 178].

Еволюційна антропологія майбутнього не може обмежуватись категоріями людських розумових концепцій і підходів, а повинна проходити «персоналізацію» феномену людського буття і людської сутності. Усе це вбачається та позиціонується у площині поступального динамічного процесу, в результаті якого людина, що тільки формується в певних «антропоцентричних сферах», знаходить свою повноту лише в новій цілості особового буття. І тут йдеться не тільки про загальний розвиток людини як такої, а й про внутрішнє, духовне і суб'єктне впорядкування її основи. У статті «Тейярдівське бачення людини» польський теолог стверджує, що в плані нової, справжньої гуманізації світ стоїть перед наступними фазами упорядкування: а) спіритуалізацією – досягненням щораз виразнішої переваги психологічного і духовного над матеріальним, що повинно відбуватися у площині людської екзистенції, а також у технічному, економічному, моральному, суспільному житті, тобто у самій людині та через неї цілого суспільства; б) персоналізацією – досягненням щораз глибшого буття й екзистенції, а також об'єктності й інтегральності, починаючи від удосконалення особового життя індивідів через персоналізацію суспільства і аж до творення зі світу спільного Суб'єкта (Особи); в) абсолютизацією – похідним процесом людського духу в здобуванні незнищенності та безсмертності абсолютних цінностей; г) христифікацією – повним просякненням усього людства і цілого буття особовою сутністю Христа, а також одночасним об'єднанням у Тілі Христа людського суспільства та інших особових світів [803, с. 64–65].

У такий спосіб, на думку Бартніка, гуманізація людини має досягнути своєї повноти в Христі, тобто антропологія має ґрунтуватися цілковито на христології, як і антропогенеза – на христогенезі. У цьому польський теолог послідовно дотримується концепції П. Тейяра де Шардена, котрий розглядає Христа як особовий центр усього планетарного

Всесвіту, від якого остаточно залежить будь-який розвиток, від якого розпочинаються і до якого сходяться всі шляхи еволюції. У «Вступі до християнського життя» Тейяр де Шарден стверджує: «З одного боку ... неможливо уявити собі християнського всесвітнього Христа без того, щоб Всесвіт, функція якого полягає в тому, щоб збиратися в Ньому, не мав (в силу певної еволюційної структури) природного центру конвергенції, звідки Слово могло б, утілившись у ньому, діяти і впливати на весь Всесвіт. З іншого боку, якби якийсь Всесвітній Христос не проявив Себе позитивно та конкретно в ході еволюції, як її розуміє сучасна думка, то ця еволюція лишилася б туманною й невизначеною, і у нас не було б стимулу беззастережно віддатися її прагненням і вимогам» [588, с. 517–518].

На думку Бартніка, Христос становить центр людства не тільки завдяки своїй Божественній сутності, але передовсім через своє буття людиною, в якому Ісус осягнув повноту людського існування завдяки воскресінню, що в ньому людське було піддане метаморфозі. Через цю метаморфозу світ разом з Ісусом входить у Бога. Відтак воскресіння Христа стало явищем космічним і означало прийняття Христом функції центра Всесвіту [809, с. 182].

Коментуючи антропологічну есхатологію П. Тейяра де Шардена, польський філософ вказує на те, що ця концепція належить до найбільш правдивих, повноцінних і вартісних, до того ж є однією з найбільш оригінальних у теологічному значенні. Він цілком підтримує думку свого учня В. М. Фаца, що тейярдівське вчення про людину й історію зацікавлює своїм містицизмом та персоналізмом і закликає особу до відповідних дій, цілеспрямованих до справжньої еволюції світу та людської особи задля здійснення їх повноти в Бозі [831, с. 61].

Згідно з християнським вченням, внутрішню сутність людини неможливо зрозуміти без співвіднесення з Христом, тим більше що без співвіднесення з Христом людина не може бути цілковито собою. Христос і людина взаємно зумовлені та стають зрозумілими тільки у світлі одне одного, знаходячи доповнення одне в одному. Тому, на переконання Бартніка, антропологія як теоретична, так і практична переходить

у площину христології, а христологія в певному сенсі творить основу найбільш ґрунтовної антропології. Христос відкрив повноту людського існування і став взірцем буття, який можна зрозуміти тільки за допомогою категорії людини. Генеза людства постає як антропологічна тріада: Перша людина – Адам (створіння), Друга Людина – Христос (спасіння), Третя Людина – Нова людина в Христі (есхатон). Людина у своєму спільнотному вимірі виявляється віддзеркаленням Трійці, тому реалізує свою онтологічну сутність як індивідуальна особа і як спільнота осіб. На цьому підґрунті в «Персоналістичному нарисі католицької теології» Бартнік обстоює думку, що індивідуальну антропологію доповнює спільнотна антропологія, а її в дочасному вимірі – спільнотна антропологія спасіння. Тому важливо розбудовувати повноцінну антропологію на підставі персоналізму та богослов'я. У підсумку антропологія має стати наукою про людину як індивіда і як спільноту. Теолог пише: «Як повна антропологія можлива тільки у площині теології, так і спільнотна антропологія (соціологія) стає реальною тільки у світлі науки про Церкву та Царство Боже» [772, с. 111].

Підсумуємо. М. К. Мамардашвілі характеризує антропологічну катастрофу межі тисячоліть як переродження людської свідомості через послідовну низку перетворювань у бік антисвіту тіней і образів, що вже тіні не відкидають, тобто йдеться про переродження в задзеркалля, яке складається з імітацій життя [402, с. 146–147]. На думку Ч. С. Бартніка, гідну відповідь кризі ідеї людини спроможне дати християнство, оскільки пропонує модель, в якій пов'язує в людині те, що найбільш об'єктне і суспільне, з тим, що найбільш суб'єктне й особисте. За своєю суттю християнство є персоналістичним, оскільки не дозволяє людині перетворитися на річ, перейти у площину анонімності, уявності, нереальності, як це робить сучасне суспільство та деякі ідеологічні системи на кшталт комунізму, навпаки – кожного у спільноті вирізняє з маси, називає на ім'я, зауважує, наповнює індивідуальним змістом, надає цінності. Польський мислитель переконаний, що антропологія майбутнього повинна проходити «персоналізацію» феномену людського буття і людської

сутності, вона має бути побудована на христології, позаяк гуманізація людини досягає своєї повноти в Христі. Жодна зі світоглядних систем, окрім християнства, не пропонує антропологічної концепції, де б людина поставала як партнер і син Бога. Принципово важливим для Ч. С. Бартніка є те, що персоналістична антропологічна модель, побудована в межах християнського вчення, допомагає людині реалізуватись у повноті обох вимірів її існування: індивідуальному і суспільному.

§4. Ангелологія в персоналістичній інтерпретації

Ангелологія є наукою про позалюдське історико-спасенне середовище й оточення людини. Сучасним богослов'ям вона розглядається як частина теологічної антропології, що обумовлює внутрішній зв'язок між теологічною антропологією і христологією [490, с. 26].

Розробляючи послідовно й системно персоналістичну теологію, Ч. С. Бартнік звертається до опрацювання персоналістичного погляду на вчення про ангелів, у підґрунті якого лежить Божественне Одкровення, що містить відомості про духовний світ. Ангелологію – розділ християнського богослов'я, що висвітлює сутність ангелів, їхню ієрархію, роль в історії спасіння та інші питання, – католицький філософ розглядає виходячи з концепції особової природи ангельського світу.

Християнство від самого початку прийняло ідею існування не лише фізичного та людського світу, особового творіння, а й світу ангельського, який постає як посередник між світом людини і світом Бога. Розподіл ангельського світу на хори в християнській традиції свідчить про своєрідну «персоналізацію» ангельської дійсності як духовного, особового середовища в образі окремих існувань чи особових структурних підстав космічного порядку. У цей прозопоїчний спосіб конструюється особовий, небесний «світ», який знаходиться над світом людських осіб.

У своїх богословсько-філософських трактатах Бартнік розглядає ангелів як істот надприродного світу, наділених особовим еством. У першому томі «Католицької догматики» польський мислитель пише: «Назва “ангели” означає особових, духовних істот, які реалізують любов Бога до людини» [713, с. 445]. На підставі цієї дефініції католицький богослов розбудовує персоналістичну ангелологію.

Теологія визнає буття як таке, що відбувається в Пресвятій Трійці, це означає існування різних площин дійсності створеного світу. Однією з таких площин є світ ангелів, який має свій вимір і структуру. Правду про цей особливий вид створіння теологія черпає з Божого Об'явлення, яке виступає надприродним джерелом знань про устрій Всесвіту. Уявлення про світ ангелів виключають фізичний аспект, відтак і тілесність їхнього буття, вказуючи таким чином на духовну природу цих істот. Внутрішню визначеність ангелів, яка становить специфіку їхнього світу, характеризують розумність, свобода, здатність оцінювати добро і зло, дія у власній внутрішній площині. Такі властивості дають можливість розглядати світ ангелів як особове буття, при цьому не просто як прозопопею, тобто уособлення чогось (сили, духу, еманациї тощо), а як окрему індивідуальну особову сутність. Ангели, як і люди, здатні оцінювати, приймати рішення та діяти, реалізуючи плани й задуми Творця, обирати Бога або ж ставати супроти нього. Ангел – це універсальне створіння, значно досконаліше у своєму бутті, ніж людська особа, хоча, як і людина, він перебуває в постійних відношеннях (*relatio*) з універсальним особовим центром Всесвіту – Богом. Тому завданням ангелів і сенсом їх буття є реалізація цих відношень і здійснювання себе на шляху до повноти в Бозі.

У християнській традиції світ ангелів поділяється на дев'ять «хорів», або видів, що вказує на його ієрархію, зумовлену ступенем наближення та єднання з Богом. Розподіл ангелів на три тріади засвідчує інтегрованість ангельської ієрархії в особові відношення тринітарного характеру й відтворює глибину вкорінення у спільнотне буття Божих Осіб. Ангели найвищого ряду стоять до Бога ближче за інших і мають більш досконале особове життя: престоли якнайтісніше

з'єднані в особовій комунії з Богом і віддзеркалюють його святість; херувими є духами споглядання та заглиблення в містичне буття Бога, уособлюючи Божу Мудрість і Красу, поширюють їх на ангельські, людські та матеріальні створіння; серафими втілюють світлість Божої Любові й Розуму і є осередком «жару» любові та розумності, запліднюючи ним увесь світ. Ангели другого рівня виступають посередниками між найвищою і найнижчою ангельськими тріадами та виконують притаманні лише їм функції: володарювання допомагають реалізувати Боже панування над Всесвітом і Царством Небесним і спрямовують прагнення розумних істот до цього Царства; влади уособлюють Божий маєстат, всевладдя та порядок, поширюючи їх на всю дійсність; сили втілюють Міць Божу та трансформують цю вічну енергію в життя світу і людини. Третій рівень ангельської ієрархії становлять начала, які мають частку у сфері Божої влади та надають божого характеру людській владі в державах і Церкві; за ними йдуть архангели, які координують діяльність ангелів, очолюючи їх окремі легіони та виконуючи роль посланців Бога у світі; найнижчий щабель займають ангели, які знаходяться на межі небесного та людського світів, виступаючи помічниками й співпрацівниками Бога та втілювачами Божого Провидіння й Опіки над світом і людьми.

Порівнюючи ангелів з людиною, Бартнік підкреслює, що всі вони є створеним, духовним, надприродним і особовим буттям [713, с. 456]. Філософ приймає концепцію існування ангелів кожного виду як окремого особового буття, він зазначає: «...засадою окреслення індивідуальності духовного створіння слід вважати особу» [713, с. 458].

До традиційного для теології твердження, що ангели відзначаються власною формою, постаттю, інтелектом, польський персоналіст, з огляду на їх здатність прагнути добра і любові, а також діяти згідно з цим прагненням, додає волю. На думку мислителя, ангелів не можна розглядати як персоніфікацію властивостей Бога, оскільки, наділені власною волею, вони є особовими істотами. До того ж, будучи абсолютно духовними й безсмертними, ангели є найдосконалішими з усіх створінь.

Ангели мають власну історію від моменту створення до здійснення у Царстві Небесному, в їхньому середовищі відбувається власна драма персоналістичних зв'язків-відношень (relatio). Оскільки ангели виступають посередниками у відношеннях між особовим Богом і особою людиною, будь-яка їхня дія носить особовий характер. Отже, на переконання Ч. С. Бартніка, «ангелам властиві особова структура й особове буття» [713, с. 462].

Окремий світ становлять демони. За визначенням академічного релігієзнавчого словника, це грішні ангели, «злі і шкідливі для людей слуги диявола, або сатани» [497, с. 14–15]. Вони, як підкреслює польський богослов З. Данилевич, мають ту саму природу, що й ангели, але є полярними за своєю структурою [828, с. 14]. Унаслідок деструкції зла особова сутність Диявола набула стану антиособового єства, сконцентрувавши в собі все цілком протилежне особовому світу. Тому Ч. С. Бартнік називає його антиособою.

Наслідком такого стану речей стало випробування духовних істот. Це означає доповнення їх створіння та особливої реалізації. Як засвідчує польський богослов Т. Д. Лукашук, духовна особова істота не може стати собою без такого досвіду й осягнути повноту свого духовного особового буття без співвіднесення з Божими Особами. Це випробування мало значення верифікації абсолютного єднання, комунії ангельської особи з Богом. Бог наділив ангелів ласкою участі в його тринітарному внутрішньому особовому бутті, а вони дали спонтанну, незалежну відповідь цій пропозиції в особовий спосіб, відповідаючи взаємністю на цю пропозицію особливої комунії з Богом або ж відкинувши її, однак в абсолютно вільний, самостійний спосіб [868, с. 8].

Ч. С. Бартнік з позиції персоналізму стверджує, що основна дія зла, яке походить від Сатани, полягає в розриванні єдності між людиною і Богом, руйнуванні їх особових відношень [713, с. 474].

Значна частина сучасних теологів заперечують, що Сатана є особою, вважаючи його звичайною персоніфікацією зла. Ч. С. Бартнік вказує на необхідність у випадку Диявола розрізняти такі поняття як буття особи й онтологія особи,

природа й єство особи, внутрішній суб'єкт і прозопоїчна сфера. У світлі цих відмінностей Сатана, після обрання сфери, супротивної Богові, реалізував свою сутність антиособи, вибравши позаособовий світ у широкому значенні. Він залишився особою в онтологічному значенні, але його єство разом з усією прозопоїчною сферою перейшло в супротивний стан, ставши запереченням усього, що належить до світу особи. Перетворившись на заперечення особової сутності, в тому числі власної, Сатана її не позбувся, а деградував як особа до антиособи. Його можна тлумачити як негативну інтерпретацію власного буття і власної особової природи. Зруйнувавши зв'язки-відношення (*relatio*) з Богом, Сатана зійшов зі шляху здійснення повноти особового існування. В аспекті прозопоїчному він став негативною реляцією (моральною й особовою) власного єства, однак без змін природи, створеної Богом.

Маючи власну природу й особу, Диявол має свій спосіб існування, в якому егоїзм і задрість замінили любов, а також свій спосіб дії, спрямований на онтологічне заперечення добра. Подібно і всі інші істоти, які стали на бік Диявола, творять онтологічне зло. Їх завданням стало споруджування антиособового світу, спрямоване на деперсоналізацію дійсності.

Таким чином, Ч. С. Бартнік стверджує, що побутування поняття добра і зла можливе тільки в особовій площині. Без особи неможливо взагалі говорити про зло і добро, про гріх як розрив зв'язку (*relatio*) з Богом.

Сучасна офіційна наука Церкви також стоїть на позиції визнання особової сутності Сатани, що підтверджено у висловлюваннях понтифіків Павла VI й Івана Павла II, а також у Катехизмі Католицької Церкви. Розбіжності існують лише в позиціях окремих теологів. Серед тих, хто обстоює позицію особового єства Диявола, французький теолог Р. Лаурентін, німецькі – Й. Рацінгер і Г. У. фон Бальтазар, польський – К. Гуждж, український – Р. Горбань.

У християнській думці моральне зло тісно пов'язане з особою. І якщо існує зло як заперечення добра й особового Бога, то це може відбуватися тільки у прозопоїчній площині,

тільки в особі. Існування добра і зла передбачає можливість вибору, дії свobodної волі, яка притаманна лише особовому світу. Особа наділена здатністю формування себе у той чи інший спосіб, інакше її єство було б позірним, тобто таким, яке насправді не існує, – уявним.

Визнання особової сутності Сатани дозволяє вийти за межі істотних рис, що визначають дефініцію «особа», розширивши її семантичне поле за рахунок введення поняття «антиособа», відтак розглядати особу як духовний простір боротьби добра і зла. Особа вирізняється гідністю, тобто сукупністю позитивних моральних якостей, повноту яких осягає в Божому житті, в комунії Осіб Божих. Становлення цієї гідності відбувається на самому початку існування особової істоти, а завершення бачиться в здобутті повноти в Христі та веде кожную особову істоту до особового здійснення, реалізації у спільноті Трійці Осіб Божих. Натомість зло та гріх не спричиняють втрати гідності особи, а затемнюють її та ведуть до світу антиособи й антицінностей. Завдання Диявола полягає в затемненні людської гідності та нищенні людської особи.

У зв'язку з цим такі відомі теологи як В. Каспер, Й. Рацінгер, К. Леманн, Г. фон Бальтазар твердять: Сатана є особою в тому значенні, що не має позитивної онтологічної реляції до інших осіб. Він не любить, не спрямовує свої прагнення до інших осіб, навіть до демонів, тому в його випадку відбувся розпад, розщеплення особового буття. Як зазначає з цього приводу Р. Лаваторі, Сатана в онтологічному значенні є особою, але в прозопоїчному – антиособою [867, с. 419]. Як бачимо, цієї позиції дотримується і Ч. С. Бартнік.

Підсумуємо. Ч. С. Бартнік як представник католицького богослов'я розглядає ангелологію в персоналістичному аспекті, наполягаючи на реальному існуванні в ангелів особового духовного єства. Польський богослов стверджує, що як «добрі», так і «злі» ангели за своєю природою були створені особами, але кожен з них за власним вибором (вільним, незалежним і самостійним) пішов різними шляхами свого здійснення й екзистенції. Одні ангели – до суцільної реалізації та здобуття повноти у Бозі, інші – шляхом відходу в антиособовий світ і повної деградації та спустошення свого

особового єства. Розрізняючи такі поняття, як буття особи й онтологія особи, природа й єство особи, внутрішній суб'єкт і прозопоїчна сфера, Бартнік у світлі цих відмінностей тлумачить Сатану як негативну інтерпретацію власного буття і власної особової природи. Зруйнувавши особові зв'язки-відношення (*relatio*) з Богом, спрямований на онтологічне заперечення добра, Диявол творить онтологічне зло. Визнання Бартніком особової сутності Диявола дозволяє вийти за межі істотних рис, що визначають дефініцію «особа», розширивши її семантичне поле за рахунок введення поняття «антиособа», відтак розглядати особу як духовний простір боротьби добра і зла.

§5. Еклезіологія як вчення про прозопоїчну природу та властивості Церкви

Сучасне богослов'я визначає еклезіологію як галузь теології, «яка систематично займається походженням, суттю, відмінними рисами, а разом з цим посланництвом Церкви» [442, с. 92]. Значний внесок у розвиток цієї богословської дисципліни, за словами католицького богослова Р. П. Майкбрайнера, зробив II Ватиканський Собор виходячи з ідеї «демократизації» духовного життя Католицької Церкви [397, с. 321].

Міркування про те, що Церква є особою, не нове, його висловлював ще за часів занепаду Римської імперії Августин Блаженний, утім, новою і плідною в контексті розвитку сучасної теології слід вважати концепцію Церкви-особи в персоналістичній системі польської богословсько-філософської думки, яка постала і сформувалася в річищі ідей оновлення Церкви, задекларованих на II Ватиканському Соборі. Вивчаючи питання персоналізації Церкви в теології К. Войтили, Бартнік зазначає, що релігійні акти та дії людської особи найбільш повно відображають її сутність, існування й структуру. У цьому контексті Церква постає як відношення (*relatio*) людини до Бога та людини до людини. Таким чином Церква реалізує себе в індивідуальному і спільнотному вимірах, в особі

та спільноті осіб, в їх міжособових зв'язках-відношеннях, а також особових відношеннях із Богом [774, с. 71]. Церква не може існувати сама по собі без конкретної людської особи. У свою чергу кожний християнин відзначається особливим спільнотним єством, належачи до Тіла Христового, тобто Церкви. Людська особа певним чином вказує, об'являє Особу Бога, а Бог виявляє, об'являє правду про людську особу самій людині.

Правдива і повна дійсність Церкви реалізується у площині особи, міжособових відношень (*relatio*). У розбудованій Ч. С. Бартніком еклезіології підкреслюється спільнотне буття Церкви й ідея взаємного доповнення як набування повноти особою і спільнотою осіб, адже особа здійснює себе у спільноті осіб, якою є Церква. Ще К. Войтила, досліджуючи підстави католицького оновлення (*aggiornamento*), вказував, що Церква – це особа і спільнота водночас, які знаходять своє буття в Особі Христа [896, с. 79]. Структура буття Церкви має той самий характер, що й структура буття людської особи – спрямування на іншого та творення особових відношень (*relatio*). У дійсності Церкви особи єднаються в ціле в істині і любові (тобто в Бозі), тому Церква не просто формує спільноту, а об'єднує поодиноких осіб в особову комунію. Буття Церкви лише започатковується у спільноті, розвиваючись у більш повне буття комунії, причому не тільки однієї особи з іншою, а й людської особи з Особами Божими. Тому його слід розглядати у площині незмінно триваючого процесу міжособового єднання. Таким чином відбувається персоналізація Церкви. Оскільки в комунії осіб окрема особа здобуває свій найглибший сенс через дарування себе іншим особам, то персоналізація становить факт і завдання церковної спільноти.

У Церкві всі християни стають одним суб'єктом, нерозривним цілим, що виражає особове буття. Такий зв'язок спрямований на єднання з Особами Трійці й осягнення єдності в Бозі. Ч. С. Бартнік зауважує, що у спільноті Церкви першість завжди залишається за особою як основою будь-якої спільноти.

Незважаючи на те, що існує загальне поняття Церкви як основи буття, про цілісність її образу можна говорити лише в прозопоічній перспективі. У результаті такого підходу Церква

набуває абсолютно органічного особового характеру, оскільки в персоналістичному аспекті немає місця індивідуалізму чи колективізму [774, с. 76]. Церква дістає дійсну правдивість і цілісність тільки завдяки реальності людських осіб, а особи отримують стан християнина завдяки єдності істоти і природи Церкви. Усі здобувають одне спільне буття, дію та вияв. Окремі особи становлять реальну первинну основу, джерело спільнотного існування Церкви, конкретно творять Церкву, визначають і формують її буття. Таким чином, як стверджує польський мислитель у трактаті «Церква Ісуса Христа», Церква постає як спільнота осіб, створена в реальний спосіб посередництвом індивідуальних зв'язків (*relatio*) з Особою Христа, здійснюючи його місію та діло, осягаючи особливий вимір буття суб'єкта в процесі й перспективі спасіння [734, с. 57]. Місія і завдання Христа полягають у спасінні не індивідуальної особи самої по собі, а всіх осіб, усього людства, тому перебувають у площині спільноти. Відтак, з погляду реалістичного універсального персоналізму Бартніка, Церква отримує характер спільнотної особи на взірєць інших форм спільнотної особи. Оскільки Церква стає єдиним цілим, спільнотною особою, то повинна здійснювати та здійснює свою «особу», стає собою в повному розумінні. Вона знаходиться на служінні та реалізації не лише власного буття особою, а й буття окремої людської особи в її прямованні до власної повноти. У такий спосіб у Церкві відбувається процес персонації. Бартнік зводить сутність Церкви до містерії особової структури. Його концепція ґрунтується на глибинній структурі самої особи як такої. Як слушно вказує польський дослідник А. Войтчак, у цій персоналістичній моделі Церкви в конститутивний спосіб однаковою мірою поєднуються онтологічна і персоналістична сутності особи, до того ж винятково підкреслюється субстанційність буття Церкви [887, с. 345].

У роботі «Громи, що говорять» (1999) у процесі розгляду питання про час і спосіб «зав'язку» церковної спільноти Бартнік вказує на необхідність визнати за таку першооснову містерію особи. Тому, на його переконання, початком християнства слід вважати не якусь подію або факт, а особу –

Особу Ісуса Христа, позаяк Церква не була створена якимсь рішенням чи документом, а «зародилась» на основі Особи Христа в його особовій тринітарній місії у результаті втілення, що обумовило зародження зв'язку, глибинної єдності між Сином Божим і людиною як особи з особою. Таке прозопоїчне народження Церкви на основі Пресвятої Трійці має всюди присутню першість буття Особи Божої. Саме особа є тією вічною й абсолютною дійсністю, «яка зав'язує основи нових особових існувань, оскільки завжди є і буде тією нескінченною, безповоротною, не підлягаючою знищенню дійсністю, незглибимою у своєму бутті» [720, с. 255]. На переконання Бартніка, Церква не будується на якійсь анонімній основі, а є простим наслідком такого явища як релігійність, що має особовий характер. І структуру Церкви, і структуру релігійності визначають прозопоїчні відношення (*relatio*). В основі цієї особової спільноти постали апостоли, реальні особи, які зав'язали відношення з Христом, а через нього – з Богом, утворюючи згодом чимраз ширшу та більшу спільноту осіб. Звідси, особу слід вважати чинником, який дає основу, зав'язок Церкві. Церква збудована на особових зв'язках-відношеннях (*relatio*), і її фундаментальною структурою є особа. Тому фундаментальний еклезіологічний зав'язок у площині змісту, підпорядкування та функціонування має персоналістичний характер. Основним змістом буття Церкви є внутрішня єдність, зв'язаність усіх частин особового світу в його абсолютності та нескінченності як природній, так і надприродній, більше того, особа являє собою абсолютний спосіб функціонування буття та його цінностей. У площині функціонування Церква постає як містерія процесу втілення, уособлювання людини в Христа під дією Святого Духа. Бути християнином означає в реальний спосіб пов'язати свою особу з Особою Христа у співвідношеннях (*relatio*) з іншими особами й упродовж усього простору і часу свого особового існування [720, с. 260].

У другому томі «Католицької догматики» польський теолог зазначає, що в персоналістичній концепції Церква утворюється передусім з прозопоїчних складових: особи, Христа, Святого Духа, спільноти осіб, особового світу

і в остаточному варіанті сама стає «особою». Своє джерело та найвищу підставу Церква має в Божих Особах як комунії, повноту звершення свого буття вона також осягає у Трійці Осіб Божих, що визначає її прозопоїчний аспект. Таким чином концепція Церкви «набуває тринітологічної основи» [714, с. 43]. З одного боку, середовищем розбудови та знаряддям формування Церкви стає дійсність у своєму природному вимірі, з іншого – Церква існує в особах, а не поза ними, і оскільки вона має власне життя, суб'єктність, екзистенцію, активність, досвід, творчість, то відзначається вимірами природи й особи. Ч. С. Бартнік стверджує, що Церква «завдяки вкоріненню в людських особах творить постать спільотної особи, яка має власне “я” в Христі та Святому Дусі» [714, с. 47]. Буття Церкви становить особові відношення (*relatio*) Божих і людських осіб у містерії Комунії, тому її дійсність не можна трактувати тільки об'єктно як ідею, явище чи інституцію. На базі людської природи та звичайної спільноти християн Церква проявляє себе як релігійно-суспільна «Особа».

Поодинокі особа сама по собі не може становити дійсність Церкви, буття якої має передовсім спільнотний характер. Ця спільнота, завдяки Христу, отримує особливий зв'язок з Богом і з іншими членами Церкви, який створює специфічний різновид єдності усіх. Звісно, Церкву не можна розглядати виключно в духовних категоріях, оскільки вона відзначається матеріально-духовним буттям, як і людська особа, має свою видиму структуру (тіло) та попередньо представлене духовне ество, у цьому спостерігається пряма подібність із сутністю особи. Зазначене дає підстави говорити про персоналістичну концепцію Церкви.

У праці «Персоналістичне християнство» філософ наголошує, що поряд із загальною дійсністю Церкви існують її часткові прояви, окремі церковні спільноти різних народів і держав, у яких теж проявляється особовість. Подібно до того, як існує багато людських осіб, є чимало різних постатей і форм Церкви, але всі вони становлять одне ціле, єдність усіх у Христі. Особова сутність Церкви проявляє себе, як і в бутті суб'єкта, через самоусвідомлення, керування собою, гідність,

культуру, мову, історію, творчість, етнічний характер. Попри різноманіття проявів особова сутність Церкви вкорінена в Христа через дію Святого Духа у спрямуванні до Отця [717, с. 240].

Бартнік пояснює: щоб зрозуміти сутність Церкви, слід виходити із буття конкретної, субзистентної людської особи в її релігійних проявах. Не варто сприймати Церкву як звичайне поєднання осіб, як групу, подібну до інших груп чи об'єднань, позаяк її основою є уніфікація особи як буття, тут йдеться про зв'язок на онтологічному рівні, що доповнюється рівнем надприродного єднання у Бозі та із самим Богом як особовим буттям [714, с. 109]. Тому Церква – це не якийсь додаток, суто зовнішнє явище стосовно людини, а особливе середовище, яке повною мірою сприяє здійсненню буття людської особи. Без людських осіб, онтологічного зв'язку і боголюдської єдності вона була б лише абстракцією, пустою іпостассю, чистою ідеєю чи просто назвою. Еклезіальність базується і розвивається на основі структуральної й екзистенційної особовості. У Церкві, як і у світі, те, що має матеріальне, дочасне значення, стає лише засобом і знаряддям, яке допомагає людській особі прямувати до повноти свого буття. Отже, Церква стає осередком, де особа прямує до свого здійснення в Бозі.

Важливим, на переконання католицького теолога, є поєднання в персоналістичній концепції Церкви еклезіальної христології з пневматологією, де Христос є тим, хто об'єднує всіх у Бозі, а Святий Дух – тим, хто з'єднує всіх в абсолютний спосіб у тісну комунію людських і Божих Осіб в Отці. Як слушно зауважує польська дослідниця О. Павловська, у підсумку можна говорити про тринітологічну основу еклезіології Ч. С. Бартніка [874, с. 67]. До того ж площиною, яка поєднує рятівні дії Бога з інституціональними проявами буття Церкви, виступає людська особа. Особа стає тією реальністю, яка знаходиться понад будь-якою інституцією, буттям чи дійсністю дочасного середовища, оскільки вся дійсність має сенс і доцільність тільки тоді, коли служить особі в її особовій реалізації, утвердженні її структур і допомагає їй розвиватися.

Від часів Відродження побутує теза про те, що Церква в католицькому розумінні поєднується з виміром суспільності, в якому спільнота з'єднана в одне ціле зв'язками любові та спрямована до Бога. Якщо ж дотримуватися ідеї спільнотності, яку пропонує Бартнік, то доповнення її розуміння можемо знайти в іншого польського теолога – Кароля Войтили, який за суть «еклезії» (Церкви-спільноти) вважає особовий рятівний зв'язок (*relatio*) людини з Богом. Відношення (*relatio*) з'являються між особою людини і Божою Особою, а також між окремими особами у спільноті осіб, вимальовуючи вертикальну і горизонтальну площини буття. Професор Бартнік зазначає, що Біблія виразно вказує на буття Церкви-особи, основою якої стає Тіло Христа, оскільки Ісус порівнював себе з такою конструкцією, а чітке визначення їй дав апостол Павло. Марія постає як Церква-Матір, Петро – як Фундамент Церкви-Суспільства, натомість усі апостоли формують першу основу Церкви-Суспільства. У найвищому значенні Церквою-Особою виступає Ісус Христос, усі ж інші буття в цьому значенні є другого плану і похідними від нього.

У теологічному трактаті «Церква як таїнство світу» Ч. С. Бартнік пише про те, що сьогодні поняття Церкви як особи стає щораз більш теологічним, тому і людська особа як така починає виростати до найвищих християнських теологічних категорій. У Церкві акцентується не стільки «людина», скільки «християнська особа». У цьому сенсі і Церкву починають окреслювати в категорії «особи» як найвищу містерію людського буття, хоча не можна забувати про поєднання з Богом як особливу комунію, особливу спільність, яка є визначальним атрибутом як особи, так і Церкви [733, с. 78].

У ґрунтовній праці «Персоналізм» польський філософ висловлює думку, що Бог ніби творить самого себе у людській особі і лише тоді ініціює процес глибокого поєднання із Собою. У цьому сенсі особа стає Церквою, адже є образом особи Божої та місцем і способом явлення Божої особи у створіннях. Лише на базі особи, неначе всередині Церкви, відбувається процес рятівної уніфікації з Богом. Водночас без людської особистості

не було б ані об'явлення Церкви, ані тим більше процесу спасіння [775, с. 223].

За словами Ч. С. Бартніка, в персоналістичній еклезіології йдеться про те, що Церква є «кимось», а не тільки «чимось». Біблія і християнська традиція приписують Церкві багато особових рис, бо вона є душа, Христос, Марія, матір, спільнота, тіло, одне ціле, одне єство. Виразним тут є первісне явище приписування церковному суспільству особових характеристик: віри, надії і любові. При цьому зазначені «три чесноти постають як певні рівні містерії християнського спільнотного життя у Церкві» [733, с. 81].

Новий Заповіт формує науку про Церкву не тільки як про об'явлену правду про спільноту, а й як про певний суспільний устрій, що в ньому Церква виступає єдиним суб'єктом віри. Тут йдеться про одне ціле єство, яке виражає віру та живе нею. Біблія подає це як «нашу віру» чи «вашу віру» або, аналогічно вірі індивідуальної особи, як єдність віри досконалої людини – особи в повноті її буття. У подібний спосіб говорить також про «надію Церкви» як модус життя спільноти, адже християнське суспільство характеризувалось як «багате у надії». Надія стає тут ідеєю та спрямуванням на шляху до повноти власного буття і звернення в Бозі. Вона виступає засобом спільнотності зібрання віруючих, які «покликані до однієї надії», де її справжнім уособленням є сам Христос [733, с. 82].

Теологи вважають, що одночасно існує колективний суб'єкт любові, яка, маючи універсальний характер, базується на єдності як любов стосовно всіх і як любов стосовно цілої спільноти, де всі творять Тіло Христа, стають одним цілим у Христі. Але тут з'являється думка про те, що суспільство відрізняється від індивідів суб'єктом християнської любові, яка започаткована у Бозі та поширена в Церкві. Відтак усі християни мають «ту саму любов, одну згоду й один розум» (Фил. 2:2), де Церква виявляє своє єство любові як особа.

Як зазначає професор Ч. С. Бартнік, II Ватиканський Собор, а особливо папи Павло VI та Іван Павло II, глибоко підкреслювали певну суб'єктність, навіть персональність Церкви як особливої особової спільноти. Тут йдеться про

самосвідомість Церкви, про її самопізнання, самовизначення, самореалізацію, свободу і перспективність. К. Войтила говорив про «персональність у широкому значенні – тобто суб'єктність» [891, с. 301].

На думку Бартніка, можна окремо говорити про спеціальний суспільний характер екзистенції Церкви. Екзистенція Церкви є продовженням екзистенції Ісуса, але, як і він, перебуває в межах історичного процесу, де має свій початок, розвиток і звершення у Царстві Небесному. У цьому контексті екзистенція Христа стає найвищим змістом екзистенції Церкви як людського суспільства в її особовому бутті [735, с. 7].

Церква також має існування, що стає зрозумілим тільки у світлі дійсності Особи Бога, який формує зміст персональності в історії та житті Церкви. Як зазначає український католицький богослов І. Водопівець, екзистенція Церкви проникнута розвитком, становленням у часі і просторі, трансцендуванням буттів, які не мають особового характеру. Церква також живе, бореться, хворіє, терпить, а тому потребує таїнств для себе, не тільки Хрещення і Євхаристії, а й Священства, Сповіді, а також і Подружжя, які передбачають народження нових осіб у Божій спільноті [110, с. 224].

Церква як суспільство наповнюється особистими змістами, серед яких належне місце займають духовні цінності. Позаперсональна площина завжди присутня в Церкві у вигляді певних речей, структур, відношень, проте все це базується на чомусь, що має зв'язок з особовою екзистенцією, а також з правдою, добром, свободою, творчістю, справедливістю, прагненням до нескінченності. На переконання Бартніка, існування Церкви як спільнотної особи необхідно сприймати під кутом зору особливого способу персонального існування в особовому бутті Христа, яке передусім полягає у зв'язку історичної особовості з вічністю.

Основним чинником екзистенції й особових відношень (*relatio*) Церкви вважається зв'язок з Богом, а в церковному переказі ця правда підкреслюється на рівні індивіда і спільноти. Подібні думки висловлював кардинал К. Войтила: «Спасіння водночас має особовий і спільнотний характер та реалізується

у спільноті Церкви і через Церкву» [897, с. 56]. Усе це простежується по лінії біблійних метафор, у семантичному полі яких висловлюється ідея, що кожний християнин є святинею Бога, а християнська громада – це неподільна святиня. Сьогодні все більше переважає думка на користь Церкви-спільноти, що пов'язано з підкресленням реальності та значення спільнотної особовості Церкви, при цьому аж ніяк не применшуються значення та вага індивідуальної особи. Цікавим, з погляду Ч. С. Бартніка, є той факт, що подібних обрисів головному християнському об'єднанню надає сама релігійна громада, оскільки образ Церкви-спільноти формується з-посеред її членів [735, с. 8].

У будь-якому випадку, коли йдеться про особові цінності, не можна враховувати інтереси лише індивіда, а слід зважати й на суспільно-персональні цінності спільноти й поважати їх. Тому Церква служить не тільки особі, а й спільнотності осіб, усьому людству. Навіть вироблено постулат про скерування всіх речей, усього буття на людську особу, яка становить його осередок і призначення. Ця християнська аксіома, по суті, передбачає як служіння людству, суспільству, суспільній особовості, так і індивіду, окремій особі.

На думку Ч. С. Бартніка, підкреслення персоналістично-спільнотної структури Церкви викликає виразну зміну в еклезіологічному баченні дійсності цієї спільноти. Церква характеризується насамперед певною суб'єктністю й особовістю, при цьому завдяки започаткуванню її Христом є найвищою структурою буття та екзистенції. Усі спасительні дари, святі тайни й об'явлення стосуються передусім особової сфери людини [734, с. 64]. Христос стає тим, хто наділяє Церкву буттям особового характеру. Усе це виявляється в бажанні виокремити особливий характер Церкви, підкреслити значення та місце особи й особового буття у спільноті.

Теорія про Церкву покладається на практику, при цьому актуальним є принцип «Віра діє через любов». Здатність до християнського діяння, творення, вчинків охоплює всю спільноту Церкви, а звідси впливає на загальнохристиянські й універсальні дії. За таких умов кожний релігійний знак, кожна ситуація містить у собі співвіднесення до всієї Церкви, до її

минулого і навіть майбутнього, початків та есхатології. У «Церкві Ісуса Христа» польський мислитель пише: «Церква-суспільство постає як місце і час здійснення й реалізації справ і творіння вищого рівня та змісту» [734, с. 65]. На думку теолога, необхідно пам'ятати, що будь-яка суспільно-творча і церковна діяльність стає найбільш інтенсивною на рівні особовості, знаходячи свою повноту й реалізованість в індивідуальній особі християнина. У результаті цього Церква існує не як річ, ані навіть як «природа», тобто як «щось», а власне як спільнотна особа, яка виростає на особовому бутті та вкорінена в індивідуальній особі. У будь-якому випадку немає Церкви поза людською особою, тому в кожній індивідуальній особі здійснюється твердження Ч. С. Бартніка про те, що кожна особа має еклезіофанійний характер, тобто здатна відкривати всю глибину виміру Церкви [809, с. 175]. Важливо, що всі християни без огляду на стан, вік і функції є передусім інтегральними членами Церкви.

Як зазначає кардинал Й. Гьофнер у «Християнському суспільному вченні», є підстави стверджувати, що у площині спасіння або екзистенції спасіння, але не у площині природи всі члени Церкви можуть вважати себе дітьми Церкви і не тільки усиновленими, адаптованими, а кожен стає справжньою дитиною у спільноті Божих дітей. Батьківство Боже, започатковане у Христі, у площині спасіння знаходить своє доповнення у материнстві Пресвятої Богородиці та Церкви. Це виявляється в засаді єдиного материнства, індивідуально уособленого в Марії, а в Церкві проявляється в особовості суспільства як опікуна, що піклується про кожного свого члена [219, с. 221].

На думку Бартніка, в Церкві як у великій родині братерство набуває особливого духовного значення і стає глибокою таємницею спільного християнського життя. Не можна бути «братом» чи «сестрою» в Церкві без особливого дару Святого Духа. У кожному з християн у певному сенсі об'являється також і Христос як той, хто стає виявом усіх членів свого Тіла. При цьому образ Бога повинен досягатися кожним із вірних як завдання і мета власного особового здійснення. Як твердить католицький філософ, правда про

людське братерство, про спільноту, про буття однією родиною всіх людей дуже відповідальна і повинна суцільно перетворювати реальне життя кожної особи. У концепції Біблії цілий світ постає великим домом Бога, а люди при цьому – його (Бога) співмешканцями. Дім цей у дійсності Церкви збудований на фундаменті пророків і апостолів, де наріжним каменем став Христос. Тому християнство поширює ідею «універсалізму братерства» й «універсалізму світової родини», намагаючись, за словами Бартніка, «перетворити цілий світ на один-єдиний спільний дім, на одну велику родину народів й осіб, на одну спільнотність Церкви у світі» [734, с. 67].

На думку польського теолога, виміром християнства стає спільнота Церкви. Одночасно Церква намагається уділити свого «спільнотного духа» кожній іншій спільноті: сім'ї, родині, громаді, народу, співдружності народів. Це не означає змішування цих спільнот в їх світському вимірі, а має бути їхнім утвердженням і запорукою особових відношень (*relatio*) у власних «менших чи більших спільнотах-нарадах» [809, с. 206]. За такої умови інші, не церковні спільноти, представляються не чужим, «іншим», ворожим середовищем, а таким самим особовим, але наділеним іншим, не християнським началом. Завдання християнської Церкви полягає в тому, щоб об'єднати все людство у Христі, ведучи до спільноти Осіб Божих.

При цьому християни служать суспільству світським і релігійним способом у співпраці з Духом Творця задля все більшого розвинення людської спільнотності. Завдяки Церкві людське суспільство починає по-новому досліджувати історичність, наближаючись до свого найвищого сенсу. Однак суспільство не перебуває під владою інституцій Церкви, скоріше Церква через свій внутрішній суспільний характер перебуває в позиції підтримки будь-якого суспільства чи спільноти. Ця підтримка і служіння мають характер формування людини за взірцем повноти особи Ісуса, життя у любові на зразок Святого Духа, служіння у глибині покори за прикладом Богородиці.

На переконання Бартніка, Бог тому і не зробив самотніх індивідів, відмежованих один від одного, а створив людину спрямованою на іншого, заклав у ній «потребу єднання заради

осягнення власної повноти особового буття» [809, с. 207]. Саме для цього сформувалася спільнота Містичного Тіла Христа. Дійсність цього Тіла становить певний зародок ідеального суспільства, де Церква виступає плодом месіанського прагнення, початком руху до встановлення ідеального суспільства. У статті «Віра і теологія у трактуванні персоналізму» філософ пише: «Звідси спільнота Церкви об'являє Бога, тому вона також має теофанійний і христофанійний характер» [815, с. 46]. Церква як містичне Тіло Ісуса у своєму суспільному аспекті може бути достатньо корисною для всього соціуму, наприклад, виступати джерелом самопізнання для світських суспільств або навіть предметом наукових аргументацій у галузі нових суспільних теорій і проектів.

Згідно з християнським вченням, суспільне середовище, яке об'єднує багатьох осіб, в особі Христа отримує вихід у площину трансцендентності – свого ідеального та повного здійснення. У роботі «Доторкнутися Бога Живого» (2004) Ч. С. Бартнік стверджує, що тим середовищем виступає Церква, яка виражає Христа Спільнотного і Христа Спільноти. Христос є Головою, Центром і Осередком будь-якої спільноти, завдяки йому спільнота набуває особливого змісту та проявляє реальну єдність, аж до переходу у площину єдиного буття особи, стає спільнотною особою, адже всі стають одним цілим у Христі [800, с. 202].

Підсумуємо. У персоналістичній концепції Ч. С. Бартніка природа і властивості Церкви визначаються насамперед прозопоїчними характеристиками, оскільки, на переконання філософа, еклезіальність ґрунтується і розвивається на базі структуральної й екзистенційної особовості. Він вважає, що буття Церкви обумовлене особовими зв'язками-відношеннями (*relatio*) Божих і людських осіб у містерії Комунії, тому її дійсність не можна трактувати тільки об'єктно як ідею, явище чи інституцію; не можна розглядати Церкву і виключно в духовних категоріях, оскільки вона відзначається матеріально-духовним буттям, як і людська особа, має свою видиму структуру і духовне ество, у цьому спостерігається її пряма подібність до особи. В еклезіології Ч. С. Бартніка Церква

утворюється передовсім з прозопоїчних складових: особи, Христа, Святого Духа, спільноти осіб, особового світу і в остаточному варіанті сама стає «особою».

§6. Прозопоїчне богослов'я природи як цілісна картина буття Всесвіту

II Ватиканський Собор у контексті курсу оновлення (*aggiornamento*) Католицької Церкви визначив різні аспекти взаємодії релігії, філософії і науки та запропонував новий рівень діалогу між ними. Сьогодні питання відношення між наукою і релігією, зближення філософії і релігії виступає одним з важливих у науковому дискурсі українського релігієзнавства, зокрема його розробляють такі українські вчені як І. В. Васильєва, О. В. Горкуша і В. В. Климов. Так, І. В. Васильєва, розглядаючи особливості духовного становлення сучасної людини, говорить про необхідність подолання стереотипів протиставлення віри і знань, релігії і науки, позаяк реалії сучасного життя їх спростовують [83, с. 122]. Учена зазначає, що ці сфери «не можуть не перетинатися, але й замінити одна одну – теж не можуть», та зауважує їх взаємозацікавленість, взаємодоповнюваність і взаємонасичуваність [82, с. 67]. Релігію, філософію і науку І. В. Васильєва розглядає як різні рівні пізнання, яке є проявом гуманізму у глибинному онтологічному сенсі [82, с. 68]. О. В. Горкуша у ряді наукових публікацій – «Спроби зближення філософії і релігії шляхом теологізації і філософського розпредмечення релігії» (2012) [194], «Перспективи синтезу науки та релігії» (2012) [192], «Релігія, теологія і наука – коректність співвідношення і доречність взаємодоповнення» (2013) [193] – стверджує думку про перспективність об'єднання релігії і науки за принципом взаємодоповнення, що створює перспективу розбудови ефективних програм життєдіяльності людини задля досягнення належного стану буття, адже у такий спосіб взаємно доповнюються іншою системою слабкі сторони релігії як форми світогляду і науки як пізнавальної діяльності

[192, с. 223–224]. У монографії В. В. Климова йдеться про новий тип відношень між наукою і релігією в сучасному світі, зумовлений: 1) виведенням проблематики їх зв'язків за світоглядні, ідеологічні, політичні межі, що нівелює непримиренність позицій; 2) розширенням змісту, методів, свободи інтерпретацій у науці та появою в релігії нового бачення й тлумачення людини, суспільства і світу, обумовленого науковою теорією та відкриттями; 3) кризовими явищами як у науці, так і в релігії, які зумовили необхідність вироблення універсального підходу до визначальних проблем відношення між наукою і релігією [298, с. 252–253].

Одним із послідовних сповідників ідеї католицького оновлення, що прагнули осучаснити християнський богословський дискурс і зблизити його з науковим, виступив Ч. С. Бартнік, який, віддаючи перевагу інтелектуальній, універсальній і системній думці, розробив теологічно-філософську систему, вкорінену в людині. У межах своєї персоналістичної концепції теології він опрацьовував космологію – вчення, яке завжди виступало каменем спотикання між наукою і релігією в усіх його підрозділах: космогонії, космогенезі, космографії.

Сучасна космологічна проблематика створила простір для порозуміння між богослов'ям і наукою. Однією з фундаментальних її засад є «антропний принцип», який фіксує зв'язок між якостями Всесвіту й існуванням у ньому людини. Цей принцип має велике значення для вирішення питання про розумну Причину, що створила Всесвіт. Сьогодні на підставі «антропного принципу» в науці активно обговорюється теза про трансцендентну причину стосовно Всесвіту, а католицька богословська думка не стоїть осторонь та, намагаючись осмислити досягнення сучасної космології, створює умови для вдосконалення діалогу між релігією і наукою. У цьому контексті для розуміння змісту і форм сучасного процесу інтеграції знань про Всесвіт і людину важливо враховувати космологічні погляди як науковців, так і філософів з теологами.

Натомість космологія як філософське й богословське вчення залишається, за незначним винятком, поза увагою наукових розвідок в Україні. За останні п'ятнадцять років

космологічна проблематика у філософському аспекті розглядалась у кандидатській і докторській дисертаціях Я. В. Тарароєва («Гносеологічні проблеми космології раннього Всесвіту», 2002; «Онтологічні засади сучасної фізики та космології», 2010) [581, 582], а також у кандидатській дисертації Л. М. Литвиненко «Філософсько-релігієзнавче осмислення космологічних уявлень представників східної патристики» (2008) [384].

Виходячи із завдання переорієнтації католицької теології на створення філософії цілісної людини Ч. С. Бартнік пропонує своє бачення теологічної персоналістичної моделі як картини, що дає повне розуміння та цілісне бачення людської особи в онтологічному вимірі світу. У зв'язку з цим він звертається до проблеми буття Всесвіту. З-поміж основних його характеристик, що формують проблематичне коло космології і стосуються світобудови, просторової форми, динаміки розвитку тощо, польського філософа, як послідовного томіста, понад усе цікавить «relatio» (особові відношення), адже, згідно з Томою Аквінським, Всесвіт, що являє собою упорядковане ціле, є насправді великим відношенням.

У роботі «Персоналістичний нарис католицької теології» Ч. С. Бартнік зазначає, що оскільки Всесвіт тісно пов'язаний з Богом і без Бога його не можна зрозуміти, то космологія й теологія мають площину, в якій доповнюють одна одну. З огляду на це він пропонує створити теокосмологію, яка унаочнить цілісну та правдиву картину буття Всесвіту, його призначення та сенсу, скерованості до Бога і людини, тобто цілеспрямованості Всесвіту на особовий світ [772, с. 111].

Світ створено з любові Бога й засновано на любові Трійці. Він просякнутий Божою мудрістю, любов'ю, красою, свободою і сповнений змісту. Проте у своїй реальності буття, пластичності та русі Всесвіт підпадає під дію зла, на нього впливають деструктивні сили дисгармонії, безладу, хаосу, розмежованості й віддалення. Підданий дії добра і зла, світ формується та постає в залежності від вибору людини, оскільки підпорядкований їй. У «Католицькій догматиці» Бартнік висловлює думку про те, що перед світом стоїть завдання реалізації внутрішньої повноти буття, задля чого, керований

людиною, він має вийти з-під влади зла [714, с. 938]. Підлягаючи впливу та дії особового світу людини, Всесвіт одночасно із нею прямує до довершеності в повноті буття. Тому без співвіднесення з людиною, без людини світ незрозумілий, а людина незрозуміла без світу. У «Нарисах до системи персоналізму» філософ підкреслює, що вкорінена в матеріальному, фізичному, природному бутті людина перебуває в постійних відносинах зі світом. Людина виступає центром Всесвіту, опромінюючи його в усіх напрямках. Вона зростає, змінюється й єднається зі світом, спираючись на його екзистенцію. На цьому ґрунті постає проблема персоналізації, гуманізації, а також соціалізації світу [798, с. 212].

Бартнік підкреслює принципову для свого розуміння космології тезу, що відносини між світом і людиною носять особовий характер. Персоналізацію він розглядає як запобіжник деструктивних процесів, стверджуючи, що без особового формування космосу почнуть народжуватись антисвіт і антилюдина. Уся відповідальність лежить на людині, яка, будучи особовою істотою, здатна розбудовувати дійсність на засадах добра та правди. Натомість науково-технічний прогрес згенерував тенденції творення штучного світу, в якому немає місця природному й особовому, в якому з антропології усувається особове начало, відтак і людина, і Всесвіт втрачають будь-який сенс. У цьому контексті маємо навести зауваження українського філософа В. П. Мельника у зв'язку з його дослідженнями антропологічного виміру сучасної науки: «Прагматизм та технократизм стають суттю та способом організації життєдіяльності людини та суспільства, тим самим підриваються духовно-екзистенційні підвалини нашого буття. Найбільшою загрозою людини стає сама людина, точніше, нічим не обмежений її перетворювальний експансіонізм, заснований на науково-технічній раціональності, тобто інструментальний розум» [415, с. 10].

Всесвіт розглядається Ч. С. Бартніком не лише як середовище буття й реалізації людини, а й як осередок смислотворення. У всіх своїх станах і структурах він творить дійсність знаків і смислів між людиною та Богом на шляху порозуміння і пізнання. Бартнік тлумачить Всесвіт як засіб

комунікації між Богом і людиною, а також як інспіратор діалогу, адже за його допомогою Бог говорить до людини, а людина (свідомо чи підсвідомо) промовляє до Бога. Приводом для їх спілкування стають життя, існування, природа, світобудова, пізнання, любов, радість, терпіння, праця та відпочинок, боротьба зі злом. Католицький філософ підкреслює, що Всесвіт неможливо зрозуміти, пояснити та віднайти в ньому сенс без визнання існування Бога і його особового буття.

Для космологічного вчення, згідно з Бартніком, винятково важливою виявляється Особа Христа. У перспективі й світлі Христа світ стає земною вітчизною та шляхом до вітчизни небесної. Мислитель звертає увагу на те, що Новий Заповіт вказує на загальну площину космології буття, де дійсність існує, постає та реалізується задля особи: людина – для Особи Христа, а Христос – для Особи Отця [703, с. 9]. Тому особове начало стає тим, що єднає й охоплює все буття, надаючи йому змісту в усіх відношеннях з особою і особами (Божими і людськими).

Світ, створений тринітарною любов'ю Бога, певною мірою бере участь у тринітарних відношеннях Божих осіб, наслідуючи і долучаючись до універсальної єдності буття в Бозі. Насамперед це стосується віддзеркалення тринітарного взаємного співвіднесення. Матеріальне буття постає як слід мудрості Бога, а людина ще й як образ і подоба особового Бога. Кожен з них постає у своїй субсистенції та бутті таким, яким він є, з його об'єктністю чи суб'єктністю, більшою чи меншою мірою досконалості буття. На думку Ч. С. Бартніка, найбільше це проявляється в особовій структурі буття в собі і для когось. Єднання з Богом усього створеного буття відбувається завдяки наслідуванню та реалізації тринітарних відношень на шляху до мети, якою є Триособовий Бог. Інакше кажучи, йдеться про процес удосконалення різних форм буття у щораз більшому осягненні єднання з особовим Богом [811, с. 160].

Завдяки Особі Христа було змінено світ і дочасну історію, яка перетворилась на історію спасіння. Це мало надважливе значення для людської особи. Через Сина Божого Бог у видимий спосіб увійшов в історію людства та зробив її історією

здійснення повноти особи. Поява Особи Христа перетворила Всесвіт на середовище, яке сприяє буттю особи, підтримує зав'язки людської особи з Божими Особами, створюючи умови для відносин між ними. Адже для здобуття своєї повноти особа потребує матерії, часу, простору, а, з іншого боку, допомоги надприродного, надособового світу.

Представники різних філософських шкіл, зокрема Б. Спіноза, Ф. Шеллінг, Г. Гегель, Дж. Бруно, твердили, що Бог є Богом тільки в людині і завдяки їй. Однак, на думку польського теолога, це величезна помилка. Бог завжди був, є і буде собою навіть без людини, тимчасом як людина ніколи не буде собою без Бога. Будучи Особою, Бог у своїй суті спрямований на осіб та до осіб – особового світу ангелів і людей. Бог реалізує дійсність у двох площинах: творіння (без особливого спрямування до себе) та спасіння (повного здійснення у собі, спрямовуючи все до себе). Обидві площини неподільні. З огляду на це людство творить площину співвіднесення дійсності, зокрема своєї, особової, як спільноти осіб [772, с. 109]. Тринітарна спільнота переходить у подальшу множину створених осіб, які формують свої спільноти: сім'ю, родину, громаду, народ, державу, Церкву, Царство Боже. Відношення, що діють у людській реальності, є відтворенням тринітарних відношень, побудованих на любові, і спрямовані вони на утворення єдності з Богом. Отримавши буття в момент створення світу, людина в незбагненний спосіб народжується з матерії в просторі і часі, з космосфери, геосфери, біосфери, психосфери. Створена водночас із Всесвітом із його складових, людина розвивається разом з ним і завжди залишається його мірою, оскільки становить центр, сенс і телос світу. Однак у космологічній концепції Ч. С. Бартніка не йдеться про антропоцентричні чи теоцентричні інтенції – католицький мислитель наполягає на їх збалансованості. Оскільки Всесвіт – це творіння та дар Божий, а не здобич людини, то, попри аксіальний і аксіологічний характер буття, людину не слід вважати абсолютним господарем світу. Людина отримала свій статус як особова сутність, і можливістю управляти й упорядковувати світ вона наділена з метою доброго користування та продовження справи Божого творіння.

У персоналістичній концепції космології Бартніка ключовою категорією виступає особа. Внутрішньою визначеністю особи, що відрізняє її від усіх інших субстанцій світу, є творчий і активний потенціал. Творити нову реальність здатна лише особа. Так, особовий Бог створює буття спочатку як ідею у самому собі, у своїй думці. У роботі «Від гуманізму до персоналізму» філософ наполягає на тому, що творчий процес є виключно особовим явищем і носить характер творіння в Бозі. Оскільки Всесвіт має своє вкорінення в особовому Бозі, то початком усього в ньому виступає особа, а не річ, матерія [745, с. 38]. У свою чергу будь-яке творення не стосувалося б Бога й особового світу, а носило б суто предметний, матеріальний, а відтак анонімний характер. У праці «Персоналістична концепція творення» Ч. С. Бартнік зазначає, що тільки через особові відношення Всесвіт отримує підстави для свого існування, зміст і реальність, оскільки без особових відношень (*relatio*) був би запереченням дійсності, залишився б невідомим, «мертвим», неіснуючим буттям – небуттям. Світ був створений та існує тільки у значенні особових відношень тринітарного характеру: «від» Осіб Божих «до» людських осіб. Без цих відношень він не може мати і не має сенсу [770, с. 49].

Під таким кутом зору історія людства виступає додатком космогенезу. Історія і космогенез як часопросторові явища проникають одне в одне і доповнюють одне одного. Хоча космогенез слід вважати основою, матірним середовищем, натомість антропогенез має есхатологічний характер – спрямованість на майбутнє довершення та перетворення. Суспільне життя, цивілізаційні процеси, релігію Ч. С. Бартнік визначає як інтегральні елементи діянь Всесвіту й подальші етапи біологічного антропогенезу. Всесвіт у своїй дійсності охоплює всі елементи явищ і екзистенції людини в часі і просторі. Цілість дійсності проходить етапи матеріалізації, уніфікації, спіритуалізації, персоналізації та абсолютизації. Усім керує процес еволюції й розвитку, прогресу та вдосконалення [767, с. 43].

Особливу роль у формуванні персоналістичної космології в європейській філософській думці відіграв французький

персоналіст і теолог Тейяр де Шарден, який створив концепцію «персоналістичного Універсуму» [886, с. 56]. У статті «Людська особа і Космос» (2006) Бартнік зауважує, що поняття «персоналістичний Універсум» не означає існування якоїсь «Особи Всесвіту», персоналістичний підхід до світу вказує лише на необхідність утвердити центральне місце людської особи у створеному Всесвіті, насамперед засвідчити спрямування всього на людську особу, на особовий світ, який і творить основу буття. Людська особа становить основний елемент, ключову складову структури Космосу та сенс універсальної еволюції Всесвіту [757, с. 213].

У своїй персоналістичній космології польський теолог дотримується ідей, запропонованих П. Тейяром де Шарденом. На переконання Бартніка, увесь Всесвіт отримує своє здійснення в людській особі. Свою конститутивну основу світ містить у персональних елементах людської особи і Осіб Божих. Передусім йдеться про універсальну Особу Христа, яка відзначається повнотою всіх особових рис і структур у найвищому ступені, завдяки чому Всесвіт отримує фундаментальне відношення (*relatio*) до Персонального Начала. Особою Отця світ у всьому підпорядкований і підданий Особі Христа. Завдяки цьому Всесвіт уже не може сприйматись як анонімний хаос чи як ворог людини, він отримує свою наповненість, приязнь і користь в Особі Христа. Христос, налаштований на світ, надихає його життям, мудро спрямовує й упорядковує, підтримує, любить, обдаровує належною свободою та веде до повноти здійснення. Всесвіт одночасно з людиною створені Христом, у ньому та для нього; і Син Божий також відкупив і врятував світ разом із людиною [713, с. 797].

У статті «Всесвіт персоналізму» (2006) Ч. С. Бартнік зазначає, що, з одного боку, Всесвіт поволі та поетапно формує особову структуру людини, з іншого боку, людина та Бог формують і творять світ, надаючи йому нових форм, проявів, розвитку. Особа (Божа і людська) щораз більше персоналізує Всесвіт у процесі того, як пізнає, досліджує, любить і творить його. Всесвіт влаштований таким чином, що все в ньому має своє місце, завдання, спрямованість і відношення – взаємозв'язки, в яких формуються космологічна єдність буття

та його універсальність, спрямовані до персоналізації в особі людській та Божій [820, с. 219].

У персоналістичній космології Ч. С. Бартніка зв'язок і єдність людини з цілим Всесвітом мають дуже тісний внутрішньо обумовлений органічний характер. Католицький мислитель пише: «Увесь космогенез, разом із притаманним йому антропогенезом, постає як універсальний персоногенез» [782, с. 221]. Йдеться про персоногенез в індивідуальному та суспільному вимірах, який і надалі триває. Таким чином стверджується, що Всесвіт виступає умовою існування людської особи, її формування та розвитку. Подібно і людська особа є умовою буття світу, його формування та розвитку.

Розглядаючи есхатологічний аспект космології, Ч. С. Бартнік стверджує, що нескінченність особового світу обумовлює нескінченність буття Всесвіту. Оскільки сутністю особи є нескінченність її структури та її буття, то Всесвіт, стаючи середовищем і змістом особового буття, відзначається нескінченністю. У персоналістичному розумінні есхатологічної перспективи світу кінець історії – це всеохоплююча персоналізація Всесвіту, який цілком буде пов'язаний з особами. Цей зв'язок матиме абсолютний характер: багатство, насиченість та інтенсивність буття світу в усіх аспектах поєднуються з особовим буттям і сповняються його глибиною та змістом [716, с. 237].

Звертаючись до питань персоналістичної концепції космології у працях різних років, Бартнік порушує проблему узгодження сучасної фізичної космології з християнським вченням про світ. Завдяки персоналістичному тлумаченню космології католицький мислитель знаходить точки порозуміння між релігією і наукою. Персоналізм вказує на багатство особового буття, на існування різних особових «світів»: Божого, ангельського, людського. При цьому сучасні вчені дедалі частіше погоджуються з тезою про існування інших розумних істот у зв'язку з дослідженням Космосу, галактик, зоряних систем. У такий спосіб постає надзвичайний у своїй глибині Особовий Світ. Подібно і християнство в науці про ангелів теж погоджується з такою можливістю. Натомість персоналізм, на думку Бартніка, намагається зібрати воєдино

всі варіанти ідеї особового існування в концепції Універсальної Комуни Осіб, тобто Вселенської єдності особового світу, створеного особовим Богом. Як бачимо, персоналістична теологія не заперечує можливості створення Богом безмежної кількості особових істот.

Принцип персоналістичних відношень «relatio», закладений, на переконання Бартніка, в основі космічного порядку, обумовлює цілісність Всесвіту як інтегрованої системи, процес упорядкування, узгодження й об'єднання структур і функцій якої на кожному рівні її організації визначається не матеріальними зв'язками, а ступенем єднання з особовим Богом. Персоналістичне розуміння законів, які обумовлюють цілісний характер існування Всесвіту, створює точки перетинання з концепціями фізики, які впливають на розвиток сучасної науки. У минулому столітті в межах квантової теорії було відкрито явища переходу від хаосу до порядку, які не піддаються атомістичному аналізу, крім того, виявлено системні закони, які неможливо вивести із законів, що управляють компонентами структури, тож пояснення вищих рівнів організації потребує нових понять. Сучасна фізична космологія вважає, що фундаментальна реальність складається не з частин, а зі струн, в яких матеріальні субстанції замінюються функціями. Йдеться не про буття незалежних одиниць, а про стан системи, при цьому існування будь-якого об'єкта визначається взаємодією з іншими та участю в більш загальних системах. Американський вчений-фізик І. Барбур, відомий як засновник дисципліни «наука і релігія», стверджує, що основними образами природи замість самодостатніх і зовні пов'язаних частинок стають взаємопроникаючі поля й інтегровані цілісності [31, с. 213].

Підсумуємо. Звертаючись до питань персоналістичної концепції космології у працях різних років, Бартнік порушує проблему узгодження сучасної фізичної космології з християнським вченням про світ, адже персоналістичне тлумачення космології дає змогу знайти точки порозуміння між релігією і наукою. Персоналістична теологія, запропонована католицьким мислителем, дозволяє зібрати воедино всі варіанти ідеї особового існування в концепції Універсальної

Комунії Осіб, тобто Вселенської єдності особового світу, створеного особовим Богом. У філософсько-релігійному дискурсі бартнікового персоналізму йдеться про відкриття особового начала як основи буття Всесвіту. Головним принципом персоналістичної космології Бартніка виступає «relatio» – особові зв'язки-відношення тринітарного характеру, що обумовлюють цілісність Всесвіту як інтегрованої системи, процес упорядкування, узгодження й об'єднання структур і функцій якої на кожному рівні її організації визначається не матеріальними зв'язками, а ступенем єднання з особовим Богом. Католицький філософ доводить: оскільки Всесвіт тісно пов'язаний з Богом і без Бога його не можна зрозуміти, то космологія й теологія мають площину, в якій доповнюють одна одну. Виходячи з цього положення польський персоналіст пропонує створити теокосмологію, яка унаочнить цілісну та правдиву картину буття Всесвіту, його призначення та сенсу, його скерованості до Бога і до людини, тобто цілеспрямованості Всесвіту на особовий світ. У цій космологічній концепції не йдеться про антропоцентричні чи теоцентричні інтенції – католицький мислитель наполягає на їх збалансованості.

Перебуваючи в пошуках усебічної, універсальної й інтегральної філософсько-релігійної концепції, Ч. С. Бартнік, як досвідчений фахівець у галузі теологічного знання, переосмислює у світлі поняття «особа» такі розділи християнського богослов'я як тріадологія, христологія, антропологія, ангелологія, еклезіологія і космологія.

У підґрунтя зазначених розділів він закладає думку про те, що особа наповнює собою все та має незбагненну глибину у визначенні будь-якої дійсності, у тому числі й дійсності Бога. У філософсько-богословській системі, побудованій польським мислителем, однозначно стверджується теза про те, що Бога неможливо зрозуміти без категорії «особи». Оскільки основою теології є вчення про Бога, то католицький філософ робить акцент на необхідності бачити саме Триособового Бога, тобто особове єство, яке створило весь видимий і невидимий світ, насамперед особовий світ, який творить основу Всесвіту та Дійсності. Центром усього виступає Особа Христа, а вже потім

– людська особа. На переконання Бартніка, саме персоналістичний підхід найбільш повно й правдиво виявляє феномен Христа, його природу, сутність і структуру, тому застосування персоналізму в христології дозволяє розкрити повноту Особи Христа і як Бога, і як людини. Натомість Всесвіт, земний і надприродний світи стають середовищем для відношень тринітарного характеру (*relatio*) та здійснення особового світу, творення та формування його зв'язків (*relatio*), а в підсумку – приведення всього буття до персоналізації як здійснення за взірцем особи і в особі. В еклезиології, розбудованій Бартніком, підкреслюється, що особа реалізує себе у спільноті осіб, якою є Церква. Окрім Божого та людського, відомий ще інший особовий світ – ангельський. За своєю природою «добрі» і «злі» ангели створені особами, але вони пішли різними шляхами свого здійснення й екзистенції: одні – до повної реалізації та здобуття повноти у Бозі, інші – шляхом відходу в антиособовий світ і повної деградації та спустошення свого особового єства. Історію спасіння в контексті космології католицький філософ інтерпретує антропологічно, оскільки в його розумінні антропогенез носить есхатологічний характер – спрямованість на майбутнє довершення та перетворення. Передусім йдеться про перетворення особового світу, яке має спричинити довершення всього Божого Творіння, оскільки суспільне життя, цивілізаційні й культурні процеси, релігію визначено як інтегральні елементи діянь Всесвіту й подальші етапи біологічного антропогенезу.

У персоналістичній теології Бартніка історія спасіння розглядається як історія особових відношень і зв'язків тринітарного характеру (*relatio*) між особою людини і Божими Особами. Філософ стверджує, що, з погляду теологічної антропології, перспективу нескінченного перед людиною відкриває не лише площина створення, а й площина спасіння, яке виявляється станом осягнення особою повноти буття та повноти й довершеності творіння. Людська особа постає як мале буття абсолюта, жива аналогія Бога. Завдяки спасінню стає можливим обожнення людини та вкорінення її у Трійці. Таке вкорінення проявляє себе в онтологічному і моральному

стані людини впродовж усього її існування. Людина як особа покликана до партнерства, співпраці та діалогу з Богом. Буття й екзистенційне перебування в добрі та правді, прямуванні до своєї повноти і повноти єдності з Богом, на думку філософа, сприяють персоналізації й гуманізації людини, натомість моральне зло і гріх, навпаки, деперсоналізують і дегуманізують її. Польський мислитель переконаний, що нова, справжня гуманізація людини має досягнути своєї повноти в Христі, через христифікацію як процес повного просякнення всього людства і цілого буття особовою сутністю Христа, а також одночасне об'єднання у Тілі Христа людського суспільства й інших особових світів. При цьому католицький філософ розглядає еволюцію як «неоантропоцентричний рух», в якому людина вже є не тільки осередком природи, а й вектором, спрямованим до центру Всесвіту. Так завдяки персоналістичному підходу в розробці концепції богослов'я Бартнік досягає здорового балансу між антропоцентричними і теоцентричними тенденціями.

Переосмислюючи догматичне вчення в дусі християнської антропології, Бартнік у підґрунтя побудованої ним теологічної системи закладає концепцію особи як методологічний, епістемологічний і герменевтичний принцип, який обумовлює структуру Всесвіту й дає підстави розглядати цю структуру в перспективі індивідуальної особи та суспільства осіб. Філософ представляє християнську догму не як остаточну правду, закріплену в певній непорушній, раз і назавжди застиглій формі, а як правду практичну і правдиву живу реальність, яку можна розглядати в сучасних персоналістичних категоріях. Адже польський мислитель утверджує думку про те, що сьогодні феномен особи, з одного боку, є незрозумілою реальністю, а з методологічного боку – способом мислення. У такій інтерпретації догма розуміється як загальнодоступний спосіб, у який людина може власними силами збагнути істину й отримати духовний досвід персонального зв'язку з особовим Богом. По суті, йдеться про демократизацію догми не в розумінні її спрощення, а в значенні її осучаснення відповідно до менталітету нової постіндустріальної епохи та глобалізованої культури. У спробах доступніше пояснити

християнське вчення мовою персоналізму, при цьому не викривляючи його ортодоксального змісту, католицький мислитель долучається до створення нової сучасної моделі богословського дискурсу.

Так, у річищі настанов II Ватиканського Собору щодо антропологічної переорієнтації богословської думки Бартнік розбудовує персоналістичну концепцію богослов'я, яке має універсальний характер в усіх значеннях поняття «універсальності»: 1) як всеосяжне, оскільки обіймає всі феномени людської дійсності: космос, природу, історію, культуру, мову, політику, економіку, літературу та ін.; 2) як різнобічне, адже не обмежується богословською сферою, включаючи найновіші знання про світ, людину й суспільство; 3) як загальне, бо викладене доступною мовою і в сучасних категоріях, тому є зрозумілим і прийнятним для всіх.

РОЗДІЛ 4.

Персоналістична герменевтика Бартніка

Герменевтика як система дослідження, методи якої використовують сучасні науки, відіграє визначальну роль у пізнанні дійсності. Як «мистецтво розуміння» вона зародилася з двох світоглядних парадигм, що утворюють європейську культуру, – античної та християнської. Її джерела слід шукати в давньогрецькій філософській думці, передусім Платона й Арістотеля. Як дисципліна герменевтика постала з християнської екзегези – науки інтерпретування Святого Письма. Засади теорії інтерпретації заклав німецький філософ і теолог межі XVIII–XIX століть Ф. Шлейєрмахер, котрого вважають родоначальником загальної науки герменевтики. Ним був сформульований універсальний принцип наукової інтерпретації будь-якого тексту, що отримав назву «герменевтичного кола». На становлення філософської герменевтики та формування нових її течій у добу постмодерну найвагоміший вплив мали М. Гайдеггер, Г.-Г. Гадамер і П. Рікер, концепції яких генерують розуміння цієї науки і донині. Про те, що герменевтика не втрачає своєї актуальності у філософському й богословському дискурсах сьогодення і має принципове значення для розвитку вітчизняної науки, свідчить той факт, що в 2013 році розгляду питань, пов'язаних із герменевтикою традиції та сучасності в теології й філософії, було присвячено спецвипуск академічного журналу «Філософська думка», до якого включено роботи американських, німецьких й українських дослідників. У передньому слові до читачів цього наукового видання висловлено думку про вагомість герменевтики в контексті релігійного ренесансу постсекулярної доби та зазначено: «Тема герменевтики традиції не лише єднає теологію та філософію, але й дозволяє поглянути на відношення сучасної гуманітаристики до релігії в часи після модерну» [125, с. 6], а в 2015 році проблемам герменевтики було присвячено окремий випуск часопису «Δόξα/Докса» [232].

У сучасному науковому дискурсі України герменевтика набуває дедалі більшого значення, насамперед це стосується філософії та літературознавства. У царині літературознавства досліджується переважно біблійна герменевтика та її проекція на українську барокову літературу, про що свідчить колективна монографія «Герменевтика і проблеми літературознавчої інтерпретації» (2006) [124]. У деяких дослідженнях, зокрема в докторській дисертації З. Б. Лановик, розглядається генеза біблійної герменевтики та в межах філологічного кола проблем подається аналіз теоретико-методологічних аспектів біблійної герменевтики в її літературознавчому вияві [364, с. 14]; Н. М. Алексеєнко [19] і С. В. Сухарева [572; 573] звертаються до рецепції біблійних герменевтичних принципів у давній українській літературі. У монографії Н. М. Левченко «Біблійна герменевтика в давній українській літературі» (2018) біблійна герменевтика в українській літературі XVI–XVIII століть подана як синтез східної та західної герменевтичних традицій [368].

У царині філософії, як засвідчує В. І. Кебуладзе, звернення до герменевтики представлене двома модусами: з одного боку, в дослідженнях історії її виникнення та розвитку, з іншого – використання герменевтики як історико-філософського методу [292, с. 138]. До цієї сфери напрацювань української науки належать роботи таких вчених як В. В. Березіна [46], А. Л. Богачов [65–68], А. Й. Дахній [228; 229], С. М. Квіт [287–289], В. І. Кебуладзе [290–292], Н. В. Попова [476], І. С. Пухта [487], Л. В. Стародубцева [569], О. М. Юркевич [672–674] та ін.

В українській релігієзнавчій науці площину герменевтики опрацьовує доктор філософських наук, професор І. Б. Остащук передусім у зв'язку з проблемою релігійно-символічної комунікації [447–449]. У ряді праць учений розробляє питання конфесійної специфіки християнської герменевтики, зокрема католицької. Релігієзнавець наголошує на актуальності дослідження і розвитку герменевтики у філософсько-релігійному аспекті, посилаючись на авторитет Івана Павла II, та говорить про важливість розгляду проблеми діалогу філософської герменевтики і католицької теології в контексті

християнського семіотичного дискурсу [447, с. 230]. До розробки проблем герменевтики в релігієзнавчому контексті також звертається доктор філософських наук, професор В. В. Шевченко, зокрема в аспекті «інтерпретаційних особливостей тлумачення» книг Святого Письма Г. С. Сковородою, який, за словами вченого, обравши символіко-алегоричний метод як базовий принцип інтерпретації Біблії, значно розвинув і поглибив українську церковно-релігійну традицію [647, с. 108].

Особливу роль герменевтика відіграє в персоналістичній філософії й теології, і хоча в цьому аспекті вона ще мало висвітлюється українськими науковцями, проте в низці наукових праць зазначена проблема порушується. Так, у монографії О. М. Юркевич «Герменевтичні ідеї у східнослов'янській філософській традиції» (2002) з'ясовується виявлення герменевтичних інтенцій у філософській традиції, пов'язаній з персоналізмом, що представлена у філософії Г. С. Сковороди, П. Д. Юркевича, М. О. Бердяєва, М. М. Бахтіна, О. Ф. Лосєва та ін. [672]. У монографії С. М. Квіта «Герменевтика стилю» розглядаються герменевтичні концепції Г. С. Сковороди і Д. І. Чижевського [287, с. 94–119]. Певні аспекти цього питання порушувались у наукових студіях Ю. Чорноморця [640], Г. Христокіна [632, 640] і Р. Завійського [256] в контексті дослідження російської релігійної філософії та неопатристичної православної теології, зокрема Г. Фроловського, В. Лоського й С. Булгакова. Зовсім недослідженою в Україні є концепція персоналістичної герменевтики професора Ч. С. Бартніка.

Як католицький богослов і філософ-персоналіст Бартнік визнає ключову роль герменевтики в системі наукового знання та присвячує їй філософсько-теологічну працю «Персоналістична герменевтика», де в персоналістичній площині герменевтика постає як спосіб пізнання світу і людини, завдяки якому відкривається особовий світ людини й особове начало дійсності. Польський персоналіст розглядає герменевтику як метод пізнання дійсності особи та наполягає на його універсальності, спираючись на німецького науковця Г. Ф. Маєра, який уперше звернув увагу на широкі можливості

герменевтики щодо застосування її методів у різних наукових дисциплінах. Приступаючи до роботи над згаданою працею, філософ пише: «Слід поставити акцент на фундаментальній герменевтиці, великій, універсальній, в якій будуть удосконалюватись інші, менші її ділянки» [721, с. 11]. Концепцію персоналістичної герменевтики Бартнік, як представник неотомізму та послідовник персоналістичної теології Івана Павла II, створює в дусі антропоцентричної переорієнтації католицької теології, що полягала в засвоєнні богословськими науками інструментарію феноменології, екзистенціальної герменевтики, німецької філософської антропології та персоналізму. У трактаті «Теологічна методологія» філософ стверджує, що герменевтика та її метод значно допомагають людському пізнанню і мисленню, сприяють упорядкуванню думок, удосконалюють наукові методи і способи пізнання, розвивають самоусвідомлення людини, а в персоналістичній системі вони стають універсальним знаряддям, оскільки дають можливість не лише зрозуміти сам феномен особи, а й дослідити його в контексті всієї дійсності [738, с. 387].

§1. Мова як фундаментальна категорія персоналістичної герменевтики

Мова є інструментом спілкування розумних, особових істот, які здатні усвідомлювати значення слів й інших інструментів комунікації, таких як жести і міміка, та надати їм адекватного змісту. За словами Г.-Г. Гадамера, мова реалізується не у висловлюванні, а в розмові як у єдності змісту, що виникає з мовленого слова та реакції на нього, і це справедливо не лише для словесної мови, а й для мови жестів та інших форм комунікації [221, с. 186]. За цих умов дійсність стає мовою, спрямованою до людської особи, а людина «промовляє» до дійсності своїм особовим єством, розумінням, пізнанням, творчістю, любов'ю. У статті «Віра і теологія в персоналістичному розумінні» (1982) Ч. С. Бартнік пише: «Людська особа теж промовляє дійсністю, своєю дійсністю,

буттям, а за їх допомогою промовляє до Бога» [815, с. 42]. Таким чином увесь Всесвіт стає мовою спілкування Особових світів, особи з особою. Філософ зазначає, що предмети, речі самі по собі не вміють спілкуватися, але особовий світ має специфічний вимір мови, в якому він здатен сприймати, розпізнавати і розуміти знаки, тому вміє спілкуватися навіть зі світом речей. Комунікація відбувається у площині відношень (relatio) особи з особою та особи з живим і неживим буттям. У контексті особового світу людини мова постає як упорядкована система знаків, за допомогою якої можна порозумітись.

Польський дослідник К. Гузовський вважає, що значної шкоди правдивому розумінню людини завдає структуралізм, представники якого виокремлюють поняття мови як системи знаків і поняття мови як категорії спілкування, визнаючи перевагу за першим, надають йому рис механічності та бездумності, другому ж відводять роль хоча й свідомої, мислячої, проте другорядної категорії [859, с. 7]. На переконання Ч. С. Бартніка, послідовне перетворення структуралістами мови на категорію безособового буття, яке тільки «щось» виражає, призводить до нівелювання значення і ролі людини як особового буття. Таким чином людина позбавляється суб'єктного буття. У концепції структуралізму втрачається правдивий образ людини, людина зводиться до категорії об'єкта, який «говорить», послуговується системою знаків, вкладаючи в них якийсь зміст. Натомість дійсна система мови являє собою твір, основою якого виступає особове єство. Мову творить особа і нею ж послуговується, виражаючи своє мислення та логіку. У трактаті «Персоналістична апологетика» філософ зауважує, що людина при цьому не може вважатись господарем думки, оскільки процес мислення відбувається завдяки структурі мови [707, с. 133]. Тому мова має особливе значення і є вираженням особової структури людини. У перспективі структуралізму людина постає як річ, предмет, який творить категорію «мови». У такий спосіб людина «зникає», а на перше місце виходить мислення само по собі, без огляду на те, хто, як і для чого мислить.

Бартнік вважає, що мову не можна зводити тільки до системи знаків та їх семантики, оскільки вона відзначається суттєво більшими і глибшими аспектами. Мову слід спостерігати в значно ширшому контексті й у різних значеннях. Зокрема, її доцільно розглядати як вміння розуміти іншого, як можливість спілкування, як здатність створювати міжособові зв'язки-відношення (*relatio*), що єднають людей і ведуть до порозуміння й одностайності. Тому мова виступає як категорія, що витворює міжособову структуру буття.

У праці «Теологічна методологія» католицький філософ стверджує, що мова на найбільш базовому, фундаментальному рівні виражає єство людини, передає стан її свідомості та підсвідомості, віддзеркалює її екзистенцію й особову структуру, відображає зовнішню і внутрішню сутність людини, однак не може стати цінністю самою в собі, оскільки отримує буття і набуває сенсу з огляду на людину. Першорядною цінністю виступає людина, яка творить систему знаків і семантику мови в усіх її проявах. Ч. С. Бартнік наполягає, що слід чітко встановити співвіднесення мови і людини як засобу зрозуміння і порозуміння. На його думку, мова стає виразником способу особового буття в індивідуальному і спільнотному вимірах [738, с. 395]. Проте мова не може замінити особового буття, повноти пізнання, істини в їх цілісності, оскільки на це здатна тільки особа. Тому кожна мова повинна функціонувати на засадах персоногенези, тобто як віддзеркалення буття, істини, добра, краси, свободи, дієвості та творчості особи.

У своєму прямому значенні мова постає передусім як фонетична структура, і вже в подальшій перспективі – як диференційована система міжособових відношень (*relatio*) з властивим їй кодом особового єства. Насамперед вона є інструментом спілкування осіб, тому й має природний прозопоїчний характер і виступає засобом безпосередньої і опосередкованої, активної і пасивної персональності, тобто є способом утілення особового світу та формування особи, її функціонування, розвитку, наповнення змістом. Мова охоплює різні площини особового буття: сприйняття особою власного існування; репрезентацію свого «я», вираження свого «світу» в аспекті пізнання, прагнення та практики; наповнення змістом

власного єства; систему міжособового спілкування; втілення процесу творення себе як особи в індивідуальному і суспільному вимірах. Ч. С. Бартнік розглядає мову як сферу пізнання й контакту в сприйнятті дійсності особою і як спосіб вираження всіх її співвідношень (*relatio*) з дійсністю, з власним «я» й іншими особами, групами та спільнотами. Невід'ємну похідну мови філософ вбачає в її практичному застосуванні особою у площині пізнання, формування знань, спілкування, творчості, здійснення себе у зв'язках (*relatio*) з іншими. На його думку, без усіх зазначених аспектів не було б особового життя ні в індивідуальній, ні в спільнотній площинах.

У «Персоналістичній герменевтиці» Ч. С. Бартнік зазначає: «Мовою можна вважати будь-який знак чи систему знаків, організованих з метою контакту осіб, людини з предметом, виразу себе, своїх думок, суспільної об'єктивізації, творчості, реалізації себе за взірцем людської особи» [721, с. 116]. Тому в остаточній перспективі мова являє собою матеріально-духовний засіб реалізації особового світу в його найглибших покладах і в його зворотних відношеннях (*relatio*) до всієї дійсності, у будь-якому випадку вона є посередником спілкування та реляцій, виражаючи особове буття в його повноті.

Фундаментальною категорією мови виступає «слово». В інтерпретації персоналізму і теології воно отримало три основні прояви: Бога, світу та людини. Зазначені три аспекти категорії «слова» Ч. С. Бартнік послідовно розробляє у своїй персоналістичній концепції герменевтики.

У теології ця категорія безпосередньо стосується Христа, адже головним його метафоричним означенням є найменування Логос, що з давньогрецької перекладається як «слово». Але в герменевтичній інтерпретації польського персоналіста Слово відноситься до Бога як Триособового єства. У тлумаченні Бартніка «Слово – це інший спосіб вираження Особи в Трійці» [721, с. 118]. За його твердженням, Комунія Осіб постає в Бозі як спосіб спілкування, розмова Трьох Осіб. У загальному ж трактуванні Отець став Словом-Початком, з якого бере існування вся дійсність, коли за допомогою слова він створив світ; він також той, хто виражає суть слова, конститує

висловлювання, спілкування в Пресвятій Трійці. Отець також є тим, хто «вимовив» (породив) Слово-Христа. Син Божий являється тим предвічним Словом Отця, яким, в якому і для якого все було створене. Христос є тим Словом, яке промовляється в Трійці, і водночас Словом, промовленим до творіння, яке увійшло у світ. Натомість Святий Дух є сенсом Слова, значенням, існуванням Слова, тобто тим, хто надає йому спрямованість, зміст і наповненість, – духом Слова, в ньому і завдяки його дії все оживає, стає зрозумілим, отримує зміст, значення та сенс. У такий спосіб Трійця постає як абсолютний вияв слова, мова і середовище спілкування. У цьому контексті можна говорити про Тринітарне Слово, де однією із сутностей Бога виступає слово як початок, дія і спосіб тлумачення; в ньому, за його допомогою можна все зрозуміти, в усьому з'ясувати значення і знайти сенс; це – слово, яке постає, і слово, яке пояснює, за допомогою якого можна добути розуміння.

Слово Боже отримало своє уособлення в Сині Божому. Він – те втілене, реальне Слово, яке дає існування, розвиток, спасіння, здійснення людській особі, творить і формує спільноту, стає знаком і кодом у структурі світу і його історії, найвищим горизонтом сенсу. У випадку Христа слово тісно пов'язане з містерією буття, абсолютною істотою й абсолютним існуванням. Слово-Христос виступає принципом, основою та джерелом існування, створює реальність буття, постає як промовлене слово, що формує світ і надає йому сенс. Цим Слово-Христос відрізняється від слова як загального поняття, що генерує тільки уяву, ідею, міфічний і метафоричний світ, а не реально існуючий. Христос стає подією, яка породжує реальні зв'язки-відношення (*relatio*) між людиною і Богом, встановлює зв'язок між буттям і небуттям.

В універсальній герменевтичній конструкції Христос-Слово виявляє себе як найдосконаліший знак Бога. Будучи знаком – тим, хто означає, наділяє значенням і буттям знаку все інше, Христос отримав буття особової субзистенції. При цьому в його бутті виражені істота й особовий світ Трійці як єдності, єдності Бога, і водночас у ньому проявлене особове буття людини. Це означає, що Христос-Слово є найвищою персональною категорією буття. З погляду Ч. С. Бартніка,

в особі Христа Слово Боже має квазіперсональну постать, яка творить світ Слова і виражає його. Окрім цього, Христос як Бог знаходиться над світом Слова і над світом людини й містить у собі світ Божого слова та світ слова людського. Таке Слово не зникає, не відходить у небуття, а триває, існує та примножує існування, дає життя. У цьому полягають особливе значення та характер слова. Христос виявляється реляцією-особою Бога і людини і в результаті такого свого буття й такої властивості відкриває перспективу та можливість особливої комунії між людською і Божими особами.

Описана Бартніком первинна концепція слова проливає світло на інші значення слова та його прояви, такі як пізнання, знання, наука, віра, спосіб життя. Вона дає пояснення самому слову, відкриваючи його фундаментальну, первісну основу. Під таким кутом зору Слово Боже стає найбільшим і найглибшим джерелом правдивої мови, спілкування універсального характеру, у ньому знаходить своє обґрунтування й сенс будь-яке розуміння, пізнання чи наука. Польський мислитель вважає, що ця концепція Слова передбачає персональність Бога, оскільки тільки особа може творити, формувати, здійснювати та бути словом [721, с. 119].

Маємо зазначити, що в міфологічних уявленнях про виникнення світу слово відіграло функцію знаряддя та способу творення космосу чи започаткування буття, подібно й у християнській інтерпретації Бог створює світ за посередництвом слова. У вимовленому Богом слові створений світ отримує своє спрямування до того, хто промовляє. За допомогою слова Бог започатковує структуру знаків світу та, даючи їм існування й подобу, наповнює змістом і значенням. Подоба постає як сукупність зовнішніх ознак, що характеризують слово як знак, доданий до реального існування. Сам Бог-Слово не входить у площину створеного слова, властивого фізичному, дочасному світу, а на рівні структури стає фундаментом цього світу, горизонтом розуміння і значення, тим, завдяки кому можна зрозуміти все інше.

Бог дає початок існуванню всякого іншого слова. Постаті інших «слів», створених, дочасних, земних, отримують своє здійснення та повноту тільки наприкінці свого буття, коли

зустрінуться у Слові-Початку, Слові-Основі, Слові-Фундаменті, тому їх слід розуміти як такі, що перебувають у процесі свого здійснення; вони ще не «є», тобто вони існують, але не в повноті свого буття. Слово створене – це тільки початкова стадія на шляху прямування до повноти слова. Альфа (початок, перша літера) закладена у Слові творіння, Кентрон (центр, середина алфавіту) – в Ісусі Христі, а кінцевий пункт знаходиться в Омезі (кінець, остання літера), тобто в здійсненні слова, здобутті ним повноти. У такий спосіб, в інтерпретації Ч. С. Бартніка, мова отримує характер містерії, набуває глибинного змісту та значення, приймає динамічний і цілеспрямований характер.

Польський філософ стверджує, що в персоналістичній системі вся дійсність, цілий світ розглядається як «мова» спілкування між створеними і нествореними особами. Буття, речі, предмети являють собою комплекси емпіричних і позаемпіричних знаків, що постають перед обличчям людського «я» та спільнотного «ми» як одна суцільна онтологічна мова – «вселенська мегамова, зрозуміла для всіх людей» [790, с. 245]. У ній присутні «слова» і «дії» мови спілкування, яке відбувається між предметами (мова спілкування речей), між особами (мова спілкування осіб) та між особами й речами і за посередництвом речей (мішана мова спілкування). Здійснюється також спілкування між Богом і людською особою в її індивідуальному та спільнотному вимірах. Мова і описаний спосіб спілкування народжені Особою Творця-Бога, а користується ними весь світ – як особовий, так і позаособовий. За словами Бартніка, людина здійснює спілкування, «приводить у дію цю мегамову у властивий собі спосіб, насамперед вільний і творчий» [790, с. 246]. Мова ця має власну структуру, систему знаків, граматику, семантику. Встановлюючи власні правила і закони, вона відкриває перед людиною простір спілкування.

Усю дійсність персоналізм розглядає як спрямовані на особу обов'язкові зв'язки-відношення (*relatio*), які формують універсальну персоналістичну категорію світу як знак, що вказує на особу як центр Всесвіту, і знак, який вміщає в собі особу як частину дійсності. У цій площині світ також постає як

категорія «мови» і «слова» про особу, хоча, на думку філософа, існує суттєва відмінність між словом і мовою, оскільки слово становить персоніфікацію мови [721, с. 119]. Слово стає чинником і способом існування мови та взагалі буття, за його допомогою виражається дійсність, відтворюється її сутність.

У концепції Ч. С. Бартніка вся дійсність наділена ознаками мови, зокрема мови про особу й особовий світ. Саме особи творять істоту світу, його основу, центр, основне та найбільш важливе буття. При цьому особи постають тут як «слова», тобто елементи «мови», які і формують мову, стають її основними складовими й суттю. У такий спосіб увесь світ проявляє себе як система персоніфікованих знаків, символів правдивої, істотної дійсності.

Польський персоналіст розбудовує особливу герменевтичну структуру світу як систему знаків, символів ніби прихованої, істинної дійсності. Уся дійсність прихована в особовому світі, який у свою чергу знаходиться в звичайній дійсності, будучи її ядром і середовищем для осіб. Для відкриття й «розшифрування» цієї прихованої, істинної дійсності філософ пропонує застосовувати герменевтику як метод для пізнання персоніфікованого буття, особового світу. Таким чином вибудовується персоналістична герменевтика як виявлення особової дійсності та спосіб зрозуміння «системи знаків» особового світу, який розсіяний і міститься в навколишній дійсності довкола людини.

Бартнік наполягає, що основним суб'єктом так широко інтерпретованого поняття мови, який творить «мову-реляцію» спілкування з дійсністю, сприймає і розуміє її, слід вважати особове буття. У такий спосіб увесь світ стає «словом» про особу, особовим світом. Кожне буття стає «знаком-словом», яке в комплексі творить особову «мову». Самі особи теж стають знаками дійсності (сенсом, значенням), тобто теж творять об'єкт дійсності. Цю особову «мову» дійсності становлять всі особи, весь особовий світ: природний (люди) і надприродний (Божі Особи, ангели).

Розробляючи персоналістичну онтологію, філософ зазначає, що в згаданих первинних відношеннях (*relatio*) одного буття до іншого вся дійсність стає знаком, зокрема «системою

знаків між особами» [748, с. 75]. Ці знаки особи використовують для спілкування, творення міжособових відношень (*relatio*). По-перше, такий знак має характер «слова» (мови) тоді, коли відзначається формальною площиною значення. По-друге, він є неформальним «словом» (мовою), оскільки відзначається онтологічною площиною, де знак-значення стає реляцією в скороченій формі, тобто символом, за допомогою якого можна зрозуміти певну річ, отримати певну інформацію, яку він у собі містить, означає. У такий спосіб особа стає знаком, символом, який містить у собі неосяжний внутрішній світ, дійсність, завдяки чому особу називають мікрокосмосом. У свою чергу дійсність стає знаком, символом, за допомогою якого можна віднайти, зрозуміти найголовніше – особове буття у світі, на яке вказує все інше (неособове) буття. Тому людина, дивлячись на дійсність, зауважує в ній менш вагоме буття і більш вагоме, яким вона сама є. Таким чином світ вказує на особу як найголовніше, найвагомніше буття. Через це в онтологічній площині світ стає знаком, символом, який приховує в собі важливу інформацію, має своє приховане значення, яке слід прочитати, зрозуміти. Але зрозумілим він стає тільки в контексті особи. Натомість особа також стає «знаком», зрозумілим тільки в контексті світу.

Бартнік стверджує, що світ постає як «слово» в більш відносному та релятивному значенні, ніж Бог-Слово, однак також має своє значення, притаманне лише йому, самодостатнє і samozрозуміле. Світ-Слово виражає природне підтвердження буття особи, з огляду на свої зв'язки-відношення (*relatio*) з нею на базі реального існування. Світ – це мова в особливому значенні. Він не існує просто сам по собі, абстрактно, відірвано, тому не можна його спостерігати як німе, анонімне буття. Світ знаходиться в тісних зв'язках-відношеннях (*relatio*) з людською особою, яка творить пов'язані з ним поняття, трактує його, тобто виражає своє уявлення про нього за допомогою слів, мови. Тому світ утверджується й існує в мові, а з огляду на людину він відзначається значною персоналістичною структурою.

Світ був створений як середовище для осіб, тому має стосовно них характер відносний і допоміжний. Він являє

собою особливе медіальне й міжперсональне буття, єдину екзистенціальну нішу для людини. Творець, за посередництвом створеного ним світу, використовуючи його знаки, в онтологічний і фактичний спосіб промовляє та спілкується зі створеними особами. Натомість цей світ дає змогу людині сприймати і зрозуміти мову Творця та відповідати йому чи просто слухати. Такий Світ-Слово є своєрідною мовою, створеною Богом, який надав світу реальність буття, сенс, зміст, форму та закони. Усе Боже творіння говорить, промовляє, стає мовою, словом. Істота Творця визначає буття світу з його знаками і значеннями, обумовлює їх інтерпретації та сенс. У статті «Можливість застосування структуралістського аналізу в теології» (1973) Бартнік зазначає, що у своїй специфіці такими знаками стають істоти, структури, форми, постаті, уклади, відношення (*relatio*), норми, правила, зміст, історія, розвиток, здійснення, реалізація [741, с. 728].

Людська особа є тим, хто сприймає, розуміє «слово» світу, промовлене до неї Особою Божою, але вона також може виробляти «слово-відповідь» у зв'язках-відношеннях (*relatio*) з іншими особами, людськими і Божими. І Бог, і людина промовляють своєю «особою», тобто істотою, творячи мову в собі і спрямовуючи її на іншого. І Бог, і людина говорять «особою» як «словом». У цьому контексті Бог постає як активне, дієве «Слово», яке створює та підтримує дійсність, а людина – як «слово», що, наслідуючи, продовжує «Слово» Боже.

Людина як віддзеркалення Бога (Слова) також має характер слова в матеріальному, фізичному значенні. Поряд із цим, будучи особовим буттям, вона є індивідуальним і спільнотним словом, своє здійснення й утілення це слово знаходить у відношеннях (*relatio*) з іншим буттям та іншими «словами», такими як Бог і світ. Людина-слово реалізує себе тоді, коли співвідноситься з іншими особами. Свою ж істинну реалізацію вона здійснює у зв'язках-відношеннях (*relatio*) з Особами Пресвятої Трійці. На цій засаді людина-слово, сама по собі будучи самотнім словом, отримує середовище та площину інших слів, завдяки чому формується «мова», відтак твориться спільнота слів, середовище слів.

Спільнота осіб має більш відповідний характер і значення слова, ніж індивідуальна особа. Польський персоналіст проводить тут лінгвістичну паралель: індивідуальна особа є словом, а спільнота – мовою. Він пише: «Кожна особа зокрема творить дійсність і вираз слова, а всі разом (багато слів) творять уже мову» [721, с. 123]. Сама сутність людини і людського середовища вказує на категорію «слова» і «мови», оскільки немає спільноти людей без мови, як немає живої мови без конкретної людської спільноти. Вочевидь мова і слово взаємопов'язані з особою. Зрозуміло, що власне «людина-слово» становить особливу категорію, оскільки природною властивістю та характерною рисою людської спільноти є спілкування за допомогою і посередництвом мови, саме це вирізняє людину з-поміж іншого буття, навіть особового.

Людина сприймає слова, розуміє, послуговується ними, вимовляє, сама їх творить і перетворює. Слово належить до визначальної структури розумного й особового буття: Божого, людського й ангельського. Надприродні особи, щоправда, формально не потребують фізичних знаків, але вони самі становлять знаки та «слова», які про щось говорять, щось означають, дають можливість спілкуватися, вести діалог, оскільки сфера їх буття набагато ширша за сферу пізнання. Слова як знаки, як спосіб спілкування були б зовсім не потрібні у випадку існування тільки якогось одного особового буття: однієї людини, а не спільноти, чи Бога, а не Трійці.

Мова стає посередником між людською особою і світом в онтологічний, методологічний та епістемологічний спосіб. За допомогою слова відбувається зустріч і співвіднесення буття світу і людини. Людина входить у зв'язки-відношення (*relatio*) зі світом, окреслюючи, визначаючи його словом. Слово характеризується властивою йому таємничістю буття, динамікою, багатими можливостями та площиною, яка не підлягає проникненню, зрозумінню, тлумаченню. Слово, як і мова, підлягає процесам змін, перетворень, удосконалення, здобування довершених, вищих форм значення. Мова постійно розвивається, спрощує свої функції та форми, старіє, відмирає й оновлюється, тому слово, як і мова, має динамічну, непостійну форму і структуру. Однак будь-яке функціонування

мови та її еволюція можливі тільки за умови співвіднесення з особою, а також коли мова стає процесом персонації, тобто допомагає в реалізації особи [775, с. 383].

Функціонування мови зумовлене особовим світом в аспекті пізнання і сприйняття дійсності. У цьому процесі задіяна вся структура людської особи, оскільки істотну роль відіграють розум і цілеспрямованість. Мова і сам акт мовлення зумовлені розумною й духовною волею людини, яка вирішує, як і коли говорити, які слова використовувати. При цьому людська особа відзначається значним ступенем свободи як у внутрішньому вимірі, так і в проявах назовні. Поряд із цим мова має свій вимір добра, моралі, любові, прагнень, користі. Використання мови у спілкуванні відзначається особовою творчістю: той, хто говорить, може підбирати різні слова, символи, метафори, знаки, обирати форму комунікації. Людина творить систему знаків, нові слова, специфічну стилістику, конструє думку. У такий спосіб за допомогою мови та слова людина може творити безліч нового, тому мова дає людині безмежні можливості виразу свого особового буття. На переконання Ч. С. Бартніка, джерелом креативності мови завжди є особа, яка діє за допомогою слова, розуму, волі та соматичних задатків. Мова теж в особливий спосіб допомагає і служить особі, зокрема у творенні міжособових відношень (*relatio*) та реалізації себе [721, с. 139].

Український філософ С. Б. Кримський також розвиває думку про те, що людська особа занурена у знаковий світ мови і культури й, будучи залученою до світу символів, вона продукує не тільки речі, але і знаки [337, с. 6].

Особовий характер мови не означає втечу в уявний, нереальний світ творення власної суб'єктивної дійсності. Визначальною функцією мови слід вважати, на думку філософа, представлення об'єктивного стану речей і творення об'єктивного спілкування і міжособових відношень (*relatio*). Система знаків відтворює зміст реальної речі в реальний спосіб, тому мова за допомогою розуму, внутрішнього аналізу й особового єства віддзеркалює в собі реальні, об'єктивні структури й аспекти дійсності [721, с. 163].

Мову або слово можуть використовувати з негативною метою щодо особового світу. Це відбувається, коли слово спрямоване на нищення або зведення до небуття особи, її цінності, структури, екзистенції у фізичному та духовному вимірах. У такому випадку, переконаний Ч. С. Бартнік, можна говорити про антимову. Тому у світі відбувається боротьба слів з антисловами і мови з антимовою. Якщо ж якась система знаків узагалі не стосується сфери особи, є абсолютно амбівалентною, оскільки не несе ні користі, ні шкоди, то її не можна вважати мовою, це не мова. Мова має на меті сприяти спілкуванню та нести порозуміння і розвиток у контексті розвитку та вдосконалення особи, тому все, що цьому суперечить, слід відносити до площини некорисної, а тому непотрібної [721, с. 116–117].

Підсумуємо. Ч. С. Бартнік розбудовує особливу герменевтичну структуру світу як систему знаків істинної дійсності, яка прихована в особовому світі, що є ядром емпіричної реальності та середовищем існування людських осіб. Філософ розглядає герменевтику як метод пізнання персоніфікованого буття. Таким чином, йдеться про персоналістичну герменевтику як виявлення особової дійсності та спосіб, який дозволяє зрозуміти систему знаків особового світу. Фундаментальною категорією розбудованої Ч. С. Бартніком персоналістичної герменевтики виступає «мова», що розглядається католицьким філософом як чинник персоніфікації, а не просто форма матеріального буття. У його концепції мова тісно пов'язана з людиною в її індивідуальній і спільнотній іпостасях, а також з усіма площинами, які зумовлюють процес реалізації особи. Невід'ємну похідну мови мислитель вбачає в її практичному застосуванні особою у площині пізнання, формування знань, спілкування, творчості, здійснення себе у зв'язках-відношеннях (*relatio*) з іншими особами – Божими і людськими, тому мова в його інтерпретації виступає як категорія, що витворює міжособову структуру буття. Важливим у цьому контексті стає дослідження і встановлення контактної-персональної модусу існування людини як індивіда і спільноти.

§2. Розуміння як прозопоїчна категорія бартнікової герменевтики

У розбудованій Ч. С. Бартніком герменевтиці однією з визначальних категорій є «розуміння», що означає опанування розумом суті речей і явищ, встановлення зв'язків між ними й виведення об'єктивних висновків у формі тверджень. Оскільки це можливо лише за допомогою інтелекту особи, то розуміння має особовий характер. Отже, розуміння слід розглядати як персоналістичну категорію, яка закорінена в особі і служить особі та її розвитку. Особа започатковує будь-яке пізнання, через розуміння вона пізнає буття, зокрема і своє власне, тобто процес розуміння відбувається за посередництвом особового буття людини. Тому згідно з персоналізмом розуміння – це акт особи, її самореалізації в містерії буття та заглиблення в суть іншого буття в його існуванні, формі, змісті й відношеннях до іншого особового буття чи явища.

Процес пізнання і розуміння здійснюється у формі відкриття й усвідомлення основних понять до поступового осягнення глибинного сенсу. У цьому важливу роль відіграє розум як інтелект, відчуття, сприйняття, але додаткове значення мають й інші складові структури особового світу: воля, оцінювання, емоції, дія, слово. Як зазначає Бартнік у статті «Особа і розум» (1991), увесь світ особи бере участь у «розумінні буття», «відкриванні знаків і символів, які поміщені у світі», хоча фундаментальне значення в цьому процесі має розум [750, с. 8]. Навіть саме слово «розуміння» містить корінь «розум», що вказує на основу формування розуміння.

Натомість розуміння в герменевтичній концепції набуває значення правильного сприйняття змісту і форми знака, закладеного в предметі чи явищі людською особою, яка діє за допомогою розуму. Якщо звичайне, просте розуміння виникає і проходить у площині елементарного рівня людини в механічний спосіб, то розуміння глибинного, наукового характеру відбувається у площині особи у творчий спосіб. При цьому йдеться, за словами католицького філософа, про «процес творення та формування самої особи» [775, с. 383]. Звідси процес пізнання та розуміння також має подвійну дію

і значення. Справжнє розуміння може відбутись лише у площині особи, оскільки тільки вона може здійснити повне розуміння буття, в тому числі власного. Реляційна основа людської особи, яка формує зміст її буття, стає в цьому випадку фундаментальним чинником, що творить основу процесу розуміння. Найважливішим тут виявляється розуміння світу особи як центрального буття дійсності, тому згадана реляція особи завжди спрямована на реляцію до іншої особи. Важливими посередниками в цьому процесі виступають мова, слово, спілкування, які відіграють медіальну роль. Звідси розуміння постає як знаходження суті вислову, знака, слова, встановлення змісту явища чи речі та їх основних реляцій, на чільному місці з-поміж яких знаходиться особова реляція. Розуміння можна сприймати також як пізнавально-інтелектуальний контакт особи з річчю через сприйняття, ставлення і взаємодію з нею. Тут має значення і вплив сама пізнана річ (буття, символ, знак) через пізнання її сутності та сенсу, оскільки особа співвідносить зрозумілу та пізнану річ зі своїм особовим світом, індивідуальним і спільнотним. Людина пізнає та відкриває правду про щось за взірцем свого особового буття, але кожна з форм особового пізнання (індивідуальна і спільнотна) відкриває й розуміє по-своєму.

У традиційному підході головна роль у пізнанні відводиться індивіду. Однак, на думку Ч. С. Бартніка, це занадто вузьке й обмежене бачення, позаяк своє особове буття мають спільнота, суспільство, група осіб, які спільно щось сприймають, пізнають, відкривають. Такий погляд поділяють й інші філософи, зокрема В. Вундт, Е. Дюркгейм, П. Тейяр де Шарден, В. Джонсон, Б. Берр.

У спільнотному відкриванні значення і сенсу проявляється спільнотне «Я», що дає змогу формуватися іншій, специфічній системі пізнання та розуміння. Бартнік стверджує, що колективне розуміння, як й індивідуальне, полягає у відкритті сенсу, але передовсім загального, сукупного, спільного, об'єднаного, яке мало б значення для спільноти осіб [721, с. 177]. У такому розумінні відкривається спільна правда, принципи творення спільноти та реалізації особи у спільноті. У цій площині спільнота також зав'язує відносини з об'єктом,

який намагається пізнати, вникаючи в його сутність. Спільнота знаходить своє спільнотне «я», власну дійсність, відкриваючи форми і зміст буття, спирається на мову і слово, внаслідок чого й формується та розвивається суспільна прагматика. Звідси спільнотне герменевтичне розуміння стає виявом правильного відкриття знака, хоча польський персоналіст віддає першість індивідуальному особовому розумінню як вагомійшому, зазначаючи, що не можна при цьому відмежовувати індивідуальну особу від спільнотної, оскільки вони взаємопов'язані. Унаслідок цього можна говорити про взаємозалежність і взаємозв'язок й органічну цілісність обох форм розуміння – індивідуального і спільнотного.

Розуміння має певні риси й поля здійснення, які польський науковець називає «структурами». Він вказує на аспект актуалізації особи, яка здійснює процес розуміння. Під цим мається на увазі реалізація особи за допомогою розуміння. Розуміння задіює всі сили, структури та властивості особи, які активізуються й набувають особливого динамізму. У цей спосіб особа розвиває й здійснює себе. Розуміння створює можливість реалізації особи, відкриває їй горизонт дослідження, осягнення дійсності. Тому другим аспектом є власне горизонт розуміння, на який покладається цілість охопленої площини та сфер відкривання, пізнання, дослідження. Особа спостерігає все в комплексі, маючи загальне бачення певних речей, бере до уваги й оцінює різні площини чи ділянки, відкриваючи їх сенс. Кожному процесу розуміння передують початкова дія. Людська особа, маючи загальне бачення речі, починає заглиблюватись у неї, поступово відкриваючи її значення. Тут включається в дію площина герменевтичного пізнання, тобто загального зіставлення й оцінювання елементарних речей, які згодом при повноцінному процесі розуміння (заглиблення) дають змогу відкрити основні принципи і поняття.

Наступним важливим аспектом процесу розуміння Ч. С. Бартнік вважає об'єктивність і суб'єктивність пізнання речі. Людина, включаючи в дію все своє ество, відкриває суть речі згідно з притаманними їй індивідуальними властивостями, тому різні особи можуть по-різному бачити і відкривати правду речі. Хоча завдяки однаковій особовій структурі люди можуть

виробляти спільне, об'єктивне бачення природи та суті речей. Отже, група осіб може відкривати об'єктивну правду про щось. Це набуває рис узагальнення, спільного бачення й розуміння всіма особами певних речей чи явищ. Усе це можливо завдяки містерії особи.

В інтерпретації Ч. С. Бартніка розуміння постає також як спілкування людини зі світом і людини з людиною. Головним є міжособове спілкування, за його допомогою можливе більш повне й об'єктивне відкриття правди про речі. І вже за допомогою світу речей, неособового буття, серед нього і у ньому, відбувається зустріч, спілкування особового буття з іншим особовим буттям, відкриття світу особи. Одна особа звертається до іншої особи за посередництвом реального світу, відтак стає можливим «обмін розумінням» певних речей, знаків, ідей. У цей спосіб відбувається відкриття власного особового світу й обмін особовими світами та віднаходження спільного, об'єктивного сенсу. Такий обмін – «обмін розумінням» – здійснюється як між індивідуальними особами, так і між спільнотами осіб.

Характерною рисою розуміння є те, що завдяки йому стає можливим особовий контакт, що будується на спілкуванні за допомогою мови, яка теж будується на основі розуміння. Порозуміння й обмін пізнаним уможливорює виникнення мови та її розвиток шляхом збагачення новими словами, значеннями, поняттями. Подібно відбувається контакт єства з річчю, коли особа пізнає, з'ясовує, намагається зрозуміти річ. За допомогою мови стає можливим розуміння світу та розуміння людини людиною. Але й мова стає зрозумілою завдяки тому, що хтось когось розуміє. Розуміння входить углиб особи, розвиває і збагачує її, відкриває значення символів, знаків, ідей, дає можливість зрозуміти світ, зосереджуючи його у поняттях. Розуміти може лише особа, тільки вона генерує остаточне бачення сенсу. За Бартніком, особа концентрує в собі весь світ розуміння, дає йому існування, натомість «кожне розуміння і його процес містить у собі увесь особовий світ, зосереджує в собі особу» [721, с. 180].

У своїй концепції філософ виходить із загального поняття «розуміння», де воно постає як особове розпізнавання

дійсності, якою вона є у своїй сутності та «в контексті позитивної реляції дійсності до особи» [721, с. 180]. Відсутність спілкування, обміну думками вказує на брак розуміння, адже тільки розуміння дає належну й об'єктивну можливість і площину контакту особи зі світом та особи з собою. Якщо контакт дав негативний наслідок пізнання, тоді стається непорозуміння. Якщо хтось навмисно дав неправдиве розуміння речі, тоді відбувається деформоване розуміння, яке негативно відбивається на особовому світі людини і шкодить йому. Розуміння повинно відповідати суті речі, її об'єктивному стану.

Розуміння має не лише складну структуру, а й різні форми та види. Хоча герменевтики розглядають лише загальне поняття розуміння, польський дослідник опрацював багато його різновидів.

Першим видом у концепції Ч. С. Бартніка є розуміння реїстичне, в основі якого знаходиться спостереження дійсності через речі. Це найбільш поширене сприймання світу людиною. Людина розуміє тоді, коли усвідомлює річ, її зміст, сутність і значення. Реїстичне розуміння відбувається тоді, коли річ сприймається безпосередньо, без потреби додаткового заглиблення. Вторинне розуміння відбувається, коли річ містить у собі додаткове, приховане значення, зміст, ідею, символіку.

Наступний вид розуміння – персональне, яке передбачає, що предметом розуміння стає особа. Бартнік виділяє його підвиди: а) безпосереднє, пряме, коли людина розуміє іншу людину, усвідомлює, що з нею та в ній відбувається; б) опосередковане – за допомогою мови, спілкування; важливим для цього виду є зрозуміння іншої особи, яка щось виявляє, дає «знаки», бажає чимось поділитись. Також важливим є розуміння людиною форми і змісту знаків, які намагається дати інша особа. Поряд із цим існує пізнавальне розуміння, коли особа сама без нікого і без нічого пізнає, відкриває щось. Якщо для герменевтики головним є реїстичне, практичне, очевидне пізнання, то для персоналістичної герменевтики визначальним стає сенс, який особа вкладає в «знак», автором якого вона виступає: слово, образ, картина,

речення, жест, вчинок. Тут принциповим є прочитання, відкриття та розуміння знака особи.

Інший вид розуміння – це саморозуміння через рефлексію. Він найбільш важливий з точки зору персоналістичної герменевтики, позаяк має найбільш персональний характер. Бартнік розрізняє: а) розуміння себе самого, свого внутрішнього світу, висловів, проявів; б) здатність замислюватись над процесом розуміння у власній особі, самоусвідомлення розуміння. На думку католицького мислителя, цю здатність слід вважати інтелектуальною інтуїцією, «заглибленням інтелекту в самого себе, яке можливе завдяки людському єству» [721, с. 181]. Людське єство керує всіма внутрішніми процесами, в тому числі і саморефлексією, тому завдання герменевтика-персоналіста полягає у вмінні заглибитись у свою суть з метою дослідити і зрозуміти себе як особу.

Важливу роль, на думку польського персоналіста, відіграє історичне розуміння: розуміння історії, історичного процесу та його значення. Ця теза чітко простежується не лише у Бартніка, а майже у всіх персоналістів. Ідея історичного згенерувала такий напрям філософської думки, як історіософія. Герменевтика, оперуючи історичними текстами і пам'ятками, зазвичай досліджує те, що вже відбулось. Кожна подія, знак, речення, слово, здійснюючись, стає минулим. З цієї перспективи те, що відбулось, підлягає найкращому пізнаванню та розумінню. Для герменевтики важливо з'ясувати суть минулого та його значення для теперішнього.

Розуміння вкорінене в мові, яка на перший погляд здається найпростішим способом порозуміння, відкриття значення «знаків», закладених у реченнях, думках, висловах. Але все залежить від складності мови, тексту, змісту висловів і речень. Кожна сфера і площина мови вимагає специфічного розуміння, але будь-де важливо зрозуміти вислів як такий. У цьому контексті постає проблема «розуміння мови» як здатності особи віднайти специфічний внутрішній сенс висловлювання.

Польський філософ-персоналіст виділяє також прагматичне розуміння як здатність практичного застосування

того, що людина розуміє. Тобто те, що людина зрозуміла в теоретичній площині, слід застосувати в практичній як засвоєний принцип чи дію.

Окрім основних видів розуміння, Бартнік розрізняє три види початкового розуміння – своєрідні етапи, які передують безпосередньому процесу розуміння: 1) еволюціоністичний – період, коли тільки почала формуватися людська «розумна істота» (антропоїд); 2) психологічний – період, який передує стану раціонального мислення; 3) герменевтичний – коли конкретне розуміння слова, речення, опису зумовлене внутрішніми задатками особи (властивості, вміння, рівень розвитку, знання, освіта).

Бартнік розглядає розуміння також як акт, процес і стан. Адже можна щось осмислити відразу, блискавично або в процесі роздумів і пошуку; врешті, розуміння як досвід, здобутий у процесі пізнання, стає станом. На переконання філософа, розуміння також буває простим і багатоаспектним в залежності від формулювання речення, вислову, думки. Воно може містити одну-єдину думку чи значення або багато ідей і значень. Можна також говорити про розуміння певне і правдоподібне. Бартнік вважає, що існує дуже мало абсолютно певних, чітких та однозначних розумінь, зазвичай речі, явища чи поняття мають багато значень, аспектів, площин; деякі речі чи явища мають лише гіпотетичний сенс, знаходяться у площині правдоподібності. Він виділяє також розуміння об'єктивне і суб'єктивне. Окрім цього, існує розуміння індивідуальне і суспільне. Індивідуальне є базовим, фундаментальним, але важливішим виявляється суспільне як сума індивідуальних розумінь, що виступає площиною загального перевіреного спільного досвіду.

Останнім видом розуміння виступає релігійне, в якому польський філософ виділяє індивідуальне і спільнотне. Це трансцендентне, вище, надприродне розуміння. Відзначаючись складною структурою і певним ступенем містерії та містики, воно застосовує ту саму базу, що й інші види розуміння: розум, інтелект, духовну інтуїцію, синтетичний підхід. Релігійне розуміння охоплює цілісний, загальний абсолютний сенс, який

зосереджує в собі та водночас перевищує всі інші значення світу [721, с. 185].

Важливу площину в ділянці розуміння займає його загальний контекст як своєрідна сфера, в якій рухається та відбувається сам процес. Бартнік використовує на означення цієї сфери поняття «світ розуміння», яке запозичує у М. Гайдеггера, хоча у статті «Соборне визначення світу» (1975) він вказує на не досить чітке та не до кінця вдале формулювання «світ» з огляду на багатогранність, радше неоднозначність цього поняття [796, с. 333].

З точки зору космології поняття «світ» постає як цілість дійсності, яку досліджує і пізнає людина. Натомість із погляду герменевтики на перший план виходить антропологічний аспект, йдеться про людський світ, світ людини, те, чого вона торкається і що стосується її. Під цим кутом зору світ – це дійсність, яка перебуває у відношеннях (*relatio*) з людиною, доступна людині та впливає на людину і її буття. Тому світ постає як дійсність буття, але проникнута людським існуванням, що стає простором антропогенезу. У такому аспекті світ переходить «з площини об'єкта космології у площину універсальної антропології» [721, с. 186]. Космологічний і антропологічний світи взаємно пов'язані та зумовлені, що в результаті відкриває площину герменевтиці. З одного боку, космологічний світ визначає й окреслює істоту людини, її індивідуальну та спільнотну екзистенцію, з іншого – людина визначає та формує світ. Світ впливає, формує, проникає в людську особу, а людина своїм особовим світом впливає, формує та проникає у космологічний світ. Звідси можна говорити про «людський світ», або «світ людини», який вона не лише намагається зрозуміти, а й впливає на нього та формує його.

Як зазначає український філософ В. Г. Табачковський, світ людини складається з комплексу фізичних, психічних, духовних властивостей людини в її індивідуальному та спільнотному вимірах. Йдеться про рівень розвитку, інтелектуальну здатність, риси особистості, вміння, пошук істини. Хоча поряд із цим людина може відзначатись негативними, протилежними до згаданих вище рисами, як-от

патології, атавізм, діатонія, відсутність відчуття реальності, суб'єктивізм, самообман. Світ людини включає також сферу досвіду, пізнання, усвідомлення, що впливає на розуміння. Важливою є і структура ментальності середовища, в якому знаходиться людина: світогляд, переконання, культура, звичаї, традиція, суспільний і політичний устрій, філософія та релігія [575, с. 17–19]. Особа закорінена в певне середовище, суспільний людський світ, який більш глибинний, багатий, широкий, ніж індивідуальний, має більше правд і категорій. Спільнота, з одного боку, детермінує індивідуальну особу, з іншого – оберігає її від односторонності, розширює горизонт мислення та розуміння, створює багатші умови розвитку і життя. Людина теж вкорінена у світ, його історію [181, с. 138]. Вплив історії (поглядів, переконань, досвіду) на актуальне розуміння сильніший, ніж вплив речей, хоча менш зауважується.

Світ людини також визначає мова, якою людина спілкується, знаходить порозуміння, досягає зрозуміння речей і явищ. Мова віддзеркалює особову дійсність людини і спільноти: уявлення, ідеї, переконання, прагнення. Індивідуальне розуміння залежить від можливостей мови та спільноти як середовища, в яких людина знаходиться.

У цих антропологічних категоріях поняття «світ», як доволі гнучке й обумовлене певними обставинами, відзначається сталістю та водночас динамічністю, може утверджуватись і руйнуватись. Людина поглиблює його розуміння, відкриває про нього правду, розвиває знання про нього і про себе, тому розуміння постає як процес, який не лише відбувся чи відбувається, а й такий, що постійно триває. Звідси ставиться вимога людської активності в розумінні утвердження її особового існування у світі. Світ як «буття в собі» є самодостатнім, але спрямованим на людину. Він перебуває у протистоянні об'єктивності і суб'єктивності. Об'єктивуючи світ, особа трансцендує його, осягаючи абсолютну й автономну персоналізацію [721, с. 189]. У своїй об'єктивно-суб'єктивності світ подібний до людської особи: він відкритий, не до кінця пізнаний і сформований та водночас – закритий, сталий, визначений і окреслений. Оснований на

об'єктивному бутті й скерований на людину, світ прямує до своєї повноти, перебуваючи в постійних зв'язках-відношеннях з людиною. Отже, людина поміщена у світі, який набуває рис реальності у «світі людини». У такий спосіб світ окреслює можливості та умови розуміння, його зміст, правила і практику, а також співвіднесення з особовими категоріями, він зумовлює можливість розуміння, задатки, найпростіші поняття й контекст розуміння. Цим підкреслюється, що розуміння відбувається в дійсності світу.

Окрім середовища і «матеріалу» розуміння, яким є світ, Бартнік виділяє ще один аспект – перспективу розуміння, відправну точку, що започатковує розуміння, яку вслід за М. Гайдеггером і Г.-Г Гадамером польський науковець називає «горизонтом розуміння». Йдеться про розуміння чогось у чітко визначеній перспективі, яка відіграє ключову роль у процесі розуміння. Ця перспектива спрямовує процес розуміння та визначає сам об'єкт пізнання й обумовлює його сенс. Горизонти розуміння мають різні формати: менші, більші, мегагоризонти, тобто становлять відправну точку площини роздумів, а звідси і розуміння. Суттю горизонту є його релятивність у буквальному значенні цього слова. Менший горизонт має своє співвіднесення та контекст значення в порівнянні із більшим. Натомість більший також набуватиме свого значення та перспективи в порівнянні з меншим. Однак кожен сенс має свій ступінь самодостатності та цілісності в самому собі.

Ідея горизонту розуміння була докладно опрацьована П. Тейяром де Шарденом на прикладі теорії еволюції. Французький філософ твердив, що якийсь фрагмент еволюції, того, що сталося у певний конкретний період, можна цілком зрозуміти лише тоді, коли глянути на цілість еволюції, весь її контекст, протяжність, перспективу. Тобто повнота розуміння фрагмента еволюції може статись лише в перспективі ідеї універсальної еволюції. Звідси розуміння чогось малого, конкретного стає цілком можливим тільки в ширшому контексті. Тому сенс відкривається тільки в перспективі (горизонті) розуміння. Подібно і повнота сенсу цілості також можлива тільки після відкриття сенсу її окремих фрагментів.

Основний принцип герменевтики полягає власне у відкритті горизонтів розуміння, що дає змогу відкрити повноту значення речі, явища, поняття, знака. Однак, в інтерпретації Ч. С. Бартніка, остаточну перспективу, остаточне встановлення розуміння здійснює тільки особа, яка має і диспонує властивими горизонтами розуміння, визначаючи істоту людського буття.

Підсумуємо. В інтерпретації польського науковця розуміння має не лише складну структуру, а й різні форми та види. Так, Бартнік виділяє: а) розуміння реїстичне, в основі якого знаходиться спостереження дійсності через речі; б) розуміння персональне (безпосереднє й опосередковане), яке передбачає, що предметом розуміння стає особа; в) саморозуміння через рефлексію (розуміння себе самого й здатність замислюватись над процесом розуміння); г) історичне розуміння (розуміння історії, історичного процесу і його значення); д) розуміння, вкорінене в мові, як проблема «розуміння мови»; е) прагматичне розуміння як здатність практичного застосування того, що людина розуміє. Крім основних видів розуміння, філософ розрізняє три етапи, які передують безпосередньому процесу розуміння: еволюціоністичний, психологічний і герменевтичний. Він розглядає розуміння також як акт, процес і стан. Головним же видом розуміння в персоналістичній герменевтиці Бартніка є розуміння релігійне, в якому науковець виділяє індивідуальне і спільнотне. У ділянці розуміння мислитель зауважує поняття, запозичені у М. Гайдеггера і Г.-Г. Гадамера, «світ розуміння» і «горизонт розуміння», але в розвиненій ним категорії головною перспективою виступає людська особа, яка відкриває, визначає й оперує горизонтами розуміння та має змогу зрозуміти своє місце й значення у світі. У цьому персоналістичному контексті постає ще один важливий принцип розуміння, пов'язаний з відкриттям людиною змісту певного знака, речі, явища, буття, у процесі якого постає питання його сенсу та призначення. У такий спосіб пізнається повнота речі чи явища, у ході відкривання якої створюється перспектива нового погляду на цілісний характер дійсності, тобто відбувається зворотна дія процесу розуміння, а звідси – осмислення чогось. У підсумку

це дає можливість відкрити загальний цілісний контекст дійсності, зрозуміти її по-новому, по-іншому. Отже, проявляється ще один напрямок динаміки розуміння: після розуміння приходить етап інтерпретації того, що особа відкрила, пізнала і зрозуміла. Таким чином, польський філософ-персоналіст стверджує, що особа через розуміння, пізнаючи та відкриваючи власний особовий світ і його сенс, має змогу по-іншому подивитись на дійсність, зрозуміти її та своє місце й значення у світі.

§3. Категорія істини у персоналістичній герменевтиці

Український філософ В. Л. Петрушенко зауважує як одну із сучасних деструктивних тенденцій намагання перекрити універсалістський характер поняття істини й узагалі усунути це поняття з дослідницького простору. Вчений стверджує: «Істина сьогодні піддається небувалій релятивізації, інтерпретується як плюралістичне та умовне поняття, а інколи взагалі вважається недоречним, навіть зайвим для тверезого погляду на людину і світ. Внаслідок такого стану справ простежуються певна байдужість до цього поняття, ставлення до нього як до другорядного або маргінального» [465, с. 3–4].

Натомість у персоналістичній герменевтиці Ч. С. Бартніка особливе місце займає проблема верифікації, тому багато уваги польський філософ-богослов приділяє питанням, пов'язаним з поняттям «істина», зокрема висуває твердження про існування об'єктивної істини в категорії модальності буття, про співвідношення істини і досвіду, істини і етики, про історичність істини та положення про прозопоїчну категорію істини. Як зауважує польський дослідник М. Новачик, вагомим здобутком Бартніка стало обґрунтування історичності істини та самого історизму як окремої категорії [870, с. 151]. У праці «Історія філософії» польський персоналіст стверджує, що критерієм істини виступає не пізнання суті об'єкта, а його пізнання з точки зору особи, тобто особове пізнання. Категорія істини стосується обох вимірів особового буття людини: індивідуального і спільного. Індивід пізнає дійсність згідно

зі своєю особовою структурою та з точки зору цієї структури, натомість суспільна особа має здатність на вищому рівні відтворити, зрозуміти та пізнати герменевтичні структури в собі, тобто зрозуміти себе як «знак», який вона творить, усвідомити глибинні змісти його семантики, закладеної в ній самій [722, с. 550].

У філософському трактаті «Персоналізм» Ч. С. Бартнік відзначає, що в персоналістичній герменевтиці на перший план виходить реальна дійсність буття, яку відкривають, пізнають і намагаються усвідомити її глибину та сенс. Оскільки герменевтика дає можливість пізнати суть дійсності й встановити істину буття, то кінцевим етапом проведення герменевтичних дій стає відкриття істини. Це здійснює особа. За допомогою «світу», структури та властивостей особи в ній самій та для неї відбувається складний процес відкривання істини. Проте в персоналістичній герменевтиці, як і в кожній науці, важливою є можливість перевірки істинності отриманого результату, тобто верифікації. Істина є надзвичайно вагомим аспектом у загальній структурі герменевтики, її слід шукати у площині співвідношення між «я» людини (суб'єктом) і річчю (об'єктом), яка пізнається. У цьому відображається принцип реалізму буття, де відзначається реальна зустріч суб'єкта і об'єкта (особи та іншого буття), їх взаємодія й обопільний вплив [775, с. 388].

У класичній філософській думці істина розуміється як відповідність пізнання фактичному стану речей [281, с. 687]. Однак Бартнік пропонує підходити до цього поняття значно ширше і на більш глибокому рівні, зокрема вважати істину «узгодженістю між особою і річчю» [775, с. 389], оскільки, на його переконання, таке визначення краще передає стан, який відбувається в процесі пізнання, – проникнення особи в суть об'єкта й обумовлення пізнання особовим світом людини. З огляду на це в бартніковій концепції істини постає також теза про «колективну» істину відповідно до індивідуального пізнання, яке здійснює окрема конкретна особа. Колективна істина в цьому контексті виступає як узгодженість між спільотною особою і річчю, тут йдеться про переконання, досвід і пізнання, здобуті колективом як особою.

У персоналістичній герменевтиці пізнання повинно вести до відкриття істини, тобто правильного її розуміння і правильного пізнання, що відповідає реальності буття, дійсному стану речей. У герменевтиці основний акцент роблять на співвіднесенні речі й інтелекту. Такий підхід Бартнік вважає формальним, занадто вузьким та обмеженим, оскільки на перше місце, на переконання філософа, треба ставити не просто розум, а особу, що значно розширює горизонт пізнання; формулу ж «річ-інтелект», на його думку, слід розширити, ввівши поняття «мова» у значенні «символ» чи «знак». У трактаті «Персоналістична герменевтика» польський мислитель пише, що за таких умов більш чітко проявиться істина як встановлення відповідності між річчю і її знаком (мовою, суттю, ідеєю), як узгодженість знака (мови) з інтелектом, який пізнає та розуміє цей знак [721, с. 255].

Маємо зазначити, що з позиції герменевтики дійсність визначає істину. Звідси істина постає як те, що відкривається за допомогою буття і в самому бутті, тому вона є похідною буття. Натомість з точки зору персоналістичної герменевтики відкриття суті буття визначає тільки перший етап пізнання істини. Йдеться про те, що звичайне зауваження буття, речі, об'єкта дає початок пізнанню. Намагання зрозуміти, пізнати, відкрити створює можливість проникнення особового світу в річ, а буття речі – в особовий світ, впливаючи на нього і збагачуючи. Таким чином відбувається процес формування, творення особи та формування пізнаної речі, дійсності. У цьому знову зауважується принцип взаємодії й обопільного впливу суб'єкта і об'єкта, тому можна говорити про значно ширше буття істини, ніж відповідність речі інтелекту – в основі істини лежить двосторонній зв'язок і взаємовплив. Відтак і сфера реального зіткнення та взаємодії між особою і дійсністю в контексті «істини» значно ширша, глибша й багатша. В істині відкривається не лише сама річ, а й особа. Відбувається процес пізнання, розуміння, відкриття та зіставлення обох дійсностей: речі і особи, а також встановлення важливості, цінності, значення у стосунку одна до одної. Особа у межах своєї структури й буття оцінює те, що пізнає. Суть істини в контексті особи і пізнання становить визначення відповідності цінностей

суб'єкта і об'єкта в їх взаємовідношенні один до одного, а також правильність побудови цього зв'язку, коли об'єкт не ставиться вище за суб'єкт. Першість і цінність завжди належать особовому буттю, що і становить основну істину. У цьому контексті істина також постає як буття, що має своє співвіднесення з особою як правда, спрямована на особу.

Кожне пізнання має на меті встановлення певної істини, що надає сенс самій герменевтиці, яка шукає та відкриває істину. Слова закладають процес розуміння, а це, у свою чергу, веде до відкриття істини. Істина – це реальність буття. Ч. С. Бартнік наполягає на тому, що повнота розуміння речі, буття, а звідси і повнота істини відкривається лише в перспективі особи, у зіставленні з особою [775, с. 390]. Особа стає сприйняттям, дійсним відкриттям істоти речі. З позиції персоналістичної філософії істину слід шукати та відкривати в бутті й особі або за допомогою особи. Істина об'являється та відкривається лише в контексті особового світу й у світлі особи стає зрозумілою. Однак це не слід сприймати як твердження, що людина творить істину, особа лише відкриває її, проникаючи, заглиблюючись у річ чи явище, вона намагається досягнути їх сенс.

Бартнік дотримується думки, що тісний зв'язок істини з дійсністю особи дає інтегральний погляд на особу й утворює її буття. Істина у своїй істоті походить від особи, яка її відкриває, та спрямована на особу, тому герменевтична істина здійснюється лише в перспективі й горизонті особи. Натомість особа має здатність універсального підходу до дійсності, а звідси оцінки і встановлення остаточної цілісної істини про дійсність, подібно як має здатність з'ясувати істину про конкретне, окреме буття. Такий універсальний реальний підхід особового світу до дійсності має важливе значення для самої особи, оскільки відкрита, пізнана істина впливає на особовий світ, вступаючи з ним у відношення.

Вірогідність пізнання істини не знаходиться в особі в автоматичному стані абсолютно пасивної здібності, на кшталт віддзеркалення. Істина та її достовірність вимагають активної дії, зусиль і вміння суб'єкта, який щось пізнає, тому не можна говорити про якусь «дану істину», що сама собою виникає без

активації всіх сил і властивостей структури особи. Істина не з'являється без участі та дії особи, подібно як не існує автоматичної об'єктивності істини, яка гарантує певність її даних. Особа пізнає, розуміє й відкриває істину в суб'єктивний спосіб, узалежнений від індивідуальних властивостей і задатків особи. Також не можна говорити про абсолютну істину наукових досліджень і відкриттів, позаяк людина обмежена буттям у своїх властивостях і можливостях. Католицький філософ зауважує, що в персоналістичній герменевтиці йдеться про утвердження істини, яка можлива тільки у співвіднесенні світу дійсності й світу особи, хоча і один, і другий залишаються не до кінця відкритими, зрозумілими й пізнаними. Персоналістично скерована герменевтика прагне вказати на правильний підхід у процесі пізнання істини, формулює основні принципи її відкриття, які дають змогу бути впевненими у правдивості результату відкриття пізнаної істини [721, с. 266]. У традиційній герменевтиці критерієм пізнання та істини вважалось твердження, отримане на підставі усвідомлення та розуму, що дають безпосереднє й однозначне уявлення. На переконання Бартніка, такий підхід є помилковим, оскільки не береться до уваги питання, хто здійснює цей процес, а саме особа, яка єдина здатна до рефлексії та мислення, що зумовлює процес і наслідок пізнання. Між дійсністю, яка пізнається, та істиною як наслідком пізнання знаходиться прозопоїчний посередник – особа з усім властивим їй багатством особової структури, тому процес пізнання і його продукт (істина) вкорінені в глибині та таємниці світу особи. Істина не може вважатися звичайним наслідком об'єкта пізнання, оскільки це передовсім наслідок дій, внутрішніх сил і здатності суб'єкта (особи). Особа визначає напрямок і межі як пізнання, так і істини.

Значний вплив на формування концепції герменевтики Бартніка мала німецька філософська думка, передусім Й. Г. Фіхте і Ф. В. Шеллінг, як прихильники безпосереднього способу пізнання істини, та І. Кант – як прибічник опосередкованого. На підставі докладного аналізу обох підходів польський персоналіст зробив власний оригінальний висновок, поєднавши позиції обох сторін у площині особи.

У «Персоналістичній герменевтиці» він пише: «Процес пізнання складається з безпосереднього й опосередкованого пізнання, натомість особа єднає їх в єдину цілість, що дає змогу цілісно підійти до відкриття істини» [721, с. 270]. На переконання Бартніка, в подібний спосіб особа у своїх дослідженнях, пізнанні та відкритті істини єднає суб'єктивний і об'єктивний досвіди, на базі яких також будує власну пізнану істину. У такому підході виразно проявляється прагнення побудувати реалістичну, інтегральну, цілісну персоналістичну герменевтику.

Класична герменевтика, досліджуючи питання суб'єкта і об'єкта, з точки зору визначення їх вагомості стосовно процесу пізнання сформувала декілька позицій: ідеалістичний напрям на чолі з Г.-Г. Гадамером утверджує важливість і першість суб'єкта; традиційна школа вказує на першість об'єкта; І. Кант, йдучи шляхом монізму, єднає суб'єкт і об'єкт у процесі пізнання; томізм наполягає на тотожності суб'єкта і об'єкта. Натомість персоналістичний напрям особливо виділяє відмінність й антитетичність суб'єкта і об'єкта, акцентуючи на їх взаємовідношенні один до одного. Ця антитетичність, як зазначає Бартнік, знаходить своє подолання у площині особи [721, с. 271]. Тому істину можна відкрити лише визначаючи протиставлення суб'єкта і об'єкта, яке знаходить своє вирішення в особовому вимірі. Пізнання й істина немовби в природний спосіб знаходяться в полі дії між «я» і об'єктом. Саме в цій площині слід шукати та відкривати істину. Критерієм істини тут стає реальна зустріч, точка дотику суб'єкта і об'єкта, яку сприймає, аналізує та встановлює особа. Звідси істина пізнається у площині особи, у відношенні до особи. Натомість опосередкованість і безпосередність пізнання становлять лише його діалектику, модальності перевірки, а найвищим критерієм виступає особова природа зв'язку між суб'єктом і об'єктом, істинність пізнання формується тут у площині особи, спираючись на реальність і правильне, належне встановлення відношень між ними. Звідси основним принципом розуміння й інтерпретації постає не стільки сам по собі інтелект, скільки особа з усією цілістю свого буття та структури. За словами Бартніка, особа представляє

фундаментальну «надструктуру» всього процесу відкриття істини – горизонт розуміння, тобто сферу, яка простягається над цілим процесом, стає критерієм істини, основою, яка продукує істину, в якій істина закорінена [775, с. 389].

Реалістичний універсальний персоналізм, який представляє Ч. С. Бартнік, вбачає в суб'єкті і об'єкті дві площини дійсності, що перебувають в одному середовищі й у взаємному співвіднесенні, вони не зливаються в одне ціле, не ототожнюються, а творять якесь інше, третє буття. У бартніковій концепції ідеальним вирішенням діалектики суб'єкта і об'єкта є теологічна ідея поєднання в одному бутті двох площин, двох сфер, двох дійсностей, як зауважує польський дослідник К. Гузовський, йдеться про поєднання суб'єкта і об'єкта в дійсності «особи», подібно як у Христі поєднані дві природи: Божа і людська [855, с. 72]. Звідси і сам процес розуміння й пізнання пролягає у двох площинах: розум сприймає та пізнає у спосіб, властивий йому, а людське ество відкриває та пізнає внутрішню сутність і глибинне значення об'єкта пізнання. Натомість «особа» пізнає в цілісний, універсальний спосіб. Щодо світу особа постає як своерідний надсуб'єкт, який охоплює й осмислює цілість буття, а також як найвищий суб'єкт створеної дійсності. Якщо ж брати особу саму по собі, то вона постає як фундаментальний суб'єкт, тобто основа, від якої слід виходити в осмисленні та пізнанні світу. З іншого боку, особа теж може вважатись об'єктом, якщо стає об'єктом пізнання, а також, з огляду на власний природний вимір буття, як частина фізичної реальності. Однак обидві площини взаємно проникають одна в одну та поєднуються в бутті особи, причому настільки, що особа водночас є суб'єктом і об'єктом світу, хоча формальна вищість, з точки зору персоналізму, належить реальності суб'єкта буття. За словами російського дослідника М. І. Дробжева, для філософії та теології важливим залишається спостереження не предметів, речей, явищ як таких, а власне світу особи в контексті світу речей [234, с. 24]. Особовий суб'єкт має завданням постійно розвиватись та «виростати» над світом речей (об'єкта).

Істина у своїй формальній площині лише одна, і полягає вона в позитивних пізнавальних зв'язках-відношеннях між

особою й дійсністю. Натомість у своїй матеріальній площині істина має багато проявів через різний контекст і з огляду на способи пошуку, підходи, суб'єктивність кожної особи, яка її здобуває. У концепції Бартніка таких форм істини можна виділити три: 1) істина тексту, речі й особи; 2) істина пізнання, розуміння й вислову; 3) істина істотна, сенсу й метасенсу [721, с. 284].

Перший різновид містить у собі три підвиди, як, зрештою, і кожен наступний вид. Істина тексту чи знака виникає на основі проникнення в суть тексту або знака. Якщо правильно підійти до відкриття істини, відповідно та належно осягнути текст чи знак, то можна відкрити значення, основну ідею, сенс. Тут головним завданням стає правильний підхід і з'ясування визначальної думки тексту чи знака. Істина речі постає, коли особа за посередництвом тексту чи знака правильно передає суть речі, зміст її реального буття. Істина завжди постає як істина особи, оскільки через знак і його значення передається ідея тексту й відбувається проникнення в особовий світ його автора. У такий спосіб зустрічаються два особові світи: автора тексту чи знака та того, хто його сприймає. Основним завданням персоналістичної герменевтики, на думку Бартніка, має стати не лише проникнення в текст чи правильне прочитання знака, не просто розуміння основної його ідеї, як у традиційній герменевтиці, а заглиблення в особовий світ автора. У питанні істини на перше місце повинно виходити проникнення у світ особи. Як засвідчує К. Гузовський у рецензії на «Персоналістичну герменевтику» Бартніка, повноту істини можна отримати лише у діалозі, спілкуванні осіб за допомогою тексту чи знака, тому персоналістична герменевтика вказує на основу прочитання, розуміння, відкриття значення і сенсу, яке можливе тільки у тісному спілкуванні зі світом особи або групи осіб (індивідуальної особи чи спільотної особи) [858, с. 202].

У другому виді істини процес її відкриття й утвердження полягає у двох тезах: правильному пізнанні істини особами, які щось твердять, і правильному розумінні іншими особами сформульованих правд. Тому вислови одних осіб повинні бути правдивими, щоб інші могли висловити власне правильне твердження. Цей процес може мати різні прояви: хтось міг

щось помилково зрозуміти та висловити хибну «істину», натомість інші особи, базуючись на цій помилковій «істині», могли все ж таки відкрити та висловити дійсну, правильну істину. Таким чином, так би мовити, «виправляється» основна істина. Тому польський мислитель констатує факт «істини пізнання» одних і факт «істини вислову» інших. Але «істині вислову» як кінцевому етапу передує середня ланка – «істина розуміння», яка робить можливим «вислів істини». Людина може пізнати те, чого не розуміє, через що сформулювати неправдивий вислів. Тому завдання дослідника полягає не лише в пізнанні якоїсь істини, а й у правильному її розумінні, на підставі якого можна сформулювати власне правдиве твердження – «вислів істини». Відтак герменевтичний процес має бути відповідальним, а його основною метою повинно стати правильне розуміння та правдиве твердження [775, с. 382–383].

Третій прояв правди має за відправну точку попередню тезу, тобто відповідність твердження правді. Цим встановлюється базова істина, твориться основа для подальших роздумів, досліджень конкретної фундаментальної істини. Тут принциповим стає питання: чи сенс, закладений у даній істині, відповідає дійсності, тобто чи правильно інтерпретували пізнану річ конкретні особи. Особа, яка стикається з якимось твердженням, намагається зіставити відповідність закладеного в речі (тексті, знакові) сенсу з фактами дійсності, тому вона не тільки пізнає якусь певну «істину», а й намагається прочитати сенс твердження (тексту, знака, речі). Але в істині про якусь річ особа здатна зауважити її глибший сенс. У пізнанні, розумінні та відкритті істини особа проникає в річ за посередництвом усього герменевтичного процесу, причому здатна завдяки своєму особовому світу осягнути глибинний зміст речі (тексту, знака), відкриваючи у такий спосіб глибинний сенс, метасенс [721, с. 286]. Йдеться про відкриття певної внутрішньої сутності речей, проникнення в ядро їх сенсу. У цьому аспекті можна говорити про «перевірку» відкритої істини: чи правильно з'ясовано, чи відповідає відкрите фактичному стану речей. Як зауважує К. Гузовський, у такий спосіб за допомогою

звичайної правди особа здатна відкрити глибинний сенс речей, перейти у площину вищого сенсу [853, с. 27].

Правильне розуміння веде до повного відкриття істини, тому велике значення мають умови й засоби, що можуть забезпечити таке розуміння. Як зазначалось, у самому процесі пізнання однією з фундаментальних умов є своєрідна точка зору, з якої особа споглядає об'єкт пізнання. У персоналістичній герменевтиці цю позицію обумовлює особовий світ людини, тому головним «горизонтом» пізнання та розуміння стає сама особа. Людина дивиться на об'єкт пізнання з погляду свого особового ества, співвідносить його з собою, співвідносить свій особовий світ з іншим особовим еством. Під цим кутом зору Бартнік опрацював основні аспекти горизонту істини. Перший з-поміж них – це буттєвий аспект, він є базовим, оскільки ґрунтується на чомусь. Тут наголошується реальність об'єкта. У дослідженні слід виходити з першочергового досвіду речі, яким є її «буття». Людське конкретне розуміння, а звідси і можливість осягнути істину з'являється завдяки буттю, у його перспективі і полягає передусім в осягненні відношень між частковим і загальним, окремим і спільним, індивідуальним і універсальним. «Правдиве розуміння», що відповідає реальному стану речей, є спостереженням чогось окремого, індивідуального таким, яким воно є насправді, але це стає можливим лише в процесі його співвіднесення із загальним, якоюсь цілістю [783, с. 19]. Тому знову на перший план виходить співвідношення індивідуального і спільного, одиниці і спільноти. Таким чином можна дійти до загального бачення стану речей, своєрідного горизонту, яким є буття як таке. Відкриттям і встановленням стану речей та їх суті займалась класична метафізика. Однак поряд зі спостереженням метафізикою абстрактного загалу «буття» (щось існує) герменевтика відкриває в бутті глибші перспективи завдяки можливості його пізнання та розуміння, йдеться про зауваження в абстрактному загалі буття окремих його складових. За словами Бартніка, кожна з частин буття (індивідуальні буття) створює можливість відкрити і пізнати інші окремі буття [794, с. 103]. Усе буття взаємопов'язане, всі його складові перебувають у взаємовідношеннях. Одне буття

пізнається завдяки іншому. Горизонти розуміння обох дисциплін, метафізики і герменевтики, розглядають одну й ту саму дійсність по-різному, проте найбільш повне розуміння можливе за умови поєднання обох підходів, що взаємно доповнюються та дають повноцінну картину дійсності [721, с. 287]. Метафізичний горизонт істини створює основу для дальшого заглиблення в буття, що і робить герменевтика, використовуючи цю основу для відкриття прихованого, внутрішнього змісту й сенсу буття. Тому горизонт буття дуже важливий у герменевтиці, де він знаходить своє суттєве доповнення, отримавши більш якісне та повноцінне розуміння. Місцем цього доповнення, точкою «збагачення» й відкриття істини стає особовий світ.

Наступним аспектом горизонту істини виступає особова структура. Горизонт буття і горизонт відкриття світу знаходять точку перетину та поєднання в горизонті особи. В. Дільтей, А. Бергсон, Р. Гуардіні, Г.-Г. Гадамер ототожнювали горизонт особи з горизонтом світу, тобто власного «світу» людини. У персоналізмі ключовим стає горизонт особи, який є реляцією, що складається з двох ліній: трансцендентної і категоріальної. Перша лінія має абсолютний характер і закладає метафізичне трактування. В її перспективі людина вважається мікробуттям, яке концентрує в собі все буття. Людина зі звичайної категорії буття переходить у категорію найвищого суб'єкта існування, в «я», яке перебуває в реляції до інших «я». Особа – найвища форма буття, найдосконаліша з усіх інших форм. У герменевтиці основним вважається «горизонт буття», який дає загальне бачення дійсності, тобто відправну точку, з якої на неї слід дивитися. Під цим кутом зору особа постає як найкраща основа буття, з якої слід дивитись на дійсність. Вона – ідеальна площина споглядання буття та його розуміння. В особі весь світ стає зрозумілим, набуває чітких обрисів, відкриваючи істину про буття та про саму особу. На думку Бартніка, абсолютне існування, яким є особа, створює можливість пізнання повноти істини, формуючи фундамент категорії пізнання. Таким чином істина визначається особовим буттям і стає можливою для пізнання. Категоріальна лінія створює емпіричний горизонт, який

завдяки досвіду особи отримує риси реальності, конкретизації буття. Особа, стикаючись із дійсністю, досліджуючи її, застосовує всю особову структуру, досвід, засоби і можливості пізнання, щоб відкрити й пізнати істину, фактичний стан буття. Трансцендентний вимір особового горизонту забезпечує можливість загального пізнання, розрізняючи окремі буття серед загалу. Натомість категоріальний вимір встановлює форми і зміст конкретних постатей, беручи до уваги особову структуру як абсолютне буття [775, с. 391].

Третій аспект становить історичність особового буття. Особа у своїй істоті відзначається історичністю буття. Конкретний категоріальний горизонт особового буття завжди з'являється й існує в історії, в якомусь її відрізку. Кожна людина відзначається власним «світом розуміння», за допомогою якого діє, пізнає, спілкується та має своє власне місце, завдання й призначення в історії. Звідси в кожному особовому горизонті міститься метафізичний горизонт, іншими словами, кожна особа має своє буття, яке реалізує в історичному часі, місці, середовищі, що в ньому діє, залишаючи сліди. Кожне конкретне особове існування в часі і просторі співвідноситься з іншим особовим буттям, лишаючи по собі певні знаки, тексти, речі. Так постає історичний горизонт пізнання особового світу й особового (метафізичного) буття загалом [181, с. 138]. Кожне індивідуальне буття вивчає у своєму історичному часі певні речі, явища, знаки, інтерпретує їх, намагаючись здобути істину, і може здійснити це правильно завдяки своєму особовому буттю, здатності виходити в метафізичний вимір. За допомогою метафізичного підходу відкривається універсальний простір спілкування, взаємопроникнення особових світів. Конкретна людина може відкрити, пізнати та зрозуміти іншу, яка існувала задовго до неї і залишила свої «знаки». У такий спосіб відбувається пізнання істини та збагачення особового світу, розвиток особового єства людини. У цьому контексті герменевтика тісно поєднана з метафізикою, а звідси поєднані й обидва горизонти. Це можливо тільки у своєрідному метагоризонті, що ним є особа, яка являє собою одночасно і конкретне, і універсальне буття, до того ж має разом своє конкретне індивідуальне і спільнотне

буття. Лише особа забезпечує необхідний творчий перехід від універсальності до конкретності буття. З огляду на це, стверджує Бартнік, прозопоїчний горизонт має свій історичний аспект не лише в конкретній, реальній площині, а й на метафізичному, універсальному рівні [721, с. 289]. Особа у своєму бутті оснований на реальному існуванні, яке знаходить свій вираз в індивідуальній і спільнотній особах, причому історичних, конкретних.

Останнім аспектом прозопоїчного горизонту істини стає ідея спільнотної особи. Філософ стверджує, що на первинному рівні основою метафізичного і герменевтичного горизонту слід вважати індивідуальну особу, але на вторинному рівні нею є також спільнотна особа, яка має ті самі виміри, що й індивідуальна. У метафізичній площині спільнотна особа створює можливість відкриття суспільної істини та спільного розуміння певних речей, явищ чи знаків. У герменевтичній площині «спільнотна особа дає можливість зрозуміти певні речі, які неможливо до кінця осмислити виключно в індивідуальному вимірі» [721, с. 290]. «Світ спільноти», розуміння та їх можливості створюють особливий горизонт істини. У спільнотній особі можна зауважити, відкрити і зрозуміти всі колективні форми й прояви буття. Спільнотний горизонт надає особливі можливості та, як й індивідуальний, може виправлятися і перевірятися. Це дає змогу розвивати суспільну герменевтику, яка по-своєму прямує до відкриття істини. Завдяки цьому горизонт спільнотної особи не шкодить, не нівелює і не нищить горизонт індивідуальної особи, а поглиблює, доповнює та вдосконалює його, а персоналістична герменевтика отримує ширший і глибший вимір, зокрема в аспектах пізнання, розуміння й відкриття істини.

Підсумуємо. Як бачимо, в інтерпретації католицького філософа-персоналіста абсолютне існування, яким є особа, створює можливість пізнання повноти істини, формуючи фундамент категорії пізнання. Під таким кутом зору критерієм істини виступає не пізнання суті об'єкта, а його пізнання з точки зору особи. Це означає, що істина визначається особовим буттям і стає можливою для пізнання. Оскільки герменевтика дає можливість пізнати суть дійсності й встановити істину

буття, то кінцевим етапом проведення герменевтичних дій стає відкриття істини, це здійснює особа. Суть істини в контексті особи і пізнання становить визначення відповідності цінностей об'єкта і суб'єкта в їх взаємовідношенні один до одного, а також правильність побудови цього зв'язку, коли об'єкт не ставиться вище за суб'єкта. Тому в персоналістичній герменевтиці першість і цінність завжди належать особовому буттю, що і становить основну істину. В інтерпретації польського філософа-персоналіста категорія істини стосується обох вимірів особового буття людини: індивідуального і спільного. Особа-індивід пізнає дійсність згідно зі своєю особовою структурою, спільна ж особа дає можливість зрозуміти певні речі, які неможливо до кінця осмислити виключно в індивідуальному вимірі. У персоналістичній герменевтиці постає особливий горизонт істини, де горизонт спільної особи не шкодить, не нівелює і не нищить горизонт індивідуальної особи, а поглиблює, доповнює та вдосконалює його. Польський мислитель стверджує, що істина у своїй формальній площині лише одна і полягає вона в позитивних пізнавальних відношеннях між особою й дійсністю. Натомість у своїй матеріальній площині істина має багато проявів через різний контекст і з огляду на способи пошуку, підходи, суб'єктивність кожної особи, яка її здобуває. У концепції Ч. С. Бартніка можна виділити три такі форми істини: 1) істина тексту, речі й особи; 2) істина пізнання, розуміння й вислову; 3) істина істотна, сенсу й метасенсу.

§4. Історична інтерпретація особового світу в герменевтиці Бартніка

У герменевтиці велику увагу філософському трактуванню історії і таким категоріям як «історичне» та «дієво-історична свідомість» приділяли М. Гайдеггер і Г.-Г. Гадамер, під впливом яких формувалась персоналістична концепція герменевтики Ч. С. Бартніка. Особливу увагу німецькі філософи звертали на динамічність процесів в історичній площині дійсності та ставили питання про активність дієво-історичної свідомості

й про герменевтичну свідомість, яка повинна бути дієво-історичною задля глибокого розуміння «знаків» історії, історичних процесів й історичних осіб.

Початок таким тенденціям в інтерпретації історичних процесів поклала критична філософія, яка наприкінці ХІХ століття поєдналася з філософською герменевтикою. Г.-Г. Гадамер проголосив герменевтику універсальною філософією, в якій розгляд категорії «історичного» пов'язував з необхідністю збагнути суб'єкти історичного: людських осіб, суспільства, народи. Згідно з концепцією Гадамера, значення історії відкривається за допомогою спроб зрозуміти сутність людського буття в його розвитку та здійсненні, тобто історія відкриває своє значення і сутність живій, мислячій, діючій людині, яка здатна зрозуміти й осмислити її. У статті «Актуальність прекрасного» (1974) німецький філософ зауважує: «історична свідомість – не якась особлива науково чи світоглядно обумовлена методична позиція, а спосіб інструментування духовності наших помислів, який заздалегідь визначає наше бачення і наше сприйняття» [220, с. 59]. У такий спосіб німецький філософ переносить розв'язання проблеми осмислення історичного процесу в площину онтології людського буття. Такий підхід Гадамера до розуміння категорії «історичного» значною мірою вплинув на побудову персоналістичної історіософії Бартніка, який продуктивно використовував можливості герменевтики в зрозумінні «знаків» історії.

На переконання польського персоналіста, герменевтику слід будувати на факті вкорінення людської особи в історії, в її подіях, з огляду на це і персоналізм, і герменевтика тісно пов'язані з категорією «історичного». У трактаті «Персоналістична герменевтика» він стверджує, що історію слід сприймати як вияв людської особи, самовираження людини, виявлення її особової сутності. Історія допомагає зрозуміти людину, її внутрішній устрій, особову структуру, тому, на думку Бартніка, історія стає своєрідною герменевтикою, поясненням, інтерпретацією, розумінням і відкриттям людини. Подібно й історію можна зрозуміти тільки крізь призму людини, її особового буття. В історії людська

особа розвивається, реалізує себе та стає зрозумілою, тому ключовим аспектом герменевтики слід вважати історичну інтерпретацію дійсності, насамперед особового світу людини [721, с. 212].

Людина як особа виступає кодом історіології та будь-якого пізнання «історичного», з її допомогою можна зрозуміти історичні факти і події та пояснити їх, але й за допомогою історичних подій і фактів можна зрозуміти та пояснити людську особу. Через це історичну інтерпретацію Бартнік пропонує вважати однією з основних не лише в герменевтиці, а й у персоналізмі. Він наполягає: «Людина як особа виявляє свою сутність тільки в історії, з історією і за допомогою історії» [721, с. 213]. У такий спосіб онтологічна герменевтика набуває рис не тільки персоналістичних, а й історичних. Історія не просто пояснює людину, її буття, суть її істоти, в історичній площині проявляється факт намагання людської особи зрозуміти та пояснити себе за допомогою мови історії. Історія в реальний спосіб представляє сутність і буття людини, виявляє реальну іпостась конкретної особи, за допомогою чого відбувається усвідомлення особою свого існування як людини. Оскільки для історії важливе тільки реальне буття, то вона стає утвердженням реальності. Людське існування має значення та цінність лише як вияв і стан людської свідомості, що вирізняє його серед іншого буття. Свідомість як процес відображення дійсності й абстрактне мислення не мають значення та вартості без реального існування особи, яка і є причиною, джерелом їх здійснення. Історичність зумовлює рух від загального, абстрактного до зауваження й ототожнення окремого ества. Так започатковується процес особового генезису, тобто відкриття особового буття, розуміння його й поступове вдосконалення за допомогою історичного осмислення, заглиблення в історичне, відкриття певних правд [181, с. 141]. Людина помічає та встановлює свою окремішність і відмінність від іншого буття, а історія стає своєрідним екраном, на якому людина може розгледіти, зрозуміти та відкрити правду про себе, аналізуючи й інтерпретуючи історичні події, як зауважує М. Ковальчик, польський дослідник філософсько-богословського доробку Бартніка [861, с. 185]. Історична інтерпретація значно

допомагає в розумінні людиною самої себе: людина аналізує, зіставляє, пізнає, усвідомлює себе в історії, у подібний спосіб вона крізь призму персональності свого буття інтерпретує та пояснює самі історичні події. Тому існує певна подвійна функція історичної інтерпретації.

Аспекту історії та історичності у персоналістичному вченні польського філософа надано універсального значення, причому настільки, що він виступає істотною складовою самої структури людини. У «Персоналістичній герменевтиці» Бартнік висуває тезу: «Історичність та розуміння є внутрішніми структурами світу живої особи» [721, с. 218]. Однак це занадто категоричне твердження. Згаданий аспект дійсно важливий, але не слід вважати його своєрідною «структурою» буття особи. Особа живе в часі і просторі, що є основними складовими історії, втім, час і простір не становлять структуру особи. Не можна надавати певним категоріям значення та сенс внутрішніх складових особи, оскільки вони творять зовсім іншу сферу буття, хоча й тісно пов'язану з людиною.

Можна припустити, що така крайність у трактуванні категорії «історичного» зумовлена особистим відкриттям (герменеєю) Бартніка, який один з небагатьох персоналістів виділив, оцінив й обґрунтував значення і роль історії для особового світу людини. У його творчій думці історія стає дійсним ключем для ретроспективи, аналізу та спроби зрозуміти дійсність. Як зауважує польський дослідник М. Новачик у рецензії на книгу Бартніка «Персоналістична герменевтика», вагомим здобутком філософа стало обґрунтування історизму як окремої категорії, історична ж інтерпретація виступає визначальною в усіх його підходах до розуміння буття та спробах відкриття і пізнання істини [870, с. 151–152].

У філософії Бартніка прийняття історичної інтерпретації як одного з основних методів персоналістичної герменевтики набуло характеру повсюдного застосування. У концепції польського мислителя історичний процес та історичні події творять специфічну систему знаків, що мають власний сенс і значення, генеруючи своєрідну «мову», завдяки якій людина може багато чого зрозуміти, по-новому поглянути на різні речі,

відкриваючи для себе їх нове бачення. Такий підхід творить окрему категорію розуміння – «історичне розуміння». З одного боку, це означає, що людина в процесі пізнання, відкриття істини думає, мислить по-історичному, історичними категоріями. З іншого боку, це означає розуміння й усвідомлення самої історії, історичних подій і фактів. Цей другий аспект історичного розуміння відкриває правду про особовий світ людини та його важливість у розумінні історії і самої людини. Оскільки історичність проникає в дійсність світу та в саму особу, то історичні категорії відіграють дуже важливу роль у персоналістичній герменевтиці. Історичність і розуміння, на переконання польського філософа, тісно пов'язані на глибинному рівні особи, саме структура особи є тим місцем, яке єднає ці площини і в якому відбувається весь процес осмислення, пізнання істини [775, с. 417–418].

У статті «Історичність людини з погляду персоналізму» Ч. С. Бартнік зазначає, що людська особа досліджує історичні факти і процеси, які відбувалися і тим чи іншим чином стосуються її та відкривають певну істину – усе це немовби вказує на «зовнішній» простір, середовище довкола особи. Натомість усе пізнане впливає на внутрішній стан особи, оскільки вона рефлектує над ним, зіставляючи та відносячи до себе самої, переживаючи їх. Тому історичність має двосторонній вплив на дійсність особи. В особі історичність поєднується. Історичне розуміння відкриває особливо глибоку істину, яка впливає на всю структуру людської особи [723, с. 16].

Обмеження й евристичний потенціал філософських парадигм, що визначають функціонування системи сучасного соціально-історичного знання, різноманітність теоретичних уявлень про історію, можуть бути охоплені об'ємним мисленням, у фокусі якого знаходиться особистість. Новий погляд на спрямування історичного розвитку у вигляді заплутаної кривої, у численних векторних вигинах якої простежується гуманістична спрямованість угору, відобразив у своєму дослідженні український вчений О. В. Панченко [454, с. 5–6].

Історичне розуміння зумовлене опосередкованим пізнаванням знака. Історія складається з подій, фактів, процесів, які творились людьми, тобто в історії присутня виразно прозопоїчна основа. Оскільки ці знаки залишились у минулому, сучасна людина не пізнає їх безпосередньо, від особи, яка їх створила. Але це не заперечує можливості повноцінного спілкування, створення живого особового зв'язку (*relatio*), позаяк знак приховано містить увесь особовий світ людини, яка створила його, і це забезпечує справжнє спілкування осіб: автора знака та його реципієнта. Однак віддаленість часу і простору як історичних категорій зумовлює певні труднощі й перешкоди для правильного розуміння знака, а звідси відкриття істини, прихованої в ньому. Тому від особи, яка намагається пізнати, відкрити та прочитати знак, вимагаються додаткові зусилля, застосування всіх внутрішніх сил і властивостей її особового єства. Зазначеними перешкодами (бар'єрами) можуть стати: мова (яка, можливо, вже мертва, а тому важкозрозуміла); річ (яка може вже не існувати); світогляд, переконання, ментальність; текст (незрозумілий фрагмент); вислів, оповитий таємницею (природною, релігійною тощо).

Сенс історичного знака у своїй істоті пізнається та відкривається в той самий спосіб, що й сенс живого знака на кшталт спілкування, мови, жестів тощо. Відлеглість чи близькість знака не впливають на його структуру та його основний зміст. Важливою підставою будь-якого розуміння, в тому числі й історичного, є особове буття та структура людини. Розуміння знака, розкриття його семантики потребує особового входження у зв'язок-відношення (*relatio*), введення в дію, застосування всіх особових структур у процесі пізнавання і відкривання всіх його значень. Як стверджує польський філософ Лешек Колаковський у статті «Розуміння історії та розуміння історичної події» (1967), людина повинна розуміти ту ж річ так само, як і автор знака, для цього необхідно взяти до уваги всі особливості середовища й особистих рис автора знака [860, с. 238].

Автором знаків, які залишились в історії, може бути не лише індивідуальна особа, а й спільнота, група осіб.

Особливість концепції Бартніка полягає в опрацюванні тези про існування сенсу в спільнотному вимірі, що, найімовірніше, стало наслідком послідовності творення та розвитку католицьким філософом-персоналістом ідеї спільнотної особи. Оскільки індивідуальна особа може бути і є автором «знаків», то й особа як спільнота теж може бути і є автором знаків – це цілком оригінальна думка Бартніка, яка вирізняє його з-поміж інших мислителів, що розробляли проблему «історичного» в контексті герменевтичної концепції. У традиційній герменевтиці питання спільноти, групи осіб або оминається, або деякими науковцями розглядається у площині розуміння. Натомість, на переконання польського мислителя, питання творення «знаків» у спільнотному вимірі таке саме важливе й очевидне, як і у випадку їх індивідуального автора. Спільнота теж продукує своє значення часу і місця, в якому живе, так створюється історично-суспільний сенс. Виходячи з цього слід говорити про історично-суспільне розуміння, але важливим уточненням у зазначеній ідеї є саме поняття спільноти. Йдеться про спільноту в значенні певної кількості осіб протягом усього відрізка часу, який відділяє сучасну особу від того, хто започаткував певний знак. Іншими словами, певний знак, ідею, думку формували різні окремі особи протягом усієї тривалості історичного періоду, кожен докладав щось своє, але всі мали на увазі один і той самий знак, ідею, річ (наприклад міф). Тому всі вони становили групу індивідуальних осіб, які творили певний знак, за словами Ч. С. Бартніка, спільнота тут розуміється саме в цьому значенні [721, с. 229]. Ця спільнота розуміла якесь явище чи річ більш-менш однаково, трактувала його, формуючи цим історичне розуміння певних речей. Відкриття такої категорії історичного розуміння найбільш складне, оскільки вимагає набагато більших зусиль і вміння.

Головне завдання полягає у проникненні в ідею знака, відкриття його сенсу. Як зазначає польський дослідник історії персоналізму К. Гузовський, щоб проникнути у світ ідеї, внутрішній світ «знака», створеного іншою особою, необхідно задіяти всі особові сили, структури людини [858, с. 201]. Завданням особи стає не просто звернення до історичної інтерпретації, а вправний підхід і належне її започаткування.

На цьому початковому етапі й складаються всі вищезгадані особливості, зокрема застосування основних правил історії, встановлення правдивості історичних фактів. Відтак слід взяти до уваги ментальність, світогляд, переконання автора чи авторів знака. Власне з цього й розпочинається сам процес історичної інтерпретації, адже особа, яка зрозуміла знак, може приступати до самої історичної інтерпретації. Історичний підхід у герменевтиці створює перспективу цілісного погляду на дійсність та дає можливість пізнати як загальний сенс, так і сенс окремо взятого буття. На думку Бартніка, найважливішим тут залишається відкриття істини про особовий світ, його значення, місце, роль, а також входження у зв'язки-відношення (*relatio*) з іншим особовим світом, що найбільш властиве природі особи. Це дає потенціал для розвитку, формування, вдосконалення самої особи [775, с. 419].

Розуміння за своєю суттю належить до історичної дійсності й само є історичним процесом. Особа в процесі пізнання намагається розуміти історію і разом зі своїм розумінням переходить у категорію «історичного», тобто стає історією. За словами Л. Колаковського, історичне розуміння як осмислення та відкриття сенсу історичного процесу, подій, явищ і фактів є більш складним, ніж звичайне розуміння актуальних речей, з якими особа стикається «наживо», оскільки вимагає своєрідного «проникнення» в історичні події та факти, щоб зрозуміти їх; крім того, необхідне усвідомлення основ відкриття сенсу історичного процесу (метаісторія), до цього ще долучається потреба розуміння актуального процесу і стану речей [860, с. 240].

Бартнік висуває тезу про необхідність історичного мислення як передумови історичного розуміння, а звідси й історичної інтерпретації. Розуміння – це передусім властивість особи, яка мислить, аналізує, зіставляє. Ні особу, ні історичні події не можна трактувати абстрактно, відірвано від буття, оскільки вони становлять інтегральні його частини. Тому на перше місце в історичному розумінні виходять суб'єкт і об'єкт.

Особа в минулому і тепер творить історію й історичне розуміння. Історія становить певне середовище й предмет пізнання, натомість особа є суб'єктом історії, її джерелом

і метою, позаяк формує та пізнає її. Сенс, значення, пізнання, розуміння й інтерпретація також постають завдяки особі, яка є їх джерелом. Розуміння, щоправда, зумовлене історією, яка впливає на особу, спосіб її мислення, трактування, усвідомлення певних речей. Однак, на погляд Ч. С. Бартніка, формою, шляхом історії, її протяжністю є тільки особа, філософ стверджує: «Немає історії без особи» [721, с. 232]. Особа мислить, пізнає, вирішує, творить, у своїх діях може сягати минулого та майбутнього, тільки вона має здатність долати всі умовності природного світу й у своїх думках проникати в особовий світ минулого, відкриваючи його істину. Завдяки особі подія отримує свій історичний сенс. Натомість, на переконання Г.-Г. Гадамера, в історичному розумінні йдеться не лише про відкриття того, що автор первинно думав, хотів виразити, а й про усвідомлення тексту чи речі в їх історичній дії, значенні, наслідку та користі [838, с. 117]. Завдяки цьому події отримують значення, надане їм особою (автором), а відкрита у них іншими особами істина продовжить «життя», їх пам'ять.

Значимим елементом історичного розуміння є відповідна інтерпретація історичних фактів і подій. За словами Гадамера, кожний акт відкриття їх значення формує нові думки та напрями, звідси щораз більше роз'яснюється перспектива їхнього розуміння, до тлумачення підходять різні особи в різні історичні періоди, кожний такий підхід відкриває щось нове, дає нове бачення подій і фактів; чим більше таких інтерпретацій, тим більше відкривається повнота істини та розуміння «історичного» [838, с. 119]. Історичні події відкривають також реальність минулого, що має значення для реальності теперішнього, проливаючи певне світло розуміння. Суттю історії стає протяжність особового буття в часі та просторі, передання значень від одного моменту до іншого, від однієї особи до іншої. Так само відбувається передання розуміння, ідей, цінностей, методів мислення, понять, суджень, прагнень.

Важливою складовою історії Бартнік вважає традицію, яка дозволяє зрозуміти раніш незрозумілий текст, річ, явище. Щоб зрозуміти якусь історичну подію, потрібно пізнати традицію

певного періоду чи місця. Тому традиція дає можливість розуміти історичні факти, процеси. Однак філософ наполягає на тому, що за допомогою своєї структури (передусім розуму) мислить і розуміє особа, а не традиція чи історія [723, с. 16].

Історична річ чи текст як «знак» не лише можуть передавати значення, виступаючи носіями інформації, а й мають властивість впливу, формування, вони відкривають певну істину, яка стосується передусім особи. Серед текстів і речей як носіїв власного сенсу існує своєрідна ієрархія відповідно до їх змісту, наповнення, рангу і значення, але кожен з них має своє місце й роль в історичному процесі та розумінні «історичного» зокрема. Немає важливих чи неважливих, потрібних чи непотрібних «знаків», усі вони мають право на існування та впливають як на дійсність загалом, так і на дійсність особи.

За свідченням Бартніка, герменевтика проводить відбір, упорядкування, типологізацію знаків відповідно до їх значимості та сенсу: одні ставить на перший план, інші розглядає як другорядні. Однак кожна така селекція повинна базуватись на розумному, об'єктивному, справедливому підході. Вона існує з огляду на те, яку користь та значення містять у собі знаки (тексти, речі) для особи, для її формування та розвитку. Польський мислитель стверджує, що дійсний вплив історичних подій і фактів як знаків залежить від способу зрозуміння, від того, як особа підходить до їх інтерпретації, ставиться до них. Будь-який знак, несучи свій зміст та ідею, має внутрішню властивість й інтенсивність впливу, однак особа остаточно оцінює і приймає їх вплив на себе, входячи з ними у зв'язки-відношення (*relatio*) [723, с. 16].

Події відіграють свою роль в універсальній історії, певний вплив на їх форму і прояв має особа, творячи їх. Пізніші інтерпретації цих історичних фактів отримують свій прояв також завдяки особі, яка тлумачить їх згідно з власним баченням і розумінням. Особа сприймає слова, тексти, мову, думки, ідеї, пізнає їх, розуміє, інтерпретує, оцінює і відповідно до цього, стикаючись з ними, впускає їх у свій внутрішній особовий світ. Звідси виникає згаданий вплив знаків на світ і буття особи. Як стверджує К. Гузовський, у такий спосіб вплив

історичних знаків залежить від їх змісту, місця і ролі в загальному плані історії та від сприйняття й інтерпретації особи, яка їх пізнає і розуміє [854, с. 9]. Особа може їх інтерпретувати правильно чи хибно, у переносному чи прямому значенні, позитивно чи негативно, але помилки одних можуть виправляти інші. Ведучи активний і творчий діалог з минулим, відкриваючи його правду та значення, у своїх інтерпретаціях і розумінні через властиву їй свободу особа може помилятися. Однак герменевтик, на думку Бартніка, повинен професійно й відповідально підходити до інтерпретації історії, заглиблюючись насамперед у внутрішню наповненість знака, намагаючись повноцінно, об'єктивно і достовірно з'ясувати його семантику та встановити його головний сенс. У підході до розуміння «історичного» (процесу, подій, знака, речі, явища) слід також зважати на те, що знак може мати не одне, а декілька значень у межах одного й того самого тексту. Насамперед потрібно виділити головне значення. Кожна особа залежно від того, ким вона є і чим займається (філолог, філософ, теолог, археолог, митець), по-різному підходить до розуміння й інтерпретації одного і того самого тексту чи знака, але в підсумку конкретний текст завжди матиме свою первинну ідею, зміст, наповненість, закладені в ньому автором. Автор мав на меті якусь головну ідею, формуючи його, і цю ідею заклав у тексті через знак, тому потрібно відкрити її, позаяк у порівнянні з нею інші будуть другорядними. Над основним значенням майже завжди надбудовані інші, менш значимі, які доповнюють його, будучи закладеними в різних сегментах тексту. Головне значення може мати органічні, цілісні ідеї-відгалуження, рефлексивні ідеї, висновки, твердження, з плином часу на ньому можуть нашаруватися пізніші інтерпретації, доповнюючи та розширюючи основну ідею первинного знака [721, с. 239].

Важливою в інтерпретації є площина офіційного трактування, загальноприйнятого, класичного розуміння того чи іншого знака, яка має характер автентичної та вважається основною серед існуючих версій. Кожне середовище може створювати власне розуміння семантики знака, обумовлене характерними рисами й якостями цього середовища, від яких

залежить і виділення основного значення. Тому можуть існувати різні значення одного і того самого знака.

Особливим аспектом семантики знака є можливість її практичного застосування. Йдеться про практичну користь. На думку Г.-Г. Гадамера, кожна інтерпретація знака становить практичне застосування, а кожне застосування знака має характер його тлумачення [838, с. 125]. Оскільки знак застосовується, це значить, що особа його розуміє, тобто вже інтерпретувала для себе чи свого середовища. Бартнік із цим не погоджується, вважаючи, що лише після інтерпретації може йти практичне застосування.

Важливим, на переконання польського філософа, є екзистенціальна площина семантики знака. Знак впливає на особу, маючи співвіднесення з життям людини, причому з усіма його проявами. Семантика знака може по-справжньому впливати на особу і мати для неї значення тоді, коли проникне в глибини її єства та певною мірою схвилює її, але таку властивість має тільки справжній сенс. Особа є остаточним інтерпретатором знака за допомогою віднесення його до самої себе, тому головне значення, сенс знака існує не абстрактно, а в особі, тобто в особовий спосіб. З огляду на це історичний сенс завжди має реляційний характер, і тільки такий може вважатися справжнім і реальним. Основою персоналістичної герменевтики Ч. С. Бартнік вважає діаду «знак – особа», оскільки, на його переконання, сенс може виникнути лише в межах цього відношення [721, с. 242]. Знак відіграє роль посередника, за допомогою якого відбувається спілкування, зв'язок-відношення (*relatio*) між світом і особою.

Підсумуємо. Таким чином, у персоналістичній герменевтиці Бартніка історична інтерпретація виступає універсальним методом у всіх підходах філософа до розуміння буття, розкриття світу особи та спробах відкрити і пізнати істину. Польський мислитель зазначає неодмінність історичного мислення як передумови історичного розуміння, а звідси й історичної інтерпретації, позаяк історію він розглядає як перший крок буття, в якому все започаткувалося, тому без неї неможливі ні пізнання, ні розуміння. Філософ стверджує, що розуміння за своєю суттю належить до історичної дійсності

і само є історичним процесом. Історичність і розуміння, на його переконання, тісно пов'язані на глибинному рівні особи, її структура є тим місцем, яке єднає ці площини і в якому відбувається весь процес осмислення, пізнання істини. Особа в процесі пізнання намагається розуміти історію і разом зі своїм розумінням переходить у категорію «історичного», тобто стає історією, через це лише особа здатна відкрити значення історичного та процесів, які відбуваються в ньому, а також правильно оцінити й інтерпретувати їх. У філософсько-релігійній концепції Бартніка людська особа виступає ключем будь-якого пізнання «історичного», позаяк з її допомогою можна зрозуміти історичні факти і події та пояснити їх, але й особу можна зрозуміти та пояснити за допомогою історичних подій і фактів. Виходячи з цього католицький філософ пропонує розглядати історичну інтерпретацію як один з основних методів дослідження й тлумачення дійсності не лише в герменевтиці, а й у персоналізмі.

На переконання Ч. С. Бартніка, персоналістична герменевтика потрібна для розбудови сучасної антропології як цілісної філософії людини на системних, наукових засадах. Адже в його інтерпретації людська особа постає як суб'єкт і об'єкт наукового пізнання, вона є тим, хто творить герменевтику в значенні явища і процесу, науки і методу.

У персоналістичній герменевтиці польського філософа важливим є встановлення категорії мови та слова як засобів і чинників персонації, а не просто формального чи матеріального буття. У його концепції мова тісно пов'язана з людиною в її індивідуальній і спільнотній іпостасях, а також з усіма площинами, які зумовлюють процес зв'язків (*relatio*) особи. Важливим тут є дослідження й встановлення контактнопersonального модусу існування людини як індивіда і як спільноти. Йдеться про основні площини: людину, Бога і світ як виміри особової екзистенції та співвідношень (*relatio*). У такому аспекті герменевтика постає рефлексією мови над собою, способом розуміння мови, відповідного її тлумачення й спостереження. Мова і спілкування – це насамперед функції розумних, особових істот. Мова є сферою пізнання і контакту в сприйнятті дійсності, способом вираження всіх особових

зв'язків-відношень (relatio) з власною особою та іншими особами, групами і спільнотами. Завдяки їй здійснюється роль особи на суспільній сцені. На думку польського мислителя, невід'ємною похідною мови стає практичне застосування у площині пізнання, творення і формування знань, життєвого спілкування, творчості, здійснення себе у відношеннях (relatio) з іншими. Без усіх цих аспектів не було б особового життя ні в індивідуальній, ні в спільнотній площинах. Мовою можна вважати будь-який знак чи систему знаків, організованих з метою контакту осіб, людини з предметом чи вираження себе, своїх думок, суспільної об'єктивізації, творчості, тому в остаточній перспективі вона становить матеріально-духовний спосіб реалізації особового світу в його найглибших проявах і в його зворотних реляціях до всієї дійсності. У будь-якому випадку вона стає посередником спілкування і відношень (relatio), що виражає особове буття в його повноті. Фундаментальною категорією мови виступає «слово», яке у персоналістичній і теологічній інтерпретації отримало три основні прояви: Бога, світу та людини. Усе це скомпоновано в персоналістичну концепцію герменевтики Ч. С. Бартніка та становить його особистий здобуток.

Однією з визначальних категорій герменевтики є «розуміння». У концепції Ч. С. Бартніка воно означає опанування за допомогою розуму суті речей і явищ, встановлення зв'язків з іншими речами і явищами та виведення об'єктивних висновків у формі тверджень. Інструментами герменевтичного пізнання виступають мислення, роздуми, оцінка, зіставлення, які мають на меті якомога повніше й глибше проникнути в суть речей і явищ та з'ясувати сенс досліджуваного об'єкта. Усе це можливе за участю розуму особи, її інтелекту, а тому носить особовий характер. Звідси, на думку польського філософа, розуміння слід розглядати як персоналістичну категорію, яка має своє коріння в особі, а також служить особі та її розвитку.

Особливе місце в персоналістичній герменевтиці філософа займає проблема її верифікації. Тому багато уваги вчений приділяє питанню істини, зокрема висуває тезу про існування об'єктивної істини в категорії модальності буття,

а також ставить питання про співвідношення істини і досвіду, істини й етики та розглядає проблему прозопоїчної категорії істини. Особливо важливим здобутком польського мислителя стало обґрунтування історичності істини та самого «історичного» як окремої категорії.

Сучасна герменевтика приділяє велику увагу філософському тлумаченню історії, аспекту, розвинутому такими німецькими філософами як М. Гайдеггер і Г.-Г. Гадамер, під впливом яких формувалась персоналістична концепція Ч. С. Бартніка. На переконання польського персоналіста, герменевтику слід будувати на факті вкорінення людської особи в історії та її подіях. З огляду на це і персоналізм, і герменевтика тісно пов'язані з категорією історичного. Історію слід сприймати як прояв людської особи, самовираження людини, виявлення її особової сутності. Історія допомагає зрозуміти людину, структуру її внутрішнього світу. Тому, на переконання Ч. С. Бартніка, історія стає своєрідною герменевтикою, поясненням, розумінням і «відкриттям людини». Подібно й історію можна зрозуміти тільки крізь призму людини, її особового буття. Саме в історії людська особа розвивається, реалізує себе, стає зрозумілою. Тому ключовим аспектом герменевтики слід вважати історичну інтерпретацію дійсності, насамперед особового світу людини.

У персоналістичній герменевтиці, яку вибудовує католицький богослов і філософ Ч. С. Бартнік, фундаментальною основою розуміння та інтерпретації буття виступає не інтелект, а особа, розум же є лише складовою її структури. Пізнання, розуміння та відкриття дійсності здійснює особа. Таким чином, з'ясовуючи роль і значення особи в процесі пізнання, польський персоналіст розширює межі традиційної герменевтики.

ПІСЛЯМОВА

Поява персоналістичної свідомості – це результат духовної трансформації людства в процесі кризових змін цивілізаційних парадигм у період між кінцем II і I тисячоліттям до н. е. Постання персоналістичної свідомості в цей час зумовлює формування філософського і релігійного світоглядів, що пояснює закономірний характер глибинного зв'язку між філософським, релігійним і персоналістичним світоглядом, а також дає змогу пояснити актуалізацію персоналістичних ідей, оформлення персоналізму в окремий напрямок напередодні III тисячоліття та набуття ним на початку становлення технотронної цивілізації універсального характеру в усіх сферах діяльності людини як світоглядної системи, що відповідає найважливішим потребам новітньої епохи.

Становлення персоналізму як повноцінного філософського напряму у XIX–XXI століттях пов'язане з релігійною свідомістю, проявленою на конкретному культурно-історичному ґрунті. Культурно-історичний розгляд генези персоналістичних систем на ґрунті національних світоглядів у контексті філософських традицій країн євроатлантичного регіону в періоди загострення антропологічної кризи, яка розгорталась починаючи з кінця XIX століття, дозволяє стверджувати, що персоналістична філософія не є однією з форм модернізму, як прийнято вважати, адже модернізм був виявом кризи, а персоналізм – філософською реакцією на кризу. Побачивши у соціокультурних проявах сучасного їм світу ознаки цивілізаційної кризи, філософи-персоналісти шукають шляхи її подолання в утвердженні вільної творчої особи, тому однією з головних у персоналізмі стає проблема свободи, яка трактується в релігійному аспекті як спосіб буття особи. Щоправда, через синтез філософської і релігійної свідомості, який відбувся історично в межах конкретної національної культури, кожний з різновидів персоналізму згенерував своє бачення цієї проблеми. В американському персоналізмі це збереження ідеї свободи від ідеологічних спотворювань посередництвом християнського персоналізму з його підкресленням найвищої вартості особи без огляду на расу

й суспільний стан людини, а також з його правдивим образом особи та її трактуванням без пошуку самозадоволення, самодостатності, всілякої вигоди і радикального індивідуалізму, які пропонує західна цивілізація. В українському – сквородинська філософія гідності самовизначення вільної особи як вираження традиції козацького свободолюбства й екзистенціально-кордоцентричне розуміння любові і свободи, сфокусоване у бердяєвській формулі «свобідна любов і любовна свобода». У російському – тлумачення особової свободи в контексті концепції соборності як метафори «хорового» життя російської общини, де кожний співає своїм голосом, але підкорюється завданням, які виконує хор загалом. У французькому – у контексті томістського розуміння емансипації праці, що скасовує будь-які форми й різновиди рабства, позаяк людське життя орієнтоване на перемогу істинної свободи і незалежності, праця ж за умови суцільної свободи може служити формуванню людської особи, а сама людина є удосконаленням свободи, яка бореться. У польському – свобода є важливою ознакою особи та її структури, створюючи можливість робити вибір, управляти собою, приймати рішення, свобода конкретизується в особі, стаючи в ній властивостями конкретного буття. Пов'язані з релігійною свідомістю, проявленою на конкретному культурно-історичному ґрунті, національні форми персоналістичної філософії поставали на християнських засадах: світоглядним підґрунтям американського варіанта персоналізму виступило протестантське богослов'я, французького і польського – католицизм, українського і російського – православ'я.

Особливий світоглядно-емоційний ґрунт для зародження і розвитку персоналістичних ідей в Україні створювала кордоцентрична релігійність українців та її взаємообумовленість із філософствуванням, що й згенерувала український варіант християнського персоналізму з екзистенціальним розумінням кордоцентричної любові і кордоцентричної свободи. Якщо об'єднати різні наукові погляди й підходи до генези персоналістичної думки в Україні, то можна стверджувати, що вже у попередників Г. Сквороди виразно проявляються різні аспекти філософської парадигми,

структуровані бароковим мислителем в єдину систему взаємообумовлених екзистенціалів і архетипів української ментальності та філософських концептів, серед яких особливого значення набувають любов, свобода, софійність, самопізнання і самотворення, гідність, істина-правда, плюралістична етика, релігійна толерантність (чи екуменізм мислення), Слово-мова, добро, відповідальність особи за власний вибір, щастя. Вони були інтегровані Сковородою в органічно-цілісну «філософію серця» та в його філософському вченні й у філософських системах його послідовників (Юркевича, Бердяєва, Кульчицького, Кримського) постають як інтровертний, екзистенційно-софійно-кордоцентричний персоналізм, що сформувався в результаті тяглості філософської національної традиції, генеза якої відбувається понад півтори тисячі років на теренах України на підставі світоглядної парадигми української етнокультури, її ключових концептів, а також засвоєння національною філософською думкою персоналістичних інтенцій християнської та європейської філософії. В обставинах новітньої епохи філософія персоналізму та дослідження її проблемного поля відповідають найважливішим соціокультурним потребам українського суспільства, оскільки, по-перше, мають беззаперечне практичне значення у площині державотворення, духовно-релігійній, культурно-освітній, законодавчо-правовій, суспільно-політичній, економічній сферах діяльності, забезпечуючи розбудову і розвиток Української держави та новітньої нації на засадах тяглості культурно-історичної традиції й української аксіології, структурованої релігійно зумовленими поняттями свободи і гідності особи, чим гарантують збереження культурної ідентичності в умовах подальшої глобалізації світу, у цьому контексті особливого значення набуває створена С. Б. Кримським персоналістична концепція нації як історичної особи; по-друге, є виявом світоглядної основи, яка формувалася щонайменше півтори тисячі років і генетично зв'язує Україну з європейською культурою не просто спільною філософсько-релігійною, а духовною традицією.

У ХХ столітті на теренах Польщі було створено повноцінну послідовну персоналістичну систему, пов'язану насамперед з католицьким християнським персоналізмом, головні осередки якого розташовані в академічних центрах Кракова, Любліна і Варшави. Закорінений у національній культурі та базовій цінності польського менталітету – католицькі, польський персоналізм як філософсько-релігійний світогляд поставав з глибокого розуміння специфіки національної духовності та був інспірований феноменом народу без держави, який, не маючи змоги отримати підтвердження державної тотожності, мусив завзято боронити свою суверенність, мову, традиційну культуру. Історична пам'ять про велику минувшину виступала чинником, що болісно підривав національне почуття гідності й вартості свого місця в Європі. У цьому культурно-історичному контексті в національній самосвідомості поляків поняття «свобода», «гідність», «історія» набували особливого, сакрального значення.

Якщо польський персоналізм постав на ґрунті католицького як однієї з основних цінностей національної свідомості і був інспірований історичною пам'яттю народу без держави, яка згенерувала в національному менталітеті поляків «*wolność*» як поєднання історичної долі нації з долею індивіда, то, маючи не менш драматичну історію й обтяжені історичною пам'яттю про славу Гетьманщини й Січі, українці як «народ без держави» подарували світові одного з найвидатніших персоналістів, адже ключовою фігурою в розвитку персоналізму як загальноєвропейської течії став Бердяєв. Він не тільки акумулював у своїй філософії екзистенційно-софійно-кордоцентричну парадигму, згенеровану етнопсихічними і геокультурними покладами української ментальності й засвоєнням на національному ґрунті окцидентального персоналістичного імпульсу, а й повернув цей запал, насичений і збагачений українською духовною енергетикою екзистенційно-софійного кордоцентризму, західноєвропейській філософській думці.

Натомість польський філософ Бартнік розбудував концепцію універсального реалістичного персоналізму, в якій

збалансованість теоцентричних і антропоцентричних інтенцій у тлумаченні буття особи створює новий вектор у розвитку персоналістичної думки ХХІ століття. Наполягаючи на інтегральному характері феномена особи, польський персоналіст пропонує цілісно підходити до його висвітлення, що має бути не просто різнобічним, а всеосяжним, універсальним. Істотні риси поняття особи передає синтез окреслення її в аспекті субзистенції і в аспекті субстанції, адже з'єднання цих аспектів створює органічне ціле з категорії особовості і категорії екзистенції. Отже, особа – це не абстрактне існування, загублене в дійсності, а самодостатнє й самостійне буття, здатне безпосередньо прийняти своє існування.

У бартніковій концепції особи людина реалізує себе водночас як індивідуальна і спільнотна особа, обидві її реляції становлять еліптичну діаду з двома незмішаними і водночас нерозмежованими осями, що представляє живу двояку єдність взаємозумовлених і взаємодоповнюючих складових, які утворюють особливий персоналістичний світ у двох вимірах – індивідуальному і спільнотному. Особа за своєю природою наділена суспільними задатками, спрямованими на творення спільноти та впорядковування її, тобто має вплив на спільноту і формує її шляхом дій і вчинків, і навпаки – спільнота формує особу, впливаючи на неї, отже, індивідуальний і спільнотний виміри особи взаємопов'язані та взаємообумовлені. Однак феномен особи стає цілком зрозумілим тільки стосовно тринітарного особового буття Бога, позаяк особовість людини може формуватися, розвиватися й реалізуватися лише за умови включення в персональне середовище обох рівнів: спільнотного і трансцендентного. Реалізацію особового буття людина знаходить у спільноті та доповнює себе у діях, вчинках, виборі, але стати особою, досягнути свою повноту може лише у площині спільноти Осіб Божих.

У філософсько-релігійному дискурсі Бартніка особа постає як буття, наділене цілим рядом властивостей, завдяки яким здійснює себе в індивідуальній і спільнотній площинах, реалізуючись у зв'язках-відношеннях (*relatio*) з іншими і як індивід, і як представник спільноти. У структурі особи,

сформульованій філософом, виділено складові: 1) існування – початок і фундамент буття, позначене розумністю, вирізняє людину з-поміж інших живих і неживих форм буття; 2) розум – пізнання на фізичному і духовному рівнях дає змогу оцінювати дійсність та обирати чи відмовлятися, завдяки чому визначає дію волі; 3) воля – аспект прагнення і аспект дії, виступає запорукою розвитку людської особи; 4) свобода – є абсолютною в діях, думках і спрямуваннях особи; 5) любов – найпотужніша сила у структурі особи, бо дає змогу повноцінної реалізації персонального існування.

Оскільки основні питання філософії й теології стосуються саме розуміння та тлумачення дійсності, у персоналізмі Бартніка такі аспекти дійсності як буття, світ, суспільство, історія і культура структуруються у цілісну систему через зв'язок з феноменом особи, за допомогою якого розкривається їх зміст. Оскільки дійсність можна зрозуміти й пізнати за допомогою особи, то особа постає як універсальна категорія пізнання.

Особа зумовлює реальність буття, адже без неї не було б реальності, буття мало б характер ілюзії й анонімності, але без реальності не була б можливою і особа, тому в аспекті існування вони взаємно пов'язані. Особа відзначається як індивідуальним, так і універсальним характером, даючи обґрунтування універсальності буття й утворюючи його фундамент. У філософії Бартніка буття постає як зв'язок-відношення (*relatio*) між людською і Божою особами й у цьому значенні бере участь у любові, свободі, розумності, пізнаванні, дієвості і самореалізації особи, набуваючи питомих властивостей згаданих категорій. Існує сфера буття, пов'язана зі спільнотою осіб як суспільним організмом, який не менш реальний за природний, бо індивідуальна особа не є єдиним зосередженням сутності буття. Хоч особа і суспільство тісно пов'язані й неподільні, суспільство має першість як буття багатоскладове. Отже, йдеться про персональну наповненість буття, обумовлену тим, що дійсність особи виступає ядром буття і чинником, який утворює його сенс.

У світі центральне місце займає особа, оскільки в порівнянні з нею істота матеріальних речей не має

неповторного й абсолютного характеру, хоча створений світ постає своєрідним мостом спілкування між людською особою і особою Божою. Світ сам по собі не бере участі в екзистенції Бога, а створює середовище для зустрічі Бога і людини, у цьому значенні він наділений реальністю буття, що закладено в його релятивній субзистенції, та водночас здатністю розвиватися. Між людиною і світом існує подібність у природі створення і відмінність, оскільки людина має власну особову істоту. Людина отримує існування, закорінене в існуванні світу, і разом індивідуалізує його в абсолютний спосіб в особі. Світ неможливо зрозуміти без віднесення до особи, а особу – без віднесення до світу, оскільки особа охоплює весь світ своєю думкою, волею, любов'ю, прагненнями, релігійністю, перебуває в ньому і формує його, будучи при цьому залежною від нього.

Суспільство є «особою», спільнотою осіб, а не природою чи абстрактною дійсністю. Виходячи з концепції комунії К. Войтили Бартнік запроваджує ідею своєрідної персональної субзистентної цілісності – спільотної особи, з якою не слід ототожнювати людську особу, бо вони цілком різні, але вимір людської особи переходить на все, що її оточує. Натомість спільнота – це єдність багатьох осіб, і в цьому сенсі можна говорити про особовий вимір спільноти та спільнотний вимір особи, що виводить концепцію Бартніка за встановлені індивідуалізмом рамки виключного акцентування людини в її індивідуальному вимірі, адже філософ прагне показати реальність спільного феномена особи, не обмежуючись антропологією індивідуалістичною, розглянути в цьому ключі всю дійсність: суспільство, людину, світ, Бога. Концепція спільотної особи суголосна ідеям українських персоналістів – філософсько-психологічній концепції «колективного Я» О. Кульчицького та філософсько-культурологічній концепції нації як історичної особи С. Кримського.

Персоналістична інтерпретація історії у вченні Бартніка включає два аспекти: 1) об'єкта, де історія виступає як безнастанний генезис буття; 2) суб'єкта, де історія постає як універсальна наука, яка сягає глибинних явищ буття особи. Історія розуміється як діалог двох осіб, людини і Бога, воля

яких її формує і творить, а історичний процес – як динаміка існування та внутрішня, спрямована на особу, структура дійсності. Тому у своїй остаточній наповненості та суті історія має особовий характер реалізації позитивних зв'язків-відношень (*relatio*) між людськими особами (горизонтальна площина) та між створеними особами і Особами Божими (вертикальна площина). Особа є схемою і категорією історії, а історія – універсальною моделлю існування особи. СENS історії розглядається у трьох площинах: індивідуальній, суспільній і універсальній. Індивідуальний і суспільний є взаємно зумовленими і формують універсальний сENS історії.

Найповніший, найвищий ступінь вираження особове буття набуває в культурі, яка виступає одним з основних способів існування й діяльності людини, що виявляє її сутність як особи, а генеза культури виявляється процесом здійснення особи, відтак є глибокою і всебічною персоналізацією людини і дійсності. Особа і культура постають як взаємообумовлені феномени, які допомагають у творенні один одного. У культурі дочасне людське буття здійснюється в неповторний спосіб, у її межах відбувається процес удосконалення та проявлення міжособових зв'язків-відношень (*relatio*) людини і Бога. Не приймаючи біологічний підхід на тлі еволюціонізму через заперечення культури як вселюдського надбання і буття, Бартнік розглядає культуру як велике дерево, подібне до Дерева Життя, в якого відмирають окремі частки, але виростають нові, так людство витворює Універсальну Культуру – системну цілість культурологічного процесу, де розвивається як кожна індивідуальна особа, так і спільнота осіб та розвиваються трансцендентно-іманентні міжособові зв'язки-відношення (*relatio*). Оригінальною бартніковою концепцією робить метафора Дерева Життя, у семантичному полі якої розкривається сутність культури як органічного явища, спрямованого на зростання, розвиток і відродження. Тут, на відміну від концепції О. Шпенглера, актуалізується життя, а не смерть, відкривається трансцендентний вимір культури. Через глибинну архетипічну аналогію дерева з людиною в бартніковій метафорі культури підкреслюється неперервність зв'язку людської особи з тринітарною особою Бога, культура

постає уособленням цілісності особового світу (людського, ангельського, Божого) як живий і плодотворний результат міжособових зв'язків-відношень (*relatio*).

Підґрунтям богословського дискурсу Бартніка виявляється концепція особи як методологічний, епістемологічний і герменевтичний принцип, який обумовлює структуру Всесвіту й дає підстави розглядати її в перспективі індивідуальної особи та спільноти осіб. Переосмислене в персоналістичному ракурсі догматичне вчення подається не як остаточна істина, закріплена в певній непорушній, раз і назавжди застиглій формі, а як істина практична, правдива жива реальність, яку можна розглядати в сучасних персоналістичних категоріях. У такій інтерпретації догма розуміється як загальнодоступний спосіб, у який людина може власними силами збагнути істину й отримати духовний досвід персонального зв'язку з особовим Богом. По суті, йдеться про демократизацію догми не в розумінні її спрощення, а в значенні її осучаснення відповідно до менталітету нової постіндустріальної епохи. Спроба пояснити християнське вчення в аспекті ключових його сфер (антропології, тріадології, хринології, еклезіології, ангелології, космології) мовою персоналізму, не викривляючи його ортодоксального змісту, являє собою нову сучасну модель науково-богословського дискурсу.

Бартнікова персоналістична концепція богослов'я має універсальний характер у всіх значеннях поняття «універсальності»: 1) як всеосяжна, оскільки обіймає всі феномени людської дійсності: космос, природу, історію, культуру, мову, політику, економіку, літературу та ін.; 2) як різнобічна, адже не обмежується богословською сферою, включаючи найновіші знання про світ, людину й суспільство; 3) як загальна, бо викладена доступною мовою і в сучасних категоріях, тому є зрозумілою і придатною для всіх.

У персоналістичній інтерпретації догма про Триособовість Бога є основною в християнському вченні, оскільки відкриває не лише правду про Бога, а й сутнісну правду про людину, поглиблюючи розуміння поняття «особа», розширюючи його зміст і семантику та висвітлюючи його

потенціал у розкритті таємниці тринітарного Бога. Тринітарні особи становлять сенс і зміст існування й істоти Бога, його основу та суть, завдяки їм і з огляду на зв'язки-відношення (*relatio*), які відбуваються між ними, Бог у християнстві постає як Подія, Дія, Акт у фокусі любові і свободи.

Подання христології в прозопоїчному ключі дає змогу найбільш повно й правдиво виявити феномен Христа, його природу, сутність і структуру, дозволяє розкрити повноту його Особи як Бога і як людини, адже зрозуміти синтез людської і Божої природи, що відбувся в особі Христа, можна лише через особові зв'язки-відношення (*relatio*), завдяки яким в одній істоті з'єднались у нерозривне ціле два протилежних начала, що дало можливість досягнути повноти всьому буттю.

У персоналістичній еклезіології Церква утворюється з прозопоїчних складових: особи Христа, Святого Духа, спільноти осіб, особового світу – в остаточному варіанті сама стає «особою». Буття Церкви обумовлене особовими зв'язками (*relatio*) Божих і людських осіб у містерії Комунії, тому її дійсність не можна трактувати тільки об'єктно як ідею, явище чи інституцію. Не можна розглядати Церкву і виключно в духовних категоріях, оскільки вона відзначається матеріально-духовним буттям, як і людська особа, має свою видиму структуру і духовне єство, у цьому спостерігається її пряма подібність до особи.

У персоналістичній концепції ангелології стверджується, що, крім Божого та людського, існує й ангельський особовий світ. За своєю природою «добрі» і «злі» ангели створені особами, але вони пішли різними шляхами свого здійснення й екзистенції: одні – до повної реалізації та здобуття повноти у Бозі, інші – шляхом відходу в антиособовий світ і повної деградації свого особового єства.

Персоналістична теологія дозволяє зібрати воедино всі варіанти ідеї особового існування в концепції Універсальної Комунії Осіб, тобто Вселенської єдності особового світу, створеного особовим Богом. У такому теологічно-філософському дискурсі йдеться про відкриття особового начала як основи буття Всесвіту. Головним принципом персоналістичної космології чи теології природи є «*relatio*» –

особові зв'язки-відношення тринітарного характеру, що обумовлюють цілісність Всесвіту як інтегрованої системи, процес упорядкування, узгодження й об'єднання структур і функцій якої на кожному рівні її організації визначається не матеріальними зв'язками, а ступенем єднання з особовим Богом. Оскільки Всесвіт тісно пов'язаний з Богом і без Бога його не можна зрозуміти, то космологія й теологія мають площину, в якій доповнюють одна одну. Виходячи з цього положення Бартнік пропонує створити теокосмологію, яка унаочнить цілісну й правдиву картину буття Всесвіту, його призначення та сенсу, його скерованості до Бога і до людини, тобто цілеспрямованості Всесвіту на особовий світ. У космологічній концепції Бартніка не йдеться про антропоцентричні чи теоцентричні інтенції – католицький мислитель наполягає на їх збалансованості.

Персоналістична концепція, в якій фундаментальною основою розуміння й інтерпретації буття виступає не інтелект, а особа, розширює межі традиційної герменевтики. Персоналістична герменевтика Бартніка спрямована на виявлення особової дійсності як спосіб, який дозволяє зрозуміти систему знаків особового світу. Фундаментальною категорією в ній виступає «мова», що розглядається як чинник персоніції, а не просто форма матеріального буття. Мова є сферою пізнання і контакту у сприйнятті дійсності, способом вираження всіх особових зв'язків (*relatio*) з власною особою та іншими особами – людськими, ангельськими, Божими.

У персоналістичній герменевтиці Бартніка однією з визначальних є категорія «розуміння», яка має складну структуру, різні форми і види. Нами виділено шість основних видів розуміння: 1) реїстичне, в основі якого знаходиться спостереження дійсності через речі; 2) персональне (безпосереднє й опосередковане), яке передбачає, що предметом розуміння стає особа; 3) саморозуміння через рефлексію (розуміння себе і здатність замислюватись над процесом розуміння); 4) історичне (історії, історичного процесу і його значення); 5) укорінене в мові як проблема «розуміння мови»; 6) прагматичне як здатність практичного застосування того, що людина розуміє. Також ми виокремили три етапи, які

передують безпосередньому процесу розуміння: еволюціоністичний, психологічний і герменевтичний. Розуміння розглядається католицьким філософом як персоналістична категорія, яка має своє коріння в особі, а також служить особі та її розвитку.

Особливе місце в персоналістичній герменевтиці займає проблема її верифікації, тому: 1) актуалізується теза про існування об'єктивної істини в категорії модальності буття; 2) розглядається питання про співвідношення істини і досвіду, істини і етики; 3) розробляється проблема прозопоїчної категорії істини; 4) обґрунтовується історичність істини і самого «історичного» як окремої категорії.

Ключовим аспектом персоналістичної герменевтики є історична інтерпретація дійсності й особового світу людини. Історія розглядається як прояв людської особи, самовираження людини, виявлення її особової сутності, тому вона стає своєрідною герменевтикою, поясненням, розумінням і «відкриттям людини». Людська особа виступає ключем будь-якого пізнання «історичного», але й за допомогою історичних подій і фактів можна зрозуміти та пояснити людську особу, тому історичну інтерпретацію Бартнік пропонує розглядати як один з основних методів дослідження й тлумачення дійсності не лише в герменевтиці, а й у персоналізмі.

Дослідивши структурні компоненти персоналізму Бартніка як філософсько-релігійного дискурсу буття особи, можемо стверджувати, що він включає: по-перше, системно розроблену концепцію особи, в якій окреслено індивідуальний, спільнотний і трансцендентний виміри особового буття, а також структуру особи, за допомогою складових якої особа реалізує себе у світі; по-друге, персоналістичну інтерпретацію буття, світу, суспільства, історії та культури; по-третє, переосмислення основних розділів християнської теології у світлі системного персоналізму; по-четверте, герменевтику, в якій фундаментальною основою розуміння та інтерпретації буття виступає не інтелект, а особа.

Аналіз зазначених структурних компонентів дає підстави: по-перше, визначити філософсько-релігійний дискурс католицького філософа терміном «особоцентричний»; поряд із

поняттям «особа» тут ключового значення набувають міжособові зв'язки-відношення (*relatio*), якими обумовлене як буття Всесвіту, так і буття особи (Божої, людської, ангельської), відтак у різноаспектному дискурсі бартнікового персоналізму вирішується напруженість між теоцентризмом і антропоцентризмом, позаяк у феномені особи знімається протистояння «Бог/людина» – у цьому полягає новаторський зміст бартнікової концепції персоналізму; по-друге, на означення бартнікової філософії сформулювати дефініцію «філософія особи як аксіологічного зв'язуючого центру буття», яка передає істотну відмінність від філософії К. Войтили (папи Івана Павла II), що її суть визначено в запропонованій П. Л. Яроцьким дефініції «філософія людини як особистості».

У фундаментальній праці «Релігієзнавство: Сучасні релігійні процеси у світі й Україні» (2013) професор Яроцький на підставі здійсненого ним аналізу католицької інтерпретації філософських та етично-моральних проблем сучасності висловив думку, яка в контексті нашого дослідження має особливе значення: «Останніми десятиріччями минулого століття у католицизмі набувало все більшої популярності вчення про гідність людини. За суттю, відбувся перехід від теоцентризму до антропоцентризму» [688, с. 327].

У світлі цього важливого узагальнення зауважена нами збалансованість теоцентричних і антропоцентричних інтенцій у філософсько-релігійному дискурсі буття особи Чеслава Станіслава Бартніка дає можливість розглядати концепцію персоналізму, створену польським філософом-богословом, як принципово новий, далекосяжний вектор на шляхах розвитку не лише персоналістичної, а й узагалі філософської думки XXI століття.

БІБЛІОГРАФІЯ

1. Августин. О троице: В пятнадцати книгах против ариан; [пер. с лат. А. А. Тащиана] / Аврелий Августин / вступ. ст. А. А. Тащиана. – Краснодар: Глагол, 2004. – 416 с. – (Патристика. Тексты и исследования).

2. Августин. Сповідь; [пер. з лат. Ю. Мушака] / Святий Августин. – Львів: Свічадо, 2014. – 356 с.

3. Августин. Христианская наука, или Основания Священной Герменевтики и Церковного Красноречия / епископ Иппонский Августин Блаженный. – Санкт-Петербург: Библиополис, 2006. – 511 с.

4. Аверинцев С. С. Заметки к будущей классификации типов символа / Сергей Сергеевич Аверинцев // Проблемы изучения культурного наследия / отв. ред. Г. В. Степанов. – Москва: Наука, 1985. – С. 297–303.

5. Аверинцев С. С. Словник / Сергій Сергійович Аверинцев // Аверинцев С. С. Софія-Логос. Словник; [пер. з рос.]. – К.: Дух і Літера, 2004. – С. 21–267.

6. Академічне релігієзнавство: Підручник / за наук. ред. проф. А. Колодного. – К.: Світ Знань, 2000. – 862 с.

7. Аквинский Ф. Комментарий к трактату Боэция «О Троице» / *Expositio super librum Boethi de Trinitate*: Билингва латинско-русский; [пер. с лат. А. В. Апполонова] / Фома Аквинский / *Thomas Aquinas*. – Москва: Ленанд, 2014. – 344 с. – (*Bibliotheca Scholastica* № 16).

8. Аквинский Ф. Сумма Теологии. Часть I. Вопросы 1–43; [пер. С. И. Еремеева, А. А. Юдина] / Фома Аквинский. – К.: Эльга Ника-Центр; Москва: Элькор-Мк, 2002. – 560 с.

9. Аквинский Ф. Сумма Теологии. Часть I. Вопросы 44–74; [пер. С. И. Еремеева] / Фома Аквинский. – К.: Эльга Ника-Центр, 2003. – 336 с.

10. Аквинский Ф. Сумма Теологии. Часть I. Вопросы 75–119; [пер. С. И. Еремеева] / Фома Аквинский. – К.: Эльга Ника-Центр, 2005. – 576 с.

11. Аквинский Ф. Сумма Теологии. Часть II–I. Вопросы 1–48; [пер. С. И. Еремеева] / Фома Аквинский. – К.: Эльга Ника-Центр, 2006. – 576 с.

12. Аквинський Ф. Сумма Теології. Часть II–II. Вопросы 1–46; [пер. С. И. Еремеева] / Фома Аквинський. – К.: Эльга Ника-Центр, 2011. – 576 с.

13. Аквинський Ф. Сумма Теології. Часть II–II. Вопросы 47–122; [пер. С. И. Еремеева] / Фома Аквинський. – К.: Эльга Ника-Центр, 2013. – 832 с.

14. Аквинський Ф. Сумма Теології. Часть II–II. Вопросы 123–189; [пер. С. И. Еремеева] / Фома Аквинський. – К.: Эльга Ника-Центр, 2014. – 736 с.

15. Аквинський Ф. Сумма Теології. Часть III. Вопросы 1–26; [пер. С. И. Еремеева] / Фома Аквинський. – К.: Эльга Ника-Центр, 2012. – 360 с.

16. Аквинський Ф. Сумма Теології. Часть III. Вопросы 27–59; [пер. С. И. Еремеева] / Фома Аквинський. – К.: Эльга Ника-Центр, 2013. – 440 с.

17. Аквинський Ф. Сумма Теології. Часть III. Вопросы 60–90; [пер. С. И. Еремеева] / Фома Аквинський. – К.: Эльга Ника-Центр, 2015. – 504 с.

18. Аквінський. Компендіум теології; [пер. з лат.] / Святий Тома Аквінський. – К.: Інститут релігійних наук св. Томи Аквінського, 2011. – 423 с.

19. Алексеєнко Н. М. Біблійна герменевтика в українській бароковій прозі: дис. ... канд. філол. наук: 10.01.01 «Українська література» / Наталія Микитівна Алексеєнко. – Харків: Харківський національний ун-т ім. В. Н. Каразіна, 2001. – 178 с.

20. Андрос Є. І. В. І. Шинкарук як ініціатор антропологічного повороту в українській філософії ХХ сторіччя / Євген Іванович Андрос // Філософські діалоги'2010. – Вип. 4. – Ч. 1: Філософсько-антропологічні читання: Творча спадщина В. І. Шинкарука та сьогодення. – К.: [б. в.], 2010. – С. 5–13.

21. Андрос Є. І. Про творчу спадщину Віталія Табачковського / Євген Іванович Андрос // Філософська думка. – 2016. – № 6. – С. 99–105.

22. Антонович В. Б. Погляди українофілів / Володимир Боніфатійович Антонович // Антонович В. Б. Моя сповідь: Вибрані історичні та публіцистичні твори / упор. О. Тодійчук,

В. Ульяновський. – К.: Либідь, 1995. – С. 143–153. – (Пам'ятки історичної думки України).

23. Антонович В. Б. Три національні типи народні / Володимир Боніфатійович Антонович // Антонович В. Б. Моя сповідь: Вибрані історичні та публіцистичні твори / упор. О. Тодійчук, В. Ульяновський. – К.: Либідь, 1995. – С. 90–101. – (Пам'ятки історичної думки України).

24. Арістова А. В. Проблеми філософії релігії у творчості П. Д. Юркевича: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос.: спец. 09.00.06 «Теорія і історія релігії, вільнодумства і атеїзму» / Алла Вадимівна Арістова. – Київ: Інститут філософії АН України, 1993. – 20 с.

25. Арістова А. В. Юркевич: релігія як духовне завдання людства / Алла Вадимівна Арістова // Спадщина Памфіла Юркевича: світовий і вітчизняний контекст / редкол.: В. С. Горський, І. Я. Лисий, А. Г. Тихолаз. – К.: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 1995. – С. 159–169.

26. Бабенко Б. А. Засадничі риси реалістичного томізму М. А. Кромпца / Богдан Артемович Бабенко // Наукові записки НаУКМА. Т. 192: Філософія та релігієзнавство. – К.: НаУКМА, 2017. – С. 34–38.

27. Бабій Л. Т. «Українська душа» Олександра Кульчицького: Реальність і міфи / Любомир Теодорович Бабій // Українська філософська думка у контексті європейської філософії: Всеукраїнська науково-практична конференція (19–20 травня 2011 р.): Матеріали доповідей та виступів. – Івано-Франківськ: Симфонія форте, 2011. – С. 166–168.

28. Баган О. Р. Неоромантизм. Неокатолицизм. Неоконсерватизм. (Творчість Наталени Королевої в ідейно-естетичному контексті доби) / Олег Романович Баган // Королева Н. Без коріння. Во дні они. Quid est Veritas? (Що є істина): Повість, роман, новели, оповідання, спогади. – Дрогобич: Відродження, 2007. – С. 655–671.

29. Балагутрак М. П. Структура української психіки у дослідженнях Олександра Кульчицького. Системний аналіз / Микола Петрович Балагутрак // Народознавчі зошити. – 2000. – № 4 (34). – С. 596–607.

30. Балябас В. Д. Психолог Олександр Кульчицький – відомий у Європі, але не в Україні / Володимир Дмитрович Балябас, Катерина Захарова // Збірник тез за матеріалами III наукового міжкафедрального семінару до дня психолога «Видатні постаті психології: історія, сучасність та перспективи» (22 квітня 2016 р., м. Львів). – Л.: [б. в.], 2016. – С. 50–53.

31. Барбур И. Религия и наука. История и современность / Иен Барбур. – Москва: Библейско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2000. – 430 с.

32. Бахтин М. М. К методологии гуманитарных наук / Михаил Михайлович Бахтин // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества / сост. С. Г. Бочаров; текст подг. Г. С. Бернштейн и Л. В. Дерюгина; примеч. С. С. Аверинцева. – 2-е изд. – Москва: Искусство, 1986. – С. 381–393.

33. Белл Д. Прихід постіндустріального суспільства / Деніел Белл // Сучасна зарубіжна соціальна філософія. Хрестоматія. – К.: Либідь, 1996. – С. 194–250.

34. Бердяев Н. А. Вселенскость и конфессионализм / Николай Александрович Бердяев // Православие и экуменизм. Документы и материалы, 1902–1998. – 2-е изд., перераб. – Москва: Изд-во МФТИ, 1999. – С. 134–147.

35. Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика Божественного и человеческого / Николай Александрович Бердяев // Бердяев Н. А. Диалектика Божественного и человеческого. – Москва: АСТ; Харьков: Фолио, 2003. – С. 341–498. – (Philosophy).

36. Бердяев Н. А. Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения / Николай Александрович Бердяев // Бердяев Н. А. Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения / сост. и послесл. В. Г. Безносова; примеч. Е. В. Бронниковой. – Санкт-Петербург: Изд-во Русского Христианского гуманитарного ин-та, 1996. – С. 5–155.

37. Бердяев Н. А. О назначении человека: Опыт парадоксальной этики / Николай Александрович Бердяев // О назначении человека. – Москва: Республика, 1993. – С. 19–252. – (Б-ка этической мысли).

38. Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики: Творчество и объективация / Николай Александрович Бердяев // Бердяев Н. А. Дух и реальность / Вступ. ст. и сост. В. Н. Калюжного. – Москва: АСТ; Харьков: Фолио, 2003. – С. 379–564. – (Philosophy).

39. Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека: Опыт персоналистической философии / Николай Александрович Бердяев // Бердяев Н. А. Царство духа и царство Кесаря / сост. и послесл. П. В. Алексеева; подгот. текста и прим. Р. К. Медведевой. – Москва: Республика, 1995. – С. 3–162. – (Мыслители XX века).

40. Бердяев Н. А. Основы религиозной философии / Николай Александрович Бердяев // Вестник РХД. – 2007. – № 192. – С. 169–194.

41. Бердяев Н. А. Самопознание: Опыт философской биографии человеческого / Николай Бердяев. – Москва: Мысль, 1990. – 320 с.

42. Бердяев Н. А. Смысл истории / Николай Александрович Бердяев // Бердяев Н. А. Смысл истории. Новое средневековье / сост. и ком. В. В. Сапова. – Москва: Канон+, 2002. – С. 5–218. – (История философии в памятниках).

43. Бердяев Н. А. Смысл творчества: Опыт оправдания человека / Николай Александрович Бердяев // Бердяев Н. А. Смысл творчества: Опыт оправдания человека. – Харьков: Фолио; Москва: АСТ, 2002. – С. 15–334.

44. Бердяев Н. А. Судьба человека в современном мире: К пониманию нашей эпохи / Николай Александрович Бердяев // Бердяев Н. А. Дух и реальность / вступ. ст. и сост. В. Н. Калюжного. – Москва: АСТ; Харьков: Фолио, 2003. – С. 157–226. – (Philosophy).

45. Бердяев Н. А. Философия свободного духа / Николай Александрович Бердяев // Бердяев Н. А. Диалектика Божественного и человеческого / сост. и вступ. ст. В. Н. Калюжного. – Москва: АСТ; Харьков: Фолио, 2003. – С. 15–338. – (Philosophy).

46. Березіна В. В. Зв'язок розуміння і мовлення як предмет філософської герменевтики: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук: спец. 09.00.01 «Онтологія,

гносеологія, феноменологія» / Вікторія В'ячеславівна Березіна. – К.: Київський національний ун-т імені Тараса Шевченка, 2011. – 16 с.

47. Бистрицький Є. К. Конфлікт культур і філософія толерантності / Євген Костянтинівич Бистрицький // Демони миру та боги війни. Соціальні конфлікти посткомуністичної доби. – К.: Політична думка, 1997. – С. 147–168.

48. Бистрицький Є. К. Пропедевтика поняття свободи / Євген Костянтинівич Бистрицький // Проблеми сутності свободи: методологічні та соціальні виміри: Матеріали науково-теоретичної конференції 26 жовтня 2007 р. – К.: [б. в.], 2007. – С. 8–29.

49. Быстрицкий Е. К. Феномен личности: мировоззрение, культура, бытие / Евгений Константинович Быстрицкий. – К.: Наукова думка, 1991. – 200 с.

50. Бичко Б. І. Екзистенційно-персоналістські тенденції релігійного антропологізму М. Бердяєва / Б. І. Бичко // Метаморфози свободи: спадщина Бердяєва в сучасному дискурсі (до 125-річчя з дня народження М. О. Бердяєва): Український часопис російської філософії: Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді: Збірник наукових праць. Вип. 1 / редкол. Т. Суходуб. – К.: ПАРАПАН, 2003. – С. 200–205.

51. Бичко І. В. Історичний старт окцидентальної філософії: Західноєвропейський і український варіант (До тисячоліття вітчизняної філософії) / Ігор Валентинович Бичко // Сіверянський літопис. – 1998. – № 6. – С. 147–151.

52. Бичко І. В. Київська школа екзистенційної філософії / Ігор Валентинович Бичко // Метаморфози свободи: Спадщина Бердяєва у сучасному дискурсі (до 125-річчя з дня народження М. О. Бердяєва): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 1. – К.: ПАРАПАН, 2003. – С. 29–41.

53. Бичко І. В. Кордоцентрична філософія в Україні і в Західній Європі / Ігор Валентинович Бичко // Український Світ. – 2002. – Ч. 7–12. – С. 28–31.

54. Бичко І. В. Ментальна співзвучність української та європейської філософських традицій: «кордоцентричні мотиви» / Ігор Валентинович Бичко // Київські обрії: Історико-філософські нариси. – К.: Стилос, 1997. – С. 316–337.

55. Білодід В. Д. Історія української етноментальності: В. Б. Антонович. Історіософські нариси / Володимир Дмитрович Білодід. – К.: Вища школа, 2011. – 335 с.

56. Білодід В. Д. Кульчицький / Володимир Дмитрович Білодід // Філософська думка в Україні: Біобібліографічний словник. – К.: Пульсари, 2002. – С. 114–116.

57. Білодід В. Д. Шестов / Володимир Дмитрович Білодід // Філософська думка в Україні: Біобібліографічний словник. – К.: Пульсари, 2002. – С. 220–221.

58. Білокобильський О. В. Вічні форми пошуку змісту. Методологічні трансформації філософії С. Б. Кримського: Від онтології науки до метафізики міфу / О. В. Білокобильський // Наука. Релігія. Суспільство. – 2010. – № 3. – С. 4–6.

59. Більченко Є. В. Міфологема «Схід-Захід» та український контекст: Православна соборність і католицький персоналізм / Євгенія Більченко // Науковий вісник Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки: Філософські науки. Вип. 16 (293). – Луцьк: Східноєвропейський національний ун-т ім. Лесі Українки, 2014. – С. 8–17.

60. Більчук Н. Л. Антропологічна «філософія серця» П. Д. Юркевича / Наталя Леонідівна Більчук // Харківський державний педагогічний ун-т ім. Г. С. Сковороди. Науковий вісник. Серія: Філософія. Вип. 1. – Харків: [б. в.], 1998. – С. 73–77.

61. Більчук Н. Л. Вирішення проблеми цілісності людини в «філософії серця» / Наталя Леонідівна Більчук // Гуманітарний часопис. – 2005. – № 3. – С. 11–15.

62. Більчук Н. Л. Кордоцентризм як методологічний принцип цілісного розуміння людини та її місця в суспільстві: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук: спец. 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії / Наталя Леонідівна Більчук. – Харків: Харківський військовий ун-т, 2001. – 16 с.

63. Більчук Н. Л. Памфіл Данилович Юркевич (до ювілею видатного філософа) / Наталя Леонідівна Більчук // Гуманітарний часопис. – 2007. – № 3. – С. 5–10.

64. Більчук Н. Л. Проблема співбуття людини та суспільства в кордоцентризмі / Наталя Леонідівна Більчук // Гуманітарний часопис. – 2004. – № 1. – С. 104–107.

65. Богачов А. Л. Герменевтичний досвід як предмет філософії: дис. ... д-ра філос. наук: 09.00.01 «Онтологія, гносеологія, феноменологія» / Андрій Леонідович Богачов. – Київ: Національний ун-т імені Тараса Шевченка, 2012. – 353 с.

66. Богачов А. Л. Герменевтичний підхід у філософії / Андрій Леонідович Богачов // Філософська думка. – 2013. – № 5. – С. 41–50.

67. Богачов А. Л. Досвід і сенс. Монографія / Андрій Леонідович Богачов. – К.: Дух і Літера, 2011. – 336 с.

68. Богачов А. Л. Початок новочасної герменевтики / Андрій Леонідович Богачов // Докса. – 2015. – Вип. 2. – С. 134–145.

69. Боэций. Утешение философией и другие трактаты; [пер. В. И. Уколовой, М. Н. Цейтлина] / Боэций. – Москва: Наука, 1990. – 415 с. – (Памятники философской мысли).

70. Бойко В. Б. Кульчицький О. (1895–1980): У пошуках української душі / Вікторія Борисівна Бойко // Віче. – 1998. – № 9. – С. 107–114.

71. Бойко В. Б. Олександр Кульчицький про філософію як світоглядне знання / Вікторія Борисівна Бойко // Філософські студії-98. – К.: Генеза, 1998. – С. 43–48.

72. Бойко В. Б. Творча спадщина Олександра Кульчицького в українській філософській думці: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук: спец. 09.00.05 «Історія філософії» / Вікторія Борисівна Бойко. – Київ: Київський ун-т ім. Тараса Шевченка, 1998. – 18 с.

73. Бондар О. В. Філософські джерела антропологічного вчення Кароля Войтили / Олександр Вікторович Бондар // Гілея: Науковий вісник. – 2013. – № 72. – С. 627–632.

74. Бондар С. Історіософська концепція Памфіла Юркевича / С. Бондар // Український Світ. – 2002. – Ч. 7–12. – С. 7–10.

75. Боровська Г. С. Значущість філософсько-правової спадщини П. Юркевича для цивілізаційного поступу / Галина Стахівна Боровська // Вісник Національного університету «Львівська політехніка». № 723. – Л.: Видавництво Львівської політехніки, 2012. – С. 120–124.

76. Боровська Г. С. Правниче вчення у рефлексії Памфіла Юркевича: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. юрид. наук: спец. 12.00.12 – філософія права / Галина Стахівна Боровська. – Львів: Львівський державний ун-т внутрішніх справ, 2009. – 20 с.

77. Боровська Г. С. Памфіл Юркевич: єдине людство: гуманістична перспектива / Галина Стахівна Боровська // Київські обрії: Історично-філософські нариси. – К.: Стилос, 1997. – С. 250–257.

78. Боровська Г. С. П. Юркевич про філософію виховання (правовий аспект); [Електронний ресурс] / Галина Стахівна Боровська // Науковий вісник Львівського університету внутрішніх справ. Серія юридична. Вип. 2. – Л.: ЛьВДУВС, 2008. – Режим доступу: http://www2.lvduvs.edu.ua/documents_pdf/visnyky/nvsvy/02_2008/08bgsvpa.pdf.

79. Бубер М. Изречённое слово; [пер. А. Н. Портнов] / Мартин Бубер // Философия языка и семиотика. – Иваново: ИвГУ, 1995. – С. 203–213.

80. Бучма О. В. Особа в системі релігійної діяльності / Олег Васильович Бучма // Українське релігієзнавство. Бюлетень Української Асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України / гол. ред. А. М. Колодний. – К.: УАР, 2001. – № 20. – С. 18–23.

81. Василів П. Р. Любов у Христі: Персоналістична інтерпретація благодаті в універсальному персоналізмі та в догматичному богослов'ї Чеслава Станіслава Бартніка: Підручник з догматичного богослов'я / Павло Романович Василів. – Чортків: Вогонь з неба, 2016. – 943 с.

82. Васильєва І. В. Віра, розум і християнська релігія / Ірина Василівна Васильєва // Збірник наукових праць:

Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії. Вип. 40. – Запоріжжя: Вид-во ЗДІА, 2010. – С. 62–70.

83. Васильєва І. В. Вплив релігії та освіти на духовне становлення людини / Ірина Василівна Васильєва // Науковий вісник Національного медичного університету імені О. О. Богомольця. – 2013. – № 4. – С. 119–125.

84. Вдовина І. С. Эстетика французского персонализма: Критический очерк / Ирина Сергеевна Вдовина. – Москва: Искусство, 1981. – 191 с.

85. Вдовина І. С. Философ-персоналист Жан Лакруа / Ирина Сергеевна Вдовина // Лакруа Ж. Избранное: Персонализм; [пер. с фр.]. – Москва: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. – С. 587–596. – (Книга света).

86. Вдовина І. С. Французский персонализм (1932–1982) / Ирина Сергеевна Вдовина. – Москва: Высшая школа, 1990. – 153 с.

87. Вейгел Дж. Свидетель надежды Иоанн Павел II. В 2-х кн. Кн. 2; [пер. с англ.] / Джордж Вейгел. – Москва: АСТ, 2001. – 672 с. – (Историческая библиотека).

88. Вербова О. С. Економічний персоналізм як домінуюча риса національного господарського менеджменту в Західній Україні другої половини ХІХ – першої половини ХХ ст. / Оксана Степанівна Вербова // Економічний часопис-XXI. – 2015. – № 1–2 (1). – С. 7–10.

89. Вербова О. С. Інституціональне поле національного господарського руху в Західній Україні (1848–1944 рр.): дис. ... д-ра економ. наук: 08.00.01 «Економічна теорія та історія економічної думки» / Оксана Степанівна Вербова. – Київ, 2015. – 416 с.

90. Вербова Р. М. Духовно-персоналістські аспекти філософської спадщини Олексія Козлова і Семена Франка / Роксолана Миколаївна Вербова // Актуальні проблеми духовності: Збірник наукових праць. Вип. 9. – Кривий Ріг: Видавничий дім, 2008. – С. 263–272.

91. Вербова Р. М. Ідеї персоналізму в українській філософії: дис. ... канд. філос. наук: 09.00.05 «Історія філософії» / Роксолана Миколаївна Вербова. – Львів, 2013. – 198 с.

92. Вербова Р. М. Ідея персоналізму в творчості Тараса Шевченка / Роксолана Миколаївна Вербова // Тези звітної наукової конференції філософського факультету. Вип. 5. – Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2008. – С. 20–23.

93. Вербова Р. М. Маніфест персоналізму Емануеля Муньє та відродження української персоналістської традиції / Роксолана Миколаївна Вербова // Вісник Львівського університету. Серія: Філософські науки. Вип. 11. – Львів: Львівський національний ун-т імені Івана Франка, 2008. – С. 90–99.

94. Вербова Р. М. Монадна особистість як предмет філософії Сергія Кримського / Роксолана Миколаївна Вербова // Матеріали Кіровоградської сесії I Всеукраїнської науково-практичної конференції «Придніпровські соціально-гуманітарні читання»: (м. Кіровоград, 15 червня 2012 р.): У 2-х частинах. Ч. 1 / ред. кол.: О. С. Токовенко та ін. – Дніпропетровськ: Інновація, 2012. – С. 85–88.

95. Вербова Р. М. Персоналістська економіка у філософії Емануеля Муньє; [Електронний ресурс] / Роксолана Миколаївна Вербова. – Режим доступу: <http://irs.usu.edu.ua/wp-content/uploads/2010/08/verbova.pdf>.

96. Вербова Р. М. Персоналістські ідеї у творчості Василя Стуса / Роксолана Миколаївна Вербова // Схід. – 2016. – № 3. – С. 63–68.

97. Вербова Р. М. Філософія як знання у персоналізмі Олександра Кульчицького / Роксолана Миколаївна Вербова // Філософські науки: Збірник праць. – Суми: СумДПУ ім. А. С. Макаренка, 2009. – С. 223–231.

98. Вихрущ В. О. Проблема розумової самодіяльності у педагогічній спадщині П. Д. Юркевича / Віра Олександрівна Вихрущ // Освітязин. – 1998. – № 2. – С. 4–6.

99. Вихрущ В. О. Філософські основи дидактики П. Д. Юркевича / Віра Олександрівна Вихрущ // Наука і сучасність. Збірник наукових праць Національного педагогічного університету ім. М. П. Драгоманова. – Вип. 2. – Ч. 1. – К.: [б. в.], 2000. – С. 51–60.

100. Вільчинська С. В. Антропологічні розвідки П. Юркевича та С. К'єркегора: аналогії і паралелі / Світлана Валентинівна Вільчинська // Філософська думка. – 1999. – № 1–2. – С. 161–187; № 3–4. – С. 72–88.

101. Вільчинська С. В. В. Г. Табачковський як дослідник філософської антропології / Світлана Валентинівна Вільчинська // Університетська кафедра: Альманах. № 2. – К.: Видавництво КНЕУ, 2013. – С. 92–108.

102. Вільчинська С. В. В. П. Петров: «Шевченкізм» (Філософсько-антропологічний зріз) / Світлана Вільчинська // Університетська кафедра. – 2014. – № 3. – С. 47–52.

103. Вільчинська С. В. Г. Сковорода та М. Шелер: Аналогії у потрактуванні людини / Світлана Валентинівна Вільчинська // Наукові та освітянські методології та практики. Вип. 3. – К.: ЦГО НАН України, 2007. – С. 213–224.

104. Вільчинська С. В. До питання про філософсько-антропологічні погляди В. Г. Табачковського; [Електронний ресурс] / Світлана Валентинівна Вільчинська // Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження. – 2013. – № 29. – Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/totallogy_2013_29_3.

105. Вільчинська С. В. Еротична природа підсвідомого і українська філософія серця (асоціації і паралелі за концепціями З. Фрейда і П. Юркевича) / Світлана Валентинівна Вільчинська // Київські обрії: Історико-філософські нариси. – К.: Стилос, 1997. – С. 240–250.

106. Вільчинська С. В. Засади антропологічного пізнання і топос українського кордологізму / Світлана Валентинівна Вільчинська // Наукові і освітянські методології та практики. – К.: ЦГО НАН України, 2007. – С. 90–110.

107. Вільчинська С. В. Кордологізм у річищі персоналістичної концептуалізації / Світлана Валентинівна Вільчинська // Філософські проблеми гуманітарних наук. Вип. 10–11 / відп. ред. Л. В. Губерський. – К.: Київський національний ун-т ім. Т. Шевченка, 2006. – С. 173–177.

108. Вільчинська С. В. П. Юркевич і З. Фрейд про невідоме (спроба порівняльного аналізу) / Світлана Валентинівна Вільчинська // Філософська і соціологічна думка. – 1996. – № 3–4. – С. 72–88.

109. Виндельбанд В. Избранное: Дух и история; [пер. с нем.] / Вильгельм Виндельбанд. – Москва: Юрист, 1995. – 687 с. – (Лики культуры).

110. Водопівець І. Еклезіологія; [пер. з італ. М. Демид] / Іван Водопівець. – Рим–Львів: Свічадо, 1994. – 288 с.

111. Войтыла К. Личность и поступок. Антропологическое исследование; [Электронный ресурс] / Кароль Войтыла. – Москва: Издательство Францисканцев, 2003. Режим доступа: <http://agnuz.info/app/webroot/library/157/236/>.

112. Войтила К. Участь чи відчуження? / Кароль Войтила // Досвід людської особи: Нариси з філософської антропології. – Л.: Свічадо, 2000. – С. 245–258.

113. Войтків Л. В. Серце як екзистенційна засада духу в українській філософії II половини XIX – I половини XX століття: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук: спец. 09.00.05 «Історія філософії» / Леся Василівна Войтків. – Київ: Національний педагогічний ун-т імені М. П. Драгоманова, 2015. – 19 с.

114. Волинець О. О. Проблема гуманізації суспільства у працях Івана Павла II / Оксана Олексіївна Волинець // Українська національна ідея: Реалії та перспективи розвитку. Вип. 22. – Л.: Вид-во Національного ун-ту «Львівська політехніка», 2010. – С. 3–8.

115. Волинка Г. І. Рукописна спадщина П. Юркевича з логіки / Григорій Іванович Волинка, Наталія Григорівна Мозгова // Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія. – 2008. – № 2. – С. 5–8.

116. Гаврилук Т. В. Християнська антропологія в її сучасних трансформаціях: дис. ... д-ра філос. наук: 09.00.11 «Релігієзнавство» / Тетяна Вікторівна Гаврилук. – Київ: Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2015. – 395 с.

117. Гаврюшин Н. К. Прозрения и иллюзии русского космизма / Н. К. Гаврюшин // Философия русского космизма / отв. ред. А. П. Огурцов. – Москва: Фонд «Новое тысячелетие», 1996. – С. 96–107.

118. Гадамер Г.-Г. О круге понимания / Ханс-Георг Гадамер // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного; [пер. с нем.]. – Москва: Искусство, 1991. – С. 72–82. – (История эстетики в памятниках и документах).

119. Гадамер Г.-Г. Семантика и герменевтика / Ханс-Георг Гадамер // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного; [пер. с нем.]. – Москва: Искусство, 1991. – С. 60–71. – (История эстетики в памятниках и документах).

120. Гадамер Г.-Г. Философия и герменевтика / Ханс-Георг Гадамер // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного; [пер. с нем.]. – Москва: Искусство, 1991. – С. 9–15. – (История эстетики в памятниках и документах).

121. Гайденок П. П. Человек и история в экзистенциальной философии Карла Ясперса / Пиам Павловна Гайденок // Ясперс К. Смысл и назначение истории; [пер. с нем.]. – Москва: Политиздат, 1991. – С. 5–26. – (Мыслители XX в.).

122. Гарасимів Т. З. Феномен особистості у філософії неотомізму / Тарас Зеновійович Гарасимів, Л. Ватаманюк // Вісник Національного університету «Львівська політехніка». Юридичні науки. – 2016. – № 855. – С. 163–167.

123. Герасименко Л. В. Психолого-педагогічні погляди П. Юркевича / Л. В. Герасименко // Міжнародний науковий форум: соціологія, психологія, педагогіка, менеджмент. Вип. 8 / ред. кол.: Євтух В. Б. (відп. ред.). – К.: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2012. – С. 236–247.

124. Герменевтика і проблеми літературознавчої інтерпретації / Р. Т. Гром'як, Л. Б. Бабій, Н. Р. Грицак, М. Б. Лановик, З. Б. Лановик / ред. Р. Т. Гром'як. – Тернопіль: Редакційно-видавничий відділ ТНПУ, 2006. – 285 с.

125. Герменевтика традиції та сучасності у теології та філософії. Спецвипуск *Sententiae IV* журналу «Філософська думка». – Вінниця: Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України; Вінницький національний технічний інститут, 2013. – 370 с.

126. Глотов Б. Б. Православний духовний персоналізм / Борис Борисович Глотов, С. А. Луценко // Філософія, культура,

життя: Міжвузівський збірник наукових праць. Вип. 23. – Донецьк: [б. в.], 2003. – С. 37–45.

127. Гнатюк Я. С. Особливості філософського кордоцентризму Памфіла Юркевича / Ярослав Степанович Гнатюк // Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. Вип. 3. – Івано-Франківськ: Видавництво Прикарпатського національного ун-ту імені Василя Стефаника, 2002. – С. 68–76.

128. Гнатюк Я. С. Реконструкція кордоцентричної парадигми в українській класичній філософії: Постановка проблеми і термінологічні пояснення / Ярослав Степанович Гнатюк // Прикарпатський ун-т ім. В. Стефаника. Збірник наукових праць: Філософія, соціологія, психологія. Вип. 4. Ч. 1. – Івано-Франківськ: Видавництво Прикарпатського національного ун-ту імені Василя Стефаника, 2000. – С. 207–215.

129. Гнатюк Я. С. Український кордоцентризм у конфлікті міфологій та інтерпретацій: Монографія / Ярослав Степанович Гнатюк. – Івано-Франківськ: Симфонія форте, 2010. – 184 с.

130. Гнатюк Я. С. Філософсько-науковий кордоцентризм Памфіла Юркевича / Ярослав Степанович Гнатюк // Людина і політика. – 2002. – № 1. – С. 107–114.

131. Головка О. В. Традиції антропоцентризму у філософській спадщині Григорія Сковороди і Памфіла Юркевича / О. В. Головка // Інформація та культура в забезпеченні сталого розвитку людства: Збірник матеріалів Міжнародної науково-практичної конференції, Маріуполь, 09 листопада 2016 р. / Маріупольський державний університет; за заг. ред. Г. І. Батико. – Маріуполь: МДУ, 2016. – С. 85–89.

132. Головченко О. В. Філософія серця Юркевича й педагогіка / Ольга Віталіївна Головченко // Філософські обрії: Науково-теоретичний журнал. – 2012. – № 28. – С. 33–41.

133. Гончарук Т. В. Вплив персоналізму на формування світогляду О. Кульчицького / Тетяна Вікторівна Гончарук // Науковий вісник / Харківський державний педагогічний ун-т ім. Г. С. Сковороди. Серія: Філософія. Вип. 17. – Харків: [б. в.], 2004. – С. 112–118.

134. Гончарук Т. В. Олександр Кульчицький в контексті світової філософії. Монографія / Тетяна Вікторівна Гончарук. – Тернопіль: Економічна думка, 2005. – 280 с.

135. Гончарук Т. В. Олександр Кульчицький в контексті світової філософії: дис. ... д-ра філос. наук: 09.00.05 «Історія філософії» / Тетяна Вікторівна Гончарук. – Тернопіль: Тернопільський державний економічний ун-т, 2006. – 411 с.

136. Гончарук Т. В. Персоналістська філософія та її різновиди / Тетяна Вікторівна Гончарук // Наукові записки Тернопільського державного педагогічного університету ім. В. Гнатюка. Серія: Філософія. – Тернопіль: ТДПУ. – 2005. – № 13. – С. 26–30.

137. Гончарук Т. В. Порівняльний аналіз персоналізму Олександра Кульчицького та екзистенціалізму Богдана Цимбалістого / Тетяна Вікторівна Гончарук // Мандрівець. – 2005. – № 5. – С. 71–74.

138. Гончарук Т. В. Проблеми людини та української духовності у філософії О. Кульчицького / Тетяна Вікторівна Гончарук // Вісник Житомирського державного ун-ту імені Івана Франка. Філософські науки. Вип. 20. – Житомир: ЖДУ ім. І. Франка, 2005. – С. 21–24.

139. Гончарук-Чолач Т. В. Олександр Кульчицький в гуманістично-філософських інтенціях XIX–XX століть / Тетяна Вікторівна Гончарук-Чолач // Психологія і суспільство. – 2010. – № 3. – С. 69–114.

140. Горбань Р. А. Активно-творча співпраця Бога і людини у філософсько-релігійному тлумаченні феномена особи Чеславом Станіславом Бартніком / Річард Анатолійович Горбань // Мультиверсум. Філософський альманах. Вип. 1–2 (159–160) / гол. ред. В. В. Лях. – К.: Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2017. – С. 132–145.

141. Горбань Р. А. Актуалізація особи у структурі буття з персоналістичного погляду Чеслава Станіслава Бартніка / Річард Анатолійович Горбань // Актуальні наукові дослідження різноманітних соціальних процесів: Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції (м. Одеса, Україна, 8–9 вересня 2017 р.). – Одеса: ГО «Причорноморський центр досліджень проблем суспільства», 2017. – С. 48–52.

142. Горбань Р. А. Американський персоналізм в інтерпретації представників Люблінської школи Ч. С. Бартніка і Б. З. Гацки / Річард Анатолійович Горбань // Міжнародна науково-практична конференція «Богословські, філософські, економічні та освітні аспекти реформаційних процесів в Європі: минуле і сьогодення» (м. Буча Київської області, 19–20 квітня 2017 р.) // Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник. – К.: Київський національний ун-т ім. Тараса Шевченка, 2017. – №2 (9). – С. 69–70.

143. Горбань Р. А. Визначення буття в персоналістичному вченні Чеслава Станіслава Бартніка / Річард Анатолійович Горбань // Актуальні проблеми філософії та соціології. Науково-практичний журнал. Вип. 17. – Одеса: Національний університет «Одеська юридична академія», 2017. – С. 14–18.

144. Горбань Р. А. Визначення світу в персоналістичному вченні Чеслава Станіслава Бартніка / Річард Анатолійович Горбань // Мультиверсум. Філософський альманах. Вип. 9–10 (157–158) / гол. ред. В. В. Лях. – К.: Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2016. – С. 100–110.

145. Горбань Р. А. Вимір людської особи у філософсько-богословській думці Чеслава Станіслава Бартніка / Річард Анатолійович Горбань // Нове та традиційне у дослідженнях сучасних представників суспільних наук: Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції (м. Київ, Україна, 3–4 лютого 2017 р.). – К.: ГО «Київська наукова суспільнознавча організація», 2017. – С. 65–68.

146. Горбань Р. А. Воля как составляющая структуры личности в философско-религиозном учении Чеслава Станислава Бартника / Річард Анатолійович Горбань // Актуальні проблеми філософії та соціології. Науково-практичний журнал. Вип. 18. – Одеса: Національний університет «Одеська юридична академія», 2017. – С. 15–19.

147. Горбань Р. А. Діалектика взаємозв'язків людської особи та Особи Божої у філософсько-релігійній концепції особи Чеслава Станіслава Бартніка / Річард Анатолійович Горбань // Суспільні науки: Напрямки та тенденції розвитку в Україні та світі: Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції (м. Одеса, Україна, 21–22 липня 2017 р.). – Одеса:

ГО «Причорноморський центр досліджень проблем суспільства», 2017. – С. 45–49.

148. Горбань Р. А. Есхатологічна перспектива історії в інтерпретації Миколи Бердяєва: дис. ... канд. філос. наук: 09.00.11 «Релігієзнавство» / Річард Анатолійович Горбань. – Київ, 2013. – 237 с.

149. Горбань Р. А. Есхатологічна перспектива історії в інтерпретації Миколи Бердяєва: Монографія / Річард Анатолійович Горбань. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2014. – 280 с.

150. Горбань Р. А. Етнокультурні джерела релігійного екзистенціалізму Миколи Бердяєва / Річард Анатолійович Горбань // Релігієзнавство в Київському університеті: інституційний та персональний виміри (До 55-ї річниці кафедри релігієзнавства). Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції (м. Київ, 22 вересня 2014 р.) / редкол. А. Є. Конверський та ін. – К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2014. – С. 43–47.

151. Горбань Р. А. Етнорелігійний контекст активнотворчої есхатології, комюнаторного персоналізму та концепції культурної творчості Миколи Бердяєва / Річард Анатолійович Горбань // Мультиверсум. Філософський альманах: Збірник наукових праць. Вип. 1 (129) / гол. ред. В. В. Лях. – К.: Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2014. – С. 99–111.

152. Горбань Р. А. Індивідуальний вимір особи в інтерпретації Чеслава Станіслава Бартніка / Річард Анатолійович Горбань // Вісник Львівського університету. Серія: Філософсько-політологічні студії. Вип. 13. – Л.: Львівський національний ун-т ім. Івана Франка, 2017. – С. 21–27.

153. Горбань Р. А. Інтерпретація Чеславом Станіславом Бартніком дійсності у світлі особи / Річард Анатолійович Горбань // Філософія. Людина. Сучасність: Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції з міжнародною участю, присвяченої 80-річчю заснування Донецького університету (м. Вінниця, 4–5 квітня 2017 р.): тези доповідей /

за заг. ред. проф. Р. О. Додонова. – Вінниця: ФОП Корзун Д. Ю., 2017. – С. 170–173.

154. Горбань Р. А. Історична інтерпретація як основний метод в персоналістичній герменевтиці Ч. С. Бартніка / Річард Анатолійович Горбань // *Virtus: Scientific Journal* / Editor-in-Chief M. A. Zhurba. – April. – № 13. – Montreal (Canada): Center of Modern Pedagogy «Learning Without Frontiers», 2017. – Р. 16–20.

155. Горбань Р. А. Категорія істини в персоналістичній герменевтиці Чеслава Станіслава Бартніка / Річард Анатолійович Горбань // *Вісник Львівського університету. Серія: Філософсько-політологічні студії. Вип. 11.* – Львів: Львівський національний ун-т ім. Івана Франка, 2017. – С. 38–46.

156. Горбань Р. А. Категорія «розуміння» в персоналістичній герменевтиці Чеслава Станіслава Бартніка / Річард Анатолійович Горбань // *Мультиверсум. Філософський альманах. Вип. 7–8 (155–156)* / гол. ред. В. В. Лях. – К.: Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2016. – С. 63–75.

157. Горбань Р. А. Кордоцентричні й екзистенціально-персоналістичні інтенції філософсько-релігійної думки в Україні / Річард Анатолійович Горбань // *Держава і Церква в новітній історії України: Збірник наукових статей за матеріалами VI Всеукраїнської наукової конференції «Держава і Церква в новітній історії України» (м. Полтава, 25–26 жовтня 2017 р.)*. – Полтава: ПП «Астрая», 2017. – С. 323–336.

158. Горбань Р. А. Космологія в персоналістичній системі Чеслава Станіслава Бартніка / Річард Анатолійович Горбань // *Мультиверсум. Філософський альманах: Збірник наукових праць. Вип. 5–6 (153–154)* / гол. ред. В. В. Лях. – К.: Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2016. – С. 124–133.

159. Горбань Р. А. Культурно-етнічні засади комюнаторного персоналізму Миколи Бердяєва / Річард Анатолійович Горбань // *Сучасна політична нація: духовно-моральні, культурно-етичні та соціально-економічні засади розвитку: Матеріали XIV науково-практичної конференції*

(м. Київ, 15 травня 2014 р.) / упоряд. Т. В. Привалко. – К.: ВНЗ «Національна академія управління», 2014. – С. 105–107.

160. Горбань Р. А. Люблинская школа в польском персонализме / Ричард Анатолиевич Горбань // *Virtus: Scientific Journal* / Editor-in-Chief М. А. Zhurba. – October. – № 17. – Montreal (Canada): Center of Modern Pedagogy «Learning Without Frontiers», 2017. – Р. 17–21.

161. Горбань Р. А. Любов як складова структури особи у філософсько-релігійному вченні Чеслава Станіслава Бартніка / Річард Анатолійович Горбань // *Virtus: Scientific Journal* / Editor-in-Chief М. А. Zhurba. – September. – № 16. – Montreal (Canada): Center of modern pedagogy «Learning Without Frontiers», 2017. – Р. 10–14.

162. Горбань Р. А. Микола Бердяєв і Жак Марітен про конфлікт християнства і гуманізму та шляхи вирішення цивілізаційної кризи / Річард Анатолійович Горбань // Релігія, релігійність, філософія та гуманітаристика у сучасному інформаційному просторі: національний та інтернаціональний аспекти: Матеріали XV Міжнародної науково-практичної конференції (м. Монреаль, 30–31 грудня 2017 р.): Збірник наукових праць / за заг. ред. д. філос. н. Журби М. А. – Монреаль (Канада): СРМ «ASF», 2017. – С. 23–28.

163. Горбань Р. А. Мова як фундаментальна категорія персоналістичної герменевтики Чеслава Станіслава Бартніка / Річард Анатолійович Горбань // *Virtus: Scientific Journal* / Editor-in-Chief М. А. Zhurba. – March. – № 12. – Montreal (Canada): Center of Modern Pedagogy «Learning Without Frontiers», 2017. – Р. 14–19.

164. Горбань Р. А. Ознаки української етнопсихології екзистенціалізму Миколи Бердяєва та його релігійно-філософської концепції серця як духовного центру особистості / Річард Анатолійович Горбань // Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наукових праць. Філософія. Вип. 706–707. – Чернівці: Чернівецький національний університет, 2014. – С. 196–202.

165. Горбань Р. А. Особовий характер спільноти у філософсько-богословській інтерпретації Ч. С. Бартніка / Річард Анатолійович Горбань // Релігія та Соціум.

Міжнародний часопис. – Чернівці: Чернівецький національний ун-т, 2017. – № 2 (26). – С. 134–140.

166. Горбань Р. А. Персоналізм як дослідницька проблема (в аспекті розгляду філософсько-релігійної специфіки персоналістичного вчення Ч. С. Бартніка) / Річард Анатолійович Горбань // Вісник Львівського університету. Серія: Філософсько-політологічні студії. Вип. 16. – Львів: Львівський національний ун-т ім. Івана Франка, 2018. – С. 22–30.

167. Горбань Р. А. Персоналістична ангелологія Чеслава Станіслава Бартніка / Річард Анатолійович Горбань // Розвиток суспільних наук: Європейські практики та національні перспективи: Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції (м. Львів, 23–24 грудня 2016 р.). – Львів: ГО «Львівська фундація суспільних наук», 2016. – С. 16–21.

168. Горбань Р. А. Персоналістична антропологія Чеслава Бартніка / Річард Анатолійович Горбань // Українське релігієзнавство. Бюлетень Української Асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України / гол. ред. А. М. Колодний. – К.: УАР, 2016. – № 79. – С. 97–103.

169. Горбань Р. А. Персоналістична герменевтика Чеслава Станіслава Бартніка / Річард Анатолійович Горбань // Таврійські історичні наукові читання: Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції (м. Київ, 27–28 січня 2017 р.). – К.: Таврійський національний університет імені В. І. Вернадського, 2017. – С. 125–129.

170. Горбань Р. А. Персоналістична еклезіологія Чеслава Станіслава Бартніка / Річард Анатолійович Горбань // Українське релігієзнавство. Бюлетень Української Асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України / гол. ред. А. М. Колодний. – К.: УАР, 2016. – № 80. – С. 108–115.

171. Горбань Р. А. Персоналістична інтерпретація культури у філософсько-релігійному вченні Чеслава Станіслава Бартніка / Річард Анатолійович Горбань // Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник. Вип. 1 (10). – К.: Київський національний ун-т ім. Тараса Шевченка, 2017. – С. 50–53.

172. Горбань Р. А. Персоналістична концепція теології Чеслава Станіслава Бартніка / Річард Анатолійович Горбань // Религія, релігійність, філософія і гуманітаристика в сучасному інформаційному просторі: національний і міжнародні аспекти: Матеріали XIII Міжнародної науково-практичної конференції (м. Монреаль, Канада, 29–30 грудня 2016 р.): Збірник наукових праць / за заг. ред. д. філос. н. М. А. Журби. – Монреаль (Канада): СРМ «ASF», 2016. – С. 30–33.

173. Горбань Р. А. Персоналістична тринітологія Чеслава Станіслава Бартніка / Річард Анатолійович Горбань // Актуальні проблеми філософії та соціології. Науково-практичний журнал. Вип. 15. – Одеса: Національний університет «Одеська юридична академія», 2017. – С. 31–36.

174. Горбань Р. А. Персоналістичне визначення історії Чеславом Станіславом Бартніком / Річард Анатолійович Горбань // Мультиверсум. Філософський альманах. Вип. 3–4 (161–162) / гол. ред. В. В. Лях. – К.: Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2017. – С. 65–76.

175. Горбань Р. А. Персоналістичний підхід у розумінні історичного процесу Чеславом Станіславом Бартніком / Річард Анатолійович Горбань // Актуальні питання суспільних наук: наукові дискусії: Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції (м. Київ, Україна, 18–19 серпня 2017 р.). – К.: ГО «Київська наукова суспільнознавча організація», 2017. – С. 58–62.

176. Горбань Р. А. Погляд Ч. С. Бартніка на вироблення дефініції «особа» / Річард Анатолійович Горбань // Суспільні науки та сучасність: Актуальні питання: Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції (м. Запоріжжя, 25–26 серпня 2017 р.). – Запоріжжя: Класичний приватний університет, 2017. – С. 18–23.

177. Горбань Р. А. Поняття «існування» в персоналістичному вченні Чеслава Станіслава Бартніка / Річард Анатолійович Горбань // Пріоритети розвитку суспільних наук у XXI столітті: Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції (м. Одеса, Україна, 7–8 квітня 2017 р.). – Одеса:

ГО «Причорноморський центр досліджень проблем суспільства», 2017. – С. 32–36.

178. Горбань Р. А. Реалістичний універсальний персоналізм Чеслава Станіслава Бартніка: Монографія / Річард Анатолійович Горбань. – К.: Білий Тигр, 2016. – 484 с.

179. Горбань Р. А. Розум як складова структури особи у філософсько-релігійному вченні Чеслава Станіслава Бартніка / Річард Анатолійович Горбань // Вісник Львівського університету. Серія: Філософсько-політологічні студії. Вип. 12. – Львів: Львівський національний ун-т ім. Івана Франка, 2017. – С. 48–54.

180. Горбань Р. А. Свобода як складова структури особи у філософсько-релігійному вченні Чеслава Станіслава Бартніка / Річард Анатолійович Горбань // Українське релігієзнавство. Бюлетень Української Асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України / гол. ред. А. М. Колодний. – К.: УАР, 2017. – № 83. – С. 35–44.

181. Горбань Р. А. Соціогенез богослов'я історії / Річард Анатолійович Горбань // Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. Вип. 7. – Івано-Франківськ: Плай, 2005. – С. 136–144.

182. Горбань Р. А. Співвідношення культури і релігії з персоналістичного погляду Чеслава Станіслава Бартніка / Річард Анатолійович Горбань // Роль суспільних наук у процесі розвитку суспільства в умовах сьогодення: Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції (м. Дніпро, 15–16 вересня 2017 р.). – Дніпро: НО «Відкрите суспільство», 2017. – С. 73–76.

183. Горбань Р. А. Спільнота у персоналістичному вченні Ч. С. Бартніка у контексті протестантського богослов'я / Річард Анатолійович Горбань // Суспільні детермінанти взаємодій у міжконфесійному просторі України: теорія та практика (до 500-річчя Реформації): Матеріали Міжнародної науково-практичної відеоконференції (м. Чернівці, 18–19 травня 2017 р.) / за заг. ред. проф. В. І. Докаша. – Чернівці: Чернівецький національний ун-т, 2017. – С. 84–89.

184. Горбань Р. А. Становлення французької персоналістичної думки як філософська реакція на цивілізаційну кризу / Річард Анатолійович Горбань // Идеи. Философско списание: международно многоезично специално научно издание. – Брой 1 (11), февруари, година VI. – Пловдив (България): Център за развитие на личността Humanus, 2018. – С. 16–27.

185. Горбань Р. А. Структура особи в персоналізмі Ч. С. Бартніка / Річард Анатолійович Горбань // Людина, суспільство, політика: Актуальні виклики сучасності: Матеріали IV Міжнародної науково-практичної конференції (м. Одеса, 24–25 лютого 2017 р.) / за заг. ред. Д. В. Яковлева. – Одеса: Національний університет «Одеська юридична академія», 2017. – С. 150–154.

186. Горбань Р. А. Феномен свободи з погляду специфіки національної духовності / Річард Анатолійович Горбань // Релігійна свобода: На перехресті епох, країн і культур: Науковий щорічник. Вип. 19 / за заг. ред. А. М. Колодного. – К.: УАР, 2015–2016. – С. 23–26.

187. Горбань Р. А. Філософія персоналізму в умовах сучасної кризи / Річард Анатолійович Горбань // Суспільні науки сьогодні: Постулати минулого і сучасні теорії: Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції (м. Дніпро, 4–5 листопада 2016 р.). – Дніпро: НО «Відкрите суспільство», 2016. – С. 95–101.

188. Горбань Р. А. Форми спільного існування в персоналістичній концепції суспільства Чеслава Станіслава Бартніка / Річард Анатолійович Горбань // International research and practice conference «Modern methods, innovations and operational experience in the field of social sciences»: Conference proceedings (Lublin, Republic of Poland, October 20–21, 2017). – Lublin (Poland): Izdevnieciba «Baltija Publishing». – P. 206–209.

189. Горбань Р. А. Чеслав Станіслав Бартнік про зародження ідеї особи в греко-римській філософській думці та початки формування персоналістичної терміносистеми / Річард Анатолійович Горбань // Пріоритетні завдання і стратегії розвитку суспільних наук: Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції (м. Запоріжжя, 23–24 грудня 2016 р.). –

Запоріжжя: Класичний приватний університет, 2016. – С. 17–20.

190. Горбань Р. А. Чеслав Станіслав Бартнік про формування поняття «особа» в християнській думці / Річард Анатолійович Горбань // Сучасні наукові дослідження представників суспільних наук – прогрес майбутнього: Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції (м. Львів, 24–25 березня 2017 р.). – Львів: ГО «Львівська фундація суспільних наук», 2017. – С. 26–30.

191. Горбач Н. Я. Філософія Памфіла Юркевича. Монографія / Назар Якович Горбач. – Львів: Каменяр, 2007. – 184 с.

192. Горкуша О. В. Перспективи синтезу науки та релігії / Оксана Василівна Горкуша // Українське релігієзнавство. Бюлетень Української Асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України / гол. ред. А. М. Колодний. – К.: УАР, 2012. – № 61. – С. 190–224.

193. Горкуша О. В. Релігія, теологія і наука – коректність співвідношення і доречність взаємодоповнення / Оксана Василівна Горкуша // Українське релігієзнавство. Бюлетень Української Асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України / гол. ред. А. М. Колодний. – К.: УАР, 2013. – № 65. – С. 256–269.

194. Горкуша О. В. Спроби зближення філософії і релігії шляхом теологізації і філософського розпредмечення релігії / Оксана Василівна Горкуша // Релігія в контексті духовного життя. Колективна монографія / за ред. проф. А. Колодного. – К.: Українська конфедерація журналістів та Українська асоціація релігієзнавців, 2012. – С. 220–251.

195. Горкуша О. В. Узгодження пропозитивного та належного значення свободи як завдання вітчизняного академічного релігієзнавства / Оксана Василівна Горкуша // Релігійна свобода: На перехресті епох, країн і культур: Науковий щорічник. № 19 / за заг. ред. А. М. Колодного. – К.: УАР, 2015–2016. – С. 26–34.

196. Горський В. С. Історія української філософії: Курс лекцій / Вілен Сергійович Горський. – 3-є вид. – К.: Наукова думка, 1997. – 287 с.

197. Горський В. С. Передмова / Вілен Сергійович Горський // Філософська думка в Україні: Біобібліографічний словник. – К.: Пульсари, 2002. – С. 6–9.

198. Горський В. С. Філософські ідеї в культурі стародавнього Києва / Вілен Сергійович Горський // Київ в історії філософії України / В. С. Горський, Я. М. Стратій, А. Г. Тихолаз, М. Л. Ткачук. – К.: Видавничий дім «КМ Academia»; ТОВ Університетське видавництво «Пульсари», 2000. – С. 10–71.

199. Гофман Г. Історія релігієзнавства в Польщі; [пер. з пол. К. Новікової] / Генрик Гофман. – К.: Дух і Літера, 2010. – 331 с. – (Філософські контакти: Україна – Польща).

200. Грабовська І. М. Засновник філософії українського персоналізму (до 110-річчя від дня народження Івана Мірчука) / І. М. Грабовська // Українознавство: Календар-щорічник. – 2000. – С. 181–182.

201. Гребешев И. В. Метафизика личности в русской философии / Игорь Владимирович Гребешев, Сергей Анатольевич Нижников; [Электронный ресурс] // Электронное научное издание. Альманах «Пространство и Время». – 2016. – Т. 13. – Вып. 1. – Режим доступа: http://j-spacetime.com/actual%20content/t13v1/PDF/2227-9490e-aprov_r_e-ast13-1.2016.51.pdf.

202. Гребешев И. В. Метафизика личности: персоналистические традиции в русской философии конца XIX – нач. XX вв.: автореф. дис. на соискание уч. степени док. филос. наук: спец. 09.00.03 «История философии» / Игорь Владимирович Гребешев. – Москва, 2010. – 46 с.

203. Григор'єва Н. Памфіл Юркевич і дослідна психологія (з рукописної спадщини) / Надія Григор'єва // Київські обрії: Історико-філософські нариси. – К.: Стилос, 1997. – С. 274–281.

204. Григор'єва Н. Сторінками Юркевичових рукописів: «Міфи Платона про людську душу» / Надія Григор'єва // Магістеріум. Вип. 3. Історико-філософські студії. – К.: КП ВД «Педагогіка», 2000. – С. 82–91.

205. Григоріїв Н. Я. Українська національна вдача / Никифір Якович Григоріїв. – Вінніпег: Українська видавнича спілка в Канаді, 1941. – 60 с.

206. Громов М. М. Кардіогносія Памфіла Юркевича і традиції вітчизняної філософії / М. М. Громов // Філософська і соціологічна думка. – 1996. – № 3. – С. 16–29.

207. Гроф С. За пределами мозга: Рождение, смерть и трансценденция в психологии / Станислав Гроф / под общ. ред. А. Дегтярёва; [пер. с англ. А. Андрианова, Л. Земской, Е. Смирновой]. – 2-е изд. – Москва: АСТ, 2001. – 504 с. – (Тексты трансперсональной психологии).

208. Губар К. А. Внесок Києво-Могилянської академії та Київської духовної академії у вітчизняну юридичну освіту, науку і практику (1615–1920 рр.): Монографія / Катерина Анатоліївна Губар. – К.: Центр учбової літератури, 2016. – 240 с.

209. Гумбольдт В. фон. Идеи к опыту, определяющему границы деятельности государства; [пер. М. И. Левиной] / Вильгельм фон Гумбольдт // Гумбольдт В. фон. Язык и философия культуры / сост., общ. ред. и вступ. ст. А. В. Гулыги, Г. В. Рамишвили. – Москва: Прогресс, 1985. – С. 25–141. – (Языковеды мира).

210. Гумбольдт В. фон. Об изучении языков, или План систематической энциклопедии всех языков; [пер. А. О. Гулыги] / Вильгельм фон Гумбольдт // Гумбольдт В. фон. Язык и философия культуры / сост., общ. ред. и вступ. ст. А. В. Гулыги, Г. В. Рамишвили. – Москва: Прогресс, 1985. – С. 346–349. – (Языковеды мира).

211. Гумбольдт В. фон. Опыт анализа мексиканского языка; [пер. М. А. Журинской] / Вильгельм фон Гумбольдт // Гумбольдт В. фон. Язык и философия культуры / сост., общ. ред. и вступ. ст. А. В. Гулыги, Г. В. Рамишвили. – Москва: Прогресс, 1985. – С. 360–369. – (Языковеды мира).

212. Гумбольдт В. фон. О различии строения человеческих языков и его влияния на духовное развитие человечества; [пер. с нем.] / Вильгельм фон Гумбольдт // Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию / общ.

ред. Г. В. Рамишвили; послесл. А. В. Гулыги и В. А. Звегинцева. – Москва: Прогресс, 2000. – С. 37–298.

213. Гумбольдт В. фон. Характер языка и характер народа; [пер. О. А. Гулыги] / Вильгельм фон Гумбольдт // Гумбольдт В. фон. Язык и философия культуры / сост., общ. ред. и вступ. ст. А. В. Гулыги, Г. В. Рамишвили. – Москва: Прогресс, 1985. – С. 370–381. – (Языковеды мира).

214. Гуревич П. С. Философская антропология: Учебное пособие / Павел Семёнович Гуревич. – 2-е изд., стер. – Москва: Омега-Л, 2010. – 607 с.

215. Гурова А. Цілісність взаємовідношення «людина – світ» у філософії П. Д. Юркевича / А. Гурова // Херсонський державний педагогічний ун-т. Збірник наукових праць. Педагогічні науки. Вип. 13 – Херсон: [б. в.], 2000. – С. 87–89.

216. Гусев В. І. П. Юркевич про підстави філософського ідеалізму / Валентин Іванович Гусев // Спадщина Памфіла Юркевича: світовий і вітчизняний контекст / редкол.: В. С. Горський, І. Я. Лисий, А. Г. Тихолаз. – К.: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 1995. – С. 70–81.

217. Гуссерль Е. Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія. Вступ до феноменологічної філософії / Едмунд Гуссерль // Філософська думка. – 2002. – № 3. – С. 134–149.

218. Гуссерль Е. Криза європейського людства і філософія / Едмунд Гуссерль // Сучасна зарубіжна філософія. Течії та напрямки. – К.: Ваклер, 1996. – С. 69–83.

219. Гьофнер Й. Християнське суспільне вчення; [пер. з нім. С. Пташник, Р. Оглашений] / Йозеф Гьофнер. – Львів: Свічадо, 2002. – 304 с.

220. Гадамер Г.-Г. Актуальність прекрасного / Ганс-Георг Гадамер // Гадамер Г.-Г. Герменевтика і поетика. Вибрані твори; [пер. з нім.]. – К.: Юніверс, 2001. – С. 51–99.

221. Гадамер Г.-Г. Межі мови / Ганс-Георг Гадамер // Гадамер Г.-Г. Герменевтика і поетика. Вибрані твори; [пер. з нім.]. – К.: Юніверс, 2001. – С. 176–187.

222. Гордон А. К. Ідеологія Хреста / А. К. Гордон // Київ. Журнал літератури і мистецтва Літературно-Мистецького

Товариства в Філадельфії. – 1951. – № 3 (травень – червень). – С. 137–138.

223. Давидів М. П. «Ідеологія персоналізму»: Проблеми національної ідеї / Мирослав Давидів // Галичина. – 2012. – 20 листопада (№ 174). – С. 5.

224. Давидів М. П. Орієнтири українського шляху: Інструкція / Мирослав Давидів / за заг. ред. акад. В. А. Качкана. – 2-е вид., перероб. і доп. – Івано-Франківськ: ЛІК, 2017. – 96 с.

225. Давидов П. Г. Антропоцентрична концепція П. Д. Юркевича й філософська рефлексія права / Павло Григорович Давидов // Актуальні проблеми філософії та соціології. – 2015. – Вип. 8. – С. 29–33.

226. Давидов П. Г. Філософська рефлексія права в антропоцентричній концепції П. Д. Юркевича / П. Г. Давидов, І. О. Хрімлі // Економіка та управління на транспорті. – 2016. – Вип. 2. – С. 151–159.

227. Давидчак Х. М. Папа Іван Павло II про національну ідентичність українців: Медійно-релігійний аспект / Христина Миронівна Давидчак // Вісник Львівського університету. Серія: Журналістика. Вип. 3. – Львів: Львівський національний ун-т імені Івана Франка, 2011. – С. 101–112.

228. Дахній А. Й. Деструкція як метод герменевтичної феноменології Мартина Гайдегера / Андрій Йосипович Дахній // Вісник Львівського університету. Серія: Філософські науки. Вип. 15. – Львів: Львівський національний ун-т імені Івана Франка, 2012. – С. 37–45.

229. Дахній А. Й. Мова і мовлення як предмет герменевтичної феноменології Мартина Гайдегера / Андрій Йосипович Дахній // Філософська думка. – 2015. – № 6. – С. 70–88.

230. Дильтей В. Сущность философии; [пер. с нем. М. Е. Цельтера] / Вильгельм Дильтей. – Москва: Интрада, 2001. – 160 с.

231. Дойчик М. В. Гідність особистості у світлі філософського ідеалізму П. Юркевича / Максим Вікторович Дойчик // Гілея: Науковий вісник. – 2015. – Вип. 100. – С. 116–121.

232. Δόξα/Докса: Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип. 2 (24): Герменевтика тексту та герменевтика долі / ред. І. В. Голубович. – Одеса: ОНУ ім. І. І. Мечникова, 2015. – 336 с.

233. Документи Другого Ватиканського Собору: Конституції, декрети, декларації. – Львів: Свічадо, 1996. – 759 с.

234. Дробжев М. И. Проблема человека в русской религиозной философии XIX – первой половины XX века: Монография / Михаил Иванович Дробжев. – Тамбов: Изд-во Тамбовского государственного ун-та им. Г. Р. Державина, 2000. – 320 с.

235. Дроздова Т. О. Персоналістські мотиви у творчості Т. Г. Шевченка / Т. О. Дроздова // Актуальні проблеми духовності / відп. ред. Я. В. Шрамко. – Кривий Ріг: [б. в.], 2008. – С. 255–262.

236. Дубровіна К. О. Місце проблеми віри та розвитку в етнічній концепції П. Юркевича / Катерина Олександрівна Дубровіна // Філософські проблеми гуманітарних наук. – 2005. – № 4–5. – С. 200–204.

237. Дубровіна К. О. Розум і віра в філософській концепції П. Юркевича: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук: спец. 09.00.05 «Історія філософії» / Катерина Олександрівна Дубровіна. – Київ: Київський національний ун-т ім. Тараса Шевченка, 2006. – 17 с.

238. Дуйкін В. Р. Е. Мунье і П. Тейяр де Шарден: Персоналістський діалог / Василь Романович Дуйкін // Мультиверсум. Філософський альманах: Збірник наукових праць. Вип. 26. – К.: Український центр духовної культури, 2001. – С. 91–100.

239. Дуйкін В. Р. Людина та людська історія в філософії П. Тейяра де Шардена: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня д-ра філос. наук: спец. 09.00.05 «Історія філософії» / Василь Романович Дуйкін. – Дніпропетровськ, 2004. – 33 с.

240. Дуйкін В. Р. Християнський персоналізм Івана Павла II / Василь Романович Дуйкін // Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету

імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія. – Вип. 4. Спецвипуск: Релігієзнавство як навчальна дисципліна: теоретико-методологічні та методичні основи викладання у вищій школі. – Тернопіль: Редакційно-видавничий відділ «Літопис», 2002. – С. 119–122.

241. Думцев В. П. Ідея філософії П. Юркевича (феноменологічний аналіз творчості): дис. ... канд. філос. наук: 09.00.05 «Історія філософії» / Вадим Петрович Думцев. – Київ: Київський державний технічний ун-т будівництва і архітектури, 1998. – 154 с.

242. Думцев В. П. Метафора серця і завдання філософії (про філософію серця П. Д. Юркевича) / Вадим Петрович Думцев // Вісник Київського національного ун-ту ім. Т. Шевченка. Серія: Філософія. Політологія. Вип. 27. – 1998. – С. 17–20.

243. Думцев В. П. Юркевич: Платон или Кант? (К истории одной философской метафоры) / Вадим Петрович Думцев // Київські обрії: Історико-філософські нариси. – К.: Стилос, 1997. – С. 228–239.

244. Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. Ч. 1 / Игорь Иванович Евлампиев. – Санкт-Петербург: Алетейя, 2000. – 415 с.

245. Евлампиев И. И. Концепция человека в русской философии начала XX века: Феноменологические истоки и параллели // Персональность. Язык философии в русско-немецком диалоге: Научный сборник / под ред. Н. С. Плотникова, А. Хаардта, В. И. Молчанова. – Москва: Модест Колеров, 2007. – С. 196–210.

246. Еліаде М. Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання. Есеї з компаративних релігій / Мірча Еліаде // Еліаде М. Мефістофель і андрогін; [пер. з нім., фр., англ. Г. Кьорян, В. Сахно]. – К.: Основи, 2001. – С. 469–569.

247. Єленський В. Є. Велике повернення: релігія у глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця XX – початку XXI століття / Віктор Євгенович Єленський. – Львів: Видавництво Українського католицького університету, 2013. – 504 с.

248. Єлістратов С. Г. Серце як онтологічна передумова пізнання дійсності (за працею П. Юркевича «Ідея») / Сергій Геннадійович Єлістратов // Філософська і соціологічна думка. – 1995. – № 1–2. – С. 130–137.

249. Єлістратов С. Г. «Філософія серця» Памфіла Юркевича: дис. ... канд. філос. наук: 09.00.05 «Історія філософії» / Сергій Геннадійович Єлістратов. – Київ: Інститут філософії НАН України, 1995. – 160 с.

250. Єржабкова Б. Бібліографія наукових праць О. Кульчицького. 1895–1980 / Блянка Єржабкова // Визвольний шлях. – 1981. – № 2. – С. 220–229.

251. Єржабкова Б. У століття народження Олександра Кульчицького (1895–1980) / Блянка Єржабкова // Визвольний шлях. – 1996. – № 1. – С. 50–58; № 2. – С. 186–192.

252. Єршова Л. М. Трансформація виховного ідеалу в Україні (XIX – початок XX століття). Київський, Одеський, Харківський навчальні округи: Монографія / Людмила Єршова. – Житомир: Видавництво Євенок О. О., 2015. – 642 с.

253. Жайворонок В. В. Знаки української етнокультури: Словник-довідник / Віталій Вікторович Жайворонок. – Київ: Довіра, 2006. – 703 с.

254. Железний Р. П'ятдесят років енцикліці «*Populorum Progressio*»; [Електронний ресурс] / Роман Железний // Католицький оглядач. – 2017. – 27 березня. – Режим доступу: <http://catholicnews.org.ua/pyatdesyat-rokiv-enciklicy-populorum-progressio>.

255. Забужко О. С. Філософія української ідеї та європейський контекст: Франківський період / Оксана Стефанівна Забужко. – К.: Основи, 1993. – 126 с.

256. Завійський Р. Вплив католицької думки на православну неопатристику Георгія Флоровського та Володимира Лоського; [пер. з англ. Д. Морозової] / Роман Завійський // Герменевтика традиції та сучасності у теології та філософії. Спецвипуск *Sententiae IV* журналу «Філософська думка». – Вінниця: Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України; Вінницький національний технічний інститут, 2013. – С. 74–83.

257. Загороднюк В. П. Антропологічний поворот і антиперсоналістські тенденції у сучасній філософії / Валерій Петрович Загороднюк // Філософські діалоги'2010. Вип. 4. Ч. 1: Філософсько-антропологічні читання: творча спадщина В. І. Шинкарука та сьогодення. – К.: [б. в.], 2010. – С. 117–121.

258. Зазюн І. Г. С. Сковорода і П. Д. Юркевич про філософію освіти і педагогічної дії / І. Зазюн // Сковорода Григорій: Образ мислителя / відп. ред. В. І. Шинкарук, І. П. Стогній. – К.: [б. в.] 1997. – С. 240–247.

259. Закидальський Т. Д. Поняття серця в українській філософській думці / Тарас Данилович Закидальський // Філософська і соціологічна думка. – 1991. – № 8. – С. 127–138.

260. Залоско Ю. Философия религии Люблинской школы / Юрий Залоско. – Минск: Книгосбор, 2009. – 144 с.

261. Залужна А. Є. Моральний імператив І. Канта та моральний потенціал кордоцентричної філософії П. Юркевича / Алла Євгенівна Залужна // Гуманітарний часопис. – 2009. – № 3. – С. 56–62.

262. Запорожець М. О. Критичний аналіз П. Д. Юркевичем філософського матеріалізму: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук: спец. 09.00.03 «Соціальна філософія та філософія історії» / Микола Олексійович Запорожець. – Київ: КДУ ім. Т. Г. Шевченка, 1994. – 18 с.

263. Запорожець М. О. Філософія П. Д. Юркевича в контексті історико-філософського процесу України / Микола Олексійович Запорожець. – К.: Знання, 2000. – 124 с.

264. Запорожець М. О. Філософія серця П. Д. Юркевича в пошуках джерел духовності людства / Микола Олексійович Запорожець // Лінгвогеографія Черкащини: Збірник матеріалів міжвузівської науково-практичної конференції, Умань, 25–26 травня 2000 р. / редкол.: Кузь В. Г. та ін. – К.: Знання, 2000. – С. 96–97.

265. Зеньковский В. В. Очерки русской философии / Василий Васильевич Зеньковский / Зеньковский В. В. Христианская философия / состав. и отв. ред. О. А. Платонов. – Москва: Ин-т русской цивилизации, 2010. – С. 312–915.

266. Ильенков Э. Действительность / Э. Ильенков // Философская энциклопедия: В 5 т. – Т. 1: А – Дидро / гл. ред.

Ф. В. Константинов. – Москва: Советская энциклопедия, 1960. – С. 442–444.

267. Ільїн В. В. Апологія ірраціонального. Філософія для тебе / Володимир Васильович Ільїн. – К.: Видавництво Європейського університету, 2005. – 232 с.

268. Ільїн В. В. Екзистенційно-персоналістські інтенції філософсько-естетичних поглядів Г. С. Сковороди / Володимир Васильович Ільїн // Актуальні філософські та культурологічні проблеми сучасності: Альманах: Збірник наукових праць. – К.: Знання, 2000. – С. 188–195.

269. Ільїн В. В. Екзистенція добра у «філософії серця» П. Юркевича / Володимир Васильович Ільїн // Філософські обрії. – 2002. – № 7. – С. 16–26.

270. Ільїн В. В. Ідея як основа формування кордоцентризму П. Д. Юркевича / Володимир Васильович Ільїн // Мультиверсум. Філософський альманах. – 2000. – № 13. – С. 3–14.

271. Ільїн В. В. Іntenції «позитивного» екзистенціалізму у філософській творчості П. Юркевича / Володимир Васильович Ільїн // Український Світ. – 2002. – Ч. 7–12. – С. 32–35.

272. Ільїн В. В. Призначення і сенс буття людини в антропології Г. Сковороди / Володимир Васильович Ільїн // Колізії синтезу філософії і релігії в історії вітчизняної філософії (до 180-річчя Памфіла Юркевича та 130-річчя Семена Франка): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 7. – Полтава: АСМІ, 2007. – С. 387–393.

273. Ільїн В. В. Український гуманізм: Тотожність раціонального та ірраціонального (три ступені сходження до істини) / Володимир Васильович Ільїн. – К.: Київський державний торгово-економічний ун-т, 1999. – 412 с.

274. Ільїн В. В. Український філософський гуманізм: Контамінація раціонального та ірраціонального: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня д-ра філос. наук: спец. 09.00.05 «Історія філософії» // Володимир Васильович Ільїн. – Київ, 2000. – 35 с.

275. Ільченко В. Памфіл Юркевич як символ духовного єднання поколінь / В. Ільченко // Український Світ. – 2002. – Ч. 7–12. – С. 36–39.

276. Ингарден Р. Книжечка о человеке; [пер. с пол. Е. С. Твердисловой] / Роман Ингарден. – Москва: Издательство Московского университета, 2010. – 208 с. – (Книга Мысли).

277. Ініціативна група «Першого грудня». Новини: Звернення Групи «Першого грудня»; [Електронний ресурс]. – 05.10.2017. – Режим доступу: <http://1-12.org.ua/2017/10/05/4040#more-4040>.

278. Ініціативна група «Першого грудня». Програмні документи: Декларація; [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://1-12.org.ua/deklaratsiya>.

279. Ініціативна група «Першого грудня». Програмні документи: Національний Акт Свободи; [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://1-12.org.ua/prohrami-dokumenty/natsionalnyj-akt-svobody>.

280. Історія релігії в Україні. Т. 4: Католицизм / П. Яроцький, М. Адамчук, Г. Надтока, О. Недавня, В. Слободян / ред. А. Колодний, П. Яроцький. – К.: Український Центр духовної культури, 2001. – 598 с.

281. Історія філософії: Словник / заг. ред. В. І. Ярошовець. – К.: Знання України, 2005. – 1199 с.

282. Карась А. Ф. Олександр Кульчицький в українській філософській думці / Анатолій Феодосійович Карась // Філософсько-антропологічні читання'96. Вип. 2. – К.: Інститут філософії НАН України, 1996. – С. 4–11.

283. Карась А. Ф. Олександр Кульчицький: до питання про український персоналізм / Анатолій Феодосійович Карась // Філософія культури. Освіта: доповіді та повідомлення III Міжнародного конгресу українців. – Харків: [б. в.], 1996. – С. 17–24.

284. Карась А. Ф. Філософія Олександра Кульчицького / Анатолій Феодосійович Карась // Кульчицький О. Основи філософії і філософічних наук / упоряд., наук. ред. А. Карась. – Мюнхен – Львів: Український Вільний Університет, 1995. – С. 9–22.

285. Карпантьє Ж. Історія Франції; [пер. с фр. М. Некрасова] / Жан Карпантьє, Франсуа Лебрєн. – Санкт-Петербург: Евразія, 2008. – 607 с.

286. Кассирер Э. Філософія символічних форм. Том 3: Феноменологія познання / Эрнст Кассирер. – Москва; Санкт-Петербург: Университетская книга, 2002. – 398 с. – (Книга света).

287. Квіт С. М. Герменевтика стилю / Сергій Миронович Квіт / наук. ред. М. А. Мінаков. – К.: Києво-Могилянська академія, 2011. – 143 с.

288. Квіт С. М. Основи герменевтики: Навчальний посібник / Сергій Миронович Квіт. – К.: Видавничий дім «КМ Академія», 2003. – 192 с.

289. Квіт С. М. Філософська герменевтика і соціальні науки з погляду однієї дискусії / Сергій Миронович Квіт // Той, хто віродив Могилянку: Збірник до 60-ліття В'ячеслава Брюховецького. – К.: Києво-Могилянська академія, 2007. – С. 468–474.

290. Кебуладзе В. І. Феноменологія і герменевтика / Вахтанг Іванович Кебуладзе // Політики знання і научні спільноти / под ред. В. Кебуладзе. – Вільнюс: ЕГУ, 2015. – С. 53–99.

291. Кебуладзе В. І. Феноменологія і герменевтика як методологічні стратегії в сучасній українській філософії та гуманітаристиці / Вахтанг Іванович Кебуладзе // Філософія освіти. – 2013. – № 1. – С. 128–139.

292. Кебуладзе В. І. Феноменологія та герменевтика в сучасних українських історико-філософських дослідженнях / Вахтанг Іванович Кебуладзе // *Sententiae*. – 2013. – № 2. – С. 138–146.

293. Кендус О. З. Саморефлексія особистості у філософсько-релігійному світогляді представників українського кліру / Олександра Зіновіївна Кендус // Соціогуманітарні проблеми людини. – 2010. – № 4. – С. 71–79.

294. Киричок І. І. Персоналістська концепція особистості С. Й. Гессена / Інна Іванівна Киричок // Історико-педагогічний альманах. – 2009. – № 2. – С. 29–34.

295. Кияк С. Р. Філософсько-богословські засади кордоцентризму українського греко-католицизму / Святослав Романович Кияк // Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. Вип. 4. – Івано-Франківськ: Плай, 2003. – С. 72–79.

296. Кісь Р. Я. Аксіологічна шкала «персоналізм – пневмоцентризм – перфекціонізм» і наше повернення у духовну Європу / Роман Ярославович Кісь // Спадщина Григорія Сковороди і сучасність: Матеріали читань до 200-річчя з дня смерті Г. Сковороди, 21–22 грудня 1994 р. / гол. ред. та упоряд. А. Коваль. – Львів: Світ, 1996. – С. 155–160.

297. Клеман О. Бердяєв і французька думка / Олів'є Клеман // Дух і Літера. – 2002. – № 9–10. – С. 279–311.

298. Климов В. В. Відношення між наукою і релігією як індикатор духовного поступу. Релігієзнавчий аспект: Монографія / Валерій Володимирович Климов. – К.: Вид-во Марченко, 2015. – 318 с.

299. Книш І. В. Кордологізм та його роль у становленні української нації: Сучасний науковий дискурс / Інна Василівна Книш // Філософія науки: традиції та інновації. – 2015. – № 1. – С. 136–144.

300. Козлов Є. В. Екзистенційний персоналізм Миколи Бердяєва: дис ... канд. філос. наук: 09.00.05 «Історія філософії» / Євген Васильович Козлов. – Київ, 2006. – 173 с.

301. Козловский И. А. Феномен изменения ценностных ориентаций в духовных поисках личности и общества кризисной эпохи / Игорь Анатольевич Козловский // Античність – Сучасність (питання філології). – Вип. 1. – Донецьк: ДонНУ, 2001. – С. 9–14.

302. Козловський В. П. Володимир Шинкарук: Існую, отже мислю / Віктор Петрович Козловський // Філософська думка. – 2016. – № 6. – С. 67–75.

303. Козловський В. П. Погляд крізь роки: Покоління шістдесятників як філософський тип / Віктор Петрович Козловський // Філософська думка. – 2012. – № 5. – С. 39–64.

304. Колодний А. М. Іван Павло II про природу раціонального пізнання / Анатолій Миколайович Колодний // Віра і духовність – двоє крил людського духу. Збірник

матеріалів наукового колоквиуму / ред. кол.: А. М. Колодний (голов. ред.) та ін. – К.: Світ знань, 2001. – С. 129–133.

305. Колодний А. Принцип об'єктивності в релігієзнавстві / Анатолій Миколайович Колодний // «Києво-Могилянська Академія». Наукові записки. Т. 18. Філософія та релігієзнавство. – К.: Києво-Могилянська Академія, 2000. – С. 73–78.

306. Колодний А. М. Релігієзнавство: предмет, структура і риси / Анатолій Миколайович Колодний // Наукові записки Києво-Могилянської Академії. Том I: Філософія та релігієзнавство. – К.: Видавничий дім «КМ Академія», 1996. – С. 108–116.

307. Колодний А. М. Релігійна духовність українців: Вияви, постаті, стан / Анатолій Миколайович Колодний, Людмила Олександрівна Филипович. – Л.: Логос, 1996. – 184 с.

308. Колодний А. М. Релігійне життя України в особах його діячів і дослідників. Монографія / Анатолій Миколайович Колодний. – К.: Інтерсервіс, 2017. – 740 с.

309. Колодний А. М. Україна в її релігійних виявах: Монографія / Анатолій Миколайович Колодний. – Львів: Сполом, 2005. – 336 с.

310. Колодний А. М. Феномен релігії: Природа, структура, функціональність, тенденції / Анатолій Миколайович Колодний. – К.: Світ знань, 1999. – 52 с.

311. Колодний А. М. Філософія релігії в дисциплінарній структурі академічного релігієзнавства / Анатолій Миколайович Колодний // Філософія релігії в Україні: Варіативність стратегії осмислення предмета. Збірник наукових праць. Українське релігієзнавство / за ред. А. Колодного та О. Горкуші. – К.: Від-ня релігієзнавства Ін-ту філософії ім. Г. С. Сковороди, 2012. – № 64. – С. 19–26.

312. Конверський А. Є. О. Кульчицький про структуру та зміст філософської науки / Анатолій Євгенович Конверський // Філософсько-антропологічні читання'96. Вип. 2. – К.: Інститут філософії НАН України, 1996. – С. 12–14.

313. Кондратюк Л. Етичні пошуки Памфіла Юркевича / Л. Кондратюк // Тернопільський державний педагогічний ун-т.

Наукові записки. Серія: Історія. Вип. 4. – Тернопіль: [б. в.], 1997. – С. 314–323.

314. Кононенко П. П. Національна ідея, нація, націоналізм: Монографія / Петро Петрович Кононенко. – К.: Міленіум, 2006. – 358 с.

315. Кононенко П. П. Українознавство: Підручник для вищих навчальних закладів; [Електронний ресурс] / Петро Петрович Кононенко. – К.: Міленіум, 2006. – 870 с. – Режим доступу: http://www.studmed.ru/kononenko-pp-ukrayinoznavstvo_0e39948a2e2.html#.

316. Конотоп Л. Г. Концепт любові: методологічні аспекти філософсько-релігійнознавчого аналізу / Людмила Григорівна Конотоп // Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія: Збірник наукових праць. Т. 23. – 2016. – № 1. – С. 16–19.

317. Конотоп Л. Г. Основні аспекти методології релігійнознавчого дослідження / Людмила Григорівна Конотоп // Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія: Збірник наукових праць. Т. 20. – 2014. – № 2. – С. 19–22.

318. Корабльова Н. С. «Раціональність»: інтерпретація і розуміння у вітчизняній і західній традиціях / Надія Степанівна Корабльова // Гуманітарний часопис. – 2011. – № 4. – С. 5–12.

319. Костомаров Н. Две русские народности / Николай Иванович Костомаров // Основа. – 1861. – № 3. – С. 33–80.

320. Кострюкова Л. О. «Философия сердца» П. Д. Юркевича в поисках истоков нравственности / Л. О. Кострюкова // Философия как феномен культуры: Сборник научных трудов. – Днепропетровск: [б. и.], 1993. – С. 198–206.

321. Кострюкова Л. О. П. Д. Юркевич и его философия «сердца»: Учебное пособие (для студентов гуманитарных, естественно-научных и инженерно-технических специальностей) / Л. О. Кострюкова. – Днепропетровск: Днепропетровский национальный ун-т, 2001. – 82 с.

322. Косьмій М. М. Морально-етичне вчення Андрея Шептицького / Михайло Михайлович Косьмій // Спадщина Андрея Шептицького: Духовність, діяльність, мораль.

Матеріали науково-практичної конференції, присвяченої 150-річчю з дня народження митрополита Української Греко-Католицької Церкви Андрея Шептицького (м. Тлумач, 9 серпня 2015 р.) / упоряд. А. А. Білас. – Івано-Франківськ: Місто НВ, 2015. – С. 53–55.

323. Кохановська М. Г. Антропологічні засади філософсько-богословської спадщини Кароля Войтили (Папи Івана Павла II): автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук: спец. 09.00.04 «Філософська антропологія, філософія культури» / Марія Григорівна Кохановська. – Львів: Львівський національний ун-т ім. І. Франка, 2011. – 16 с.

324. Кохановська М. Г. Моральна досконалість як відповідь на кризовість сучасного гуманізму (у філософсько-богословській спадщині Кароля Войтили) / Марія Григорівна Кохановська // Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія: Збірник наукових праць. – 2013. – № 2. – С. 103–107.

325. Кохановська М. Г. Проблема соціальних детермінант становлення особи у філософсько-богословській спадщині Папи Івана Павла II / Марія Григорівна Кохановська // Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія: Збірник наукових праць. – 2010. – № 1 (11). – С. 152–156.

326. Кохановська М. Г. Релігія і суспільні відносини у вченні Івана Павла II / Марія Григорівна Кохановська // Наука. Релігія. Суспільство. – 2010. – № 1. – С. 152–156.

327. Кравченко В. М. Люблінська школа філософії: Антропологічні погляди Мечислава Кромпца / Віталій Миколайович Кравченко // Мультиверсум. Філософський альманах. Вип. 85. – К.: Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2009. – С. 149–158.

328. Кравченко В. М. Онтологічний персоналізм у філософії Мечислава Кромпца / Віталій Миколайович Кравченко // Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова: Збірник наукових праць. Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія. Вип. 28 (41). – К.: Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2012. – С. 276–283.

329. Кравченко В. М. Проблема сенсу життя у філософії польського неотомізму (історико-філософський аналіз): автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук: 09.00.05 «Історія філософії» / Віталій Миколайович Кравченко. – Київ, 2011. – 14 с.

330. Кравченко В. М. Теологічний персоналізм Кароля Войтили (Іоана Павла II) / Віталій Миколайович Кравченко // Філософські обрії: Науково-теоретичний журнал. – 2010. – № 24. – С. 209–221.

331. Кралюк П. М. Клим Ганкевич – забутий філософ із Чернівців / Петро Михайлович Кралюк // Релігія та соціум. – 2015. – № 3. – С. 22–27.

332. Кремень В. Г. Людиновимірний смисл філософських поглядів В. І. Шинкарука / Василь Григорович Кремень // Філософські діалоги'2010. Вип. 4. Ч. 1: Філософсько-антропологічні читання: творча спадщина В. І. Шинкарука та сьогодення. – К.: [б. в.], 2010. – С. 14–21.

333. Кремень В. Г. Філософія: Мислителі, ідеї, концепції: Підручник / Василь Григорович Кремень, Володимир Васильович Ільїн. – К.: Книга, 2005. – 528 с.

334. Кримський С. Б. Заклики духовності ХХІ століття / Сергій Борисович Кримський. – К.: Видавничий дім «КМ Академія», 2003. – 32 с.

335. Кримський С. Б. Запити філософських смислів / Сергій Борисович Кримський. – К.: ПАРАПАН, 2003. – 240 с.

336. Кримський С. Б. Під сигнатурою Софії / Сергій Борисович Кримський. – К.: Києво-Могилянська академія, 2008. – 720 с. – (Бібліотека Шевченківського комітету).

337. Кримський С. Б. Софійні символи буття / Сергій Борисович Кримський // Наукові записки НаУКМА. Т. 20: Філософія та релігієзнавство. – К.: НаУКМА, 2002. – С. 6–10.

338. Кримський С. Б. Українська культура та її базові архетипи / Сергій Борисович Кримський // Collegium. – 2004. – № 16. – С. 185–206.

339. Крымский С. Б. Ценностно-смысловой универсум Н. А. Бердяева / Сергей Борисович Крымский // Метаморфози свободи: Спадщина Бердяєва у сучасному дискурсі (до 125-річчя з дня народження М. О. Бердяєва): Український

часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 1. – К.: ПАРАПАН, 2003. – С. 6–12.

340. Кримський С. Б. Цивілізаційний розвиток людства / Сергій Борисович Кримський, Юрій Віталійович Павленко. – К.: Фенікс, 2007. – 316 с.

341. Кубаєвський М. К. Національна ідея: історичні й методологічні засади осмислення: Монографія / Микола Кузьмич Кубаєвський. – Тернопіль: Економічна думка, 2007. – 192 с.

342. Кубаєвський М. К. Памфіл Юркевич – видатний український філософ / Микола Кузьмич Кубаєвський // Тернопільський обласний краєзнавчий музей. Наукові записки. Кн. 2. Ч. 2. – Тернопіль: [б. в.], 1997. – С. 242–245.

343. Кудрик Л. Г. Співвідношення навчання і виховання у філософії педагогіки Памфіла Юркевича / Ліліана Григорівна Кудрик // Київські обрії: Історико-філософські нариси. – К.: Стилос, 1997. – С. 267–273.

344. Кудрик Л. Г. Філософія як цілісне світосприйняття в концепції П. Юркевича: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук: спец. 09.00.05 «Історія філософії» / Ліліана Григорівна Кудрик. – Львів: Львівський державний ун-т ім. Івана Франка, 1999. – 19 с.

345. Кузьміна С. Л. Методологічна роль філософського «припущення сутності» в педагогіці П. Юркевича / Світлана Леонідівна Кузьміна // Мультиверсум. Філософський альманах. – 2000. – Вип. 10. – С. 216–224.

346. Кузьміна С. Л. П. Д. Юркевич про сутність освіти / Світлана Леонідівна Кузьміна // Київські обрії: Історико-філософські нариси. – К.: Стилос, 1997. – С. 258–266.

347. Кузьміна С. Л. П. Юркевич и М. Антонович: «за» и «против» права философа на веру / Светлана Леонидовна Кузьмина // Практична філософія. – 2003. – № 2. – С. 167–174.

348. Кузьміна С. Л. Творчість П. Юркевича в контексті української філософської культури / Світлана Леонідівна Кузьміна // Наукові записки НаУКМА. – 2002. – Т. 20: Філософія і релігієзнавство. – С. 64–68.

349. Кузьміна С. Л. Філософія виховання за П. Юркевичем / Світлана Леонідівна Кузьміна // Освіта і управління. – 1999. – Т. 3. – № 1. – С. 159–164.

350. Кузьміна С. Л. Философский разум и вера в полемистических опытах П. Юркевича, М. Антоновича и Г. Шпета / Светлана Леонидовна Кузьмина // Практична філософія. – 2004. – № 2. – С. 177–184.

351. Кузьміна С. Л. Філософсько-педагогічна концепція П. Д. Юркевича: дис. ... канд. філос. наук: 09.00.05 «Історія філософії» / Світлана Леонідівна Кузьміна. – Київ: Національний ун-т «Києво-Могилянська академія», 2000. – 206 с.

352. Кузьміна С. Л. Філософсько-педагогічна концепція П. Д. Юркевича / Світлана Леонідівна Кузьміна / Таврійський національний ун-т ім. В. І. Вернадського. – К.: ПАРАПАН, 2002. – 162 с.

353. Кульчицький О. Ю. Введення в філософічну антропологію / Олександр Юліанович Кульчицький. – Мюнхен: Український Вільний Університет, 1973. – 198 с.

354. Кульчицький О. Ю. Значення філософії для людини / Олександр Юліанович Кульчицький // Федів Ю. О., Мозгова Н. Г. Історія української філософії: Навчальний посібник. – К.: Україна, 2001. – С. 502–505.

355. Кульчицький О. Ю. Іван Мірчук – дослідник української духовності / Олександр Юліанович Кульчицький // Збірник на пошану Івана Мірчука: Науковий збірник. Т. 8 / ред. О. Кульчицький. – Мюнхен: Український Вільний Університет, 1974. – С. 54–66.

356. Кульчицький О. Ю. Людина за філософією Г. Сковороди антитезою марксистсько-ленінської концепції людини / Олександр Юліанович Кульчицький // Кульчицький О. Ю. Український персоналізм. – Мюнхен – Париж: Український Вільний Університет, 1985. – С. 37–48. – (Скрипти. Ч. 39).

357. Кульчицький О. Ю. Основи філософії і філософічних наук / Олександр Юліанович Кульчицький. – Мюнхен – Львів: Український Вільний Університет, 1995. – 164 с.

358. Кульчицький О. Ю. Проблематика взаємин етнопсихології і диференціальної психології релігії / Олександр Юліанович Кульчицький // Релігія в житті українського народу. Збірник матеріалів Наукової Конференції у Рокка ді Папа (18–20.X.1963) / за ред. В. Янева. – Мюнхен – Рим – Париж: НТШ, УБНТ, УВАН, УВУ, 1966. – С. 65–75.

359. Кульчицький О. Ю. Риси характерології українського народу / Олександр Юліанович Кульчицький // Енциклопедія українознавства. Загальна частина. Перевидання в Україні; [Репринт. відтвор. вид. 1949 р.] – К.: Віпол, 1995. – С. 708–718.

360. Кульчицький О. Ю. Світовідчуження українця / Олександр Юліанович Кульчицький // Українська душа. – К.: Фенікс, 1992. – С. 48–65.

361. Куценко Н. О. Світова філософська спадщина у сприйнятті П. Д. Юркевича / Н. О. Куценко // Спадщина Памфіла Юркевича: світовий і вітчизняний контекст / редкол.: В. С. Горський, І. Я. Лисий, А. Г. Тихолаз. – К.: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 1995. – С. 10–16.

362. Лакруа Ж. Персоналізм: истоки, основания, актуальность / Жан Лакруа // Лакруа Ж. Избранное: Персонализм; [пер. с фр.]. – Москва: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. – С. 5–165. – (Книга света).

363. Лакруа Ж. Чувства и нравственная жизнь / Жан Лакруа // Лакруа Ж. Избранное: Персонализм; [пер. с фр.]. – Москва: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. – С. 386–450. – (Книга света).

364. Лановик З. Б. Біблійна герменевтика: Становлення, методологія (символіко-алегоричний аспект літературознавчого дискурсу): дис. ... д-ра філол. наук: 10.01.06 «Теорія літератури» / Зоряна Богданівна Лановик. – Тернопіль: Тернопільський національний педагогічний ун-т ім. Володимира Гнатюка, 2006. – 409 с.

365. Ларіонова В. К. Антропологічна спрямованість філософії неотомізму / Вікторія Костянтинівна Ларіонова, Лілія Василівна Борисевич / Україна і Ватикан. Серія збірників наукових праць. Вип. І: Українсько-ватиканські відносини в контексті суспільних і міжконфесійних проблем / за заг. ред.

А. Колодного, О. Реєнта, П. Яроцького, Л. Филипович, С. Кияка. – Івано-Франківськ; Київ, 2008. – С. 412–418.

366. Ларіонова В. К. Феномен російського філософського зарубіжжя початку ХХ століття / Вікторія Костянтинівна Ларіонова // Вісник Прикарпатського університету. Історія. Вип. 23–24. – Івано-Франківськ: Видавництво Прикарпатського національного ун-ту імені Василя Стефаника, 2013. – С. 168–174.

367. Лев І Великий. Слова на Родження Христово; [пер. Д. Зотова] / Святитель Лев Великий. – Москва: Изд-во Московской Патриархии, 2000. – 93 с. – (2000 лет Рождества Христова).

368. Левченко Н. М. Біблійна герменевтика в давній українській літературі: Монографія / Наталія Микитівна Левченко. – Харків: Майдан, 2018. – 392 с.

369. Левченкова О. Б. Гносеологические аспекты идеального в философии П. Д. Юркевича / Ольга Борисовна Левченкова // Філософські дослідження. – Луганськ: [б. в.], 2004. – С. 26–31.

370. Левченкова О. Б. П. Д. Юркевич і православна традиція. Семіотичні аспекти / Ольга Борисівна Левченкова // Мультиверсум. Філософський альманах. – 1999. – Вип. 7. – С. 160–168.

371. Левченкова О. Б. П. Д. Юркевич про моральний вчинок / Ольга Борисівна Левченкова // Ідея правової держави: історія і сучасність: Збірник наукових праць, присвячений 135-річчю з дня народження П. І. Новгородцева. – Київ – Луганськ: РВВ ЛАВС, 2002. – С. 113–120.

372. Левченкова О. Б. П. Д. Юркевич про специфіку філософського знання. Категорії світовідчуття / Ольга Борисівна Левченкова // Мультиверсум. Філософський альманах. – 1999. – Вип. 8. – С. 38–45.

373. Левченкова О. Б. П. Юркевич про предмет філософії / Ольга Борисівна Левченкова // Київські обрії: Історико-філософські нариси. – К.: Стило, 1997. – С. 204–211.

374. Левченкова О. Б. Суперечка про людину: полеміка П. Д. Юркевича з М. Г. Чернишевським / Ольга Борисівна

Левченкова // Мультиверсум. Філософський альманах. – 2000. – Вип. 13. – С. 75–84.

375. Левченкова О. Б. Християнський гуманізм П. Д. Юркевича і сучасне православ'я / Ольга Борисівна Левченкова // Чоловік. Час. Гуманізм: Збірник наукових і публіцистических статей. – Луганськ: [б. в.], 1998. – С. 132–143.

376. Левченкова О. Б. Ціннісно-символічна картина соціальної дійсності у філософії П. Д. Юркевича: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук: спец. 09.00.03 «Соціальна філософія та філософія історії» / Ольга Борисівна Левченкова. – Київ: Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, 2001. – 18 с.

377. Лэйн Д. А. Учение о воплощении: Человеческое и космическое измерения / Дермот А. Лэйн // Современное католическое богословие. Хрестоматия; [пер. с англ.] / под ред. М. А. Хейза, Л. Джирона. – Москва: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – С. 231–258. – (Современное богословие).

378. Лем С. Фантастика и футурология: В 2 кн. Кн. 2; [пер. с пол. Е. П. Вайсброт] / Станислав Лем / под ред. В. И. Борисова. – Москва: АСТ; ЗАО НПП «Ермак», 2004. – 667 с. – (Philosophy).

379. Летцев В. «Філософія серця» П. Д. Юркевича / В. Летцев // Практична психологія та соціальна робота. – 1999. – № 6. – С. 35–40.

380. Липинський В. К. Листи до братів-хліборобів про ідею і організацію українського монархізму / В'ячеслав Казимирович Липинський. – К.: Інститут східноєвропейських досліджень НАН України; Філадельфія: Східноєвропейський дослідний інститут ім. В. К. Липинського, 1995. – 471 с.

381. Лисий І. Я. / Чи належить П. Юркевич українській філософській культурі? / Іван Лисий // Український Світ. – 2002. – Ч. 7–12. – С. 11–15.

382. Лисий І. Я. Юркевич П. і українська філософська культура / Іван Лисий // Спадщина Памфіла Юркевича: світовий і вітчизняний контекст / редкол.: В. С. Горський, І. Я. Лисий, А. Г. Тихолаз. – К.: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 1995. – С. 293–302.

383. Лисоколенко Т. В. Історико-філософський аналіз особливостей українського менталітету / Т. В. Лисоколенко // Мультиверсум. Філософський альманах. – 2008. – № 75. – С. 101–110.

384. Литвиненко Л. М. Філософсько-релігієзнавче осмислення космологічних уявлень представників східної патристики: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук: спец. 09.00.11 «Релігієзнавство» / Лариса Миколаївна Литвиненко. – Київ, 2008. – 14 с.

385. Литвинов В. Д. Ренесансний гуманізм в Україні / Володимир Дмитрович Литвинов. – К.: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2000. – 472 с.

386. Литвинов В. Д. Станіслав Оріховський. Історико-філософський портрет / Володимир Дмитрович Литвинов. – К.: Академперіодика, 2014. – 352 с.

387. Личковах В. А. Софіологія Сергія Кримського на тлі української філософії етнокультури / Володимир Анатолійович Личковах // Філософія і політологія в контексті сучасної культури. – 2014. – № 7. – С. 106–110.

388. Лобовик Б. А. Критика философской апологии религии / Борис Александрович Лобовик, Надежда Акимовна Лисовенко, Анатолий Николаевич Колодный и др. – К.: Наукова думка, 1985. – 279 с.

389. Лобовик Б. О. Проблема особистості, суспільства і держави з точки зору основних принципів католицького соціального вчення / Борис Олександрович Лобовик, Симона Ладивірова // Церква і соціальні проблеми (Енцикліка «Сотий рік»): Матеріали Міжнародної наукової конференції (м. Львів, 9–11 червня 1992 р.) / упор. В. Кучерявий. – Львів, 1993. – С. 145–152.

390. Лой А. М. Онтологічні підвалини філософсько-антропологічної концепції Олександра Кульчицького / Анатолій Миколайович Лой // Філософсько-антропологічні читання'96. Вип. 2. – К.: Інститут філософії НАН України, 1996. – С. 15–19.

391. Лук М. І. До питання про український контекст філософії П. Юркевича / М. І. Лук // Український Світ. – 2002. – Ч. 7–12. – С. 16–19.

392. Лук М. І. Феномен Юркевича й українська духовність / М. І. Лук // Проблеми філософії: Міжвідомчий науковий збірник. Вип. 94. – К.: Либідь, 1992. – С. 100–110.

393. Любчук О. Л. Феномен архетипу: трактування, прояви й роль у національній культурі / Олена Леонідівна Любчук, Віктор Михайлович Шостак // Науковий вісник Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки. Філософські науки. – 2013. – № 11. – С. 38–42.

394. Лютий Т. В. Сенсожиттєвий універсум Сергія Кримського / Тарас Володимирович Лютий // Філософська думка. – 2016. – № 6. – С. 122–129.

395. Лютий Т. В. Філософсько-антропологічний аналіз «нерозумного»: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня д-ра філос. наук: спец. 09.00.04 «Філософська антропологія, філософія культури» / Тарас Володимирович Лютий. – Київ: Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2009. – 29 с.

396. Майданюк І. З. Абсолютний авторитет справедливості у вченні Памфіла Юркевича / Ірина Зіновіївна Майданюк // Грані: Науково-теоретичний громадсько-політичний альманах. – 2010. – № 2 (70). – С. 65–68.

397. Майкбрайнер Р. П. Церковь (Lumen Gentium) / Ричард П. Майкбрайнер // Современное католическое богословие: Хрестоматия; [пер. с англ.] / под ред. М. А. Хейза, Л. Джирона. – Москва: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – С. 310–326.

398. Макдонах Э. Церковь в современном мире / Энда Макдонах // Современное католическое богословие. Хрестоматия; [пер. с англ.] / под ред. М. А. Хейза, Л. Джирона. – Москва: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – С. 327–355. – (Современное богословие).

399. Макінтайр Е. Після чесноти. Дослідження теорії моралі; пер. з англ. / Елесдеа Макінтайр. – К.: Дух і Літера, 2002. – 436 с.

400. Маланюк Є. Ф. Нариси з історії нашої культури / Євген Філимонович Маланюк // Маланюк Є. Ф. Книга спостережень: Статті про літературу. – К.: Дніпро, 1997. – С. 18–74.

401. Мальгина Н. Ю. Личность и история в метафизике всеединства Л. П. Карсавина: автореф. дис. на соискание уч. степени канд. филос. наук: спец. 09.00.03 «История философии» / Наталья Юрьевна Мальгина. – Москва, 2014. – 25 с.

402. Мамардашвили М. К. Мысль в культуре / Мераб Константинович Мамардашвили // Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. – Москва: Прогресс, 1992. – С. 143–154.

403. Маритен Ж. Интегральный гуманизм; [Электронный ресурс] // Маритен Ж. Философ в мире; [пер. с франц. Б. Л. Губмана]. – Москва: Высшая школа, 1994. – 198 с. – (Библиотека философа). – Режим доступа к тексту: http://krotov.info/library/13_m/ar/iten_08.htm.

404. Маритен Ж. От Бергсона к Фоме Аквинскому. Очерки метафизики и этики; [пер. с фр.] / Жак Маритен. – Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. – 216 с.

405. Маритен Ж. Религия и культура / Жак Маритен // Маритен Ж. Знание и мудрость; [пер. с фр.]. – Москва: Научный мир, 1999. – С. 33–129.

406. Мартиненко В. Ф. Я-концепція української нації, або Духовні основи буття українців у контексті управління суспільним розвитком / В. Ф. Мартиненко, І. Т. Пасько, В. О. Сабадуха // Актуальні проблеми державного управління, педагогіки та психології: Збірник наукових праць / редкол. В. Г. Бутенко. Вип. 2 (3). – Херсон: Олді-плюс, 2010. – С. 24–29.

407. Марченко О. В. Богошукання як шлях людського самоздійснення: аналіз вітчизняної релігійно-філософської традиції / Олексій Васильович Марченко. – Черкаси: Брама, 2004. – 264 с.

408. Марченко О. В. Значення серця в духовному житті людини з погляду філософії П. Юркевича / Олексій Васильович Марченко // Сучасна гуманітарна освіта: стан і перспективи (Тези виступів учасників науково-практичної конференції), 24–27 вересня 1996 р. – Чернівці: [б. в.], 1996. – С. 119–120.

409. Марченко О. В. Проблема морально-етичних засад людського існування у філософській антропології Памфіла

Юркевича / Олексій Васильович Марченко // Вісник. Серія: Філософія. Політологія. Вип. 27. – К.: Київський ун-т ім. Т. Шевченка, 1998. – С. 44–47.

410. Маслюк А. М. До питання творчої спадщини Олександра Кульчицького / Андрій Миколайович Маслюк // Вісник Національного університету оборони України. – 2013. – № 5 (36). – С. 254–258.

411. Маслюк А. М. Наукові здобутки української діаспори / Андрій Миколайович Маслюк // Збірник наукових праць Національної академії Державної прикордонної служби України. Серія: Психологічні науки. – 2016. – № 2. – С. 180–192.

412. Матвієнко І. С. Католицький персоналізм Жака Марітена / І. С. Матвієнко // Мультиверсум: Філософський альманах. Вип. 3 (111). – К.: Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2012. – С. 36–45.

413. Матвієнко І. С. Філософське осягнення людини: Інтегральний гуманізм Ж. Марітена та гуманістичний психоаналіз Е. Фромма: дис. ... канд. філос. наук: спец. 09.00.05 «Історія філософії» / Ірина Сергіївна Матвієнко. – Київ, 2012. – 190 с.

414. Мелих Ю. Б. О личности Л. П. Карсавина. К 125-летию юбилею / Юлия Борисовна Мелих // Вестник МГУ. – Т. 10. – 2007. – № 3. – С. 409–417.

415. Мельник В. П. Людиновимірність науки та її цивілізаційні виклики / Володимир Петрович Мельник // Вісник Львівського університету. Серія: Філософсько-політологічні студії. Вип. 2. – Львів: Львівський національний ун-т ім. Івана Франка, 2012. – С. 9–22.

416. Митрович К. Професор Кульчицький між нами / Кирило Митрович // Кульчицький О. Ю. Український персоналізм. – Мюнхен – Париж: Український Вільний Університет, 1985. – С. 5–14. – (Скрипти. Ч. 39).

417. Мисуно А. И. Культура декаданса: дис. ... канд. филос. наук: 24.00.01 «Теория культуры» / Алексей Иванович Мисуно. – Санкт-Петербург, 2000. – 139 с.

418. Мірчук І. І. Історія української філософії / Іван Іванович Мірчук // Енциклопедія українознавства. Загальна

частина. Перевидання в Україні; [Репринт. відтвор. вид. 1949 р.] – К.: Віпол, 1995. – С. 718–724.

419. Мірчук І. І. Месіянізм Липинського / Іван Іванович Мірчук // Дві концепції української політичної думки: В'ячеслав Липинський – Дмитро Донцов / упор. Г. Васькович. – Нью-Йорк: Рада Оборони і Допомоги Україні, Український Конгресовий Комітет Америки, 1990. – С. 35–39.

420. Мірчук І. І. Світогляд українського народу. Спроба характеристики / Іван Іванович Мірчук // Науковий збірник Українського Вільного Університету в Празі. Т. 3. – Прага: Друкарня протекторату Чех і Морави в Празі, 1942. – С. 225–243.

421. Мозгова Н. Г. Предмет логіки та метафізична проблема (з рукописних лекцій П. Юркевича в Київській духовній академії) / Наталія Григорівна Мозгова // Вісник Харківського національного ун-ту ім. В. Н. Каразіна. Вип. 706. Серія: Філософія. Філософські перипетії. – Харків: [б. в.], 2005. – С. 232–238.

422. Мозговий І. П. Неоплатонізм і патристика, або Світло в присмерках великої цивілізації: Монографія / Іван Павлович Мозговий. – Суми: ДВНЗ «УАБС НБУ», 2009. – 471 с.

423. Мойсеїв І. К. Філософська, богословська та педагогічна спадщина П. Д. Юркевича та місце в історії вітчизняної культури / Ігор Костьович Мойсеїв // Філософська і соціологічна думка. – 1999. – № 5–6. – С. 248–250.

424. Мойсеїв І. К. Шлях людяності і надії Сергія Кримського / Ігор Костьович Мойсеїв // Дух і літера. – 2001. – № 7–8. – С. 362–366.

425. Монолатій І. С. Проблеми елітизму і персоналізму у філософській спадщині Олександра Кульчицького / І. С. Монолатій // Вісник Прикарпатського ун-ту. Філософські і психологічні науки. Вип. 5. – Івано-Франківськ: Плай, 2003. – С. 54–63.

426. Мордовцев Д. Л. Малороссийское племя / Даниил Лукич Мордовцев // Живописная Россия: Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении / под общ. ред. П. П. Семенова. Т. 5:

Малороссия, Подолия и Волынь. Ч. 1: Полтавская, Черниговская, Волынская, Подольская, Харьковская и Киевская губернии. – Санкт-Петербург; Москва: Типография М. О. Вольф, 1897. – С. 1–62.

427. Москаленко В. Ф. Християнська філософія випускника Київського університету Святого Володимира, професора В. Ф. Войно-Ясенецького / Віталій Федорович Москаленко, Олександр Петрович Яворовський, Ярослав Володимирович Цехмістер, Ірина Василівна Васильєва // Науковий вісник Національного медичного університету імені О. О. Богомольця. – 2011. – № 1. – С. 11–14.

428. Москалик Я. Іконічна дійсність особи й Церкви; [пер. з пол. Т. Різун] / о. д-р Ярослав Москалик. – Львів: Свічадо, 2008. – 104 с. – (Логос ЛогоΣ Logos).

429. Москалик Я. Нарис христологічної доктрини / о. д-р Ярослав Москалик. – Львів: ЛБА; Свічадо, 1998. – 88 с. – (Посібники з богослов'я / Львівська Богословська Академія; № 3).

430. Мотренко Т. В. Гегель у філософській спадщині П. Юркевича / Тимофій Валентинович Мотренко // Спадщина Памфіла Юркевича: світовий і вітчизняний контекст / редкол.: В. С. Горський, І. Я. Лисий, А. Г. Тихолаз. – К.: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 1995. – С. 211–230.

431. Мунье Э. Манифест персоналізму / Эмманюэль Мунье // Мунье Э. Манифест персоналізму; [пер. с фр.]. – Москва: Республика, 1999. – С. 267–410. – (Мыслители XX века).

432. Мунье Э. Персоналізм / Эмманюэль Мунье // Мунье Э. Манифест персоналізму; [пер. с фр.]. – Москва: Республика, 1999. – С. 459–538. – (Мыслители XX века).

433. Мунье Э. Персоналістическая общность и революция / Эмманюэль Мунье // Мунье Э. Манифест персоналізму; [пер. с фр.]. – Москва: Республика, 1999. – С. 13–266. – (Мыслители XX века).

434. Мунье Э. Страх в XX веке / Эмманюэль Мунье // Мунье Э. Манифест персоналізму; [пер. с фр.]. – Москва: Республика, 1999. – С. 411–458. – (Мыслители XX века).

435. Мунье Э. Что такое персонализм?; [пер. с фр.] / Эмманюэль Мунье. – Москва: Издательство гуманитарной литературы, 1994. – 128 с.

436. Муравицька М. П. Педагогічна концепція П. Д. Юркевича в контексті філософії серця / М. П. Муравицька // Спадщина Памфіла Юркевича: світовий і вітчизняний контекст / редкол.: В. С. Горський, І. Я. Лисий, А. Г. Тихолаз. – К.: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 1995. – С. 192–200.

437. Наконечна М. М. Творча спадщина О. Кульчицького та проблема особистісної активності / Марія Наконечна // *Ucraina magna. Vol. I: Українська політична еміграція у ХХ столітті: досвід культурно-спільнотного себепредставлення і самоутвердження в Західному світі. До 130-річчя від дня народження Ольгерда Бочковського* / за заг. ред. В. Піскун; упоряд. Д. Гордієнко та І. Каневська. – К.: Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України, 2016. – С. 266–275.

438. Наконечний Р. А. Іван Павло II про роль віри та розуму в житті людини / Р. А. Наконечний, А. Д. Копитко // *Вісник Донецького національного університету економіки і торгівлі ім. М. Туган-Барановського: Гуманітарні науки.* – 2012. – № 5 (54). – С. 32–38.

439. Огієнко І. І. Рідна мова / Іван Іванович Огієнко (митрополит Іларіон) / Упор. М. С. Тимошик. – К.: Наша культура, 2010. – 436 с. – (Бібліотечна серія Фундації ім. митрополита Іларіона (Огієнка) «Запізніле вороття». Серія 2. «Зарубіжні першодруки». Т. 8).

440. О'Грейди Дж. Ф. Современное состояние христологии / Джон Ф. О'Грейди // *Современное католическое богословие. Хрестоматия*; [пер. с англ.] / под ред. М. А. Хейза, Л. Джирона. – Москва: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – С. 201–230. – (Современное богословие).

441. Ожеван М. А. Націєтворення як «модернізація навздогін»: Суперечності між модерном, домодерном і постмодерном / Микола Андрійович Ожеван // *Стратегічні пріоритети.* – 2013. – № 2. – С. 12–21.

442. О'Колінз Дж. Малий теологічний словник / Джеральд О'Колінз, Едуард Г. Фаруджі / за заг. ред. Владики Софрона Мудрого. – Івано-Франківськ: [б. в.], 1997. – 448 с.

443. Омельченко В. Ю. Культура перекладу у контексті історико-філософських досліджень (П. Юркевич vs О. Гьофе) / Вікторія Юріївна Омельченко // Гілея: Науковий вісник. – 2013. – Вип. 77. – С. 225–229.

444. Омельченко В. Ю. Феномен неперекладностей у вітчизняній філософській мові: поняття «правда» у філософії права (К. Неволін, П. Юркевич, Б. Кістяківський) / Вікторія Юріївна Омельченко // Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету-2011», 20–21 квітня 2011 р.: Матеріали доповідей та виступів. Ч. 2 / редкол.: А. Є. Конверський та ін. – К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2011. – С. 41–43.

445. Омельченко В. Ю. Філософсько-правові погляди П. Юркевича як «*aurea mediocritas*» між «позитивним» і «природним» правом / Вікторія Юріївна Омельченко // Дні науки філософського факультету: Міжнародна наукова конференція студентів, аспірантів та молодих вчених. – 2017. – № 1. – С. 34–36.

446. Основи культурології: Навчальний посібник / за ред. Л. О. Сандюк та Н. В. Щубелки. – К.: Центр учбової літератури, 2012. – 400 с.

447. Остащук І. Б. Імплікація християнської сакральної символіки в католицькій герменевтиці / Іван Богданович Остащук // Україна і Ватикан в контексті культурно-цивілізаційного діалогу: історія і сучасність. Серія наукових збірників. Зб. № 3 / за заг. ред. П. Яроцького, Л. Филипович, С. Кияка. – К.: [б. в.], 2009. – С. 224–231.

448. Остащук І. Б. Католицька рефлексія сакрального символізму: *per visibilia ad invisibilia* / Іван Богданович Остащук // Гілея: Науковий вісник. – 2011. – Вип. 49. – С. 374–380.

449. Остащук І. Б. Християнський символізм: Специфіка конфесійної рецепції / Іван Богданович Остащук // Гілея: Науковий вісник. – 2014. – Вип. 86. – С. 270–276.

450. Павленко П. Ю. Від Ісуса до Христа: Метаморфози месіанської ідеї / Павло Юрійович Павленко // Українське

релігієзнавство. Бюлетень Української Асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України / гол. ред. А. М. Колодний. – К.: УАР, 2011. – № 57. – С. 62–72.

451. Павленко Ю. В. Історія світової цивілізації. Соціокультурний розвиток людства: Навчальний посібник / Юрій Віталійович Павленко. – 3-є вид., стереотип. – К.: Либідь, 2001. – 360 с.

452. Павлюк І. Концепція моралі П. Юркевича в контексті сучасного філософсько-етичного дискурсу / Ірина Павлюк // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія: Філософія. – 2010. – Вип. 7. – С. 3–12.

453. Пазенок В. С. Домінанти духовно-практичного світу мислителя / Віктор Сергійович Пазенок // Філософські діалоги'2010. Вип. 4. Ч. 1: Філософсько-антропологічні читання: Творча спадщина В. І. Шинкарука та сьогодення. – К.: [б. в.], 2010. – С. 22–29.

454. Панченко О. В. Неокласичний філософський підхід до розуміння історичного процесу: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук: спец. 09.00.03 «Соціальна філософія та філософія історії» / Олег Вікторович Панченко. – Харків: Харківський військовий ун-т, 2004. – 19 с.

455. Пасько І. Т. Українська ідея: Архетипи, культура, цивілізація / Ігор Терентійович Пасько // Етнонаціональна політика в теорії та практиці українського націоналізму: Історія і сьогодення / наук. ред. О. М. Сич. – Івано-Франківськ, 2013. – С. 315–324.

456. Пацан В. О. Американський персоналізм: Генезис, ідеї, критика: дис. ... канд. філос. наук: 09.00.05 «Історія філософії» / Василь Олексійович Пацан. – Дніпро, 2016. – 232 с.

457. Пацан В. О. Американський персоналізм у сучасному історико-філософському дискурсі: Актуальні проблеми вивчення / Василь Олексійович Пацан // Гілея: Науковий вісник. Вип. 96. – К.: [б. в.], 2015. – С. 378–384.

458. Пацан В. О. «За образом і подобою Божою»: Біблійні витoki ідеї особистості / Василь Олексійович Пацан // Гілея: Науковий вісник. Вип. 99. – К.: [б. в.], 2015. – С. 233–244.

459. Пеленський Я. Б. «Філософія серця» Памфіла Юркевича (Нариси з історії філософії на Україні) / Ярослав Богданович Пеленський // Український світ. – 1994. – Січень–лютий. – С. 8–12.

460. Петлевич Н. С. «Особистість» – основоположне поняття філософії права / Наталія Степанівна Петлевич // Держава і право. – 2010. – Вип. 47. – С. 55–61.

461. Петлевич Н. С. Особистість у правовідносинах – персоналістична характеристика / Наталія Степанівна Петлевич // Антропологія права: Філософський та юридичний виміри (стан, проблеми, перспективи): Статті учасників Третього всеукраїнського «круглого столу» (м. Львів, 23–24 листопада 2007 р.). – Львів: Сполом, 2008. – С. 245–256.

462. Петлевич Н. С. Персоналістичні характеристики права / Наталія Степанівна Петлевич // Проблеми філософії права. Т. IV–V. – Київ – Чернівці: Рута, 2008. – С. 179–183.

463. Петлевич Н. С. Повернення до змісту особистості у французькому персоналізмі / Наталія Степанівна Петлевич // Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наукових праць. Вип. 309–310. Філософія. – Чернівці: Рута, 2006. – С. 45–48.

464. Петлевич Н. С. Характерні особливості персоналізму / Наталія Степанівна Петлевич // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія: Філософія. – 2010. – Вип. 6. – С. 58–77.

465. Петрушенко В. Л. Проблематизація поняття істини в сучасній філософії / Віктор Леонтійович Петрушенко // Вісник Національного університету «Львівська політехніка». Філософські науки. – 2014. – № 780. – С. 3–8.

466. Петрушенко В. Л. Тлумачний словник основних філософських термінів / Віктор Леонтійович Петрушенко. – Львів: Видавництво Національного університету «Львівська політехніка», 2009. – 264 с.

467. Печеранський І. П. Проблема стосунків віри та розуму у філософії Памфіла Юркевича / Ігор Петрович Печеранський // Філософські аспекти. – 2009. – № 4. – С. 77–80.

468. Піч Р. Критичний розгляд П. Д. Юркевичем філософії Канта / Роланд Піч // Спадщина Памфіла Юркевича: світовий

і вітчизняний контекст / редкол.: В. С. Горський, І. Я. Лисий, А. Г. Тихолаз. – К.: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 1995. – С. 230–242.

469. Піч Р. Найголовніші елементи філософії Памфіла Юркевича / Роланд Піч // Український світ. – 1994. – № 12. – С. 13–16.

470. Плужнік В. О. Ідеї персоналізму в київській школі філософії. Олексій Козлов / Вікторія Олександрівна Плужнік // Філософська і соціологічна думка. – 1995. – № 1/2. – С. 138–157.

471. Плужнік В. О. «Київська школа філософії»: гносеологічні пошуки кінця ХІХ – початку ХХ ст.: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук: спец. 09.00.05 «Історія філософії» / Вікторія Олександрівна Плужнік. – Київ, 1998. – 19 с.

472. Плужнік В. О. Памфіл Юркевич та Київська школа філософії кінця ХІХ – поч. ХХ ст. / Вікторія Олександрівна Плужнік // Спадщина Памфіла Юркевича: світовий і вітчизняний контекст: / редкол.: В. С. Горський, І. Я. Лисий, А. Г. Тихолаз. – К.: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 1995. – С. 90–101.

473. Подрига В. М. Образ Григорія Сковороди у спогадах його сучасників / Володимир Миколайович Подрига // Філологічні науки: Збірник наукових праць. Вип. 14. – Полтава: Полтавський національний педагогічний ун-т імені В. Г. Короленка, 2013. – С. 60–66.

474. Політологічна енциклопедія: Навчальний посібник. Кн. 3 / укл. А. О. Карасевич, Л. С. Шачковська. – Умань: ФОП Жовтий О. О., 2016. – 768 с.

475. Поліщук Р. М. Феномен персоналізму: Американський та французький варіанти / Ростислав Миколайович Поліщук // Вісник Львівського університету. Серія: Філософські науки. Вип. 16. – Львів: Львівський національний ун-т імені Івана Франка, 2013. – С. 121–127.

476. Попова Н. В. Герменевтичні практики і проблема їх філософського осмислення: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук: спец. 09.00.04 «Філософська антропологія, філософія культури» / Наталія Валеріївна

Попова. – Харків: Харківський національний ун-т ім. В. Н. Каразіна, 2001. – 20 с.

477. Попович М. В. Григорій Сковорода: Філософія свободи / Мирослав Володимирович Попович. – К.: Майстерня Білецьких, 2007. – 256 с.

478. Попович М. В. Слово про Сергія Кримського / Мирослав Володимирович Попович // Дух і літера. – 2006. – № 15–16. – С. 160–163.

479. Потєбня А. А. Проблема денационализации / Александр Афанасьевич Потєбня // Потєбня О. О. Мова, національність, денационалізація. Статті і фрагменти / упор. і вступ. ст. Ю. Шевельова. – Нью-Йорк: Українська Вільна Академія Наук у США, 1992. – С. 67–75.

480. Присухін С. І. Діалог релігії та науки: аспект дослідження в працях Івана Павла II / Сергій Іванович Присухін // Українське релігієзнавство. Бюлетень Української Асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України / гол. ред. А. М. Колодний. – К.: УАР, 2016. – № 77. – С. 17–22.

481. Присухін С. І. Екуменічний діалог: Проблематика й відповіді Івана Павла II (з нагоди 15-ї річниці пастирського візиту папи в Україну) / Сергій Іванович Присухін // Українське релігієзнавство. Бюлетень Української Асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України / гол. ред. А. М. Колодний. – К.: УАР, 2016. – № 79. – С. 28–32.

482. Присухін С. І. Поліфонія культури життя: Філософсько-богословська спадщина Йоана Павла II в сучасному дискурсі. Релігієзнавчий аспект: Монографія / Сергій Іванович Присухін. – К.: КНЕУ, 2017. – 475 с.

483. Присухін С. І. Суспільний вимір як цінність і принцип «культури життя» (у світлі праць св. Івана Павла II / Сергій Іванович Присухін // Україна–Ватикан: Християнство в контексті його включення в різноманітні сфери суспільного буття. Науковий збірник / за ред. Л. Филипович і П. Яроцького. – К.: УАР, 2015. – С. 252–262.

484. Пронякін В. І. П. Д. Юркевич та Е. Гуссерль: два засоби обґрунтування метафізики / В. І. Пронякін // Спадщина

Памфіла Юркевича: світовий і вітчизняний контекст / редкол.: В. С. Горський, І. Я. Лисий, А. Г. Тихолаз. – К.: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 1995. – С. 243–259.

485. Процишин В. М. Мистецтво та особистість в філософсько-естетичних розвідках Е. Муньє / В. М. Процишин // Вісник Черкаського університету: Збірник наукових статей. Вип. 20. Серія: Філософія. – Черкаси: Видавництво ЧНУ ім. Б. Хмельницького, 2000. – С. 48–55.

486. Пухно С. Психологічні ідеї П. Д. Юркевича – представника вітчизняної філософсько-психологічної думки XIX століття / Світлана Пухно // Світогляд – Філософія – Релігія: Збірник наукових праць. Вип. 6. – Суми: УАБС НБУ. – 2014. – С. 119–129.

487. Пухта І. С. Трансформація класичної концепції суб'єкта у філософській герменевтиці: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук: спец. 09.00.05 – «Історія філософії» / Ірина Степанівна Пухта. – Львів: Львівський національний ун-т імені Івана Франка, 2008. – 16 с.

488. Рабінович С. П. Права людини у природно-правовій думці неотомізму: дис. ... канд. юрид. наук: 12.00.01 «Теорія та історія держави і права; історія політичних і правових учень» / Сергій Петрович Рабінович. – Львів, 2002. – 221 с.

489. Рабінович С. П. Принцип персоналізму в офіційному католицькому вченні про права людини / Сергій Петрович Рабінович // Держава і право (Юридичні та політичні науки): Збірник наукових праць. Вип. 16. – К.: [б. в.], 2002. – С. 381–386. – (Современное богословие).

490. Рагнер К. Короткий теологічний словник; [пер. з нім. О. Авраменка] / Карль Рагнер, Герберт Форгрімлер / за заг. ред. Владики Софрона Мудрого. – Л.: [б. в.], 1996. – 664 с.

491. Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие; [пер. с нем.] / Карл Ранер. – Москва: Библийско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2006. – 662 с.

492. Рассудіна К. С. Любов як принцип утворення персоналістської спільноти (етика; категорії етики; любов в уявленнях французьких персоналістів) / Катерина Сергіївна Рассудіна // Філософські обрії. – 2007. – № 17. – С. 189–199.

493. Рассудіна К. С. Специфіка мислення католицьких філософів на прикладі дослідження людської особи / Катерина Сергіївна Рассудіна // Філософська думка. – 2012. – № 4. – С. 59–68.

494. Рассудіна К. С. Філософсько-антропологічні засади християнського персоналізму: дис. ... канд. філос. наук: 09.00.04 «Філософська антропологія, філософія культури» / Катерина Сергіївна Рассудіна. – Київ, 2008. – 177 с.

495. Реати Ф. Э. Религия как освобождающая сила в философии XX века / Фьоренцо Эмилио Реати. – Санкт-Петербург, 2001. – 94 с.

496. Резнік О. В. Типологія та поетика персоналізму в автобіографічній прозі першої хвилі російської еміграції: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня д-ра філол. наук: спец. 10.01.02 «Російська література» / Оксана Володимирівна Резнік. – Сімферополь, 2010. – 50 с.

497. Релігієзнавчий словник / за ред. професорів А. Колодного і Б. Лобовика. – К.: Четверта хвиля, 1996. – 391 с.

498. Релігія і нація в суспільному житті України й світу: Монографія / за ред. Л. О. Филипович. – К.: Наукова думка, 2006. – 287 с.

499. Рыбалка В. В. Теории личности в отечественной философии, психологии и педагогике: Пособие / Валентин Васильевич Рыбалка. – Житомир: Изд-во ЖГУ им. И. Франко, 2015. – 872 с.

500. Рыбалка В. В. Теорії особистості у вітчизняній психології: Навчальний посібник / Валентин Васильович Рыбалка. – К.: ІПППО АПН України, 2006. – 530 с.

501. Римаренко С. Ю. Самовизначення особи, нації, держави: (Етнополітологічний аналіз): Монографія / Сергій Юрійович Римаренко. – К.: Вид. дім «Юридична книга», 1999. – 543 с.

502. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре; [пер. с нем.] / Генрих Риккерт / общ. ред. и предисл. А. Ф. Зотова; сост. А. П. Полякова, М. М. Беляева; подг. текста и примеч. Р. К. Медведевой. – М.: Республика, 1998. – 413 с.

503. Рікер П. Гуссерль: Аналіз його феноменології. Екзистенціальна феноменологія / Поль Рікер // Читанка

з філософії: У 6 кн. Кн. 6: Зарубіжна філософія ХХ століття. – К.: Довіра, 1993. – С. 201–213.

504. Рікер П. Історія та істина; [пер. з фр. В. Шовкуна] / Поль Рікер. – К.: Видавничий дім «KM Academia», університетське видавництво «Пульсари», 2001. – 396 с. – (Християнські філософи).

505. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике; [пер. с фр. И. С. Вдовиной] / Поль Рикёр. – Москва: Академический Проект, 2008. – 695 с. – (Философские технологии).

506. Розумний М. М. Український персоналізм як фактор політичної культури / Максим Миколайович Розумний // Політичний менеджмент: Український науковий журнал. – 2005. – № 3. – С. 91–99.

507. Рославіцька Х. Р. Гуманістичний ідеал як основа духовності Памфіла Юркевича / Х. Р. Рославіцька // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Історичне релігієзнавство». – 2014. – Вип. 9. – С. 129–137.

508. Рубан А. О. Етично-релігійні домінанти українського світогляду у філософії серця Г. Сковороди та П. Юркевича / А. О. Рубан. – Тернопіль: Астон, 2007. – С. 121–129.

509. Рудакевич О. М. Теологічний персоналізм як філософська основа соціальної роботи / О. М. Рудакевич // Соціально-психологічні виміри професійної майстерності особистості в умовах глобалізованого світу: Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції (м. Тернопіль, 16–17 травня 2013 р.) / гол. ред. А. Фурман. – Тернопіль: ТНЕУ, 2013. – С. 139–140.

510. Рудюк В. М. Предстоятель Української Церкви: Патріарх – перекладач Біблії, богослужбової, житійної й морально-повчальної літератури українською мовою; [Електронний ресурс] / Вадим Миколайович Рудюк (митрополит Димитрій) / Свято-Володимирський кафедральний патріарший собор: офіційний веб-сайт. – Режим доступу: <http://katedral.org.ua/patriarh/70-patriarh7.html>.

511. Русская философия: Энциклопедия / под общ. ред. М. А. Маслина; сост. П. П. Апрышко, А. П. Поляков. – Москва: Алгоритм, 2007. – 736 с.

512. Сабадуха В. О. Генеза понятья особи й особистості в християнстві / Володимир Олексійович Сабадуха // Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. Вип. 19. – Івано-Франківськ: Видавництво Прикарпатського національного ун-ту імені Василя Стефаника, 2015. – С. 109–117.

513. Сабадуха В. О. Генеза теоретичних уявлень про особу та особистість в історії філософії / Володимир Олексійович Сабадуха // Психологія і суспільство. – 2016. – № 4. – С. 30–43.

514. Сабадуха В. О. Гностицизм як джерело концепції чотирьох рівнів духовного розвитку людини / Володимир Олексійович Сабадуха // Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. Вип. 18. – Івано-Франківськ: Видавництво Прикарпатського національного ун-ту імені Василя Стефаника, 2014. – С. 57–64.

515. Сабадуха В. О. Декаданс філософії: Причини і наслідки / Володимир Олексійович Сабадуха // «Глобалізований світ: Випробування людського буття»: Міжнародна науково-теоретична конференція: Матеріали доповідей і виступів (м. Житомир, 6–7 жовтня 2017 р.) / редкол.: М. А. Козловець та ін. – Житомир: Вид-во Євенок О. О., 2017. – С. 139–143.

516. Сабадуха В. О. Духовна сутність людини у Святому Письмі, творчості отців християнської Церкви та філософів Середньовіччя / Володимир Олексійович Сабадуха // Практична філософія. – 2015. – № 2. – С. 104–113.

517. Сабадуха В. О. Евристична значущість гіпотези ієрархії сутнісних сил людини для розробки української ідеї / Володимир Олексійович Сабадуха // Практична філософія: Науковий журнал. – 2008. – № 2. – С. 161–165.

518. Сабадуха В. О. Ідеї персоналізму в українській філософській і соціально-політичній думці / Володимир Олексійович Сабадуха // Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія. – 2013. – № 2. – С. 63–67.

519. Сабадуха В. О. Ідеї персоналізму в українському націоналізмі / Володимир Олексійович Сабадуха // Українознавчий альманах. Вип. 14. – К.: КНУ ім. Т. Шевченка, 2013. – С. 82–86.

520. Сабадуха В. О. Ідея особистості в контексті принципів духовної ієрархії і рівності / Володимир Олексійович Сабадуха // Гілея: науковий вісник. – 2016. – Вип. 115. – С. 261–267.

521. Сабадуха В. О. Конфлікт безособистісного й особистісного рівнів суспільного буття в епохи модерну та постмодерну / Володимир Олексійович Сабадуха // Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія. – 2011. – № 2. – С. 51–56.

522. Сабадуха В. О. Концепція чотирьох рівнів духовного розвитку людини як методологічне підґрунтя розв'язання проблеми толерантності / Володимир Олексійович Сабадуха // «Толерантність як соціогуманітарна проблема сучасності»: Міжнародна науково-теоретична конференція (м. Житомир, 1–2 жовтня 2015 р.); матеріали доповідей та виступів / редкол. П. Ю. Саух. – Житомир: Вид-во Євенок О. О., 2015. – С. 49–52.

523. Сабадуха В. О. Концепція чотирьох рівнів розвитку сутнісних сил людини як методологічно-теоретична основа сучасної філософської антропології / Володимир Олексійович Сабадуха // Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія. – 2013. – № 1 (17). – С. 55–59.

524. Сабадуха В. О. Особистісна парадигма буття людини як концептуальна основа української ідеї: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук: 09.00.03 «Соціальна філософія та філософія історії» / Володимир Олексійович Сабадуха. – Львів, 2010. – 19 с.

525. Сабадуха В. О. Персоналізм як українська державна ідеологія / Володимир Олексійович Сабадуха // Психологія і суспільство. – 2013. – № 1 (51). – С. 21–30.

526. Сабадуха В. О. Персоналістичні ідеї українського націоналізму / Володимир Олексійович Сабадуха // Український національно-визвольний рух у ХХ ст.: Історія, теорія, практика: Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції (м. Тернопіль, 13–14 жовтня 2017 р.).

Науковий, методичний, інформаційний збірник Тернопільського обласного інституту післядипломної педагогічної освіти. Вип. 2. – Тернопіль: ТОКІПО, 2017. – С. 190–199.

527. Сабадуха В. О. Поняття «дух», «духовність» і «особистість»: Філософський зміст та взаємозв'язок / Володимир Олексійович Сабадуха // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії: Збірник наукових праць. Вип. 68. – Запоріжжя: ЗДІА, 2017. – С. 98–110.

528. Сабадуха В. О. Принцип духовної ієрархії людини у творчості апостола Павла, Отців християнської Церкви та філософів Середньовіччя / Володимир Олексійович Сабадуха // Науковий вісник Івано-Франківського богословського університету УГКЦ «Добрий Пастир»: Збірник наукових праць. Вип. 10–11: Богослов'я / гол. ред. Р. А. Горбань. – Івано-Франківськ: Івано-Франківський богословський ун-т, 2017. – С. 198–212.

529. Сабадуха В. О. Проблема особистості в емпіричній та раціоналістичній європейській філософії XVII століття / Володимир Олексійович Сабадуха // Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. – 2013. – Вип. 6. – С. 42–47.

530. Сабадуха В. О. Роль ідеології персоналізму в розбудові української державності / Володимир Олексійович Сабадуха // Держава у теорії і практиці українського націоналізму: Матеріали VI Всеукраїнської наукової конференції з міжнародною участю (м. Івано-Франківськ, 26–27 червня 2015 р.) / наук. ред. О. М. Сич. – Івано-Франківськ: Місто НВ, 2015. – С. 398–408.

531. Сабадуха В. О. Світоглядна боротьба навколо проблеми особистості в німецькій класичній філософії / Володимир Олексійович Сабадуха // Вісник Київського національного ун-ту ім. Т. Шевченка. Серія: Філософія. Політологія. Вип. 1 (119). – К.: КНУ ім. Тараса Шевченка, 2015. – С. 48–52.

532. Сабадуха В. О. Світоглядні засади особистісного способу буття / Володимир Олексійович Сабадуха // Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції «“Русалка

Дністрова” – перша книга українською мовою в Галичині: Загальнонаціональний та європейський контекст (з нагоди 180-річчя виходу у світ)» (м. Івано-Франківськ, 27 вересня 2017 р.) / наук. ред. В. Качкан. – Івано-Франківськ: [б. в.], 2017. – С. 229–238.

533. Сабадуха В. О. Українська національна ідея та концепція особистісного буття: Монографія / Володимир Олексійович Сабадуха. – Івано-Франківськ: Фоліант, 2012. – 176 с.

534. Сабадуха В. О. Філософія єдності людини й світу, або Про необхідність об'єднання зусиль релігії, філософії, науки щодо збереження світу / Володимир Олексійович Сабадуха // Науковий вісник Івано-Франківського богословського університету УГКЦ «Добрий Пастир»: Збірник наукових праць. Вип. 5: Богослов'я / гол. ред. Р. А. Горбань. – Івано-Франківськ: Івано-Франківський богословський ун-т, 2014. – С. 177–186.

535. Сабадуха В. О. Християнська концепція особистості як методологічне підґрунтя розв'язання проблеми людської гідності / Володимир Олексійович Сабадуха // Авраамічні релігії: Проблеми свободи совісті та віросповідання в контексті різноманітних чинників у сфері суспільного буття в Україні та світі: Матеріали Міжнародної наукової конференції (м. Галич, 4–5 червня 2015 р.). – Галич: Інформаційно-видавничий відділ Національного заповідника «Давній Галич», 2015. – С. 231–238.

536. Савинская И. В. Люблинская школа философии пропедевтики классического томизма / Инна Владимировна Савинская // Філософські проблеми гуманітарних наук. – 2010. – № 16–17. – С. 224–229.

537. Савинська І. В. Досвід особистості як предмет філософської антропології (на матеріалі сучасного томізму): автореф. ... канд. філос. наук, спец.: 09.00.04 «Філософська антропологія, філософія культури» / Інна Володимирівна Савинська. – Київ: Київський національний ун-т ім. Т. Шевченка, 2011. – 19 с.

538. Савинська І. В. Ексцентричність та подвійна трансценденція особи: Зв'язок смислів антропологічних проектів Кароля Войтили та Гельмута Плеснера / Інна

Володимирівна Савинська // Філософська думка: Науково-теоретичний журнал. – 2012. – № 4. – С. 69–82.

539. Саган О. Н. Київське християнство: церковна і просторово-часова ідентифікація / Олександр Назарович Саган // Українське релігієзнавство. Бюлетень Української Асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України / гол. ред. проф. А. М. Колодний. – № 65. – К.: УАР, 2013. – С. 173–180.

540. Саган О. Н. Роль релігійного чинника в українському націє- та державотворенні: методологічні підходи / Олександр Назарович Саган // Українське релігієзнавство. Бюлетень Української Асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України / гол. ред. проф. А. М. Колодний. – № 78. – К.: УАР, 2016. – С. 83–87.

541. Сарапін О. В. Антропологічні ідеї в релігійно-філософській спадщині Київської духовної академії (перша пол. – сер. XIX ст.): автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук: спец. 09.00.06. – теорія і історія релігії, вільнодумства і атеїзму / Олександр Васильович Сарапін. – К.: Інститут філософії НАН України, 1995. – 24 с.

542. Сарапін О. В. Антропологічні розвідки П. Юркевича в їх відношенні до патристичної літератури / Олександр Васильович Сарапін // Спадщина Памфіла Юркевича: світовий і вітчизняний контекст / редкол.: В. С. Горський, І. Я. Лисий, А. Г. Тихолаз. – К.: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 1995. – С. 53–60.

543. Сарбей В. Г. Національне відродження України / Віталій Григорович Сарбей. – К.: Альтернативи, 1999. – 336 с. – (Україна крізь віки).

544. Саттон Дж. Особистість у контексті релігійної думки в історії та сучасності / Джонатан Саттон // Колегія. – 1995. – № 15. – С. 112–117.

545. Свереда З. І. Фінансова революція Андрея Шептицького; [Електронний ресурс] / Зиновій Іванович Свереда. – 05.07.2017. – Режим доступу: <https://zbruc.eu/node/68086>.

546. Сверстюк Є. О. Українське коріння російської релігійної філософії / Євген Олександрович Сверстюк // Сверстюк Є. О. Правда полинова. – К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2009. – С. 94–98.

547. Світоглядні та соціокультурні засади формування модерної української нації: Монографія / Т. В. Гончарук, Н. В. Гнасевич, М. І. Гурик та ін. / кер. авт. кол. О. М. Рудакевич. – Тернопіль: ТНЕУ, 2015. – 255 с.

548. Северенчук Н. Вчительство та учнівство (духовна єдність та відмінність творчості П. Д. Юркевича та Володимира Соловйова) / Н. Северенчук // Філософсько-антропологічні читання-98. – К.: Стилос, 1999. – С. 230–244.

549. Северенчук Н. Тлумачення ідеї у філософії П. Д. Юркевича та Володимира Соловйова / Н. Северенчук // Молода нація: Альманах. – 1999. – № 11. – С. 123–133.

550. Сербиненко В. В. Русская философия: Курс лекций: Учебное пособие по дисциплине «Философия» для студентов вузов, обучающихся по нефилософским специальностям и направлениям / Вячеслав Владимирович Сербиненко. – 2-е изд., стер. – Москва: Омега-Л, 2006. – 464 с. – (Университетский учебник).

551. Сігов К. Б. Європейські цінності на перехресті наративних «ідентичностей» (Поль Рікер і Сергій Кримський) / Костянтин Сігов // Наукові записки Українського Католицького Університету. Число III. Серія: Філософія, № 1. – Львів: Видавництво УКУ, 2012. – С. 161–169.

552. Сігов К. Б. Софія як етос: Герменевтика С. Б. Кримського / Костянтин Сігов // Дух і літера. – 2001. – № 7–8. – С. 367–371.

553. Сімон Д. П. Філософія «вчинку» Кароля Войтили / Д. П. Сімон // Українська полоністика. – 2009. – № 6. – С. 65–70.

554. Сковорода Г. Повна академічна збірка творів / Григорій Сковорода / за ред. Л. Ушкалова. – Харків – Едмонтон – Торонто: Майдан; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011. – 1400 с.

555. Слободянюк Д. І. Ідеї православної антропології Памфіла Юркевича і актуальні проблеми формування

моральної особи / Дмитро Іванович Слободянюк // Наука. Релігія. Суспільство. – 2009. – № 4. – С. 168–173.

556. Слободянюк Д. І. Памфіл Юркевич: педагогічні ідеї як продовження і конкретизація філософсько-антропологічного вчення / Дмитро Іванович Слободянюк // Збірник наукових праць Полтавського державного педагогічного університету ім. В. Г. Короленка. Вип. 5 (57). Серія: Педагогічні науки. – Полтава: Техсервіс, 2007. – С. 196–202.

557. Слободянюк Д. І. «Філософія серця» як методологічне підґрунтя ідейно-теоретичної спадщини Памфіла Юркевича / Дмитро Іванович Слободянюк // Філософські обрії: Науково-теоретичний журнал. – 2009. – № 22. – С. 30–44.

558. Соболевський Я. А. Американський період в філософії Ж. Марітена // Вісник Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. Вип. 1 (120). – К.: КНУ ім. Тараса Шевченка, 2016. – С. 45–48.

559. Соболевський Я. А. Основні ідеї Дж. Ройса в американській філософській думці ХХ ст. // Вісник Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. Вип. 1 (119). – К.: КНУ ім. Тараса Шевченка, 2015. – С. 55–58.

560. Соболевський Я. А. Поняття «залучення» особистості у філософії Е. Муньє, М. Бердяєва та П. Ландсберга / Ярослав Андрійович Соболевський // Вісник Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. Вип. 105. – К.: КНУ ім. Тараса Шевченка, 2011. – С. 106–108.

561. Соболевський Я. А. Специфіка персоналізму в філософії Бордена Паркера Боуна / Ярослав Андрійович Соболевський // Гуманітарні студії. – 2015. – № 26. – С. 67–73.

562. Соболевський Я. А. Християнський персоналізм ХХ ст. (Е. Муньє, К. Войтила): автореф. канд. філос. наук: спец.: 09.00.05 «Історія філософії» / Ярослав Андрійович Соболевський. – Київ, 2013. – 18 с.

563. Соболевський Я. А. Християнський персоналізм ХХ ст. (Е. Муньє, К. Войтила): дис. ... канд. філос. наук: 09.00.05 «Історія філософії» / Ярослав Андрійович Соболевський. – Київ, 2013. – 203 с.

564. Соболевський Я. А. Християнський персоналізм Е. Муньє / Ярослав Андрійович Соболевський // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. Вип. 109. – К.: КНУ ім. Тараса Шевченка, 2012. – С. 37–40.

565. Современная западная философия. Энциклопедический словарь / под ред. О. Хеффе, В. С. Малахова, В. П. Филатова при участии Т. А. Дмитриева. Ин-т философии. – Москва: Культурная революция, 2009. – 392 с.

566. Современный философский словарь / под ред. В. Е. Кемерова. – 2-е изд., испр. и доп. – Лондон, Франкфурт-на-Майне, Париж, Люксембург, Москва, Минск: ПАНПРИНТ, 1998. – 1064 с.

567. Содомора П. А. Терминосистема Томы Аквинского: Философско-лингвистический анализ / Павел Андреевич Содомора // Вестник Томского государственного университета: Философия. Социология. Политология. – 2013. – № 4 (24). – С. 170–174.

568. Стадник М. М. Трансформація ставлення християнства до науки: релігієзнавчо-філософський аспект: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня д-ра філос. наук: 09.00.11 «Релігієзнавство» / Микола Миколайович Стадник. – Київ: Київський національний ун-т імені Тараса Шевченка, 2007. – 28 с.

569. Стародубцева Л. В. Память и забвение в истории идей: мнемоническая герменевтика культуры: дис. ... д-ра филос. наук: спец. 09.00.04 «Філософська антропологія, філософія культури» / Лидия Владимировна Стародубцева. – Харьков: Харьковская государственная академия культуры, 2003. – 477 с.

570. Степовик Д. Українське коріння Івана Павла II; [Електронний ресурс] / Д. Степовик // Проект «Українці в світі». – Режим доступу: <http://www.ukrainians-world.org.ua/about/45/49/117>.

571. Стеценко В. І. До питання про взаємозв'язок змісту українського персоналізму та філософії релігії Олександра Кульчицького / Валерій Іванович Стеценко // Вісник

Львівського університету. Серія: Філософсько-політологічні студії. Вип. 12. – 2017. – С. 150–156.

572. Сухарева С. В. Біблійна герменевтика української польськомовної прози кінця XVI – початку XVII ст.: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук: спец. 10.01.01 «Українська література» / Світлана Володимирівна Сухарева. – Київ: Ін-т л-ри ім. Т. Г. Шевченка НАН України, 2008. – 20 с.

573. Сухарева С. В. Польська та українська польськомовна проза XVII століття: Риторика, жанри, інтертекст: дис. ... д-ра філол. наук: спец. 10.01.03 «Література слов'янських народів», 10.01.01 «Українська література» / Світлана Володимирівна Сухарева. – Київ: Київський ун-т імені Тараса Шевченка, 2016. – 462 с.

574. Сухомлинська О. В. Рефлексії про генезу духовності в контексті виховання на шляху до синтезу парадигм / Ольга Василівна Сухомлинська // Історико-педагогічний альманах. – 2005. – № 1. – С. 5–29.

575. Табачковський В. Г. Життєвий світ людини і пізнання: Персоналістична інтерпретація / Віталій Георгійович Табачковський // Філософська думка. – 2006. – № 2. – С. 14–34.

576. Табачковський В. Г. Персоналістична антропологія Олександра Кульчицького та Київська школа / Віталій Георгійович Табачковський // Табачковський В. Г. У пошуках невтраченого часу. – К.: ПАРАПАН, 2002. – С. 214–225.

577. Табачковський В. Г. Український персоналізм Володимира Шинкарука / Віталій Георгійович Табачковський // Шинкарук В. І. Вибрані твори: У 3-х т. – Т. 3. – Ч. 1. – К.: Український Центр духовної культури, 2004. – С. 5–54. – (Філософська спадщина України).

578. Табачковський В. Г. У пошуках невтраченого часу: Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників / Віталій Георгійович Табачковський. – К.: ПАРАПАН, 2002. – 298 с.

579. Табачковський В. Г. Філософія свободи та герменевтично-персоналістичне бачення історії (латентне й рефлексивне у мисленневих експериментах М. Бердяєва) / Віталій Георгійович Табачковський // Метаморфози свободи: Спадщина Бердяєва в сучасному дискурсі (до 125-річчя з дня

народження М. О. Бердяєва): Український часопис російської філософії: Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді: Збірник наукових праць. Вип. 1 / редкол.: Т. Суходуб та ін. – К.: ПАРАПАН, 2003. – С. 41–52.

580. Талько Т. Вітчизняні філософсько-антропологічні стратегії в контексті євроінтеграційних прагнень України / Тетяна Талько // Українознавчий альманах. Вип. 18. – К.: Центр українознавства, 2015. – С. 103–106.

581. Тарароєв Я. В. Гносеологічні проблеми космології раннього Всесвіту: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук: спец. 09.00.09 «Філософія науки» / Яків Володимирович Тарароєв. – Харків, 2002. – 16 с.

582. Тарароєв Я. В. Онтологічні засади сучасної фізики та космології: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня д-ра філос. наук: спец. 09.00.09 «Філософія науки» / Яків Володимирович Тарароєв. – Харків, 2010. – 30 с.

583. Тарнас Р. История западного мышления; [пер. с англ. Т. А. Азаркович] / Ричард Тарнас. – Москва: Крон-Пресс, 1995. – 448 с.

584. Тарнашинська Л. Б. Персоналізм як призма художнього бачення: Михайлина Коцюбинська / Людмила Броніславівна Тарнашинська // Українське шістдесятництво: Профілі на тлі покоління: Історико-літературний та поетикальний аспекти / наук. ред. М. Г. Жулинський. – К.: Смолоскип, 2010. – 632 с. – С. 248–281.

585. Татаркевич В. История философии: Античная и средневековая философия; [пер. с польск.] / Владислав Татаркевич. – Пермь: Изд-во Пермского ун-та, 2000. – 482 с.

586. Твердислова Е. С. Потаённый Роман Ингарден / Елена Твердислова // Ингарден Р. Книжечка о человеке; [пер. с пол. Е. С. Твердисловой]. – Москва: Издательство Московского университета, 2010. – С. 5–20. – (Книга Мысли).

587. Тейяр де Шарден П. Божественная среда / Пьер Тейяр де Шарден // Тейяр де Шарден П. Феномен человека: Сборник очерков и эссе; [пер. с фр.]. – Москва: АСТ, 2002. – С. 7–132. – (Philosophy).

588. Тейяр де Шарден П. Введение в христианскую жизнь / Пьер Тейяр де Шарден // Тейяр де Шарден П. Феномен человека: Сборник очерков и эссе; [пер. с фр.]. – Москва: АСТ, 2002. – С. 511–534. – (Philosophy).

589. Тейяр де Шарден П. Феномен человека / Пьер Тейяр де Шарден // Тейяр де Шарден П. Феномен человека: Сборник очерков и эссе; [пер. с фр.]. – Москва: АСТ, 2002. – С. 133–430. – (Philosophy).

590. Титаренко С. А. Специфика религиозной философии Николая Бердяева: дис. ... д-ра филос. наук: спец. 09.00.03 «Соціальна філософія та філософія історії»; 09.00.13 «Религиоведение, философская антропология и философия культуры» / Сергей Анатольевич Титаренко. – Ростов-на-Дону, 2007. – 404 с.

591. Тихолаз А. Г. Християнський платонізм Памфіла Юркевича / Анатолій Георгійович Тихолаз // Спадщина Памфіла Юркевича: світовий і вітчизняний контекст / редкол.: В. С. Горський, І. Я. Лисий, А. Г. Тихолаз. – К.: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 1995. – С. 31–53.

592. Тімченко О. П. Концепція соціальної дії в контексті екзистенційної антропології М. Бердяєва: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня д-ра філос. наук: спец. 09.00.03 «Соціальна філософія та філософія історії» / Олександр Павлович Тімченко. – Київ, 2012. – 33 с.

593. Тімченко О. П. Персоналізм Бердяєва як конкретно-особистісне екзистенційне зусилля / Олександр Павлович Тімченко // Мультиверсум: Філософський альманах: Збірник наукових праць. Вип. 70. – К.: Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2008. – С. 138–148.

594. Тімченко О. П. Соціальний зміст екзистенційної антропології М. Бердяєва: Монографія / Олександр Павлович Тімченко. – Львів: Вид-во Львівської комерційної академії, 2010. – 285 с.

595. Ткачук М. Л. Невідомий Юркевич (сторінки рукописної спадщини) / Марина Леонідівна Ткачук // Вісник Міжнародного Соломонового ун-ту. – 2000. – Вип. 3: Юдаїка. – С. 17–24.

596. Ткачук М. Л. Памфіл Юркевич і його рукописна спадщина / Марина Леонідівна Ткачук // Юркевич П. З рукописної спадщини / Упоряд., пер. укр. й комент. М. Ткачук. – К.: Видавничий дім «KM Academia», Університетське вид-во «Пульсари», 1999. – С. 7–14. – (Християнські філософи).

597. Томюк Н. І. Ідея самореалізації особистості в етичних поглядах Бордена Паркера Боуна / Надія Іванівна Томюк // Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. Вип. 18. – Івано-Франківськ: Видавництво Прикарпатського національного ун-ту імені Василя Стефаника, 2014. – С. 77–84.

598. Томюк Н. І. Компаративний аналіз етики бостонської та каліфорнійської шкіл американського персоналізму кінця ХІХ – початку ХХ ст. / Надія Іванівна Томюк // Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наукових праць. Вип. 754–755. Філософія. – Чернівці: Чернівецький національний університет, 2015. – С. 169–174.

599. Томюк Н. І. Компаративний аналіз етики бостонської та каліфорнійської шкіл американського персоналізму кінця ХІХ – початку ХХ ст. (Стаття 2) / Надія Іванівна Томюк // Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наукових праць. Вип. 756–757. Філософія. – Чернівці: Чернівецький національний університет, 2015. – С. 133–138.

600. Тоффлер Э. Революционное богатство: как оно будет создано и как оно изменит нашу жизнь; [пер. с англ.] / Элвин Тоффлер. – Москва: АСТ, 2008. – 569 с. – (Philosophy).

601. Тоффлер Е. Третья Хвиля; [пер. з англ. А. Євса] / Елвін Тоффлер. – К.: Всесвіт, 2000. – 480 с.

602. Троїцька Т. С. Філософсько-антропологічні абриси культурно-освітнього та соціально-педагогічного мислення / Т. С. Троїцька // Культура народів Причорномор'я. – 2006. – № 96. – С. 154–157.

603. Троцька А. І. Юркевич – дослідник римського права / Алла Іванівна Троцька // Науковий вісник Національної академії внутрішніх справ. – 2013. – № 3. – С. 106–111.

604. Туляков О. О. Праксеологічний зміст філософії Памфіла Юркевича / Олег Олегович Туляков // Світогляд –

Філософія – Релігія: Збірник наукових праць. Вип. 5. – Суми: УАБС НБУ. – 2014. – С. 123–131.

605. Туляков О. О. «Філософія серця» як ідейна основа / Олег Олегович Туляков // Людинознавчі студії: Збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного ун-ту ім. І. Франка. Вип. 13. Філософія. – Дрогобич: ДДПУ ім. І. Франка, 2014. – С. 91–100.

606. Тютюнник О. М. Питання духовного становлення особистості у філософсько-педагогічній спадщині П. Юркевича / Олена Миколаївна Тютюнник // Вісник Чернігівського національного педагогічного університету. Серія: Педагогічні науки. – 2013. – Вип. 111. – С. 353–356.

607. Фаріон О. О. Достеменність та сенс людського буття у філософських поглядах В. І. Шинкарука / Ольга Фаріон // Вісник Житомирського державного ун-ту імені Івана Франка. Вип. 30. – Житомир: ЖДУ ім. І. Франка, 2006. – С. 13–17.

608. Фаріон О. О. Київська філософська школа: у пошуках сенсу людського буття / Ольга Фаріон // Гілея: Науковий вісник. – 2015. – Вип. 100. – С. 175–179.

609. Фаріон О. О. Людинотворча сутність культури у філософії В. І. Шинкарука / Ольга Фаріон // Актуальні проблеми духовності: Збірник наукових праць. Вип. 9 / відп. ред. Я. В. Шрамко. – Кривий Ріг: Видавничий дім, 2008. – С. 236–245.

610. Федів Ю. О. Метафізика духовності у філософській концепції П. Д. Юркевича / Ю. О. Федів, Н. В. Турпак // Проблеми філософії. – 1992. – Вип. 94. – С. 111–117.

611. Федів Ю. О. Філософські погляди Олександра Кульчицького / Ю. О. Федів, В. Б. Бойко // Культурологічний вісник: Науково-теоретичний щорічник Нижньої Наддніпряни. Вип. 4. – Запоріжжя: [б. в.], 1998. – С. 97–104.

612. Федоров М. П. Християнські морально-етичні цінності у філософській спадщині П. Д. Юркевича / Микола Пантелеймонович Федоров, Вікторія Вікторівна Маркова // Науковий вісник Мелітопольського державного педагогічного університету. Серія: Педагогіка. – 2013. – № 2. – С. 92–95.

613. Федотов Г. П. Бердяев-мыслитель / Георгий Петрович Федотов // Бердяев Н. А. Самопознание. – Москва: Книга, 1991. – С. 395–408.

614. Филипович Л. О. Етнологія релігії. Конструювання нової релігієзнавчої науки / Людмила Олександрівна Филипович // Наукові записки. – Том 18: Філософія та релігієзнавство. – К.: «КМ Academia», 2000. – С. 79–83.

615. Филипович Л. О. Етнологія релігії: Теоретичні проблеми, вітчизняна традиція осмислення / Людмила Олександрівна Филипович. – К.: Світ знань, 2000. – 333 с.

616. Филипович Л. О. Культура релігійного життя. Вибрані праці / Людмила Олександрівна Филипович / за упорядк. Г. Филиповича і ред. А. Колодного. – К.: УАР, 2016. – 584 с.

617. Філософія: Світ людини. Курс лекцій: Навчальний посібник / В. Г. Табачковський, М. О. Булатов, Н. В. Хамітов та ін. – К.: Либідь, 2003. – 432 с.

618. Філософія як історія філософії: Підручник / за заг. ред. В. І. Ярошовця. – К.: Центр учбової літератури, 2010. – 648 с.

619. Философский словарь / под ред. И. Т. Фролова. – 7-е изд., перераб. и доп. – Москва: Республика, 2001. – 719 с.

620. Філософський енциклопедичний словник / НАН України, Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди; гол. ред. В. І. Шинкарук. – Київ: Абрис, 2002. – 742 с.

621. Фурман А. В. Генеза толерантності і перспективи українотворення (комплексний проект) / Анатолій Васильович Фурман // Психологія і суспільство. – 2013. – № 1. – С. 6–20.

622. Фурман А. В. Національна ідея – щит і меч українства / Анатолій Васильович Фурман // Психологія і суспільство. – 2012. – № 3. – С. 6–10.

623. Фурман А. В. Психокультура української ментальності / Анатолій Васильович Фурман. – 3-є наук. вид. – Тернопіль: НДІ МЕВО, 2014. – 168 с.

624. Фурман А. В. Українська ментальність та її культурно-психологічні координати / Анатолій Васильович Фурман // Психологія і суспільство. – 2001. – № 1 (3). – С. 9–73.

625. Фурман А. В. У пошуках нової державної ідеології; [Електронний ресурс] / Анатолій Фурман, Володимир Сабадуха, Мирослав Давидів // ZN.UA. – 2014. – 14 лютого. – Режим доступу: <https://dt.ua/socium/u-poshukah-novoyi-derzhavnoyi-ideologiyi-.html>.

626. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии; [пер. А. Г. Чернякова] / Мартин Хайдеггер. – Санкт-Петербург: Высшая религиозно-философская школа, 2001. – 446 с.

627. Хамітов Н. В. Історія філософії: Проблема людини та її меж / Назіп Віленович Хамітов, Лариса Наумівна Гармаш, Світлана Анатоліївна Крилова / за ред. Н. В. Хамітова. – 2-е вид., перероб. та доп. – К.: Наукова думка, 2006. – 296 с.

628. Харьковщенко Є. А. Софійне вчення у філософії Г. Сковороди та П. Юркевича / Євген Анатолійович Харьковщенко // Нова парадигма: Альманах наук. праць. Вип. 35. – К.; Запоріжжя: Просвіта, 2004. – С. 6–12.

629. Харьковщенко Є. А. Софійність київського християнства / Євген Анатолійович Харьковщенко. – 2-е вид., доопр. – К.: Наукова думка, 2003. – 223 с.

630. Харьковщенко Є. А. Софія: Історико-філософська генеза поняття / Євген Анатолійович Харьковщенко // Софія. – 2014. – № 1. – С. 5–9.

631. Храмова В. Л. До проблеми української ментальності / Вікторія Львівна Храмова // Українська душа. – К.: Фенікс, 1992. – С. 3–35.

632. Христокін Г. Софіологія отця Сергія Булгакова та неопатристика: Порівняльний аналіз проектів розвитку православної теології на початку ХХ століття / Геннадій Христокін // Герменевтика традиції та сучасності у теології та філософії. Спецвипуск Sententiae IV журналу «Філософська думка». – Вінниця: Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України; Вінницький національний технічний інститут, 2013. – С. 84–92.

633. Цимбалістий Б. Родина і душа народу / Богдан Цимбалістий // Українська душа. – К.: Фенікс, 1992. – С. 66–96.

634. Чередніченко Г. О. Взаємообґрунтування моралі та права у філософії П. Д. Юркевича: дис. ... канд. філос. наук: 09.00.05 «Історія філософії» / Ганна Олександрівна

Чередніченко. – Київ: Київський національний ун-т ім. Тараса Шевченка, 2007. – 207 с.

635. Чередніченко Г. О. Поняття морально доброго як провідна ідея моральної свідомості філософії П. Д. Юркевича / Ганна Олександрівна Чередніченко // Мультиверсум: Філософський альманах. Вип. 54. – К.: [б. в.], 2005. – С. 139–149.

636. Чижевський Д. І. До характерології слов'ян. Українці / Дмитро Іванович Чижевський // Чижевський Д. Філософські твори: У 4 т. – Т. 2 / за заг. ред. В. Лісового. – К.: Смолоскип, 2005. – С. 36–42.

637. Чижевський Д. І. Нариси з історії філософії на Україні / Дмитро Іванович Чижевський // Чижевський Д. Філософські твори: У 4 т. – Т. 1 / за заг. ред. В. Лісового. – К.: Смолоскип, 2005. – С. 3–162.

638. Чижевський Д. І. П. О. Куліш – український філософ серця / Дмитро Іванович Чижевський // Чижевський Д. Філософські твори: У 4 т. – Т. 2 / за заг. ред. В. Лісового. – К.: Смолоскип, 2005. – С. 206–216.

639. Чорний О. О. Онтологічні ідеї В. І. Шинкарука як підґрунтя історії української філософії ХХІ століття / Олександр Олексійович Чорний // Філософські діалоги'2010. Вип. 4. Ч. 1: Філософсько-антропологічні читання: творча спадщина В. І. Шинкарука та сьогодення. – К.: [б. в.], 2010. – С. 289–293.

640. Чорноморець Ю. Неопатристична православна теологія отця Георгія Флоровського / Юрій Чорноморець, Геннадій Христокін // Герменевтика традиції та сучасності у теології та філософії. Спецвипуск Sententiae IV журналу «Філософська думка». – Вінниця: Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України; Вінницький національний технічний інститут, 2013. – С. 21–44.

641. Чуйко В. Л. Логіко-методологічна критика філософії свавілля / Вадим Леонідович Чуйко // Філософія науки: традиції та інновації. – 2015. – № 2. – С. 63–71.

642. Чуйко В. Л. Суверен як форма ідентифікації українця / Вадим Леонідович Чуйко // Науковий вісник Чернівецького

університету. Філософія. Вип. 726–727. – Чернівці: Чернівецький національний університет, 2014. – С. 43–48.

643. Чуйко В. Л. «Фенікс» як концептуальна метафора суб'єкта / Вадим Леонідович Чуйко // Філософські проблеми гуманітарних наук. – 2014. – № 24. – С. 25–30.

644. Чупрій Л. В. Співвідношення розуму та віри в філософській традиції XI–XIX ст.: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук: спец. 09.00.05 «Історія філософії» / Леонід Васильович Чупрій. – Київ: Київський національний ун-т ім. Т. Шевченка, 2002. – 11 с.

645. Шаталович А. М. Семья как центр цивилизации любви в социально-философских взглядах Иоанна Павла II / Александр Михайлович Шаталович // Культурологічний вісник. – 2014. – Вип. 32. – С. 139–143.

646. Швед З. В. Проблема свободи у вітчизняній філософії та релігієзнавстві / Зоя Володимирівна Швед // Схід. – 2011. – № 7 (114). – С. 155–159.

647. Шевченко В. В. Г. Сковорода і префігуральна екзегеза Біблії / Віталій Володимирович Шевченко // Філософська думка. – 2014. – № 5. – С. 98–109.

648. Шевченко В. І. Вчення про пізнання П. Юркевича та його сучасне історико-філософське значення / В. І. Шевченко // Київські обрії: Історико-філософські нариси. – К.: Стилос, 1997. – С. 212–227.

649. Шевченко В. І. Ф. Прокопович і Г. Гегель: дві версії діалектики / В. І. Шевченко // Спадщина Памфіла Юркевича: світовий і вітчизняний контекст / редкол.: В. С. Горський, І. Я. Лисий, А. Г. Тихолаз. – К.: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 1995. – С. 268–279.

650. Шевченко В. М. Словник-довідник з релігієзнавства / Валентина Миколаївна Шевченко. – К.: Наукова думка, 2004. – 560 с.

651. Шевченко С. Л. Екзистенційний томізм Жака Марітена: Особливості тлумачення у наш час / Сергій Шевченко // Мультиверсум. Філософський альманах: Збірник наукових праць. Вип. 1–2 (139–140) / гол. ред. В. В. Лях. – К.: Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2015. – С. 112–126.

652. Шевченко С. Л. Методологічна та ідейна кореляція християнської теології і екзистенціалізму: дис. ... д-ра філос. наук: 09.00.11 «Релігієзнавство» / Сергій Шевченко. – Київ: Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2017. – 472 с.

653. Шевченко С. Л. Специфіка інтерпретації Л. Шестовим екзистенціально-теологічних поглядів С. К'єркегора / Сергій Шевченко // Українське релігієзнавство. Бюлетень Української Асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України / гол. ред. А. М. Колодний. – К.: УАР, 2015. – № 74–75. – С. 71–83.

654. Шейко С. В. Антропологічні виміри «філософії серця» П. А. Юркевича / Сергій Володимирович Шейко // Колізії синтезу філософії і релігії в історії вітчизняної філософії (до 180-річчя Памфіла Юркевича та 130-річчя Семена Франка): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 7. – Полтава: АСМІ, 2007. – С. 329–339.

655. Шейко С. В. Концепція пізнання та свободи волі у філософії П. Д. Юркевича / Сергій Володимирович Шейко // Науковий вісник Полтавського ун-ту споживчої кооперації України. Серія: Гуманітарні науки. – 2001. – Вип. 1. – № 2. – С. 7–11.

656. Шейко С. В. Поліцентричний характер української філософії освіти / Сергій Володимирович Шейко // Педагогічна практика та філософія освіти: Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції (25–26 листопада 1997 р.). – Полтава: ПОПОПП, 1997. – С. 126–128.

657. Шелер М. Избранные произведения: Феноменология. Герменевтика. Философия языка; [пер. с нем.] / Макс Шелер. – Москва: Гносис, 1994. – 490 с.

658. Шелер М. Положення людини в космосі / Макс Шелер // Читанка з філософії: У 6 кн. Кн. 6: Зарубіжна філософія ХХ століття. – К.: Довіра, 1993. – С. 146–152.

659. Шелер М. Философские фрагменты из рукописного наследия / Макс Шелер. – Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. – 384 с.

660. Шепетяк О. М. Німецькомовна католицька думка другої половини ХХ століття: Монографія / Олег Михайлович Шепетяк. – К.: УАР, 2014. – 346 с.

661. Шепетяк О. М. Тринітарне богослов'я Карла Барта і Карла Ранера / Олег Михайлович Шепетяк // Вісник Дніпропетровського університету. Т. 22. № 9/2. Серія: Філософія. Соціологія. Політологія. Вип. 24 (2). – Дніпропетровськ: Дніпропетровський національний університет імені Олеся Гончара, 2014. – С. 118–124.

662. Шинкаренко О. В. Етична спадщина П. Д. Юркевича: у пошуках засад відродження вітчизняної етико-філософської традиції / Олена Василівна Шинкаренко // Вісник Київського національного ун-ту ім. Т. Шевченка. Серія: Філософія. Політологія. – 1995. – Вип. 23. – С. 27–36.

663. Шинкаренко О. В. Етичний потенціал «Філософії серця» Памфіла Юркевича // Філософська і соціологічна думка. – 1996. – № 3–4. – С. 3–4.

664. Шинкаренко О. В. Етичний потенціал «Філософія серця» Памфіла Юркевича: традиції / Олена Василівна Шинкаренко // Філософська і соціологічна думка. – 1996. – № 3–4. – С. 4–15.

665. Шлейермахер Ф. Герменевтика; [пер. с нем. А. Л. Вольского] / Фридрих Шлейермахер / науч. ред. Н. О. Гучинская. – Санкт-Петербург: Европейский Дом, 2004. – 242 с.

666. Шлемкевич М. І. Загублена українська людина / Микола Іванович Шлемкевич. – Нью-Йорк: [б. в.], 1954. – 158 с.

667. Щитцова Т. В. Идея отвечающей «субъективности» в творчестве Киркегора и Бахтина / Татьяна Валерьевна Щитцова // Персональность. Язык философии в русско-немецком диалоге: Научный сборник / под ред. Н. С. Плотникова, А. Хаардта, В. И. Молчанова. – Москва: Модест Колеров, 2007. – С. 211–219.

668. Юлдашева Г. А. К проблеме понимания и интерпретации исторического процесса как фактора самоопределения личности; [Электронный ресурс] / Галия

Амировна Юлдашева // *Credo New*. – 2000. – № 5. – С. 69–84. – Режим доступа: <http://credonew.ru/content/view/198/52/>.

669. Юрас І. І. Педагогіка істини, краси, добра Памфіла Юркевича / Ірина Юрас // *Постметодика*. – 1998. – № 4 (22). – С. 42–47.

670. Юрас І. І. Педагогічна концепція Памфіла Юркевича / Ірина Юрас. – К.: Правда Ярославичів, 1998. – 65 с.

671. Юрас І. І. Філософ освіти П. Юркевич / Ірина Юрас // *Педагогіка і психологія професійної освіти*. – 1988. – № 5. – С. 40–44.

672. Юркевич Е. Н. Герменевтические идеи в восточнославянской философской традиции / Елена Николаевна Юркевич. – Харьков: Изд-во ХНУ им. В. Н. Каразина, 2002. – 254 с.

673. Юркевич О. М. Герменевтика культурної форми розуміння: дис. ... д-ра філос. наук: спец. 09.00.01 «Онтологія, гносеологія, феноменологія» / Олена Миколаївна Юркевич. – Харків: Харківський національний ун-т ім. В. Н. Каразіна, 2005. – 384 с.

674. Юркевич О. М. Герменевтична логіка в методології гуманітарного пізнання / Олена Миколаївна Юркевич // *Культура України. Серія: Мистецтвознавство*. Вип. 57. – Харків: Харківська державна академія культури, 2017. – С. 190–197.

675. Юркевич П. Д. Курс общей педагогики / Памфил Данилович Юркевич. – Москва: Типография Грачева, 1869. – 404 с.

676. Юркевич П. Д. Мир з ближніми як умова християнського співжиття / Памфіл Данилович Юркевич // Юркевич П. Д. *Вибране*; [пер. з рос. В. П. Недашківський; упор., пер. й прим. А. Г. Тихолаза]. – К.: Абрис, 1993. – С. 222–229. – (Б-ка часопису «Філософія і соціальна думка», серія «Українські мислителі»).

677. Якимець Н. Р. Соціально-етичний вимір філософії Кароля Войтили: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук: спец. 09.00.07 «Етика» / Наталія Романівна Якимець. – Київ: Київський національний ун-т ім. Т. Шевченка, 2013. – 15 с.

678. Якимець Н. Р. Спільне благо як фундаментальний принцип суспільного життя в контексті соціальної етики Кароля Войтили: Теоретична еволюція поняття *bonum commune* / Наталія Романівна Якимець // Вісник Державної академії керівних кадрів культури і мистецтв: Науковий журнал. – К.: Міленіум, 2011. – № 2. – С. 34–37.

679. Янів В. О. До системи поглядів Івана Мірчука на українську людину / Володимир Осипович Янів // Збірник на пошану Івана Мірчука: Науковий збірник. Т. 8 / ред. О. Кульчицький. – Мюнхен: Український Вільний Університет, 1974. – С. 149–194.

680. Янів В. О. Нариси до історії української етнопсихології / Володимир Осипович Янів / упоряд. М. Шафовал. – 3-є вид., стер. – К.: Знання, 2006. – 344 с.

681. Янів В. О. Релігійність українця з етнопсихологічного погляду / Володимир Осипович Янів // Янів В. О. Нариси до історії української етнопсихології / упоряд. М. Шафовал. – 3-є вид., стер. – К.: Знання, 2006. – С. 243–272.

682. Ярема Я. Я. Українська духовність в її культурно-історичних виявах / Яким Якимович Ярема. – Львів: Накладом автора, 1937. – 80 с.

683. Ярмусь С. Духовність українського народу / о. Степан Ярмусь. – Вінніпег: Накладом Товариства «Волинь», 1983. – 227 с. – (Інститут Дослідів Волині. Ч. 51).

684. Ярмусь С. Кордоцентризм – підстава української духовності й філософії / о. Степан Ярмусь // Збірник праць Ювілейного Конгресу у 1000-ліття Хрищення Руси-України у співпраці з Українським Вільним Університетом. – Мюнхен: E. Mühlethaler's Buch- und Kunstdruckerei GmbH München, 1989. – С. 402–417.

685. Ярмусь С. Памфіл Данилович Юркевич та його філософська спадщина / о. Степан Ярмусь. – Вінніпег: Накладом Товариства «Волинь», 1979. – 76 с.

686. Яроцька О. В. Антропоцентризм і теоцентризм як різновекторні смисложиттєві парадигми сучасного буття Католицької Церкви: Сакральна-секулярна реверсія / Ольга Володимирівна Яроцька // Україна – Ватикан: Християнство в контексті його включення в різноманітні сфери суспільного

буття: Науковий збірник / за ред. Л. Филипович і П. Яроцького. – К.: УАР, 2015. – С. 229–235.

687. Яроцький П. Л. Євроінтеграція чи єврорехристиянізація (або ж синтез секулярного і сакрального) / Петро Лаврентійович Яроцький // Україна і Ватикан. Серія збірників наукових праць. Вип. IV: Державно-церковні відносини в контексті досвіду об'єднаної Європи / за заг. ред. О. Береговського. – Галич; Івано-Франківськ; Київ, 2011. – С. 8–15.

688. Яроцький П. Л. Релігієзнавство: Сучасні релігійні процеси у світі й Україні: Підручник / Петро Лаврентійович Яроцький. – К.: Кондор-Видавництво, 2013. – 442 с.

689. Яроцький П. Л. Релігійний плюралізм – основа свободи совісті / Петро Лаврентійович Яроцький // Релігійна свобода. – 2000. – № 4. – С. 19–24.

690. Яроцький П. Л. Філософія людини як особистості в рефлексіях Кароля Войтили (Папи Івана Павла II) та сучасні спроби її перегляду / Петро Лаврентійович Яроцький // Українське релігієзнавство. Бюлетень Української Асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України / гол. ред. А. М. Колодний. – К.: УАР, 2011. – № 57. – С. 37–45.

691. Ярошовець В. І. Морально-гуманістичний аспект української філософії як основа трансформації національного соціуму / Володимир Іванович Ярошовець // Проблеми соціальної роботи: філософія, психологія, соціологія. – 2013. – № 1. – С. 8–13.

692. Ярошовець В. І. Філософія В. І. Шинкарука: екзистенціально-антропологічний вимір / Володимир Іванович Ярошовець // Філософські діалоги'2010. Вип. 4. Ч. 1: Філософсько-антропологічні читання: творча спадщина В. І. Шинкарука та сьогодення. – К.: [б. в.], 2010. – С. 102–108.

693. Ясперс К. Введение в философию; [пер. с нем. А. А. Михайлова] / Карл Ясперс. – Минск: Пропилеи, 2000. – 192 с.

694. Ясперс К. Смысл и назначение истории / Карл Ясперс // Ясперс К. Смысл и назначение истории; [пер. с нем.]. – Москва: Политиздат, 1991. – С. 28–286. – (Мыслители XX в.).

695. Ясперс К. Философская вера / Карл Ясперс // Ясперс К. Смысл и назначение истории; [пер. с нем.]. – Москва: Политиздат, 1991. – С. 420–523. – (Мыслители XX в.).

696. Bartnik Cz. St. Agapetologia personalistyczna / Czesław Stanisław Bartnik // Roczniki Teologiczne. – 1997. – № 44. – Z. 2. – S. 5–23.

697. Bartnik Cz. St. Agatoniczna struktura rzeczywistości / Czesław Stanisław Bartnik // Bartnik Cz. St. Kultura i świat osoby. – Lublin: Standruk, 1999. – S. 163–174.

698. Bartnik Cz. St. Agatoniczno-telematyczna struktura rzeczywistości / Czesław Stanisław Bartnik // Roczniki Teologiczne. – 1994. – № 41. – Z. 2. – S. 5–15.

699. Bartnik Cz. St. Antropologia pastoralna / Czesław Stanisław Bartnik // Bartnik Cz. St. Szkice do systemu personalizmu. – Lublin: Wydawnictwo KUL, 2006. – S. 143–146.

700. Bartnik Cz. St. Apologetyczna struktura ontyczna Kościoła / Czesław Stanisław Bartnik // Bartnik Cz. St. Chrześcijaństwo personalistyczne. – Lublin: Standruk, 2003. – S. 26–114.

701. Bartnik Cz. St. Apologetyka personalistyczna / Czesław Stanisław Bartnik // Studia Teologiczne. Białystok – Drohiczyn – Łomża. – 1990. – № 8. – S. 23–32.

702. Bartnik Cz. St. Apologetyka personalistyczna / Czesław Stanisław Bartnik. – Lublin: Standruk, 2004. – 353 s.

703. Bartnik Cz. St. Bóg człowiekiem / Czesław Stanisław Bartnik // Collectanea Theologica. – 1988. – № 58. – S. 5–16.

704. Bartnik Cz. St. Bóg jako «Który Jest» / Czesław Stanisław Bartnik // Osoba i historia: Szkice z filozofii historii / Czesław Stanisław Bartnik. – Lublin: Standruk, 2001. – S. 145–148.

705. Bartnik Cz. St. Byt Biblii / Czesław Stanisław Bartnik // Roczniki Teologiczno-kanoniczne. – 1978. – № 25. – Z. 1. – S. 113–120.

706. Bartnik Cz. St. Chrystus jako sens historii / Czesław Stanisław Bartnik. – Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1987. – 355 s.

707. Bartnik Cz. St. Chrześcijanin a strukturalizm / Czesław Stanisław Bartnik // Bartnik Cz. St. Apologetyka personalistyczna. – Lublin: Standruk, 2004. – S. 130–133.

708. Bartnik Cz. St. Chrześcijaństwo personalistyczne / Czesław Stanisław Bartnik. – Lublin: Standruk, 2003. – 455 s.

709. Bartnik Cz. St. Człowiek jako «byt niedopełniony» / Czesław Stanisław Bartnik // Bartnik Cz. St. Misterium człowieka. – Lublin: Standruk, 2004. – S. 188–189.

710. Bartnik Cz. St. Człowiek jako współbudowniczy świata / Czesław Stanisław Bartnik // Bartnik Cz. St. Misterium człowieka. – Lublin: Standruk, 2004. – S. 389–391.

711. Bartnik Cz. St. Człowiek «na obraz Boży» / Czesław Stanisław Bartnik // Bartnik Cz. St. Misterium człowieka. – Lublin: Standruk, 2004. – S. 227–229.

712. Bartnik Cz. St. Człowiek religijny / Czesław Stanisław Bartnik // Bartnik Cz. St. Misterium człowieka. – Lublin: Standruk, 2004. – S. 169–171.

713. Bartnik Cz. St. Dogmatyka katolicka / Czesław Stanisław Bartnik. – T. 1. – Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1999. – 861 s.

714. Bartnik Cz. St. Dogmatyka katolicka / Czesław Stanisław Bartnik. – T. 2. – Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2003. – 1057 s.

715. Bartnik Cz. St. Dotknąć Boga Żywego: różne szkice teologiczne / Czesław Stanisław Bartnik. – Lublin: Standruk, 2004. – 450 s.

716. Bartnik Cz. St. Droga osobowej nieskończoności / Czesław Stanisław Bartnik // Bartnik Cz. St. Szkice do systemu personalizmu. – Lublin: Wydawnictwo KUL, 2006. – S. 237–238.

717. Bartnik Cz. St. Eklezjalność / Czesław Stanisław Bartnik // Bartnik Cz. St. Chrześcijaństwo personalistyczne. – Lublin: Standruk, 2003. – S. 238–241.

718. Bartnik Cz. St. Element konstytutywny osoby / Czesław Stanisław Bartnik // Bartnik Cz. St. Misterium człowieka. – Lublin: Standruk, 2004. – S. 127–128.

719. Bartnik Cz. St. Fakt historyczny w teologii chrześcijańskiej / Czesław Stanisław Bartnik // Roczniki Teologiczno-kanoniczne. – 1976. – № 23. – Z. 2. – S. 23–35.

720. Bartnik Cz. St. Gromy mówiące: Kazania, przemówienia, publicystyka społeczno-polityczna / Czesław Stanisław Bartnik. – Lublin: Standruk, 1999. – 592 s.

721. Bartnik Cz. St. Hermeneutyka personalistyczna / Czesław Stanisław Bartnik. – Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski, 1994. – 338 s.

722. Bartnik Cz. St. Historia filozofii / Czesław Stanisław Bartnik. – Wyd. 2. – Lublin: Gaudium, 2001. – 596 s.

723. Bartnik Cz. St. Historyczność człowieka w ujęciu personalistycznym / Czesław Stanisław Bartnik // Roczniki Teologiczno-kanoniczne. – 1980. – № 27. – Z. 2. – S. 5–17.

724. Bartnik Cz. St. Historyczność osoby / Czesław Stanisław Bartnik // Osoba i historia: Szkice z filozofii historii / Czesław Stanisław Bartnik. – Lublin: Standruk, 2001. – S. 44–50.

725. Bartnik Cz. St. Ikona człowiecza / Czesław Stanisław Bartnik // Bartnik Cz. St. Krzak Gorejący: Homilie, kazania, przemówienia. – Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski, 1991. – S. 268–269.

726. Bartnik Cz. St. Istnienie / Czesław Stanisław Bartnik // Roczniki Teologiczno-kanoniczne. – 1986. – № 33. – S. 55–69.

727. Bartnik Cz. St. Kategoria personalności jako najwyższe uwarunkowanie / Czesław Stanisław Bartnik // Filozofia człowieka. Zarys problematyki. Antologia tekstów / pod red. R. Darowski. – Wyd. 3. – Kraków: Wydawnictwo WAM, 2002. – S. 200–204.

728. Bartnik Cz. St. Ku «kulturozofii» chrześcijańskiej / Czesław Stanisław Bartnik // Bartnik Cz. St. Teologia kultury. – Lublin: Standruk, 1999. – S. 34–44.

729. Bartnik Cz. St. Kultura i antropologia / Czesław Stanisław Bartnik // Bartnik Cz. St. Kultura i świat osoby. – Lublin: Standruk, 1999. – S. 54–62.

730. Bartnik Cz. St. Kultura i świat osoby / Czesław Stanisław Bartnik. – Lublin: Standruk, 1999. – 566 s.

731. Bartnik Cz. St. Kultura według personalizmu / Czesław Stanisław Bartnik // Bartnik Cz. St. Teologia kultury. – Lublin: Standruk, 1999. – S. 44–48.

732. Bartnik Cz. St. Kulturotwórczy wymiar chrześcijaństwa jako motyw jego wiarygodności w ujęciu ks. Wincentego Granata (Recenzja pracy doktorskiej M. Puchały) / Czesław Stanisław Bartnik // Biuletyn Informacyjny. Teologia w Polsce. – 2002. – № 68–69. – S. 6–8.

733. Bartnik Cz. St. Kościół jako sakrament świata / Czesław Stanisław Bartnik. – Lublin: Standruk, 1999. – 464 s.

734. Bartnik Cz. St. Kościół Jezusa Chrystusa / Czesław Stanisław Bartnik. – Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1982. – 397 s.

735. Bartnik Cz. St. Kościół polski po erze totalitarnej: Konferencje do księży dziekanów / Czesław Stanisław Bartnik. – Lublin: [b.w.], 1991. – 11 s.

736. Bartnik Cz. St. Kreacyjny charakter pracy / Czesław Stanisław Bartnik // Roczniki Teologiczno-kanoniczne. – 1983. – № 30. – Z. 2. – S. 5–16.

737. Bartnik Cz. St. Krzak Gorejący: Homilie, kazania, przemówienia / Czesław Stanisław Bartnik. – Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski, 1991. – 487 s.

738. Bartnik Cz. St. Metodologia teologiczna / Czesław Stanisław Bartnik. – Lublin: [nakł. autora], 1998. – 512 s.

739. Bartnik Cz. St. Miłość jako tworzywo świata / Czesław Stanisław Bartnik // Walka o Kościół w Polsce. – Lublin: Polihymnia, 1995. – S. 22–24.

740. Bartnik Cz. St. Misterium człowieka / Czesław Stanisław Bartnik. – Lublin: Standruk, 2004. – 442 s.

741. Bartnik Cz. St. Możliwość stosowania analizy strukturalistycznej w teologii / Czesław Stanisław Bartnik // Znak. – 1973. – № 25. – Nr. 6. – S. 720–738.

742. Bartnik Cz. St. Myślenie historyczne w teologii / Czesław Stanisław Bartnik // Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. – 1976. – № 19. – S. 91–93.

743. Bartnik Cz. St. Natura, osoba i wolność / Czesław Stanisław Bartnik // Bobolanum. – 1993. – № 4. – S. 13–29.

744. Bartnik Cz. St. Objawienie człowieka / Czesław Stanisław Bartnik // Studia Theologica Varsaviensia. – 1974. – № 12. – Nr. 1. – S. 193–201.

745. Bartnik Cz. St. Od humanizmu do personalizmu / Czesław Stanisław Bartnik // Bartnik Cz. St. Szkice do systemu personalizmu. – Lublin: Wydawnictwo KUL, 2006. – S. 29–39.

746. Bartnik Cz. St. O narodzie personalistycznie / Czesław Stanisław Bartnik // Bartnik Cz. St. Gorycz prorocstwa: Polska

a Unia Europejska Personalizm. – Lublin: Standruk, 2003. – S. 160–166.

747. Bartnik Cz. St. O narodzie personalistycznie / Czesław Stanisław Bartnik // Personalizm. – 2003. – № 3. – S. 47–56.

748. Bartnik Cz. St. Ontologia personalistyczna / Czesław Stanisław Bartnik // Personalizm. – 2003. – № 5. – S. 75–84.

749. Bartnik Cz. St. Ontyczne aspekty moralności / Czesław Stanisław Bartnik // Bartnik Cz. St. Kultura i świat osoby. – Lublin: Standruk, 1999. – S. 130–137.

750. Bartnik Cz. St. Osoba a umysł // Czesław Stanisław Bartnik // Roczniki Teologiczno-kanoniczne. – 1991. – № 38. – Z. 2. – S. 5–20.

751. Bartnik Cz. St. Osoba i historia: Szkice z filozofii historii / Czesław Stanisław Bartnik. – Lublin: Standruk, 2001. – 471 s.

752. Bartnik Cz. St. Osoba i Kościół według kard. Karola Wojtyły / Czesław Stanisław Bartnik // Bartnik Cz. St. Dotknąć Boga Żywego: różne szkice teologiczne. – Lublin: Standruk, 2004. – S. 184–198.

753. Bartnik Cz. St. Osoba imieniem wszelkiej rzeczywistości / Czesław Stanisław Bartnik // Bartnik Cz. St. Gromy mówiące: kazania, przemówienia, publicystyka społeczno-polityczna. – Lublin: Standruk, 1999. – S. 463–464.

754. Bartnik Cz. St. Osoba jako Eschatos kultury / Czesław Stanisław Bartnik // Bartnik Cz. St. Kultura i świat osoby. – Lublin: Standruk, 1999. – S. 67–68.

755. Bartnik Cz. St. Osoba jest miłością / Czesław Stanisław Bartnik // Bartnik Cz. St. Misterium człowieka / Czesław Stanisław Bartnik. – Lublin: Standruk, 2004. – S. 133–134.

756. Bartnik Cz. St. Osoba ludzka / Czesław Stanisław Bartnik // Bartnik Cz. St. Krzak Gorejący: Homilie, kazania, przemówienia. – Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski, 1991. – S. 160–162.

757. Bartnik Cz. St. Osoba ludzka a kosmos / Czesław Stanisław Bartnik // Szkice do systemu personalizmu. – Lublin: Wydawnictwo KUL, 2006. – S. 211–218.

758. Bartnik Cz. St. Osoba ludzka a wszechbyt / Czesław Stanisław Bartnik // Bartnik Cz. St. Misterium człowieka / Czesław Stanisław Bartnik. – Lublin: Standruk, 2004. – S. 137–143.

759. Bartnik Cz. St. Osoba ludzka a wszechświat / Czesław Stanisław Bartnik // Personalizm. – 2003. – № 4. – S. 41–48.

760. Bartnik Cz. St. Osoba ludzka i jej wymiar społeczny i transcendentny / Czesław Stanisław Bartnik // Szkice do systemu personalizmu. – Lublin: Wydawnictwo KUL, 2006. – S. 127–136.

761. Bartnik Cz. St. «Osoba» społeczna / Czesław Stanisław Bartnik // Bartnik Cz. St. Osoba i historia: Szkice z filozofii historii. – Lublin: Standruk, 2001. – S. 36–40.

762. Bartnik Cz. St. «Osoba» w Trójcy Świętej / Czesław Stanisław Bartnik // Collectanea Theologica. – 1983. – № 53. – Cz. 2. – S. 17–27.

763. Bartnik Cz. St. «Osoba» w Trójcy Świętej / Czesław Stanisław Bartnik // Personalizm. – 2001. – № 1. – S. 65–78.

764. Bartnik Cz. St. Osobowość. Teologia społeczna / Czesław Stanisław Bartnik // Gość Niedzielny. – 1982. – № 59. – S. 1–14.

765. Bartnik Cz. St. Osobowy sens historii współczesnej / Czesław Stanisław Bartnik // Chrześcijanin w świecie. – 1982. – № 3. – S. 9–16.

766. Bartnik Cz. St. Pan historii jako «Jam Jest» dziejów / Czesław Stanisław Bartnik // Bartnik Cz. St. Osoba i historia: Szkice z filozofii historii. – Lublin: Standruk, 2001. – S. 149–150.

767. Bartnik Cz. St. Personalistyczna filozofia dziejów / Czesław Stanisław Bartnik // Novum. – 1980. – № 8. – S. 33–45.

768. Bartnik Cz. St. Personalistyczna koncepcja bytu / Czesław Stanisław Bartnik // Szkice do systemu personalizmu. – Lublin: Wydawnictwo KUL, 2006. – S. 66–71.

769. Bartnik Cz. St. Personalistyczna koncepcja historii / Czesław Stanisław Bartnik // Biuletyn Towarzystwa Przyjaciół Teologii i Filozofii Chrześcijańskiej. – 1973. – № 4. – S. 137–143.

770. Bartnik Cz. St. Personalistyczna koncepcja stworzenia / Czesław Stanisław Bartnik // Bartnik Cz. St. Eseje o historii zbawienia. – Lublin: Standruk, 2002. – S. 49–50.

771. Bartnik Cz. St. Personalistyczna teologia historii / Czesław Stanisław Bartnik // Pod tchnieniem Ducha Świętego. Współczesna myśl teologiczna / red. ks. M. Finke. – Poznań – Warszawa – Lublin: Księgarnia św. Wojciecha, 1964. – S. 283–298.

772. Bartnik Cz. St. Personalistyczny zarys teologii katolickiej / Czesław Stanisław Bartnik // Roczniki Teologiczne. – 1993. – № 40. – Z. 2. – S. 103–115.

773. Bartnik Cz. St. Personalizacja Kościoła w ujęciu kardynała Karola Wojtyły / Czesław Stanisław Bartnik // Znak. – 1980. – № 32 (11). – S. 1412–1418.

774. Bartnik Cz. St. Personalizacja Kościoła według K. Wojtyły / Czesław Stanisław Bartnik // Personalizm. – 2004. – № 6. – S. 67–76.

775. Bartnik Cz. St. Personalizm / Czesław Stanisław Bartnik. – Wyd. 2 popr. i poszerz. – Warszawa: O. K., 2000. – 531 s.

776. Bartnik Cz. St. Personalizm / Czesław Stanisław Bartnik // Leksykon teologii fundamentalnej / red. M. Rusecki i in. – Lublin–Kraków: Wydawnictwo «M», 2002. – S. 911–914.

777. Bartnik Cz. St. Personalizm kardynała Karola Wojtyły / Czesław Stanisław Bartnik // Bartnik Cz. St. Chrześcijaństwo personalistyczne. – Lublin: Standruk, 2003. – S. 196–210.

778. Bartnik Cz. St. Personalizm teologiczny według kardynała Karola Wojtyły / Czesław Stanisław Bartnik // Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. – 1979. – № 22 (1–3). – S. 51–60.

779. Bartnik Cz. St. Personalizm uniwersalistyczny / Czesław Stanisław Bartnik. – Roczniki Teologiczne. – 2002. – № 49. – Z. 1. – S. 51–62.

780. Bartnik Cz. St. Personalizm uniwersalistyczny / Czesław Stanisław Bartnik. – Roczniki Teologiczne. – 2002. – № 49. – Z. 2. – S. 77–87.

781. Bartnik Cz. St. Personalizmy / Czesław Stanisław Bartnik // Bartnik Cz. St. Historia filozofii. – Wyd. 2. – Lublin: Gaudium, 2001. – S. 509–553.

782. Bartnik Cz. St. Personogeneza kosmiczna – P. Teilhard de Chardin / Czesław Stanisław Bartnik // Bartnik Cz. St. Szkice do systemu personalizmu. – Lublin: Wydawnictwo KUL, 2006. – S. 221–222.

783. Bartnik Cz. St. Podmiot i przedmiot w poznaniu personalistycznym / Czesław Stanisław Bartnik // Roczniki Teologiczno-kanoniczne. – 1988. – № 35. – Z. 2. – S. 13–24.

784. Bartnik Cz. St. Poznanie zmysłowe według personalizmu / Czesław Stanisław Bartnik // Roczniki Teologiczno-kanoniczne. – 1987. – № 34. – S. 177–192.

785. Bartnik Cz. St. Próba ujęcia istoty miłości / Czesław Stanisław Bartnik // Bartnik Cz. St. Słowo i czyn. – Lublin: Standruk, 2006. – S. 213–218.

786. Bartnik Cz. St. Problematyka teologii narodu / Czesław Stanisław Bartnik // Naród Wolność-Liberalizm. – Poznań: Pallottinum, 1994. – S. 151–179. – (Kolekcja Communio 9).

787. Bartnik Cz. St. Proegzystencja Jezusa z Nazaretu / Czesław Stanisław Bartnik // Bartnik Cz. St. Słowo i czyn. – Lublin: Standruk, 2006. – S. 205–209.

788. Bartnik Cz. St. Prolegomena do dyskusji nad sensem dziejów / Czesław Stanisław Bartnik // Studia Filozoficzne. – 1979. – № 3. – S. 23–31.

789. Bartnik Cz. St. Realność personalnego sensu historii / Czesław Stanisław Bartnik // Studia Filozoficzne. – 1981. – № 7–8. – S. 3–9.

790. Bartnik Cz. St. R^esum^e systemu personalistycznego / Czesław Stanisław Bartnik // Bartnik Cz. St. Szkice do systemu personalizmu. – Lublin: Wydawnictwo KUL, 2006. – S. 239–246.

791. Bartnik Cz. St. R^esum^e systemu personalistycznego. Próba ujęcia istoty miłości / Czesław Stanisław Bartnik // Bartnik Cz. St. Słowo i czyn. – Lublin: Standruk, 2006. – S. 176–182.

792. Bartnik Cz. St. Rozumienie rzeczywistości w personalizmie / Czesław Stanisław Bartnik // Roczniki Teologiczno-kanoniczne. – 1989. – № 36. – S. 5–21.

793. Bartnik Cz. St. Sakramentologia społeczna / Czesław Stanisław Bartnik. – Lublin: Standruk, 2000. – 519 s.

794. Bartnik Cz. St. Sens bytu / Czesław Stanisław Bartnik // Roczniki Teologiczno-kanoniczne. – 1981. – № 28. – Z. 2. – S. 97–109.

795. Bartnik Cz. St. Słowo i czyn / Czesław Stanisław Bartnik. – Lublin: Standruk, 2006. – 292 s.

796. Bartnik Cz. St. Soborowe określenie świata / Czesław Stanisław Bartnik // Ateneum kapłańskie. – 1975. – № 67. – T. 85. – S. 331–341.

797. Bartnik Cz. St. Spełnienie osoby przez działanie / Czesław Stanisław Bartnik // Bartnik Cz. St. Słowo i czyn. – Lublin: Standruk, 2006. – S. 124–129.

798. Bartnik Cz. St. Szkice do systemu personalizmu / Czesław Stanisław Bartnik. – Lublin: Wydawnictwo KUL, 2006. – 286 s.

799. Bartnik Cz. St. Szkic o osobie / Czesław Stanisław Bartnik // Roczniki Teologiczno-kanoniczne. – 1990. – № 37. – Z. 2. – S. 69–84.

800. Bartnik Cz. St. Świat jako środowisko religijne / Czesław Stanisław Bartnik // Bartnik Cz. St. Dotknąć Boga Żywego: różne szkice teologiczne. – Lublin: Standruk, 2004. – S. 201–204.

801. Bartnik Cz. St. Światło ludzkiej twarzy / Czesław Stanisław Bartnik // Bartnik Cz. St. Misterium człowieka. – Lublin: Standruk, 2004. – S. 149–151.

802. Bartnik Cz. St. Tajemnica jaźni / Czesław Stanisław Bartnik // Bartnik Cz. St. Misterium człowieka. – Lublin: Standruk, 2004. – S. 131–132.

803. Bartnik Cz. St. Teilhardowska wizja człowieka / Czesław Stanisław Bartnik // Materiały Problemowe. – 1981. – № 15. – Nr. 9. – S. 57–68.

804. Bartnik Cz. St. Teilhardowska wizja dziejów / Czesław Stanisław Bartnik. – Lublin: TN KUL, 1975. – 259 s.

805. Bartnik Cz. St. Teologia historii / Czesław Stanisław Bartnik. – Lublin: Standruk, 1999. – 536 s.

806. Bartnik Cz. St. Teologia historiozofii / Czesław Stanisław Bartnik // Osoba i historia: Szkice z filozofii historii / Czesław Stanisław Bartnik. – Lublin: Standruk, 2001. – S. 124–125.

807. Bartnik Cz. St. Teologia kultury / Czesław Stanisław Bartnik. – Lublin: Standruk, 1999. – 419 s.

808. Bartnik Cz. St. Teologia narodu / Czesław Stanisław Bartnik. – Częstochowa: Tygodnik Katolicki «Niedziela», 1999. – 533 s.

809. Bartnik Cz. St. Teologia społeczno-polityczna / Czesław Stanisław Bartnik. – Lublin: Agencja Wschodnia, 1998. – 543 s.

810. Bartnik Cz. St. Trójca Święta jako archetyp wszelkiej społeczności / Czesław Stanisław Bartnik // Bartnik Cz. St. Misterium człowieka. – Lublin: Standruk, 2004. – S. 407–412.

811. Bartnik Cz. St. Trójca Święta jako zasada życia chrześcijańskiego / Czesław Stanisław Bartnik // Bartnik Cz. St. Słowo i czyn. – Lublin: Standruk, 2006. – S. 159–162.

812. Bartnik Cz. St. Umiłowanie człowieka / Czesław Stanisław Bartnik // Bartnik Cz. St. Misterium człowieka. – Lublin: Standruk, 2004. – S. 392–395.

813. Bartnik Cz. St. Universalistic personalism / Czesław Stanisław Bartnik // Bartnik Cz. St. Misterium człowieka. – Lublin: Standruk, 2004. – S. 156–165.

814. Bartnik Cz. St. Ustanowienie sakramentów / Czesław Stanisław Bartnik // Bartnik Cz. St. Sakramentologia społeczna / Czesław Stanisław Bartnik. – Lublin: Standruk, 2000. – S. 33–37.

815. Bartnik Cz. St. Wiara a teologia w ujęciu personalistycznym / Czesław Stanisław Bartnik // Przegląd Powszechny. – 1982. – № 99. – Nr. 1–2. – S. 37–48.

816. Bartnik Cz. St. Wieczna komunია życia, wizji i miłości z Trójcą Świętą – Niebo / Czesław Stanisław Bartnik // Bartnik Cz. St. Myśl eschatologiczna. – Lublin: Standruk, 2002. – S. 32–36.

817. Bartnik Cz. St. Wolność w osobie według św. Tomasza / Czesław Stanisław Bartnik // Bartnik Cz. St. Misterium człowieka. – Lublin: Standruk, 2004. – S. 287–288.

818. Bartnik Cz. St. Wolność – współczesny temat główny / Czesław Stanisław Bartnik // Walka o Kościół w Polsce. – Lublin: Polihymnia, 1995. – S. 262–264.

819. Bartnik Cz. St. Wprowadzenie do personalistycznej filozofii dziejów / Czesław Stanisław Bartnik // Novum. – 1980. – № 8. – S. 33–45.

820. Bartnik Cz. St. Wszechświat personalistyczny / Czesław Stanisław Bartnik // Szkice do systemu personalizmu. – Lublin: Wydawnictwo KUL, 2006. – S. 219–220.

821. Bartnik Cz. St. Z gliny i łez Boga / Czesław Stanisław Bartnik // Bartnik Cz. St. Misterium człowieka. – Lublin: Standruk, 2004. – S. 33–35.

822. Bartnik Cz. St. Z teologii kultury / Czesław Stanisław Bartnik // *Ateneum kapłańskie*. – 1989. – № 112. – Z. 3. – S. 354–365.

823. Bondyra D. Wszechświat personalistyczny według P. Teilharda de Chardin: Praca magisterska / Dariusz Bondyra. – Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski, 1994. – 120 s.

824. Bowne B. P. Personalizm; [tłum. B. Gacka, J. Kłós] / Borden Parker Bowne. – Lublin: Czas, 1994. – 205 s.

825. Brady I. A History of Ancient Philosophy / Ignatius Brady. – Milwaukee: Bruce Pub. Co., 1959. – 261 p.

826. Brzezinski Z. Between Two Ages. America's Role in the Technetronic Era / Zbigniew Brzezinski. – New York: Viking Books, 1970. – 334 p.

827. Buford T. Klasyczny personalizm amerykański / Thomas Buford // *Personalizm*. – 2002. – № 3. – S. 35–46.

828. Danielewicz Z. Problem istnienia i osobowości szatana / Z. Danielewicz // *Teologia w Polsce*. – 1991. – № 27. – S. 13–18.

829. Dragan N. Koncepcja wolności w publikacjach ks. Czesława Stanisława Bartnika / Nina Dragan. – Warszawa: Akademia Teologii Katolickie, 1998. – 150 s.

830. Eysenck H. J. The structure of human personality / Hans Jürgen Eysenck. – London: Methuen, 1970. – XVIII, 476 p.

831. Fac W. M. Antropologia społeczna Piotra Teilharda de Chardin / Waldemar Marek Fac. – Lublin: Standruk, 2000. – 278 s.

832. Flewelling R. T. Osobowość twórcza; [tłum. B. Gacka, E. Reutt] / Ralph Tyler Flewelling. – Lublin: Czas, 1998. – 187 s.

833. Gacka B. Personalistyczna eklezjologia / Bogumił Gacka // *Historia i Logos. Cz. S. Bartnikowi na 60-lecie* / pod red. K. Macheta, K. Gózdź, M. Kowalczyk. – Lublin: Standruk, 1991. – S. 196–207.

834. Gacka B. Personalizm amerykański / Bogumił Gacka. – Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1996. – 295 s.

835. Gacka B. Prezentacja personalizmu / Bogumił Gacka // *Personalizm*. – 2001. – № 1. – S. 35–42.

836. Gacka B. Wstęp / Bogumił Gacka // *Bibliography of American personalism* / comp. and ed. by B. Gacka. – Lublin: Czas, 1994. – S. 17–23.

837. Gacka B. Wstęp / Bogumił Gacka // Whitman W. Demokracja i personalizm. – Lublin: [n. a.], 1994. – S. 5–7.

838. Gadamer H. G. Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane / Hans-Georg Gadamer. – Warszawa: PSW, 1979. – 435 s.

839. Gorban R. Characteristic Aspects of Russian Personalistic Thought / Richard Gorban / The scientific method (Warszawa, Poland). – 2017. – № 13. – Vol. 1. – P. 13–18.

840. Gorban R. Interpretacja fenomenu pracy przez personalistów francuskich w kontekście kryzysu cywilizacyjnego / Richard Gorban // Seminare. Poszukiwania naukowe (Kraków, Poland). – T. 39. – № 2. – 2018. – S. 45–56.

841. Gorban R. Filozoficzno-religijna koncepcja personalizmu egzystencjalnego M. Bierdiajewa / Richard Gorban // Roczniki Teologiczne [Czasopismo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II]. – 2015. – T. LXII, zeszyt 2: Teologia dogmatyczna / red. nacz. Krz. Guzowski. – Lublin (Poland): Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, 2015. – S. 227–239.

842. Gorban R. Koncepcja osoby wspólnotowej według Czesława Stanisława Bartnika oraz jej łączność z koncepcją komunii osobowej Karola Wojtyły / Richard Gorban // Вісник Львівського університету. Серія: Філософсько-політологічні студії: Збірник наукових праць. Вип. 14. – Львів: Львівський національний ун-т ім. Івана Франка, 2017. – С. 28–36.

843. Gorban R. Personalistic Christology of Czeslaw Stanislaw Bartnik / Richard Gorban // Идеи. Философско списане: международно многоезично специално научно издание. – Брой 1 (9) – 2 (10), февруари – април, година V. – Пловдив (България): Център за развитие на личността Humanus, 2017. – С. 61–66.

844. Gorban R. Problematiques of American Personalism / Richard Gorban // The scientific method (Warszawa, Poland). – 2018. – № 15. – Vol. 1. – P. 11–15.

845. Gózdź K. Chrystologia «spełnienia osobowego» / K. Gózdź // Historia i Logos. Cz. S. Bartnikowi na 60-lecie / pod red. K. Macheta, K. Gózdź, M. Kowalczyk. – Lublin: Standruk, 1991. – S. 208–215.

846. Góźdz K. Dogmatyka personalistyczna / K. Góźdz // Bartnik Cz. St. Dotknąć Boga Żywego: różne szkice teologiczne. – Lublin: Standruk, 2004. – S. 397–403.

847. Góźdz K. Prakseologia personalistyczna / K. Góźdz // Bartnik Cz. St. Personalizm. – Wyd. 2 popr. i poszerz. – Warszawa: O. K., 2000. – C. 479–482.

848. Góźdz K. W poszukiwaniu definicji osoby / K. Góźdz // Roczniki Teologiczno-kanoniczne. – 1996. – № 43. – Z. 2. – S. 211–222.

849. Granat W. Elementy personalistyczne w egzystencjalizmie / Wincenty Granat // Znak. – 1961. – № 13. – S. 662–676.

850. Granat W. Ku syntezy w definicji osoby. Elementy treściowe w definicji osoby ludzkiej / W. Granat // Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. – 1960. – № 3. – Z. 4. – S. 21–44.

851. Granat W. Osoba ludzka. Próba definicji / Wincenty Granat. – Lublin: Wydawnictwo KUL, 2006. – 372 s.

852. Granat W. Personalizm chrześcijański: Teologia osoby ludzkiej / Wincenty Granat. – Poznań: Księgarnia Św[iętego] Wojciecha, 1985. – 663 s.

853. Guzowski K. Chrystologia hermeneutyczna / Krzysztof Guzowski // Roczniki Teologiczne. – 1998. – № 45. – Z. 2. – S. 21–38.

854. Guzowski K. Człowiek w historii / Krzysztof Guzowski // Zamojski Kwartalnik Kulturalny. – 1996. – № 1. – S. 8–10.

855. Guzowski K. Ermeneutica e cristologia in Czesław S. Bartnik / Krzysztof Guzowski. – Roma: Angelicum, 1993. – 346 p.

856. Guzowski K. Historia personalistyczna / Krzysztof Guzowski // Zamojski Kwartalnik Kulturalny. – 2001. – № 3–4. – S. 2–6.

857. Guzowski K. Osoba to rzeczywistość / Krzysztof Guzowski // Przegląd Powszechny. – 1997. – № 7–8. – S. 145–147.

858. Guzowski K. Recenzja na: Hermeneutyka personalistyczna Cz. S. Bartnika / Krzysztof Guzowski // Akcent. – 1995. – № 16 (3–4). – S. 199–203.

859. Guzowski K. Wpisanie osoby w język / Krzysztof Guzowski // Zamojski Kwartalnik Kulturalny. – 2000. – № 62–63. – Nr. 1–2. – S. 3–12.

860. Kołakowski L. Rozumienie historyczne i zrozumiałość zdarzenia historycznego / Leszek Kołakowski // Kołakowski L. Kultura i fetysze. – Warszawa: PWN, 1967. – S. 227–254.

861. Kowalczyk M. Człowiek jako historia / M. Kowalczyk // Bartnik Cz. St. Apologetyka personalistyczna. – Lublin: Standruk, 2004. – S. 181–185.

862. Kowalczyk S. Filozofia kultury. Próba personalistycznego ujęcia problematyki / Stanisław Kowalczyk. – Lublin: Wydawnictwo KUL, 1996. – 307 s.

863. Kozłowski R. Koncepcja osoby w pismach Czesława Stanisława Bartnika. Studium analityczno-krytyczne / Ryszard Kozłowski. – Poznań: Wydział teologiczny UAM, 2001. – 240 c.

864. Kozłowski R. Metafizyka osoby ludzkiej w ujęciu Czesława Stanisława Bartnika / Ryszard Kozłowski // Seminare. Poszukiwania naukowe (Kraków, Poland). – T. 39. – № 3. – 2018. – S. 51–63.

865. Krąpiec M. A. Elementy filozofii poznania / M. A. Krąpiec // Wprowadzenie do filozofii / pod red. M. A. Krąpiec, St. Kamiński, Z. Zdybicka. – Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1992. – S. 207–271.

866. Langemeyer G. Antropologia teologiczna / Georg Langemeyer. – Kraków: M, 2000. – 228 s. – (Podręcznik Teologii Dogmatycznej – traktat IV).

867. Lavatori R. Satana un caso serio. Studio de demonologia cristiana / Renzo Lavatori. – Bologna: EDB, 1995. – 476 p.

868. Łukaszuk T. D. Problem istnienia duchów złych we współczesnej dyskusji teologicznej / T. D. Łukaszuk // Tygodnik Powszechny. – 1991. – № 27. – S. 5–12.

869. Mastej J. Od objawienia do wiary. Personalistyczna koncepcja aktu wiary chrześcijańskiej / J. Mastej. – Lublin: RW KUL, 2001. – 284 s.

870. Nowaczyk M. Recenzja na księgę Cz. St. Bartnika Hermeneutyka personalistyczna / M. Nowaczyk // Przegląd Powszechny. – 1995. – № 2. – S. 150–154.

871. Ozorowski E. «Osoba-Komunia» w nauczaniu Jana Pawła II / E. Ozorowski // *Studia Teologiczne*. – 2001. – № 19. – S. 43–57.

872. Ozorowski E. Wokół problemu osoby / E. Ozorowski // *Studia Teologiczne*. Białystok – Drohiczyn – Łomża. – 2003. – № 21. – S. 357–362.

873. *Pacem in terris* (Мир на землі). Енцикліка папи Івана XXIII про встановлення миру між усіма народами в істині, справедливості, любові та свободі / папа Іван XXIII. – Львів: Інститут релігії та суспільства Українського Католицького Університету, 2008. – 55 s.

874. Pawłowska O. Personalistyczna koncepcja Kościoła według Czesława Stanisława Bartnika / Olga Pawłowska. – Warszawa: O. K., 2006. – 340 s.

875. Pęcherzewski W. Wywiad z ks. Prof. Cz. Bartnikiem pod tytułem Personalizm uniwersalistyczny – nowy kierunek naukowy / W. Pęcherzewski // Bartnik Cz. St. Osoba i historia: Szkice z filozofii historii. – Lublin: Standruk, 2001. – S. 27–33.

876. *Person and Community. Selected Essayas* by Karol Wojtyła / Karol Wojtyła. – New York: Peter Lang, 1993. – 370 p.

877. Rabiej S. Teologia historii / S. Rabiej // *Historia i Logos*. Cz. S. Bartnikowi na 60-lecie / pod red. K. Macheta, K. Gózdź, M. Kowalczyk. – Lublin: Standruk, 1991. – S. 279–284.

878. Rourke T. R. *A theory of personalism* / Thomas R. Rourke and Rosita A. Chazarreta Rourke. – Lanham – Boulder – New York – Toronto – Oxford: Lexington Books, 2005. – 219 p.

879. Rusecki M. *Istota i geneza religii* / M. Rusecki. – Warszawa: Verbinum, 1989. – 268 s.

880. Rusecki M. Zagadnienie personalizmu w pracach badawczych wydziału teologii KUL (1968–1993) / M. Rusecki // *Roczniki Teologiczne*. – 1996. – № 43. – Z. 4. – S. 249–263.

881. Seweryniak H. W stronę personalistycznej teologii fundamentalnej / H. Seweryniak // *Historia i Logos*. Cz. S. Bartnikowi na 60-lecie / pod red. K. Macheta, K. Gózdź, M. Kowalczyk. – Lublin: Standruk, 1991. – S. 285–296.

882. Stachowski Z. Personalizm (Recenzja książki Cz. S. Bartnika, *Personalizm*. Lublin, 1995, ss. 455) / Z. Stachowski // *Przegląd Religioznawczy*. – 1995. – № 2. – S. 152–155.

883. Szczęsny Cz. Pośrednicząca rola bytu w poznaniu Boga u Gustawa Siewertha / Czesław Szczęsny. – Lublin: RW KUL, 1986. – 390 s.

884. Szmydki R. Teologia pracy / R. Szmydki // Historia i Logos. Cz. S. Bartnikowi na 60-lecie / pod red. K. Macheta, K. Góźdź, M. Kowalczyk. – Lublin: Standruk, 1991. – S. 297–308.

885. Szostek A. Pozycja osoby w strukturze moralności / A. Szostek // Roczniki Filozoficzne. – 1983. – № 30 (8–9). – S. 76–91.

886. Teilhard de Chardin P. Zarys Wszechświata personalistycznego i inne pisma / P. Teilhard de Chardin / tłum. M. Tazbir, K. Waloszczyk. – Warszawa: PAX, 1985. – 262 s.

887. Wojtczak A. Osoba i społeczność / A. Wojtczak // Historia i Logos. Cz. S. Bartnikowi na 60-lecie / pod red. K. Macheta, K. Góźdź, M. Kowalczyk. – Lublin: Standruk, 1991. – S. 339–349.

888. Wernham J. C. S. Two Russian Thinkers: An Essay on Berdyaev and Shestov / James C. S. Wernham. – Toronto: University of Toronto Press, 1968. – 118 p.

889. Wojtyła K. Człowiek jest osobą: Przemówienie wygłoszone w Radio Watykańskim w czasie trwania 3 sesji Soboru Watykańskiego II 19 października 1964 roku / Karol Wojtyła // Personalizm. – 2001. – № 1. – S. 61–64.

890. Wojtyła K. Miłość i odpowiedzialność: studium etyczne / Karol Wojtyła. – Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1960. – 255 s.

891. Wojtyła K. Osoba i czyn / Karol Wojtyła. – Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne, 1969. – 328 s.

892. Wojtyła K. Osoba i czyn w aspekcie świadomości / Karol Wojtyła // Pastori et Magistro. – Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1966. – S. 293–305.

893. Wojtyła K. Osoba: podmiot i wspólnota / Karol Wojtyła // Roczniki Filozoficzne. – 1977. – № 24. – Z. 2. – S. 6–39.

894. Wojtyła K. Personalizm tomistyczny / Karol Wojtyła // Znak. – 1961. – № 13. – S. 664–674.

895. Wojtyła K. Podmiotowość i «to, co nieredukowalne» w człowieku / Karol Wojtyła // Ethos. – 1988. – № 2–3. – S. 21–28.

896. Wojtyła K. U podstaw odnowy: Studium o realizacji Vaticanum II / Karol Wojtyła. – Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne, 1972. – 366 s.

897. Wojtyła K. Znak ktyremu sprzeciwiać się będą / Karol Wojtyła. – Poznań: Pallotinum, 1976. – 380 s.

898. Wolf de L. H. Historia personalizmu z perspektywy amerykańskiej / Lotan Harold de Wolf // Personalizm. – 2003. – № 4. – S. 69–92.

ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК

- Абаньяно Н. – 90
 Августин (Блаженний) – 35, 45, 116, 217, 330, 364
 Аверинцев С. С. – 228
 Адам – 190, 195, 357
 Айзенк Г. Ю. – 233
 Аквінський Тома – 45, 132, 139, 143, 161, 179, 216, 218, 230, 231, 241, 323, 325, 330, 379
 Аксаков К. С. – 106, 110
 Алексеєнко Н. М. – 392
 Алексеєв С. О. (Аскольдов) – 106, 108
 Алексійчук В. – 13
 Андрос Є. І. – 20
 Антоневиц М. – 32
 Антонович В. Б. – 19, 66, 67, 82, 92
 Арістова А. В. – 21, 22, 91
 Арістотель – 42, 120, 257, 391
 Ассман Г. – 340
 Бабенко Б. А. – 29, 142
 Бабій Л. Т. – 24
 Баган О. Р. – 115
 Балагутрак М. П. – 24
 Бальтазар фон Г. – 340, 362, 363
 Балябас В. Д. – 24
 Барбур І. – 386
 Барретт Д. Б. – 125
 Бартнік Ч. С. – 4, 5, 11-14, 16, 19, 29, 31-34, 40-49, 51, 79, 142, 143, 146, 148, 151-156, 161, 163-216, 218-227, 229, 231-241, 243-267, 269-327, 329-376, 378-391, 393-398, 400-403, 405-414, 417-425, 427, 428, 430-435, 437-445, 449-454, 456-458
 Баффорд Т. – 52, 53
 Бахтін М. М. – 106, 393
 Белл Д. – 121, 122
 Беме Я. – 35
 Бергсон А. – 35, 116, 132, 139
 Бердяєв М. О. – 20, 27, 29, 35, 39, 40, 43, 71, 73, 74, 76-80, 82, 84, 87-89, 91, 94, 95, 102, 103, 105-110, 112, 117, 120, 124, 129, 130, 132-134, 141, 158-161, 204, 292, 311, 323, 393, 448, 449
 Березіна В. В. – 392
 Берр Б. – 408
 Берточчі П. А. – 54, 58, 157
 Белінський В. Г. – 106
 Бжезинський З. – 121
 Бистрицький Є. К. – 11, 126, 227
 Бичко А. К. – 86
 Бичко Б. І. – 20
 Бичко І. В. – 20, 23, 24, 86, 96
 Білодід В. Д. – 78, 80, 82
 Білокобильський О. В. – 20
 Більченко Є. В. – 27
 Більчук Н. Л. – 22, 23
 Блаватська О. – 118
 Блуа Л. М. – 115
 Бобров Є. О. – 106

- Бог Отець (Творець) – 12, 14, 16, 19, 36, 37, 43-47, 53, 54, 56-61, 64, 69, 74, 75, 77, 79, 81, 84-89, 91, 93, 94, 100, 103, 115, 116, 120, 132, 138, 145, 146, 149, 152, 153, 161, 164, 167-170, 179, 180, 185-202, 213, 214, 218, 219, 225-227, 230, 233, 235, 236, 239, 240, 244-247, 249, 250, 252, 255, 257-259, 261-264, 266-269, 271-273, 275-278, 280, 284, 286, 290-292, 296, 298, 299, 301-304, 306-310, 312, 317-321, 324-339, 341-350, 352-354, 356, 358-365, 367-376, 379-389, 395, 397-404, 406, 424, 443, 444, 450-456, 458
- Богачов А. Л. – 392
- Бодлер Ш. – 119
- Бодрийяр Ж. – 290
- Бойко В. Б. – 24
- Бондар О. В. – 142
- Бондар С. В. – 23
- Бондира Д. – 268
- Борисевич Л. В. – 115
- Боровська Г. С. – 22, 23
- Боун Б. П. – 30, 51-54, 56, 58, 157, 292
- Бофф Л. – 340
- Брайтмен Е. Ш. – 30, 44, 54, 55, 58, 157
- Брахма – 37
- Бреді І. – 229
- Брондель М. – 116
- Бруно Джордано – 35, 382
- Бубер М. – 35
- Булатов М. О. – 95
- Булгаков С. М. – 393
- Бунін І. О. – 26
- Бучма О. В. – 103, 225
- Валуєв П. О. – 70, 100
- Василів П. Р. – 31, 323
- Васильєва І. В. – 80, 377
- Вассиян Ю. І. – 91
- Ватаманюк Л. – 115
- Вейгел Дж. – 132
- Вербова О. С. – 26
- Вербова Р. М. – 20, 24, 26, 30, 31, 51, 106
- Вернадський В. І. – 107
- Вихрущ В. О. – 22
- Вишенський І. – 68
- Вишеславцев Б. П. – 106, 112
- Відалес Р. – 340
- Війдеркер Д. – 340
- Війтишин В. – 13
- Вільчинська С. В. – 21-23, 83, 95, 96
- Вітко К. – 32
- Водопівець І. – 372
- Войно-Ясенецький В. Ф. (Владика Лука) – 80
- Войтила К. (Папа Римський Іван Павло II) – 11, 14, 15, 28-30, 46, 132, 142-144, 146-150, 155, 161, 174, 197, 204, 208, 223, 242, 256, 279, 280, 282-284, 288-290, 305, 319, 323, 329, 346, 349, 362, 364, 365, 370-372, 392, 394, 452, 458

- Войтків Л. В. – 21, 23
 Войтчак А. – 179, 198, 366
 Волинець О. О. – 28, 142
 Волинка Г. І. – 23
 Вольф де Л. Х. – 52, 56
 Вундт В. – 408
 Вуст П. – 116
 Гаврилюк Т. В. – 29, 323
 Гайдеггер М. – 90, 98, 323, 391, 414, 416, 417, 431, 445
 Гайденко П. П. – 200
 Галлілеа С. – 340
 Ганкевич К. – 64
 Гантингтон С. – 290
 Гарасимів Т. З. – 115
 Герасименко Л. В. – 22
 Гербарт Й. Ф. – 111
 Герцен О. І. – 106
 Гессен С. Й. – 26, 106, 111, 112
 Гітлер А. – 135
 Глотов Б. Б. – 27
 Гнатенко П. І. – 23
 Гнатюк Я. С. – 23
 Говера Й. – 14
 Говісон Дж. Х. – 57, 58, 157
 Гоголь М. В. – 63, 64
 Головка О. В. – 22
 Головченко О. В. – 22, 23
 Гончарук Т. В. – 20, 24
 Горбань Р. А. – 27, 39, 362
 Горбач Н. Я. – 23
 Горкуша О. В. – 228, 377
 Горський В. С. – 23, 68, 96, 102
 Горц А. – 121
 Гофман Г. – 143
 Грабовська І. М. – 20
 Гребешев І. В. – 108, 111, 113
 Григорак Д. – 13
 Григор'єва Н. – 22
 Григорієв Н. Я. – 19
 Гринда В. – 32
 Громов М. М. – 23
 Гуайт де С. – 118
 Губар К. А. – 22
 Гузар Любомир – 83
 Гульсбош А. – 340
 Гумбольдт В. – 12, 99, 102
 Гура Ю. М. – 32
 Гурова А. – 23
 Гусєв В. І. – 22, 23
 Гуссерль Е. – 120
 Гьофнер Й. – 279, 374
 Гадамер Г.-Г. – 323, 391, 394, 416, 417, 423, 428, 431, 432, 439, 442, 445
 Гароді Р. – 121
 Гацка Б. З. – 32, 51, 54, 58, 60, 143, 262
 Гегель Г. – 382
 Генон Р. – 119
 Гордон А. К. – 116
 Гранат В. – 143-146, 161, 171, 206, 218
 Гроф С. – 117
 Гуардіні Р. – 428
 Гуждж К. – 32, 143, 165, 190, 196, 221, 225, 260, 274, 336, 344, 362
 Гузовський К. – 32, 164, 183, 209, 210, 235, 271, 301, 395, 424-426, 437, 440

- Гутієррес Г. М. – 340
 Давидів М. П. – 25
 Давидов П. Г. – 22, 23
 Давидчак Х. М. – 28, 142
 Данилевич З. – 361
 Данило Б. – 13
 Дахній А. Й. – 392
 Декарт Р. – 171
 Денисенко М. А. (Патріарх Філарет) – 100
 Джонсон В. – 408
 Джонсон Т. – 125
 Дільтей В. – 428
 Дойчик М. В. – 91
 Домена Ж.-М. – 115
 Донцов Д. І. – 91
 Достоєвський Ф. М. – 106
 Драган Н. – 234
 Дробжев М. І. – 424
 Дроздова Т. О. – 20
 Дубровіна К. О. – 22
 Дуйкін В. Р. – 27, 28
 Думцев В. П. – 21, 23
 Дух Святий – 191, 272, 285, 327-329, 332, 333, 338, 342, 343, 367-369, 374, 375, 377, 398, 455
 Дюркгейм Е. – 408
 Дюфрен М. – 115
 Екгарт М. – 35
 Еліаде М. – 118, 119, 290
 Елляторія І. – 340
 Епікур – 34
 Євлампеєв І. І. – 110, 112
 Єленський В. Є. – 73, 123, 125
 Єлістратов С. Г. – 21, 23
 Єржабкова Б. – 23, 71
 Єршова Л. М. – 22
 Желєзний Р. – 138
 Забужко О. С. – 20
 Завійський Р. – 393
 Загороднюк В. П. – 20
 Зазюн І. – 22
 Закидальський Т. Д. – 23
 Залоско Ю. – 29, 143
 Залужна А. Є. – 23
 Запорожець М. О. – 21, 23
 Захарова К. С. – 24
 Здибіцька З. Ю. – 144
 Зеньковський В. В. – 43, 84, 106-108, 110-112
 Зізіулас І. – 30
 Іван ХХІІІ (Папа Римський) – 150
 Іван, євангеліст – 342
 Іванов В. П. – 95
 Іларіон – 91, 99, 100
 Ільїн В. В. – 20, 22, 23, 69, 81, 84, 85, 89, 90, 228
 Ільїн І. О. – 106, 112
 Ільченко В. – 23
 Інгарден Р. – 143, 148, 161, 163
 Калагасіді Х. В. – 32
 Калиновські Я. – 144
 Калкінс М. І. – 44
 Кант І. – 23, 35, 52, 117, 422, 423
 Карась А. Ф. – 24
 Карпантьє Ж. – 135
 Карсавін Л. П. – 106, 112-114
 Каспер В. – 27, 340, 363

- Кауха К. – 143
Качоровська Е. – 11
Квіт С. М. – 392, 393
Кебуладзе В. І. – 392
Кендус О. З. – 20
К'єркегора С. – 27, 35
Кирєєвський І. В. – 106, 110
Киричок І. І. – 26
Кияк С. Р. – 23
Кісь Р. Я. – 25
Клеман О. – 129
Климов В. В. – 377, 378
Книш І. В. – 23
Кнудсон А. К. – 30
Ковальчик М. – 32, 143, 299, 433
Ковальчик С. – 308
Ковальчук Т. М. – 22, 23
Козлов Є. В. – 29, 106
Козлов О. О. – 27, 30, 106, 108, 113
Козловський В. П. – 20
Козловський І. А. – 38
Козловський Р. – 32, 165, 192, 259
Колаковський Л. – 436, 438
Колодний А. М. – 6, 20, 28, 62, 72, 80, 92, 142
Конверський А. Є. – 24
Кондратюк Л. – 23
Кононенко П. П. – 67
Конотоп Л. Г. – 247
Копинський І. – 68
Копитко А. Д. – 142
Копнін П. В. – 96
Корабльова Н. С. – 23
Корет Е. – 27
Корсак В. В. – 26
Костельник Г. Т. – 20
Костомаров М. І. – 19, 65
Кострюкова Л. О. – 22, 23
Косьмій М. М. – 21
Кохановська М. Г. – 28
Коцюбинська М. Х. – 20, 26
Коше М. – 32
Кравченко В. М. – 28, 142
Кралюк П. М. – 64
Кремень В. Г. – 20, 228
Кримський С. Б. – 19, 20, 30, 37, 38, 70, 71, 81, 82, 86-89, 93, 96-98, 101, 103-105, 156, 158, 171, 247, 290, 405, 448, 452
Кромпец М. А. – 28, 29, 142-144, 207
Кубаєвський М. К. – 23, 25
Кудрик Л. Г. – 21, 22
Кузьміна С. Л. – 21-23
Куліш П. О. – 63, 64
Кульчицький О. Ю. – 19-21, 23-26, 30, 33, 64, 65, 71-79, 83, 84, 91, 95, 97, 102, 105, 154, 155, 157, 158, 290, 448, 452
Куценко Н. О. – 23
Кьонінг Р. – 279
Лаваторі Р. – 363
Лавров П. Л. – 106
Ладивірова С. – 176
Лакруа Ж. – 30, 44, 114, 124, 128, 129, 135, 137, 138, 140, 141, 160
Лангемейер Г. – 353
Ландсберг П.-Л. – 115

- Лановик З. Б. – 392
Ларіонова В. К. – 115, 129
Лаурентін Р. – 362
Лебрен Ф. – 135
Лев Великий – 323
Леві Е. – 118
Левченко Н. М. – 392
Левченкова О. Б. – 21, 22
Лейбніц Г. В. – 35, 52
Лем С. – 118
Леманн К. – 363
Лесевич В. В. – 64
Летцев В. – 23
Липинський В. К. – 19, 64
Лисий І. Я. – 22, 23
Лисоколенко Т. В. – 23
Литвиненко Л. М. – 379
Литвинов В. Д. – 68, 69
Личковах В. А. – 21, 86
Лішка П. – 143
Лобовик Б. О. – 20, 176
Лой А. М. – 24
Лойола І. – 305
Лопатін Л. М. – 106, 112, 113
Лосєв О. Ф. – 393
Лоський В. М. – 393
Лоський М. О. – 35, 106, 112, 113
Лотце Р. Г. – 52
Лук М. І. – 22, 23
Лукашук Т. Д. – 361
Луценко С. А. – 27
Любчук О. Л. – 64
Людовик XVI – 119
Лютій Т. В. – 21, 205
Мадаряга С. – 64
Маєр Г. Ф. – 393
Майданюк І. З. – 22
Майкбрайнер Р. П. – 364
Макінтайр Е. – 120
Максимович М. О. – 63
Маланюк Є. Ф. – 91-93
Маллет С. – 121
Мальбранш Н. – 35
Мальгіна Н. Ю. – 113
Мамардашвілі М. К. – 357
Манишин Б. – 14
Марітен Ж. – 27, 28, 30, 35, 39, 40, 114, 116, 124, 125, 129, 130, 132-135, 137-141, 150, 160, 161, 287
Марія (Пресвята Богородиця) – 370, 371, 374
Маркова В. В. – 22
Маркс К. – 117, 124, 130-132, 139, 140
Марсель Г. – 35, 90, 305
Мартиненко В. Ф. – 25
Мартинюк Т. – 14
Марченко О. В. – 22, 23
Маслюк А. М. – 24
Мастей Й. – 226
Матвієнко І. С. – 27, 115
Меліх Ю. Б. – 114
Мельник В. П. – 380
Мен де Біран М. Ф. П. – 35
Мерло-Понті М. – 90, 115
Митрович К. – 23, 24
Михайловський М. К. – 106
Мілян Й. – 14
Мірчук І. І. – 19-21, 23, 64, 65, 93
Місуно О. І. – 120

- Могила П. – 68, 93
 Мозгова Н. Г. – 23
 Мозговий І. П. – 43
 Мойсеїв І. К. – 20, 22
 Мойсей (пророк) – 325
 Монолатій І. С. – 20, 24
 Мономах Володимир – 68, 113
 Морачевський П. С. – 100
 Мордовець Д. Л.
 (Мордовцев) – 19, 67
 Морська Н. Л. – 23
 Москалик Я. – 32, 192, 340
 Мотренко Т. В. – 22, 23
 Муелдер В. – 58, 157
 Мулен Г. – 340
 Муньє Е. – 26-28, 30, 40, 44, 77, 90, 114, 124-131, 134-136, 138-141, 160, 161, 287, 292
 Муравицька М. П. – 22, 23
 Муссоліні Б. – 135
 Мюллер А. – 279
 Набоков В. В. – 26
 Надсон А. К. – 55-58, 157
 Наконечна М. М. – 24
 Наконечний Р. А. – 142
 Недонсель М. – 114
 Нижников С. А. – 108, 111
 Ніцше Ф. – 120, 124, 130, 131
 Новачик М. – 418, 434
 Новицький О. М. – 96
 Нольте Й. – 340
 Носсоль А. – 340
 Ньюмен Дж. Г. – 323
 Огієнко І. І. (митрополит Іларіон) – 20, 99, 100
 О'Грейді Дж. Ф. – 340
 Ожеван М. А. – 25, 101
 Озоровський Е. – 282, 336, 341
 Оккам В. – 230
 Омельченко В. Ю. – 22
 Оріховський С. – 68, 69
 Остащук І. Б. – 392
 Павленко П. Ю. – 340
 Павленко Ю. В. – 36, 37, 156
 Павло (апостол) – 139, 189, 370
 Павло VI (Папа Римський) – 138, 362, 371
 Павлюк І. – 23
 Пажих-Блякєвіч К. А. – 32
 Пазенок В. С. – 20
 Панненберг В. – 340
 Панченко О. В. – 435
 Папус (Ж. Анкосс) – 118
 Парацельс – 35
 Пастушка Ю. – 143
 Пасько І. Т. – 25
 Пацан В. О. – 30, 31, 51
 Пегі Ш. – 115
 Петлевич Н. С. – 26, 51
 Петрушенко В. Л. – 217, 418
 Печеранський І. П. – 22
 Пирогов М. І. – 111
 Пітенгер Н. – 340
 Платон – 34, 35, 42, 257, 391
 Плотін – 43

- Плужнік В. О. – 22, 23, 27, 106, 108
Подрига В. М. – 77
Полібій – 42
Поліщук Р. М. – 51, 115
Попова Н. В. – 392
Попович М. В. – 20, 83, 92, 93, 95-97
Потебня О. О. – 6, 99
Присухін С. І. – 142
Пронякін В. І. – 22, 23
Процишин В. М. – 115
Пухно С. – 22
Пухта І. С. – 392
Рабей С. – 293
Рабінович С. П. – 26
Рагнер К. – 27, 340
Рассудіна К. С. – 30, 31, 51, 115
Ратцінгер Й. А. (Папа Римський Бенедикт XVI) – 13, 27, 340
Резнік О. В. – 26
Рибалка В. В. – 24
Римаренко С. Ю. – 25
Рікер П. – 115, 128, 160, 391
Розумний М. М. – 25
Ройс Дж. – 30, 57
Рославіцька Х. Р. – 23
Рубан А. О. – 23
Рудакевич О. М. – 28
Рунковський Р. М. – 32
Рурк Р. – 60, 254
Рурк Т. – 60, 254
Русецький М. – 151, 214, 302, 313, 324
Руссо Ж.-Ж. – 35
Сабадуха В. О. – 25, 91, 119, 120
Савинська І. В. – 28, 29, 31, 142
Саган О. Н. – 73
Сакович К. – 68
Самарін Ю. Ф. – 106, 110
Сарапін О. В. – 22, 23
Сарбей В. Г. – 100
Сартр Ж.-П. – 75, 90
Сатана (Диявол) – 88, 272, 361-364
Саттон Дж. – 201
Свереда З. І. – 26
Сверстюк Є. О. – 107, 109
Свежавські С. – 144
Северенчук Н. – 23
Севериняк Г. – 201, 272
Сегундо Г. Л. – 340
Семенюк В. – 13
Сербіненко В. В. – 108, 112
Сігов К. Б. – 20
Сімон Д. П. – 142
Сковорода Г. С. – 20, 25, 30, 43, 63, 68, 71, 73, 76, 77, 79-81, 83-85, 89, 91-93, 95, 96, 99, 102, 105, 157, 158, 162, 393, 447, 448
Скот Д. – 230
Сліпий Й. – 20, 30
Слободянюк Д. І. – 22, 23
Смотрицький М. – 68
Собаньські К. – 279
Соболевський Я. А. – 30, 51, 115, 142
Сократ – 34, 35, 64

- Соловйов В. С. – 106, 107, 111
- Софія (Премудрість Божа) – 86, 87
- Спіноза Б. – 382
- Ставровецький К. (Транквіліон) – 63, 68
- Стадник М. М. – 322
- Стародубцева Л. В. – 392
- Стаховський З. – 315
- Стеценко В. І. – 25
- Стжешевські Ч. – 279
- Стичень Т. – 144
- Стороняк Я. – 32
- Стус В. С. – 20, 30
- Сухарева С. В. – 392
- Сухомлинська О. В. – 22
- Табачковський В. Г. – 20, 24, 77, 86, 95-97, 217, 414
- Тарароєв Я. В. – 379
- Тараскевич В. – 305
- Тарнас Р. – 117
- Тарнашинська Л. Б. – 20, 26
- Татаркевич В. – 230
- Твердисловова О. С. – 148
- Тейяр де Шарден П. – 15, 27, 28, 183, 240, 268, 273, 323, 340, 354-356, 384, 408, 416
- Титаренко С. А. – 110
- Тихолаз А. Г. – 22
- Тихонов В. М. – 22
- Тільс Г. – 305
- Тімченко О. П. – 27
- Ткачук М. Л. – 23
- Томюк Н. І. – 51
- Тоффлер Е. – 122-124, 126, 136-138, 141, 290
- Трійця Пресвята – 45, 57, 179, 189, 191, 192, 195, 242, 325, 327-334, 336-339, 343, 347, 354, 357, 359, 363, 365, 367, 368, 379, 388, 397, 398, 403, 404
- Троїцька Т. С. – 22
- Троцька А. І. – 22
- Трояновський М. – 32
- Туляков О. О. – 22, 23
- Турен А. – 121
- Туровський К. – 113
- Турпак Н. В. – 23
- Тьонніс Ф. – 279
- Тютюнник О. М. – 22
- Уернхем Дж. – 110
- Фаріон О. О. – 20, 87
- Фац В. М. – 356
- Федів Ю. О. – 23, 24
- Федоров М. П. – 22
- Федотов Г. П. – 106, 108, 112, 159
- Филипович Л. О. – 6, 17, 72, 73, 103
- Фіхте Й. Г. – 422
- Флюеллінг Р. Т. – 44, 55, 58, 157, 204
- Франк С. Л. – 30, 106, 107, 112
- Франко І. Я. – 20
- Фройд З. – 118, 124, 130, 131
- Фроловський Г. – 393
- Фромм Е. – 27, 305
- Фукіяма Ф. – 290

- Фурман А. В. – 25
Хамітов Н. В. – 18, 35
Харьковщенко Є. А. – 23, 84
Хомонтовський Д. – 32
Хом'яков О. С. – 106, 110, 114
Хоуісон Дж. Х. – 30
Храмова В. Л. – 24
Христокін Г. – 393
Христос Ісус (Син) – 15, 38, 41, 45, 46, 57, 80, 81, 94, 139, 146, 149, 169, 189-191, 195-198, 208, 214, 215, 224, 229, 230, 235, 236, 240, 272, 273, 278, 292, 295, 299, 300, 302-304, 306, 309-311, 317, 337-348, 351, 352, 355-358, 363, 365-377, 381, 382, 384, 387-389, 397-400, 424, 455
Хрімлі І. О. – 22
Хюгель фон Ф. – 116
Цимбалістий Б. – 20, 23
Чаадаєв П. Я. – 106
Чередніченко Г. О. – 21
Чернишевський М. Г. – 109
Честертон Г.-К. – 116
Чижевський Д. І. – 19, 21, 62-64, 68, 82, 93, 393
Чорний О. О. – 22
Чорноморець Ю. – 393
Чуйко В. Л. – 127, 159
Чупрій Л. В. – 23
Шабан І. – 14
Шаталович О. М. – 28, 142
Швед З. В. – 228
Швейцер А. – 120
Шевченко В. В. – 393
Шевченко В. І. – 23
Шевченко В. М. – 138
Шевченко С. Л. – 27, 115
Шевченко Т. Г. – 20, 30, 93, 98
Шейко С. В. – 22, 23, 81
Шелер М. – 30, 35, 83, 90
Шеллінг Ф. В. – 260, 382, 422
Шепетяк О. М. – 27, 324
Шептицький А. – 20, 26, 30
Шестов Л. І. – 27, 43, 84, 102, 103, 106, 107, 112
Шинкаренко О. В. – 23
Шинкарук В. І. – 20, 95, 96
Шіллебек Е. – 340
Шлейєрмахер Ф. – 279, 391
Шлемкевич М. І. – 19, 74, 75, 91
Шмельов І. С. – 26
Шмидкі Р. – 221
Шоненберг П. – 340
Шостак В. М. – 64
Шостек А. – 144, 180, 216
Шпенглер О. – 315, 317, 453
Шпет Г. Г. – 109
Штерн В. – 183
Шурман Г. – 340
Щенсний Ч. – 214
Юлдашева Г. А. – 335
Юрас І. І. – 22
Юркевич О. М. – 392, 393
Юркевич П. Д. – 21-23, 25, 33, 43, 63, 64, 71, 73, 77-81, 84, 90-92, 94-96, 102, 105,

107-109, 111, 154, 158, 159,
162, 228, 393, 448
Ягве – 324, 325
Якимець Н. Р. – 28, 142
Янів В. О. – 19, 21, 23, 71,
72, 77, 93
Яннарас Хр. – 30
Ярема Я. Я. – 19
Ярмусь С. О. – 21, 80, 91, 92

Яроцька О. В. – 28, 142
Яроцький П. Л. – 28, 142,
150, 163, 347, 349, 458
Ярошовець В. І. – 20, 86, 96
Ясперс К. – 35, 36, 40, 48,
90, 200
Яценко О. І. – 95

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

ГОРБАНЬ Річард Анатолійович

ШЛЯХИ РОЗВИТКУ ПЕРСОНАЛІСТИЧНОЇ ДУМКИ В КРАЇНАХ ЄВРОАТЛАНТИЧНОГО РЕГІОНУ

Польська версія: Чеслав Бартнік

Монографія

Горбань Р. А.

Шляхи розвитку персоналістичної думки в країнах євроатлантичного регіону. Польська версія: Чеслав Бартнік [Текст]: Монографія / Річард Анатолійович Горбань; НАН України, Інститут філософії імені Г. С. Сковороди, Відділення релігієзнавства. – К.: Видавництво «Білий Тигр», 2019. – 570 с.

*В оформленні обкладинки використано портрет
Г. Сковороди роботи Ганни Єгорової*

Шеф-редактор – *Роман Ярошенко*
Відповідальна за випуск – *Анастасія Іванова*
Літературний редактор – *Ірина Шалкітене*
Комп'ютерна верстка – *Христина Тимів*
Проект обкладинки – *Олесь Маргітич*

ТОВ „Видавництво „Білий Тигр”
Свідоцтво про державну реєстрацію ДК № 4764 від 26.08.2014 р.
04209, м. Київ, вул. Героїв Дніпра, 31-Б.
тел. (044) 451-61-42; e-mail: ukr-press@ukr.net; web: www.whie-tiger.com.ua

Підписано до друку 11.07.2019. Формат 60x84/16.
Папір офсетний. Друк лазерний. Ум. друк. арк. 26,84.
Обл.-вид. арк. 28,86. Тираж 330 прим. Зам. 28.

Віддруковано у друкарні ФОП Маргітича О. І.
76495, м. Івано-Франківськ, с. Хриплин, вул. Грабова, 14.
Свідоцтво серії ДК № 001433 від 29.11.2006 р.

Річард Горбань



габілітований доктор богословських наук (доктор наук), професор, доктор філософських наук, магістр права.

Закінчив теологічний факультет і аспірантуру Люблінського католицького університету Івана Павла II, філософський і юридичний факультети Івано-Франківського університету права імені Короля Данила Галицького, проходив докторантуру у відділі філософії та історії релігії Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України.

Сфера наукового інтересу: філософія релігії, етнологія релігії, філософія історії, філософська антропологія, богослов'я історії, богословська антропологія, екуменічне право, філософія мистецтва, релігійне мистецтво.

Автор декількох монографій, зокрема «Есхатологічна перспектива історії в інтерпретації Миколи Бердяєва» (2014) і «Реалістичний універсальний персоналізм Чеслава Станіслава Бартніка» (2016), навчальних посібників і навчально-методичних комплексів «Належність до Церкви sui iuris та її зміна згідно з чинним церковним законодавством» (2007), «Філософія» (2014), «Виконання, оформлення і захист магістерських робіт» (2015), «Педагогічна практика» (2017), «Риторика» (2019) та понад 100 наукових статей, надрукованих в українських і європейських фахових часописах.

Учасник багатьох всеукраїнських і міжнародних наукових конференцій та семінарів з проблем релігієзнавства, історії філософії, філософії релігії, актуальних питань суспільних наук, духовно-моральних, культурно-етичних й соціально-економічних засад розвитку сучасної політичної нації, богословських і філософських аспектів реформаційних процесів в Європі.

Ініціатор й організатор відродження Наукового вісника «Добрий Пастир» та його головний і науковий редактор.

Член Наукового товариства ім. Шевченка, Української асоціації релігієзнавців, Міжнародної асоціації істориків релігії (IAHR), а також Європейської асоціації дослідників релігії (EASR).

Постійний учасник телевізійних і радіопередач з проблем духовної культури, духовного розвитку дитини, морально-етичного й національного виховання молоді, сакрального мистецтва. Ініціатор, організатор і активний учасник громадських слухань з питань національної ідеї, що базується на духовності, моральності й національному вихованні молоді, а також з питань стану гуманітарної сфери в галузі релігії та моралі.



ISBN 978-617-7616-03-9