

2. Гесіод. Роботи і дні // Антична література: Хрестоматія. Давня грецька поезія в українських перекладах і переспівах. – К.: ІСДО, 1994.
3. Григорьев Л. Г. „Социология повседневности” Альфреда Шюца // Социологические исследования. – 1988. – № 2. – С. 123 – 137.
4. Хайдеггер М. Время и бытие // Время и бытие. Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 80–101.

УДК 1(09)“19/20”

Культенко В.П.

ЕТИКО-АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА У РОСІЙСЬКІЙ РЕЛІГІЙНІЙ ФІЛОСОФІЇ КІНЦЯ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ

Анотація. Стаття присвячена дослідженню особливостей тематизації проблеми свободи в російській релігійній філософії кінця 19 – початку 20 ст. Аналізується філософський доробок таких мислителів як В. Соловйов, Л. Толстой, М. Бердяєв, С. Франк.

Ключові слова: свобода, російська релігійна філософія, персоналізм, сенс життя, етатизм, природа людини.

Аннотація. Культенко В.П. *Этико-антропологическая проблематика в русской религиозной философии конца XIX – начала XX века.*

Статья посвящена исследованию особенностей тематизации проблемы свободы в русской религиозной философии конца 19 – начала 20 века. Анализируется философское наследие таких мыслителей как В. Соловьев, Л. Толстой, Н. Бердяев, С. Франк.

Ключевые слова: свобода, русская религиозная философия, персонализм, смысл жизни, этатизм, природа человека.

Annotation. Kultenko V. *Ethic-anthropological problems in the Russian religious philosophy in the late XIX – early XX centuries.*

This article is dedicated to the investigation of the peculiarities of the Russian religion philosophy at the end of the 19th century and at the 20 century. The philosophical writings of such author as V. Solovyov, L. Tolstoy, N. Berdyayev and S. Frank are analyzed here.

Keywords: freedom, russion religious philosophy, etatism, personalism, sense of life, human nature.

Російську філософію ХХ ст. часто називають персоналістичною, персоналізмом, наголошуючи на принциповій відмінності її як від релігійного, так і від атеїстичного екзистенціалізму. У своїх сутнісних настановах персоналізм виходить з твердження, що без осягнення того, що складає сутність особистості, неможливо просунути у вирішенні й інших філософських питань. Як зазначає Н. Хамітов: “В персоналізмі немає онтологічної прірви між людиною і Богом; ...персоналізм не стверджує, що трансценденція дана людині самим фактом виходу з повсякденності в граничне буття” [6, 248]. Йдеться про вироблення власного, своєрідного підходу до розуміння людської екзистенції.

Підходу, що, з одного боку, не полишає людину на самоті з власним – абсурдним з точки зору атеїстичного екзистенціалізму – існуванням, з іншого – в межах такої традиції людина не протистоїть Богові, як “мислячий очерет”, якому принципово не дано зрозуміти божої волі, дістатися до Бога. В персоналізмі присутня настанова відносно того, що в акті творення, при чому творення морально-перетворюючого, людина стає вільною, долаючи власні межі та переходячи у вище буття.

Загалом, російський персоналізм істину щодо людини інтерпретує поза межами класичного філософського канону – не як результат пізнавальних зусиль, а як кристалізацію повсякденності, духовного напруження. Роздуми про людину представляли собою скоріше безпосередній досвід людського буття, аніж інтелектуальне зусилля, істина тут не доводилася, а відкривалася, виявлялася, втілюючись у власному житті. Персоналісти пояснювали це, визначаючи моральність як абсолютно автономну сферу людської суб’єктивності, незалежну від теоретичної рефлексії. Йдеться про те, що царину етики вони звільняли з-під впливу пізнання, раціо.

В контексті цього ставлення до проблеми свободи у представників релігійної російської філософії багато в чому визначалося попередніми філософськими ідеями та традиціями. Зокрема, зрозуміло, не обійшлося без впливу класичної західноєвропейської традиції в особі І. Канта та некласичної в особі, наприклад, Ф. Ніцше. Важливим також був вплив таких російських мислителів, як Ф. Достоевський, Л. Толстой, В. Соловйов та інші. Вплив як Ніцше, так і Достоевського сам М. Бердяєв пояснює тим, що крізь Ніцше і Достоевського християнському світові ледь відкрилася проблема кінця людства – проблема антихриста. Зокрема, він зазначав, що “з Достоевським надзвичайно загострилась самосвідомість людини... Після Достоевського людина має по-новому усвідомити себе й виправдати себе, розкрити свою творчу природу” [Цит. за: 4, 152]. Дійсно, Достоевський у своїх літературних творах, сповнених філософської мудрості, глибини, в кожній людині бачить самодостатню цінність, особистість, наділену свободою волі та відповідальністю за свої вчинки. “Достоевський пропонує індивідові в будь-якій життєвій ситуації слідувати високому й суворому етичному принципу: «бути людиною між людьми й лишатися нею назавжди, в будь-яких нещастях не сумувати й не впасти” [4, 158].

Дещо інший вплив на традиції російського персоналізму простежується з боку Л.М. Толстого, філософська позиція якого характеризується як “етичний пантеїзм”. Вплив Толстого виявився продовженням кантівської традиції абсолютизації моралі через раціонально обумовлену все загальність дії морального закону. Толстой у своїх творах намагається переглянути призначення людського розуму крізь призму етики – “істинне призначення людського розуму зробити доброю людську волю” [4, 159]. Пропонований Толстим етичний принцип “непротівлення злу” розглядається й пропонується російськими персоналістами не просто у якості принципу особистої поведінки, а у ролі закону та регулятора суспільного життя. Самого ж Толстого називають “апостолом” та “першовчителем” ненасильства за його заповіді тим, хто “тисячі

років намагався знищити зло злом й не добився успіху на цьому шляху. Використайте тепер інший шлях – шлях непротивлення злу насильством, – й ви дізнаєтесь, чи гарний він, чи ні” [4, 160].

В. Соловйов, будучи професійним філософом, безпосередньо на філософському рівні розглядав і проблему свободи, трактуючи її у християнському дусі. І свободу, і людську діяльність він розумів як невід’ємну частину християнства, визначальним у нього було позитивне трактування проблеми свободи волі: воля як людський червень, що скеровує її до добра, до духовного зростання. Такі вихідні положення привели Соловйова до створення «релігії боголюдства», що у своїй сутності наряду з вірою в Бога, передбачала ще й віру в людину. Він сприймає християнство як завдання, звернене до людини, до її свободи, до її активних творчих здатностей. За посередництва вільної волі здійснити злиття двох природ – двох натур – божественної та людської.

Тому визначальною і спільною для персоналістів у розумінні проблеми свободи є ідея автономії волі або вільного вибору, яку отримує людина в християнстві. Завдяки цьому людина здобуває можливість стати вільною, відчувати власну свободу. І це кардинально відрізняє європейсько-християнську культуру від культури Сходу, в межах якої йдеться, насамперед, про релігію як долю, як приречену пасивність людини, що має коритись природному плинові речей, законам карми, сансари, касти або іншим традиціям суспільства. У християнстві закладена можливість свободи вибору. Вона ототожнюється з ідеєю Бога. По суті – вона за своїм змістом рівнозначна здобуттю найповнішої свободи, звільненню від зовнішньої природної детермінації. Ідея, протилежна свободі – це вибір на користь можливості лишитись наодинці із собою, із матеріально-природним світом або, фактично – відмова від дійсної свободи.

При цьому спільним для усіх представників релігійно-етичного напрямку є той факт, що оцінки розходження добра і зла, істини і неправди, ніяк не можна пов'язувати з людським розумом. Усе істинне, справедливе і прекрасне в житті людства, – безсмертне, як безсмертна, вічна й абсолютна правда, до якої люди прилучаються у своєму служінні добру, у боротьбі зі злом. Усе в житті людства має ціну лише через міру наближення до цих абсолютних за своїм значенням ідей. Зміст усієї духовної культури людства відносний, але він одержує сенс через прагнення до абсолютного. В основі ж світобудови лежить абсолютний, вічний і об'єктивно існуючий закон добра. При чому існування добра не може виводитися просто із свідомості людини. Адже, згідно даного концепту, людина не є ані центром світобудови, ані ізольованою істотою, а частиною світового цілого, органічно пов'язаною із іншими частинами світобудови. “Вихідним є особистісне начало в єдності з Абсолютною особистістю, а вже потім – соборне співтовариство особистостей” [6, 237].

У філософії М. Бердяєва, якого називають одним з засновників персоналізму в російській філософській традиції, знайшла нову, специфічну артикуляцію поширена у європейській філософії традиція каузальності стосовно природи, світу й місця людини в ньому. Він пояснює необхідність, що існує у світі, як світ, що об'єктивований людською свідомістю. М. Бердяєв

виступає різко проти штучно-раціоналізованих причинно-наслідкових зв'язків-пут. Для нього вони – результат хибної діяльності людського розуму. Підсумком такого натуралістично-об'єктивістського детермінізму, на думку вченого, завжди стає відсутність свободи волі людини, вимушено включеної у ланцюг причин та наслідків і тому позбавленої свободи вибору у царині практики, моралі, світоглядних орієнтирів. Тому для нього недостатньо лише природно детермінованого натуралістського світу: “Все моє існування – перебувало під знаком туги за трансцендентним” [1, 9]. Для Бердяєва лишається неспростовною істина, що свобода людини – в її суб'єктивності, але розуміння суб'єктивності у нього виходить за межі типово раціоналістичного тлумачення. Він пише: “Західноєвропейська думка б'ється у протиріччях раціоналізму й ірраціоналізму, які однаково являються результатами розтину духовної цілісності” [3, 19], наголошуючи, що опозиція раціоналізму та ірраціоналізму є безплідною у вирішенні проблеми людини як цілісності у всій повноті та множині її проявів. Як близько у цьому розумінні штучності протиставлення раціонального-ірраціонального підходить філософ до феноменологічних традицій, до постмодернізму. Те, що у Е. Гуссерля отримало статус інтерсуб'єктивності у горизонті життєвого світі, у Бердяєва представлене через поняття духовності, духовної цілісності.

Для нього суб'єктивність коріниться в першу чергу у релігійності людини. Він пише про релігійно-екзистенціальну суб'єктивність людини й тлумачить її як вихід за власні межі, але не в об'єктивований світ, а у світ трансцендентний. Це рух назустріч один одному двох значимих для нашого світу начал – людського і божественного. Рух, що передбачає взаємозв'язок, взаємодію, взаємну потребу одного в іншому. І в цьому полягає їхня гармонія, єдність та взаємне звеличення: “Бог народжується в людині, і людина цим підіймається й збагачується... Людина народжується в Богові, й цим збагачується божественне життя. Є потреба людини в Богові, і є потреба Бога в людині. Це передбачає творчу відповідь людини Богові” [3, 25].

Так людина творить себе як “боголюдську людяність”, як Боголюдину, тому саме здатність до творчості та свобода є для Бердяєва найціннішим в людині, подоланням власних меж, справжнім збагаченням, духовним зростанням, істинною й плідною суб'єктивністю. “Перед Богом, в зверненні до Бога людина підіймається, вона стає високою, вона перемагає ніщо” [3, 26]. Тому й Свободу (збережена авторська орфографія. – В.К.) Бердяєв тлумачить як Істину й Сенс, Бог є для нього і Духом, і Свободою. Там, де атеїстичні екзистенціалісти зіткнулися з “Ніщо”, яке тривожило, турбувало відсутністю життєвих сенсів, лякало, об'єктивізуючи людську суб'єктивність, Бердяєв стверджує християнські духовні цінності, глибину релігійних трансцендентних життєвих сенсів. Він пише: “У творчому досвіді розкривається, що “я”, суб'єкт, первинніше і вище, ніж “не я”, об'єкт. І водночас творчість протилежна егоцентризму, це забуття про себе, спрямованість до того, що вище за мене” [1, 211]. Тому, власне творчість як мистецький чи естетичний акт для Бердяєва менш важлива, аніж самотворчість. Тому що творчість трагічно замикає дух людини в об'єктах культури, тоді як для філософа надважливим є звільнення духу, “політ в безкінечність... не

об'єктивація, а трансцендування” [1, 210]. Йдеться не просто про створення естетичних цінностей, а про етичну складову творчості – моральне творення себе до рівня Боголюдини. Боголюдини, що володіє Вічністю. Зрозуміло, що Боголюдина Бердяєва, хоча й досягає завдяки реалізації своєї свободи становища, співмірного з божественним, проте, вона кардинально відмінна від схожої за ступенем еволюції Надлюдини Ніцше. Й ця різниця визначається межами свободи. Ніцшевський Заратустра перебуває в колі Вічного Повернення, тоді як Боголюдині Бердяєва “дана Вічність як безмежне відновлення” [6, 237]. Володіючи Вічністю, людина її перевищує – мета людського існування все ж вища й духовніша самого лише володіння, складніша й шляхетніша від самої лише природної досконалості. Вона – в діалозі людини з Богом, під час якого від людини не очікується рабська покора або сліпе поклоніння. Людина, створивши себе, спробує на творчу відповідь Богові й, власне, Бог очікує цієї відповіді від людини, тому що бажає від людини творчої роботи над собою. Створивши людину як сировину, Він їй самій доручає самовдосконалити себе.

Таке самовдосконалення людини передбачає вихід за межі буденного життя, “глибоке відштовхування від буденності” з її безглуздою круговертю. Для буденної людини закритий вищий сенс життя, такій людині невідома свобода. І вищий сенс, і свобода – це аксіологічні складові трансцендентного особистісного життя. Бердяєв розуміє, що таке життя трагічне, самотнє, пов'язане із бунтом та повстанням. Але особистість саме у такому житті протистоїть масі, роду і лише завдяки цьому набуває індивідуальних, або краще – особистісних моральних рис. Через подолання звички, зручного, нерелексивного – до моральної особистості. Тому що “Бог жадає від людини свободи духу, Богу потрібна лише людина вільна духом. Божий задум про світ і про людину не може бути втілений без свободи людини, без свободи духу” [2, 93].

Семен Франк, інший видатний представник російської релігійної філософії, був переконаний у тому, що першою мінімальною можливістю досягнення сенсу життя є свобода [5, 56]. Настільки високо він оцінював для людини необхідність свободи як запоруки не просто повноцінного життя, але й виток сенсожиттєвої мудрості. Франк трактує сутність свободи в контексті її нерозривності з пануючою природною необхідністю космосу: “Ми з усіх боків зв'язані, заковані силами необхідності... Нікчемна бацила туберкульозу або іншої хвороби здатна припинити життя генія, зупинити найвеличнішу думку та найпіднесеніші прагнення” [5, 56]. Ретроспективний погляд у минуле переконує мислителя у тому, що в усі часи людина усвідомлювала саму себе як найнещаснішу істоту саме через цю двоїстість своєї природи – свободу духа та природно необхідну обмеженість тіла, приреченого до одвічної турботи.

Ідея прогресу, досить популярна в часи Франка, проте досить скептично оцінюється мислителем з точки зору можливості її експлікації на проблему людської свободи. Франк доводить, що “неперервного прогресу не існує, що людство живе зміною підйомів та падінь й що усі великі його досягнення у всіх галузях життя – державної і суспільної, наукової і художньої, релігійної та моральної – мають своє закінчення та змінюються періодами застою й занепаду, коли людству доводиться вчитися заново й знову підійматися з

глибин” [5, 65]. Тому для нього прогресистська ідея всезагального людського щастя не що інше, як ілюзія людства щодо можливості побудови на землі царства добра і правди – ідеального людського суспільства коштом однієї лише логоцентристської настанови. Він вказує на те, що очевидний технічний прогрес людства водночас не позбавляє відчуття безглуздя людське життя через стихійні умови нашого існування у космосі. Адже реальність, немов би іронізуючи над розумом, час від часу прагне звільнитись з-під його контролю, спростовуючи всесилля рацію, техно чи будь-чого ще людиновимірною.

Франк риторично запитує: “Чи не є це особливим, позбавленим сенсу, знуцанням світової долі над людиною – дарувати їй духовний погляд, аби вона бачила своє безсилля перед сліпими силами й безвихідно мучилася ним?” [5, 75]. Існування людини з її вродженим прагненням до свободи переплітається з відчуттям фаталістично непевного майбутнього. Воно було б, за Франком, зовсім непосильним для такого немічного творіння, як людина, якби не Божественна благодать та милість. Саме завдяки втручанням Божественного провидіння свобода людини, що інакше могла б вважатися карою й мукою у світі, позбавленому божественного сенсу, відтак набуває повноти свого смислу й піднесення на вищий рівень.

Філософ розуміє й приймає свободу людини лише через її богоосвячення. Для нього людська свобода синонімічна наявності Бога, Божественної частки в людині. Він пояснює свою позицію тим, що уже в силу нашого знання “ми явно не належимо до цього світу й не підкорені його безглуздим силам, ми співпричетні до чогось іншого, маленької точки опертя, яка все ж є певною справжньою, нерухомою й несхитною опорою” [5, 77]. Своє розуміння сутності проблеми Франк узгоджує, з одного боку, з Екгартовим містифікованим *Funklem* – божественним началом в людині, з іншого, – із традиційним біблійним “Бог є любов” та з Августиновим “я заблуджуюся, отже я існую”. Йдеться про те, що свобода для нього – це й божественний первень в людині, й суто людська вистраждана у помилках та шуканнях якість і цінність.

Розвиваючи проблему, філософ зрештою приходиться до висновку відносно того, що свобода людини являє собою її шлях від емпіричної убогості до трансцендентної вічної величності. Шлях, який зводиться для Франка до “падіння”, певної слабкості людини, в якій вона сама винна й яка пов’язана з її свободою або з самою її Богоподобою [5, 108]. Тобто, людина здобуває свободу через падіння, коли, падаючи, вчиться підійматися. Як дитина вчиться ходити самостійно, так і людина навчається використовувати свою волю, свою свободу собі не на шкоду, а з користю, досягаючи Богоподібності завдяки власній свободі. Із свободи як Богоподібності виводить Франк й сенс життя, коли людина через богослужіння просувається шляхом самовдосконалення, при цьому не втрачаючи життя, не стаючи рабом, що слугує іншому, тоді як сама лишається з пустими руками. Навпаки, так людина вперше отримує дійсний сенс, справжнє життя через служіння. Таким чином, проблема свободи отримує у мислителя нову артикуляцію – як протиборотство сенсів: боротьба істинного Сенсу життя проти його безглуздя. В такій боротьбі свобода, зрештою, сприяє творчому вдосконаленню людини, яка долаючи себе, досягає справжнього

блаженства, дійсного сенсу життя. “Без подолання й творчого зусилля немає реального виявлення свободи, а без свободи все стає безособовим й млявим, так що без неї не було б ані здійснення нашого життя, життя власне мого “я”, ані здійснення власне його життя в його останній, істинній глибині... Сама сутність життя полягає у свободі, в самовизначення, у відродженні через вмирання й жертву” [5, 116]. Таким чином, Франк впевнений у тому, що для того, аби людині знайти сенс життя, їй самій слід зробити так, аби сенс у житті був, а потому напружити власні сили на його осмислення та здійснення.

Через визначення сутності свободи та сенсу людського життя Франк підходить й до розгляду змісту держави. Спроби осмислення багатовікової історії державного існування людства в російській філософській традиції сформувавши два антагоністичні підходи щодо розуміння сутності та ролі держави у життя людини. Життя людини подвоюється: на внутрішнє та зовнішнє й щодо останнього наявне неоднозначне ставлення. З одного боку, зовнішнє – суспільне або державне життя позбавляється сенсу толстовцями, для них воно є злом, тому що насильством не можна здійснити благо або знищити зло, зусиллями державного законодавства не можливо дарувати людині мир в середині її, наростити в ній добро. З іншого ж боку, фанатиками держави, усього етатичного зовнішнє оцінюється рівнозначно щодо внутрішнього життя, а тому стає шляхом здійснення добра та знищення зла, при чому державний механізм етизується, наділяється внутрішньою етичною цінністю. Франк не поділяє ані першої, ані другої позиції – ані толстовської, ані фанатично етатистської. Толстовство, на його переконання, породжує індиферентизм, аполітизм, що тотожне лицемірству. Тоді як політичний фанатизм Франк порівнює з ідолопоклонством, зрадою Бога та вклонінням кесаревій статуї. Він більш схиляється до формули В. Соловйова: “Держава існує не для того, аби втілити рай на землі, вона безсила зробити це; але вона існує, щоб попередити здійснення пекла на землі” [5, 151]. Йдеться про те, що держава виступає певним механізмом досягнення етичного ідеалу, сама при цьому лишаючись осторонь аксіологічних оцінок та суджень. Цінність вона здобуває через своїх громадян, тому що одним із завдань для них стає турбота про покращення суспільних умов. В загальному це якраз і веде до утвердження добра, яке наростає в душах людей не під дією декрету або закону, а органічним шляхом, “тихо й непомітно, осторонь від шуму, суєти та боротьби суспільного життя” [5, 152].

Література

1. Бердяев Н. Самопознание. – М.: Книга, 1991.
2. Бердяев Н. Философия свободного духа. – М., 1994.
3. Бердяев Н. Царство Духа и царство Кесаря. – М., 2006.
4. Гуревич П.С. Философия. – М.: Проект, 2003.
5. Франк С. Смысл жизни. – М., 2004.
6. Хамітов Н., Гармаш Л., Крилова С. Історія філософії. Проблема людини та її меж. – К.: Наукова думка, 2000.

ГЕНЕЗА ПОНЯТТЯ “ЦІННІСТЬ” В АНТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ: МЕТОДОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ

Анотація. У статті досліджується специфіка становлення і розвитку аксіологічної думки в межах єдиної філософської парадигми Античності. Особлива увага приділяється вирішенню проблеми знаходження спільного знаменника для точної класифікації різних підходів і точок зору ціннісної проблематики.

Ключові слова: античність, аксіологія, цінності, ціннісне, благо, аксіологічні парадигми.

Аннотация. Пянзин С.Д. Генезис понятия “ценность” в античной философии: методологический аспект.

В статье исследуется специфика становления и развития аксиологической мысли в границах единой философской парадигмы Античности. Особое внимание уделяется решению проблемы нахождения общего знаменателя для адекватной классификации различных подходов и точек зрения ценностной проблематики.

Ключевые слова: античность, ценности, ценностное, благо, аксиологические парадигмы.

Annotation. Pyanzin S. Genesis of the concept “value” in ancient philosophy.

In article specificity of becoming and development valuable idea in borders of a uniform philosophical paradigm of Antiquity is investigated. The special attention is given the decision of a problem of a finding of the general denominator for adequate classification of various approaches and the points of view of a valuable problematics.

Keywords: antiquity, axiology, values, valuable, benefit, axiological paradigmes.

У сучасній аксіологічній літературі домінує думка, що в античній філософії цінність ототожнювалася із самим буттям, а ціннісні характеристики були складовими змісту цього поняття [1]. Вважається також, що проблема власне цінностей з необхідністю виникає лише у зв'язку зі сократівським питанням: “Що є Благо?” та супутнім питанням: “Хто є мірою цінностей?” (“людина” Протагора, “мудрець” Демокрита, “нормальна людина” Аристотеля тощо [2, 24-36]). Однак, на нашу думку, слід, по-перше, розмежовувати