

Кравченко В.М.

Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова

ОНТОЛОГІЧНИЙ ПЕРСОНАЛІЗМ У ФІЛОСОФІЇ МЕЧИСЛАВА КРОМПЦЯ

Мечислав Кромпець класичний представник польської школи неотомізму. Філософ провадив діалог з різними філософськими течіями. Реконструюється неотомістська відповідь філософа на марксистський та постмодерністський дискурс про природу і сутність людини в мінливому світі сьогодення.

Ключові слова: існування, людина, неотомізм, пізнання, сутність, «Я».

Питанням про те, що є людина переймалися ще філософи античності і відповіді на нього були найрізноманітніші. Однак єдиного пояснення і тлумачення феномену людини немає й до сьогодні навряд чи буде. Одні говорили про людину як істоту духовну, другі – розумну, треті – соціокультурну. Кожна точка зору водночас має рацію і слабкі місця в аргументуванні свого підходу.

Метою даної статті є висвітлення ключових питань процесу онтологізації персони у етично-антропологічній системі Мечислава Кромпця. Мечислав Кромпець (Mieczysław Krąpiec) – багаторічний ректор Люблінського Католицького університету і один з найбільш відомих польських філософів. Філософський доробок мислителя складає 23 томи праць. В цілому польський неотомізм представлений іменами С.Свежавського, М.Кромпеца, К.Войтили. Провідною школою польського неотомізму була Люблінська філософська школа, яка являла собою напрямок класичної філософії, який сформувався у 50-х роках ХХ ст. Він виник, з одного боку, як відповідь на марксизм, а з іншого, – на домінуючі у той час інші філософські течії, такі як феноменологія, екзистенціалізм чи логічний позитивізм. Дослідники відмічають, що «в Польщі тих часів існувала певна заідеологізованість при вивченні філософії» [4, с. 36]. Це загрожувало руйнацією основних гуманістичних підвалин культури через викривлене тлумачення людини і світу та ідеологічне придушення вільної філософської думки. Наростала потреба й у формуванні ставлення до інших філософських точок зору, що з'явилися в той час, зокрема, краківської школи феноменології Р. Інгардена та львівсько-варшавської аналітичної школи логічного аналізу. Появу нової філософської школи на академічному обрії знаменувала публікація на початку 1950-х р. дидактично-наукових робіт на факультеті християнської філософії С. Свежавським, Д. Каліновським, а також М. Кромпцем. Сама назва «люблінська філософська школа» («*ecolephilosophiquelublinoise*») була запропонована Д. Каліновським (який з 1957 року емігрував до Франції) під час обговорення праць філософів Католицького університету в журналі „*RevuephilosophiquedeLouvain*”. Програма люблінської школи була спрямована на вироблення нової версії класичної реалістичної філософії, яка могла б «дати відсіч марксизму, що проголосив себе реалізмом» [5, с. 12]. У цій програмі чітко формуються такі тенденції: повернення до джерел, врахування історичного досвіду та апеляція до оригінальних ідей класичних філософів, зокрема Фоми Аквінського.

Вихідним пунктом у формуванні нової школи реалістичної філософії було екзистенціальне розуміння буття як основного предмету філософії. Ця концепція вказувала на засадничі відмінності між класичною філософією у аристотелівській версії, схоластичною і неосхоластичною філософіями. Повернення до екзистенціальної концепції буття було обумовлене, зокрема, зверненням до текстів св. Фоми Аквінського, а також «особистісним сприйняттям загрози існування з боку небуття самими творцями школи, які пережили трагічний досвід Другої світової війни» [6, с. 171].

Як філософ, М. Кромпец вважав себе метафізиком, хоча його творчість пов'язана також і з розвідками в галузі історії філософії, антропології, методології наукового пізнання та іншими гуманітарними дисциплінами. Серед багатьох праць його спадщини нас цікавлять такі роботи: «Я – людина», «Людина в культурі», «Розуміння філософії», «Інтегральний гуманізм» та інші, в яких безпосередньо розкривається етично-антропологічна проблематика. Саме в них ми віднаходимо відповіді філософа на питання що таке людина, і в чому полягає сенс людського життя. Вибір цих робіт обумовлений передусім тим, що вони пов'язані із власною інтерпретацією М. Кромпцем тотемістичної антропології. Крім того, вище зазначені праці допомагають нам зрозуміти онтичну структуру людської особистості, тобто вони розкривають, як і чому людина є такою, якою вона є, що конститує її людяність, як вона живе і творить свій світ. Тут ми знаходимо не лише оригінальність тотемістичної інтерпретації, але й відповіді на актуальні питання і заклики сучасного глобалізованого світу. Сьогодні, як ніколи гостро, людство постало перед проблемою гуманістичного виміру свого буття. І тому філософський доробок М. Кромпца видається вельми актуальним для ретельного дослідження і обговорення.

Як справжній неотемістичний філософ, питання сенсу людського життя М. Кромпец починає із розгляду проблеми – що таке людина. У роботі «Я – людина» мислитель зазначає: «Чи може бути для нас, людей, щось цікавіше у пізнанні, аніж сама людина, і фундаментальна проблема «буття людини» [7, с. 8]. Тисячолітня філософська рефлексія над проблемою буття людини не вирішила це питання остаточно, залишивши його відкритим. У своїй іншій роботі «Розуміння філософії» (в англійському перекладі “Understanding philosophy”) М. Кромпец стверджує, що «людина сама для себе є таємницею» [там само, с. 14]. Це означає, що вона до кінця не може пізнати власну сутність. Що ж означає факт «бути людиною»? Який рід буття собою являє людина?

Першою фундаментальною тезою, без якої неможливо будувати філософську антропологію є те, що буття людини є поєднанням біологічного («зовнішнього») і духовного («внутрішнього»). Починаючи аналізувати людину, М. Кромпец спочатку зосереджує свою увагу на тому, що ж являє собою людина, якщо подивитись на неї ззовні, очима спостерігача. Перше, що спадає на очі, – це зовнішній вигляд людини, рівень її біологічного існування. Відомо, що біологія відносить людину до царства тварин і класу ссавців. Фактично, для біології людина – це тварина. Проте, залишившись лише в межах компетенції біології, ми не побачимо унікальності і винятковості людини, не побачимо її суто людського виміру. М. Кромпец переконує нас, що лише на рівні філософської рефлексії ми можемо досягнути в людині те, що не зводиться до тваринного біологічного існування. Вона живе в світі природи не безпосередньо, а опосередковано, через культуру, або як сказав би Е. Касіер, через систему «символічних форм». Так,

наприклад, людина змушена будувати житло, носити одяг, виготовляти певні продукти (артефакти). Отже, М. Кромпец робить висновок, що перше покликання людини ми бачимо через її діяльність, через те, як вона перетворює природу у якості *homofaber*. М. Кромпец зазначає, що об'єктивний розвиток знарядь праці стає можливим лише у контексті кооперації людей, що передбачає наявність мови. Мова – «найбільш людське і найбільш креативне знаряддя» [там само, с. 21], за допомогою якого людина «трансцендує» (тобто перевершує) природні закони простору і часу, а також матерію. Мова як система знаків відкриває перед людиною зовнішній світ й інших людей. Але найважливішим є той факт, що вона відкриває людині її саму, її «внутрішній» світ.

Очевидною, пише Кромпец, є здатність людини до концептуального та інтелектуального пізнання. Людина обдарована розумом, завдяки якому вона здатна схоплювати універсальне (всезагальне) в масиві чуттєвих вражень і виражати це всезагальне в абстрактних поняттях. Ще однією маніфестацією людського пізнання, на думку мислителя, є здатність до споглядання. На перший погляд, таке споглядальне пізнання є непрактичним. Відвідування музею чи театру, написання музики або віршів, молитва чи паломництво є «даремними» з огляду на те, що тут не виробляється жодне знаряддя праці. Але тим не менш споглядання відіграє важливу роль у житті людини. По суті, таке пізнання є рефлексією над глибинними основами нашого існування (екзистенції). Така рефлексія, підкреслює Кромпец, набуває зовнішнього виразу («екстерналізації») у найдавніших практиках зведення цвинтарів та наявності обрядів поховання. Кошти та сили, які витрачаються людьми на утримання цвинтарів, є свідченням того, як глибоко замислюється над собою людина. «Немає і не буде цвинтарів тварин, побудованих самими тваринами, натомість від моменту виникнення на землі людини з'являються цвинтарі» [8, с. 10]. Людина має досвід смерті, замислюється над фактом конечності власного буття, і через це здійснює рефлексію над смыслом існування. Наскрізною ідеєю філософа є розуміння людського прогресу як наслідку чи виразу («екстерналізації») пізнавальної активності людини (концептуальної, споглядальної та рефлексивної). Людська діяльність є не лише проявом соціальної взаємодії та певних рішень. Існує зв'язок нашої поведінки і діяльності із різними формами пізнання, а також самопізнання. Останнє є невід'ємною частиною самого факту «бути людиною».

Саме досвід себе і пізнання себе, на думку мислителя, є джерелом філософського пояснення природи людини, її сутності. Досвід себе як суб'єкта є нашою онтичною характеристикою. «Коли якась людина діє, її внутрішній досвід стосується того факту, що саме «Я» дію, і через «мою» діяльність «Я» виражає своє буття (існування), а також те, що «Я» пов'язане із іншими істотами» [7, с. 28]. Таким чином «Я» і «моє» дані мені в досвіді. «Я» внутрішньо присутнє («іманентне») в усьому, що я роблю. Якщо я називаю «моїми» акти («acts») дихання, травлення, мислення, це означає, що саме я дихаю, я перетравлюю, я мислю і так далі. «Я» фіксую спонтанно, що «мої» дії не приходять ззовні, але «еманують» (витікають) від суб'єкту, який я називаю «Я». «Якщо я називаю «моїми» акти чуттєвого та інтелектуального пізнання, акти тілесної або духовної любові, тоді «Я» точно присутній в усіх цих актах, які я називаю «моїми». В досвіді я фіксую, що «мої» дії походять від «Я». Отже, «Я» є суб'єктом «моїх» дій в акті суб'єктивації.[там само, с. 30].

На думку Кромпца, ми можемо помилятися або інтерпретувати, чим є людська натура, проте не можемо сумніватися у її існуванні. Ми також не можемо сумніватися в існуванні внутрішнього досвіду, який інтегрується в «Я», адже воно дано в моєму досвіді як певна само-очевидність (само-зрозумілість). Поряд із беззаперечним фактом іманентності (тобто присутності) «Я» в усіх «моїх» діях та вчинках, М. Кромпец вказує на те, що будь-яка людина переживає трансцендентність «я» по відношенню до кожного з «своїх» актів, або суми «своїх» дій. Іншими словами, «я не вичерплюю («exhaust») себе ані в жодному зі своїх дій (актів), якими б інтенсивними вони не були. «Я» не можу до кінця «розчинитися» ані в окремій дії, ані в загальній сумі моїх дій. «Я» є хтось, хто є більше за того, що я роблю і виконую» [там само, с. 49]. Досвід трансцендентності «Я» по відношенню до всього того, що я називаю «моїм», М. Кромпец яскраво демонструє на прикладі людини, яка стверджує, що готова поміняти своє життя, готова змінитися на краще, переосмислила те, що робила, і так далі. Людське «Я» здатне трансцендіювати (або переростати) не лише власні дії, але й матерію, природу, соціальні інституції. Виходячи з цього постулату, Кромпец робить важливий висновок про те, що досвід трансценденції, який даний людині внутрішньо, унеможливує всі матеріалістичні марксистські теорії, згідно яких людина – лише ланцюг в низці перетворень (еволюції) матерії.

Иманентність і трансцендентність «Я» в «моїх» вчинках розкриває таємницю людського буття людини. В досвіді свого «Я» людина стверджує, фіксує, що існування є важливішим за сутність. Фіксуючи «Я» як суб'єкт, в першу чергу я фіксую існування «Я». Я знаю, що я існую, і не можу в цьому сумніватися. Водночас я до кінця не знаю «хто» я. Щоб відповісти на питання, якою є моя природа або сутність, я повинен пізнати, проаналізувати «мої» акти, дії, вчинки – все те, що впливає («еманує») з мого «Я» як суб'єкта.

На думку Кромпца, саме на аналізі та розрізненні «Я» і «моє» (або «те, що належить мені») будується каркас філософської антропології. Саме тут корениться таємниця людського існування. Вищість існування над сутністю є причиною того, що «я» бачу себе по-іншому, аніж інших людей, або інші створіння. «Я сприймаю, пізнаю (чи розпізнаю) інших як характерні сутності («essences»), конгломерати певних специфічних рис» [там само, с. 50]. Адже, сприймаючи іншу людину, я фіксую певні її характеристики (вік, одяг, зовнішність, освіту, мову і так далі). Я перераховую всі характеристики, а потім упорядковую їх, поєднуючи в один об'єкт, якому я даю відповідне ім'я або назву. Я пізнаю іншу особу як певну «річ», набір специфічних характеристик.

Аналіз структури відношення «Я» до іншого, здійснений таким чином, дозволяє провести паралель між поглядами Мечислава Кромпца і Мартина Бубера. Нагадаємо, що видатний німецький філософ в своїй роботі «Я і Ти» застерігав проти зведення, редукції іншого «Ти» до об'єкту, засобу, безособового Воно. Така процедура дегуманізує людину, принижує до рівня тварини, або ще гірше – неживої речі. Щоправда, М. Бубер зазначав, що «людина не може жити без Воно», але наголошував на тому, що «хто живе лише з Воно – той не людина» [2, с. 83]. Щодо нашого внутрішнього досвіду, то для нас наше існування постає важливішим і більш первинним, аніж сутнісні характеристики. Адже ми усвідомлюємо, що ці характеристики ми можемо змінювати, формувати, удосконалювати в процесі існування. Ми не зводимо самих себе до набору зовнішніх рис, або параметрів

– так ми виглядаємо в очах іншого, але не в наших власних очах. Таким чином, наше існування для нас же самих є ширшим за нашу сутність.

Встановивши факт трансценденції «Я», М. Кромпец приходять до важливого висновку, що «Я» і «моє» не дорівнюють один одному, вони не є ідентичними. У розведенні «Я» і «моє» ми можемо побачити паралель між поглядами філософа-неотоміста та іншим відомим мислителем, який жив приблизно в той самий час, що і Кромпец, і певний період працював в колі ідей екзистенціалізму, – а саме із Еріхом Фроммом. В своїй роботі «Мати чи бути?» Е. Фромм зазначав, що екзистенційна настанова людини на володіння і присвоєння (настанова «мати») є хибною та антигуманістичною. Адже багатоманітність нашої екзистенції, нашого буття-в-світі «тут і зараз» не можна звести до сукупності речей, якими ми володіємо. Примат буття (існування) над всім тим, що мені належить («всім моїм») – основа справжнього гуманізму. Адже у людини можна забрати все, що у неї є (наприклад, якщо йдеться про ув'язненого, пограбованого, або людину, у якої померли всі родичі і друзі). Але не можна забрати багатство її внутрішнього світу, її «Я».

У такому разі постає фундаментальне екзистенційне питання. Якщо людина ототожнює себе із речами або статусом, якими вона володіє, то «що ж залишиться, якщо вона все це втратить?» [3, с. 73]. Відповідь очевидна –

у неї залишиться вона сама, її буття. Як видно з текстів М. Кромпца, подібними питаннями переймалася не лише екзистенційна філософія, але й польська неотомістична традиція, зокрема люблінська філософська школа. На наш погляд, перевагою неотомістського підходу до проблеми людини є те, що тут більш ґрунтовно і послідовно обстоюється примат існування над сутністю – з опорою на аналіз онтичної структури особистості. Саме з цього аналізу й випливає очевидна хибність редукції особи до того, що вона чинить, і всього того, що вона вважає «своїм». Антигуманістичним і патологічним є суспільство, яке зводить особистість лише до сукупності товарів, майна, грошей, престижу, якими вона володіє. Продовжуючи хід думок М. Кромпца, запитаво себе, чи не є таким антигуманістичним і безособовим суспільство споживання? Чи не нівелюють ринкові відносини людину, перетворюючи її на товар?

«Я є завжди кимось більшим, ніж тільки тим, що я роблю» [10, с. 13] – повторює мислитель свою тезу в іншій роботі під назвою «Людина в культурі». Дослідження онтичної структури особистості дозволяє встановити, що у своєму особистому досвіді будь-яка людина фіксує: «Я» – це існуючий суб'єкт, який «випромінює», «еманує» з себе все те, що я називаю «моїм». В той же час «Я» засвідчую самоідентичність себе в усіх моїх діях, які «Я» спричинив. Отже, Кромпец стверджує, що в діяльності «Я» ми можемо мати досвід як і іманентного, так і трансцендентного, але жоден акт «Я» не може проілюструвати всієї повноти мого «Я». Для нього важливо показати, що людина є одночасно внутрішньою і зовнішньою істотою, і жодна із її сторін не може розглядатися як більш досконала та більш точніша у розумінні людини як цілісної істоти. Вчений ілюструє єдність людини на простих прикладах: «Я залишаюсь тим самим, коли дихаю і коли мислю, тим самим, коли кохаю і одночасно відчуваю фізичний біль голови . . . єдність (ідентичність) «моїх» фізіологічних, психічних і духовних проявів, для яких «Я» виступає причиною і внутрішнім джерелом, вимагає філософського пояснення» [там само, 15].

І тут перед філософом постає наступне питання, що потребує розв'язання. Як можливе те, що ми маємо досвід єдності та ідентичності «Я» (себто його незмінності як суб'єкта, що остаточно ніколи не редукується до власних дій, не розчиняється в них) та одночасно «присутності» «Я» в різнорідних діях (фізичних, духовних і психічних) М. Кромпец зазначає, що єдність буття у множинності його проявів та компонентів є несуперечливою лише в одному випадку – коли в цьому бутті існує певний фундаментальний чинник, або причина цього буття. Ця внутрішня причина буття має бути актом, який організовує, реалізує, визначає все те, що ми називаємо частинами, компонентами буття – все те, що має бути реалізоване, визначене, актуалізоване. Таким чином Кромпец логічно підходить до необхідності залучення до аналізу проблеми людини і сенсу її буття традиційних схоластичних категорій «потенція» – «акт». Може існувати безліч реалізованих або актуалізованих можливостей (так званих «потенцій») і вони можуть бути по-різному впорядковані або розташовані. Але всі ці потенції складають одне ціле, одне буття за умови, що є один акт, один чинник, що є причиною всього. Саме «завдяки» цій причині-акту щось не просто існує, а існує в єдності. Таким чином множинність «моїх» дій та їх різнорідність (гетерогенність) переживаються в моєму досвіді як такі, що впливають з одного джерела, суб'єкта, мого «Я». На думку філософа, «в людині є один чинник, одна головна причина, завдяки якій «Я» є сущим (тим, що існує), при чому існує як цілісний і неподільний суб'єкт всіх «своїх» дій. Цим чинником в людині є акт, який визначає, актуалізує все те, що «Я» називаю «моїм», і що є множинним і гетерогенним»[9, с. 38-39]. Цим «актом», на погляд Кромпца, є душа людини.

Метафізичний постулат про існування душі є цілком природним для томістичного і неотомістичного дискурсів. Але Кромпец в даному випадку розглядає душу з абсолютно раціональних позицій – і тут ми бачимо оригінальність його підходу. В статті «Інтегральний гуманізм» він зазначає: «Ми стверджуємо існування душі не прямо, а побічно, втім, душа є необхідним чинником, який усуває протиріччя в онтичній структурі суб'єкта» [там само, с. 41]. В своїй роботі «Я-людина» філософ так аргументує власну позицію: якщо ми заперечуємо існування душі як чиннику, завдяки якому існує суб'єкт, або «Я», тоді ми автоматично заперечуємо існування «Я». Але піддати сумніву «Я» неможливо, тому що воно дане кожному з нас у досвіді, в «акті само-об'єктивації». Під останнім М. Кромпец розуміє той факт, що «Я» сам для себе одночасно є і суб'єктом, і об'єктом. Отже, якщо існує «Я», то існує й душа як причина цього «Я», як конституючий чинник, завдяки якому людина існує як суб'єкт, а отже, саме як людина (а не як тварина, наприклад). Душа гарантує існування людського «я» та його онтичної структури, що передбачає трансцендентність та іманентність.

Потрібно відзначити, що польський філософ виступив із різким засудженням будь-якого редукаціонізму. І це, мабуть, найважливіший висновок із його філософії. Редукція фундаментальних явищ призводить до їх фрагментарного трактування та розуміння лише з одного боку. Інтегративність людської особи є унікальним поєднанням душі та тіла, внутрішнього та зовнішнього. Переживання власного «я» відбувається через екзистенціальність, що дає нам можливість ствердити тільки те, що ми існуємо, але не дає нам певної відповіді на те, чим і ким ми є. Єдиним способом відкрити структуру власного «я» стає аналіз структури «моїх» актів, які мають в якості джерела «мене» як

суб'єкт реальності. В роботі «Розуміння філософії», М. Кромпец зазначає, що існує небезпека до зведення людини до якогось одного з аспектів (або душа, або тіло).

Питанню критики матеріалістичних теорій людини М. Кромпец присвячує багато уваги. Матеріалізм редукує людину виключно до «продукту природи», який стає все більш і більш високоорганізованим, аж поки в процесі еволюції не досягає «рівня людини». Мислитель вважає, що для того, щоб прийняти як істинну теорію прогресу (чи еволюції) матерії в людину, ми повинні заперечити онтологічну фундаментальну різницю між матерією і духом. Таке нівелювання дало підставу деяким вченим, в тому числі й віруючим католикам, (наприклад, Тейяру де Шардену) говорити про те, що «дух – це зворотній бік стану матерії», як математичні знаки «+» та «-», що дух має ступені спіритуалізації (одухотворення), і так далі [див. 1]. Отже для Тейяра різниця між природою і надприродним стерта, оскільки еволюція матерії дорівнює еволюції самого Бога. У випадку Зігмунда Фрейда, людина розглядається як резервуар біологічних сил, та її поведінкою керують сексуальні інстинкти. Питання про смисл людського життя сам Фрейд вважав психічним відхиленням, патологією. Полемізуючи із З. Фрейдом, М. Кромпец пише, що одна лише біологія не в змозі конституювати людину. Також неправомірним, на думку польського філософа, є зводити людську особу до неперсональної (безособової) структури, як це зробив К. Леві-Стросс. За цю ж саму помилку М. Кромпец категорично не сприймає й марксизм, тому що в рамках цієї філософської школи інтелектуальне пізнання і свідомість оголошуються результатом еволюції матерії.

Хибними, на погляд філософа-неотоміста, є й протилежні спіритуалістичні теорії, в яких людина редукується виключно до свідомості або духу. Так, наприклад, було у випадку Макса Шелера в певний період його творчості. Згідно його концепції, здатність до ідеалізації вважалася характерною рисою духу. Людина має бути «місцем», де Бог особисто здійснює і конституює себе. Як зазначив у своїй дисертації К. Войтила, «Шелер звів людину до свідомості, проігнорувавши людське тіло» [11, с. 124]. На думку, Кромпца, всі редукаціоністські теорії (як матеріалістичні, так і спіритуалістичні) деформують належне розуміння людини і змушують повернутися до спадщини християнської філософської традиції осмислення цієї теми.

Отже, у філософських поглядах М. Кромпца чільне місце займала етико-антропологічна проблематика. Філософ намагався якомога детальніше сформулювати своє бачення феномену людини, йдучи від аналізу її зовнішніх ознак і характеристики, пізнавально-інтелектуальної рефлексії і заглиблюючись в тонкощі існування «Я», де проводив межу між «Я» і «моє».

Література:

1. *Бабосов Е.М.* Тейярдизм: попытка синтеза науки и христианства / Бабосов Е. М. – М., Политиздат, 1979. – 108 с
2. *Бубер М.* Я и Ты. / Бубер М.; [пер. с нем. М.И. Левиной]. – М.: Республика, 1995.– 464 с.
3. *Фромм Э.* Иметь или быть? / Фромм Э. - М. : Наука, 1990.– 306 с.
4. *Clarke W.N.* The future of Thomism / Clarke W. // *New times in Christian philosophy.* N.Y. 1995. – 32- 51 pp.
5. *Jaroszynski, Piotr.* Lublin Thomism. / Piotr Jaroszynski. Catholic University of Lublin, 1999. – 154 p.

6. *Kalinowski, Georges, Swiezawski Stefan.* Philosophy during the second Vatican Council. / Kalinowski G., Swiezawski St. – Krakow, 1982. – 157 с.
7. *Krapiec, Mieczysław Albert.* Understanding philosophy / Mieczysław Albert Krapiec [translated by Hugh McDonald]. Lublin, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego: 1991. – 280 p.
8. *Krapiec, Mieczysław Albert.* I, Man: An Outline of Philosophical Anthropology. / Mieczysław Albert Krapiec / – Lublin, 1983. – 170 p.
9. *Krapiec, Mieczysław Albert.* Integral humanism. Towards an integral anthropology. / Mieczysław Albert Krapiec [transl. by Hugh McDonald]. 1989. – 176 p.
10. *Krapiec M. A.* Człowiek w kulturze. / Mieczysław Albert Krapiec wyd. 2 Lublin: Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1999, - 190p.
11. *Wojtyła K.* Osoba: podmiot i wspólnota / K. Wojtyła Roczniki Filozoficzne KUL. Lublin, 1976. T. 24. Zesz. 2. S. 6. – P. 10-18

Annotation

Kravchenko V. Ontological personalism in the philosophy of Mieczysław Albert Krapiec
Mieczysław Krapiec is a classic representative of the Polish school of Thomism. The philosopher conducted the dialogue with different philosophical trends. Neotomism answer of philosopher on marxism and postmodern discourse about the nature and place of man in the changing world of the present is reconstructed.

Keywords: existence, person, neo-Thomism, cognition, essence, "Me - myself".

Назаренко М.

Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова

МИНУЛЕ ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ ОРІЄНТИР В ЕПОХУ ПОСТМОДЕРНІЗМУ

Статтю присвячено особливостям сприйняття минулого як соціального орієнтиру сьогодення. Автором висловлюється думка про антикризовий потенціал минулого, що можна розкрити як на теоретичному, так і практичному рівнях. Крім того, проаналізовано зв'язок між минулим та ностальгією, а також минулим та філософією традиціоналізму, що набула великої популярності в ХХІ столітті.

Ключові слова: минуле, ностальгія, міф, масова культура, традиція, реальність, першофеномен.

Актуальність теми дослідження. Звернення до минулого є актуальним завжди в ситуації будь-якої «переоцінки цінностей». Сам по собі подібний погляд є зупинкою в ситуації, коли зупинитись не можливо, коли історичне втрачає здатність «гальмувати», а людина перестає займатись тим, що їй найбільше необхідно для обдуманого існування – рефлексувати. І як би ми не прагнули піддатись забуттю на соціальному рівні, минуле завжди наче тінь переслідує нас. Один з епіграфів до статті, що присвячена нашій тематиці звучить так: «Минуле скрізь... Пишаємося ми ним чи заперечуємо, пам'ятаємо