

Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова
Міністерство освіти і науки України
Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова
Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

НЕВМЕРЖИЦЬКА ОЛЕНА МИКОЛАЇВНА

УДК 261.7

ДИСЕРТАЦІЯ

РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКА ЕСТЕТИЧНА АКСІОЛОГІЯ

Спеціальність 09.00.11 – релігієзнавство

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук.
Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне
джерело

_____ Невмержицька О.М.

Науковий керівник: Майданюк Ірина Зиновіївна, доктор філософських
наук, професор

Київ – 2019

АНОТАЦІЯ

Невмержицька О.М. Релігійно-філософська естетична аксіологія. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.11 – релігієзнавство. – Національний педагогічний університет імені М.П.Драгоманова Міністерства освіти і науки України. – Київ, 2019.

Дисертація присвячена релігієзнавчому аналізу особливостям розвитку естетичної аксіології в сучасній християнській теології та релігійної філософії.

Об'єктом дослідження є релігійно-філософська естетична аксіології ХХ-ХХІ століття.

Предметом дослідження є трансформації релігійно-філософської естетичної аксіології ХХ-ХХІ століття.

Наукова новизна дисертаційного дослідження полягає у в тому, що у дисертаційному дослідженні вперше у вітчизняному релігієзнавстві здійснено цілісний аналіз трансформації релігійно-філософської естетичної аксіології ХХ-ХХІ століття. Новизна результатів розкривається в таких основних положеннях:

Уперше:

- виявлено, що для розвитку естетичної аксіології ХХ століття характерним є перехід від трансценденталізму до феноменології. При цьому, згідно з Н.Гартманом, центральне значення для естетичних цінностей має прекрасне, якому підпорядковані всі інші цінності. Естетичне споглядання прекрасного розкриває повноту життя в суб'єкті і повноту реальності в предметі;

- доведено, що головною тенденцією розвитку богословської та релігійно-філософської естетики другої половини ХХ – початку ХХІ століть стало подолання розриву між релігійно-естетичним та релігійно-етичним;

- показано, що релігійно-філософська естетична аксіологія активно розвивається у зв'язку з намаганнями подолати метафізичне розуміння основних естетичних категорій шляхом широкого застосування феноменологічної методології аналізу в теологічних системах, що описують прекрасне і величне;

- обґрунтовано, що сучасна теологічна естетика розвивається від метафізики символу і тотожності до феноменології життя і розрізнення, від акцентування уваги на аксіології прекрасної гармонії світу до аналізу краси міжособистісних відносин;

- виявлено, що у християнській думці початку ХХІ століття естетичні цінності покликані вже не відкривати певні смисли і світогляд, а долучати до певного способу життя і до певних наративів. Доведено, що творення теологічної естетики відразу доповнювалося формуванням засад теології драми;

- показано, що релігійно-філософський дискурс про іконологічність дійсності покликаний обґрунтувати необхідність для особистості долучення до основних естетичних цінностей;

- доведено, що основним концептом для православної теологічної естетики стала цінність краси. При цьому краса переважно тлумачиться як гармонія міжособистих відносин або як перша властивість Бога, що передує його особистим і суттєвим характеристикам як любові та буття;

- виявлено, що згідно із сучасною православною теологією християнська догматика вносить розрізнення, дистанцію та відносини всередину Абсолюту, завдяки чому сам Бог стає не величним святим Єдиним і Буттям, а є красою та любов'ю. Відповідно, Бог виявляється символом самого себе, що є надприродним життям і дарує всьому іншому причетність до самого себе заради його існування;

- показано, що апологетика християнського світогляду і критика постмодерного мистецтва у сучасній теології здійснюється через протистояння між цінностями краси і величного. Доведено, що така

інтерпретація, будучи полемічною за своєю сутністю, легітимізує релігійно-естетичну оцінку будь-якого дискурсу та дії. Відповідно, естетика прекрасних життя та ікони протиставляється естетиці величних небуття та ідолів (симулякрів), а персоналістичність символічного устрою життя протиставляється його ризомності. Таким чином релігійно-естетична риторика набуває рис наративу про кінцеву боротьбу добра і зла, життя і смерті, смислу і абсурду, а отже, релігійна естетика початку ХХІ століття сьогодні повертається до засад класичної християнської метафізики, хоч і вираженою за допомогою феноменологічної естетичної риторики.

Уточнено:

- положення про те, що християнська теологія на початку ХХІ набуває рис постконфесіонального явища при аналізі естетичних цінностей;
- твердження про суттєву залежність християнської естетичної аксіології від теологічних та філософських ідей Августина.

Набуло подальшого розвитку:

–твердження про те, що розвиток християнської естетичної аксіології відбувається разом із посиленням критики онтологічної та нігілізму.

Ключові слова: теологічна естетика, цінності, краса, величне, персоналізм.

ABSTRACT

Nevmerzhitskaya O. M. Religious and philosophical aesthetic axiology. – The manuscript. Thesis for the degree of Candidate of Philosophy with a specialization in 09.00.11 - Religious studies. - National Pedagogical University named after MP Drahomanov of the Ministry of Education and Science of Ukraine. - Kyiv, 2019.

The dissertation is devoted to the religious analysis of the peculiarities of the development of aesthetic axiology in modern Christian theology and religious philosophy.

The object of research is the religious-philosophical aesthetic axiology of the XX-XXI centuries.

The subject of the study is the transformation of the religious-philosophical aesthetic axiology of the XX-XXI century.

The scientific novelty of the dissertation research consists in the fact that in the dissertation research for the first time in the national religious studies a holistic analysis of the transformation of the religious-philosophical aesthetic axiology of XX-XXI century was carried out. The novelty of the results is revealed in the following basic provisions:

First:

- it was discovered that the development of aesthetic axiology of the 20th century is characterized by the transition from transcendentalism to phenomenology. In this case, according to N. Hartman, the central value for aesthetic values is beautiful, to which all other values are subordinated. Aesthetic contemplation of the beautiful reveals the fullness of life in the subject and the completeness of reality in the subject;

- it is proved that the main tendency of development of theological and religious-philosophical aesthetics of the second half of XX - beginning of the XXI centuries was to overcome the gap between religious aesthetic and religious and ethical;

- It has been shown that the religious-philosophical aesthetic axiology is actively developing in connection with attempts to overcome the metaphysical understanding of the basic aesthetic categories through the wide application of the phenomenological methodology of analysis in the theological systems that describe the beautiful and majestic;

- it is substantiated that modern theological aesthetics develops from the metaphysics of the symbol and identity to the phenomenology of life and distinction, from emphasizing the attention of the axiology of perfect harmony of the world to the analysis of the beauty of interpersonal relations;

- it was found that in the Christian thought of the beginning of the XXI century, aesthetic values are not intended to open up certain meanings and world outlook, but to add to a certain way of life and to certain narratives. It is proved that the creation of theological aesthetics was immediately complemented by the formation of the fundamentals of the drama theology;

- It is shown that the religious-philosophical discourse on the iconoclasm of reality is intended to justify the necessity for the person to be added to the basic aesthetic values;

- It has been proved that the main concept for the Orthodox theological aesthetics has become the value of beauty. In this case, beauty is primarily interpreted as the harmony of interpersonal relationships or as the first property of God, preceding its personal and essential characteristics as love and being;

- it was discovered that according to modern Orthodox theology, Christian dogmatics introduces distinction, distance and relations within the Absolute, which makes God himself not a majestic saint of the One and Being, but is beauty and love. Accordingly, God is manifested as a symbol of himself, which is a supernatural life and gives to all other involvement in himself for the sake of his existence;

- It has been shown that apologetics of the Christian worldview and criticism of postmodern art in modern theology is carried out through the confrontation between the values of beauty and majestic. It is proved that such an interpretation, being polemical in its essence, legitimizes a religious and aesthetic evaluation of any discourse and action. Accordingly, the aesthetics of beautiful life and icons are opposed to the aesthetics of majestic non-existence and idols (simulacres), and the personalism of the symbolic way of life is opposed to its rituality. Thus, the religious aesthetic rhetoric acquires the features of a narrative about the final struggle of good and evil, life and death, meaning and absurdity, and therefore the religious aesthetics of the beginning of the 21st century today are returning to the principles of classical Christian metaphysics, albeit expressed by phenomenological aesthetic rhetoric.

Specified:

- the provision that the Christian theology at the beginning of XXI acquires the features of the postconfessional phenomenon in the analysis of aesthetic values;

- a statement about the essential dependence of Christian aesthetic axiology on the theological and philosophical ideas of Augustine.

Has further developed:

- the assertion that the development of the Christian aesthetic axiology is accompanied by increased criticism of ontoteology and nihilism.

Список публікацій

Статті у наукових фахових виданнях України:

1. Невмержицька О. М. Про природу естетичних цінностей: філософсько-аксіологічні погляди Л. Н. Столовича / О. М. Невмержицька // Гілея: науковий вісник. - 2015. - Вип. 96. - С. 403-406.

2. Невмержицька О. М. Естетика та цінність в поглядах Миколи Онуфрійовича Лоського / О. М. Невмержицька // Гілея: науковий вісник. - 2015. - Вип. 97. - С. 225-228.

3. Невмержицька О. М. Аксіологічні погляди та естетичні категорії у творчості Олексія Федоровича Лосєва / О. М. Невмержицька // Гілея: науковий вісник. - 2015. - Вип. 98. - С. 177-180.

4. Невмержицька О. М. Краса як головна естетична цінність українського національного світогляду в філософії першої половини ХХ ст. / О. М. Невмержицька // Грані. - 2015. - № 6. - С. 51-54.

5. Невмержицька О. М. Цінність як поняття: теоретичні основи / О. М. Невмержицька // Грані. - 2015. - № 7. - С. 114-117.

6. Невмержицька О. М. Концепція естетичної аксіології Романа Інгардена: релігієзнавча інтерпретація / О. М. Невмержицька // Практична філософія. - 2018. - № 2. - С. 137-144.

7. Невмержицька О. М. Аксіологічно-етичне вчення Юзефа Тішнера у розумінні проблем релігійної антропології / О. М. Невмержицька // Науковий вісник НУБІП України. Серія: Гуманітарні студії. – 2018. – № 280. – С. 166-174.

8. Невмержицька О. М. Сучасна православна богословська естетика / О. М. Невмержицька // Практична філософія. - 2019. - № 1. - С. 157-163.

Стаття в іноземному періодичному виданні:

9. Невмержицкая Е. Эстетическая аксиология Николая Гартмана / Е. Невмержицкая // Modern science. - Прага. – 2017. – № 3. – с. 120–124.

Публікації в інших наукових виданнях:

10. Невмержицкая Е. Эстетическая аксиология польского философа Романа Ингардена / Е. Невмержицкая // В мире науки и искусства: вопросы филологии, искусствоведения и культурологии / Сб. ст. по материалам XLVII междунар. науч.-практ. конф. № 4 (47). - Новосибирск: Изд. «СибАК», 2015. - с. 37-42.

11. Невмержицкая Е. Эстетическая философия ценности. История возникновения. Эпоха античности / Е. Невмержицкая // В мире науки и искусства: вопросы филологии, искусствоведения и культурологии / Сб. ст. по материалам XXXVIII междунар. науч.-практ. конф. № 10 (35). - Новосибирск: Изд. «СибАК», 2014. - с. 114-118.

ЗМІСТ

ВСТУП.....	10
РОЗДІЛ 1. ЕСТЕТИЧНА АКСІОЛОГІЇ ЯК ПРЕДМЕТ НАУКОВОГО АНАЛІЗУ.....	17
Висновки до першого розділу.....	59
РОЗДІЛ 2. СУЧАСНА КАТОЛИЦЬКА ЕСТЕТИЧНА АКСІОЛОГІЯ..	62
Висновки до другого розділу.....	126
РОЗДІЛ 3. СУЧАСНА ПРАВОСЛАВНА ЕСТЕТИЧНА АКСІОЛОГІЯ..	130
Висновки до третього розділу.....	164
ВИСНОВКИ	169
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	181

ВСТУП

Актуальність дослідження. Релігійна естетика переживає період власного розквіту, що пов'язано із пошуком сучасними богословами нових засобів для апологетики релігійного світогляду, особливо – християнського. Більш того, видатні богослови ХХ заснували спеціальну богословську дисципліну – теологічну естетику (теоестетику), яка на початку ХХІ століття стало основним методологічним підґрунтям для легітимізації застосування феноменології та герменевтики у богословському дискурсі. При цьому програма теоестетики тлумачилася як засіб для подолання метафізики, так і як шлях до її відновлення. Багато у чому це зумовлено оновленим розумінням статусу основних естетичних цінностей – краси та величного. А саме, вони тлумачаться як перші трансценденталії – надкатегоріальні визначення Бога та реальності, різноманітне розуміння яких зумовлює тип світогляду. Естетизація релігійного світогляду дозволяє по-новому обґрунтувати релігійну мораль, що є критично важливим для відтворення релігійної традиції. При цьому релігійна мораль напряму описується за допомогою етики цінностей та етики чеснот як втілення цінностей. Сьогодні саме на перетині власне аксіології, естетики та етики в основному і розвивається релігійний світогляд у його теоретичній формі – як теологія. При цьому широко використовується діалог із сучасною філософською думкою, тривають нові пошуки «цілісного знання», творення релігійно-філософської естетичної аксіології. Остання покликана протистояти викликам постмодерну та постмодернізму, накреслюючи перспективи існування та мислення в добу бажаного духовного відродження. Критичний релігієзнавчий аналіз теологічної естетики та сучасної релігійно-філософської естетичної аксіології є гостро необхідним науковим завданням. Без критичного осмислення актуальних тенденцій у теологічній думці неможливе ефективне протистояння утопізму та ідеологізації релігійної сфери.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційне дослідження здійснене у межах науково-дослідної роботи

кафедри богослов'я та релігієзнавства Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова за напрямом «Методологія і зміст викладання соціально-гуманітарних наук», що входить до Тематичного плану науково-дослідної роботи Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова за напрямом «Дослідження проблем гуманітарних наук», який був затверджений Вченою радою університету (протокол № 5 від 29 січня 2009 року) та відповідно до наукової теми кафедри богослов'я та релігієзнавства Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова «Розбудова академічного богослов'я в умовах освітніх трансформацій в Україні» (U 0117U004903).

Мета дослідження полягає в аналізі особливостей розвитку релігійно-філософської естетичної аксіології.

Відповідно до поставленої мети, визначаються такі основні **дослідницькі завдання**:

- проаналізувати основні теоретичні підходи до вивчення аксіології у сучасній філософській думці;
- виявити особливості розвитку естетичної аксіології;
- показати специфіку використання філософії у релігійно-естетичній аксіології;
- представити основні риси та етапи розвитку сучасної католицької естетичної аксіології;
- проаналізувати особливості постмодерної католицької естетичної аксіології;
- виявити особливості сучасної православної естетичної аксіології, її залежність від західної філософії та католицької теології, показати її оригінальні риси, досягнення та недоліки.

Об'єктом дослідження є релігійно-філософська естетична аксіології ХХ-ХХІ століття.

Предметом дослідження є трансформації релігійно-філософської естетичної аксіології ХХ-ХХІ століття.

Теоретико-методологічні засади дослідження. Дисертація виконана відповідно до принципів академічного релігієзнавства об'єктивності та історизму. Основним методологічним підґрунтям для дисертаційного дослідження стала сучасна естетична аксіологія.

Наукова новизна дисертаційного дослідження полягає у в тому, що у дисертаційному дослідженні вперше у вітчизняному релігієзнавстві здійснено цілісний аналіз трансформації релігійно-філософської естетичної аксіології ХХ-ХХІ століття. Новизна результатів розкривається в таких основних положеннях:

Уперше:

- виявлено, що для розвитку естетичної аксіології ХХ століття характерним є перехід від трансценденталізму до феноменології. При цьому, згідно з Н.Гартманом, центральне значення для естетичних цінностей має прекрасне, якому підпорядковані всі інші цінності. Естетичне споглядання прекрасного розкриває повноту життя в суб'єкті і повноту реальності в предметі;
- доведено, що головною тенденцією розвитку богословської та релігійно-філософської естетики другої половини ХХ – початку ХХІ століть стало подолання розриву між релігійно-естетичним та релігійно-етичним;
- показано, що релігійно-філософська естетична аксіологія активно розвивається у зв'язку з намаганнями подолати метафізичне розуміння основних естетичних категорій шляхом широкого застосування феноменологічної методології аналізу в теологічних системах, що описують прекрасне і величне;
- обґрунтовано, що сучасна теологічна естетика розвивається від метафізики символу і тотожності до феноменології життя і розрізнення, від акцентування уваги на аксіології прекрасної гармонії світу до аналізу краси міжособистісних відносин;

- виявлено, що у християнській думці початку ХХІ століття естетичні цінності покликані вже не відкривати певні смисли і світогляд, а долучати до певного способу життя і до певних наративів. Доведено, що творення теологічної естетики відразу доповнювалося формуванням засад теології драми;

- показано, що релігійно-філософський дискурс про іконологічність дійсності покликаний обґрунтувати необхідність для особистості долучення до основних естетичних цінностей;

- доведено, що основним концептом для православної теологічної естетики стала цінність краси. При цьому краса переважно тлумачиться як гармонія міжособистих відносин або як перша властивість Бога, що передує його особистим і суттєвим характеристикам як любові та буття;

- виявлено, що згідно із сучасною православною теологією християнська догматика вносить розрізнення, дистанцію та відносини всередину Абсолюту, завдяки чому сам Бог стає не величним святим Єдиним і Буттям, а є красою та любов'ю. Відповідно, Бог виявляється символом самого себе, що є надприродним життям і дарує всьому іншому причетність до самого себе заради його існування;

- показано, що апологетика християнського світогляду і критика постмодерного мистецтва у сучасній теології здійснюється через протистояння між цінностями краси і величного. Доведено, що така інтерпретація, будучи полемічною за своєю сутністю, легітимізує релігійно-естетичну оцінку будь-якого дискурсу та дії. Відповідно, естетика прекрасних життя та ікони протиставляється естетиці величних небуття та ідолів (симулякрів), а персоналістичність символічного устрою життя протиставляється його ризомності. Таким чином релігійно-естетична риторика набуває рис наративу про кінцеву боротьбу добра і зла, життя і смерті, смислу

і абсурду, а отже, релігійна естетика початку ХХІ століття сьогодні повертається до засад класичної християнської метафізики, хоч і вираженою за допомогою феноменологічної естетичної риторики.

Уточнено:

- положення про те, що християнська теологія на початку ХХІ набуває рис постконфесіонального явища при аналізі естетичних цінностей;

- твердження про суттєву залежність християнської естетичної аксіології від теологічних та філософських ідей Августина.

Набуло подальшого розвитку:

–твердження про те, що розвиток християнської естетичної аксіології відбувається разом із посиленням критики онтотеології та нігілізму.

Теоретичне значення дисертаційної роботи полягає у тому, що висновки і теоретичні твердження, які обґрунтовані в дисертаційному дослідженні, сприяють глибшому розумінню розвитку релігійно-філософської естетичної аксіології. Це дозволяє створити ефективні теоретичні моделі для аналізу релігійної аксіології в цілому.

Практичне значення дисертації. Матеріали дослідження можуть бути використані в науковій, викладацькій діяльності, зокрема при викладанні курсів «Філософія», «Релігієзнавство», «Естетика», «Сучасна теологія».

Особистий внесок здобувача. Дисертація є самостійним науковим дослідженням. Висновки та всі положення наукової новизни автор отримав самостійно. Використані в дисертаційному дослідженні ідеї, положення чи гіпотези інших авторів мають відповідні покликання і використані лише для підкріплення ідей здобувача.

Апробація результатів дисертаційного дослідження. Основні положення дисертації обговорювалися на засіданнях кафедри культурології Національного університету біоресурсів та природокористування України, кафедри богослов'я та релігієзнавства факультету філософської освіти і науки

Національного педагогічного університету імені М.П.Драгоманова. Ідеї та висновки дослідження були оприлюднені на наступних наукових міжнародних та всеукраїнських конференціях: Міжнародній науково-практичній інтернет-конференції «Актуальні проблеми викладання релігієзнавчих та релігійних дисциплін у вищому навчальному закладі» (Київ, 2012); Міжнародній науково-практичній інтернет-конференції «Соціокультурні виміри релігійних процесів в українському суспільстві» (Чернівці, 2013); XXXVIII Міжнародній науково-практичній конференції «У світі науки і мистецтва» (Новосібірськ, 2014); Міжнародній науково-практичній конференції «Освіта і наука XXI століття - 2014» (Софія, 2014); Міжнародній науково-практичній конференції «Наукова перспектива Європи - 2015» (Пшемисль, 2015); XLVII Міжнародній науково-практичній конференції «У світі науки і мистецтва» (Новосібірськ, 2015); Міжнародній науково-практичній конференції «Пріоритетні напрямки розвитку суспільних наук у XXI столітті» (Херсон, 2016); Міжнародній науково-практичній конференції «Сучасні проблеми світового співтовариства та роль суспільних наук у забезпеченні його розвитку» (Одеса, 2016); Науково-практичній конференції «Єдність навчання і наукових досліджень – головний принцип університету» (Київ, 2016); V Щорічній міжнародній науковій конференції «Антропологічні виміри філософських досліджень» (Дніпропетровськ, 2016); Міжнародній науковій конференції «Дні науки філософського факультету – 2016» (Київ, 2016); XXVI Міжнародній науковій конференції «Історія релігій в Україні» (Львів, 2016); Всеукраїнській науково-практичній конференції «Людина, яка реформує та реформується» (Київ, 2017); Всеукраїнській науково-практичній конференції «Релігієзнавство і богослов'я у структурі світської освіти і науки: світовий і український контекст» (Київ, 2017); Міжнародній науково-практичній конференції «Реформація і трансформація суспільства: досвід минулого і виклики сучасності» (Львів, 2017); Міжнародній науковій конференції «Дні науки філософського факультету – 2018» (Київ, 2018).

Публікації. Основні положення роботи висвітлені у 10 публікаціях, а саме: 8 статтях у фахових виданнях з філософських наук, 1 статті в іноземному науковому періодичному журналі, 2 публікаціях в інших наукових виданнях.

Структура й обсяг дисертації. Мета, завдання та методологічні засади дисертаційного дослідження обумовили послідовність і логіку викладу матеріалу. Дисертація складається зі вступу, трьох розділів, висновків, списку використаних джерел (330 позицій). Загальний обсяг дисертаційної роботи – 210 сторінок, з яких 167 сторінок основного тексту.

РОЗДІЛ 1

ЕСТЕТИЧНА АКСІОЛОГІЯ ЯК ПРЕДМЕТ НАУКОВОГО АНАЛІЗУ

В наш час, в епоху тотальної переоцінки традиційних цінностей, українське суспільство потребує допомоги знавців філософських наук у подоланні кризи зневіри та знаходженні такої системи цінностей, що допоможе вирішити проблему вибору правильної ціннісної орієнтації нашого суспільства. Життєвий шлях кожної людини має свої особливі риси, однак пошук сенсу життя та процес ствердження у світі об'єднує всіх у необхідності знайти, зрозуміти і прийняти такі давно відомі цінності як істина, добро і краса. Ними визначаються сенс і мета існування людства в цілому а тому вони повинні бути ціннісними цілями і для кожної окремої особистості.

Ціннісні цілі та естетичні, моральні і теоретичні цінності, що лежать в їх основі, розкривають широкі світоглядні перспективи для людства. Суспільство починає цікавитися таким питанням як сенс людського життя, яке беззаперечно має естетично-ціннісний аспект, і в результаті загальний світогляд має можливість перетворення в естетичний. У цьому випадку філософія повинна виконувати світоглядну функцію, адже вона постає в якості синтезуючого чинника науки, моралі та мистецтва.

Таким чином, актуальність проблеми та її правильна постановка має велике значення для підвищення світоглядно-культурного рівня нашого народу, правильності культуро-творчих процесів в державі, що обов'язково вплине на прийняття істинної естетично-ціннісної орієнтації.

Дослідження проблеми цінності бере свій початок ще в період античності. Однак, лише в минулому сторіччі почалася інтенсивна наукова робота в даному напрямі, та була створена наукова теорія цінності – «аксіологія».

Філософська думка Західної Європи щодо розуміння природи цінності розвиває два основних напрямки. У відповідності до першого – цінність як критерій здійснення потреб людини, її інтересів, бажань, надає цінність предметам і явищам, які цим потребам, інтересам і бажанням відповідають.

Це, так званий, психологічний або суб'єктивістський напрямок, представниками якого є Дж. Сантаяна, А. Мейнонг. Представники другого напрямку намагаються знайти для розуміння природи цінності метафізичне пояснення, яке цілком відноситься і до естетичних теорій цінності. Це теорії З. Гуссерля, Р. Інгардена, Ф.Я. фон Ринтелена, Е. Гартмана, М. Шелера, М. Дюфрена та ін.

У Радянському Союзі розробка аксіологічної проблематики тривалий час фактично була заборонена. «Представники панівної у СРСР версії марксистської філософії відкидали саме поняття цінності як «буржуазне» і вважали аксіологію ідеалістичним вченням» [76; 121]. Лише з початку 1960-х років відбувся певний поступ: вийшла в світ книга професора В.П. Тугаринова «Про цінності життя і культури», в якій з позицій марксизму осмислювався сам факт існування цінності як специфічного явища, монографія В. Василенко «Цінність і оцінка», збірник статей А. Харчева «Проблема цінностей в філософії». Такі відомі філософи як А. Буров, В. Ванслов виступали проти тверджень щодо відмінності між мистецтвом і наукою лише у формі, а висунули тезу, згідно з якою мистецтво має естетичну сутність, яка носить ціннісний характер. Пізніше до них приєдналися й такі дослідники як Л. Столович, А. Гулига. Універсальність ціннісного відношення, його постійна присутність у людському житті є однією з причин розмитості поняття «цінність» у філософії. І хоча це поняття є інтуїтивно зрозумілим, проте воно виявляє значну складність при аналізі та обґрунтуванні.

Справжнє усвідомлення духовності людини щодо ціннісної визначеності всіх видів її діяльності, де цінність виступає як практична ідея, є однією із важливих тем сучасної філософії, що потребує глибокої розробки. Важливість дослідження цього питання підтверджують творчі роздуми вчених, філософів та суспільних діячів Л. Вітгенштейна, А.Г. Здравомислова, М.С. Кагана, О.М. Леонтьєва, О.Ф. Лосєва, А. Маслоу, Ф. Ніцше, М. Гайдеггера, М. Шелера та ін. Художньо-естетичні аспекти ціннісного відношення аналізують: М.М. Бровко, С.Д. Безклубенко, А.Я. Гуревич, Л.А. Гоготішвілі, Ю.С. Давидов, Р.

Інгарден, Л.Т. Левчук, Р.П. Шульга, Л.Н. Столович та ін. Буттям цінності як ідеальності є єдине в множині, як одна дійсність у різному дійсному. Наступну диференціацію буття цінності можна віднести лише до питання особливостей її буття у конкретному. Воно йому не передує і не виникає потім, а існує завжди з ним як його сутність та зміст, одночасно. Н. Гартман, вважає, що є один загальний спосіб буття для всіх особливостей буття цінності – «буття взагалі», воно властиве цінності як цінності. За М. Шелером: цінність є феноменом, що самопроявляється в акті «емоційної інтуїції». Також її можна визначити як феномен, якого немає поза спрямованої на неї свідомості (К. Ясперс, Г. Марсель, А. Камю). Тобто, цінність передбачає наявність оцінюючого як онтологічної сутності людини, що існує взагалі на двох рівнях: суспільному і персональному, об'єктивному і суб'єктивному, взятих в їхній діалектиці. Приходячи у світ, який вже існує, має свою структуру, ієрархію речей та відносин, кожна пересічна людина отримує вже готовими умови власного існування. Вона повинна сприйняти і досягнути їх в собі, а потім постати перед суцям свого сьогодення та рухатися до майбутнього.

Людина здійснює своє існування не просто через матеріальну діяльність, а саме через ціннісно-матеріальну діяльність. Причому ціннісно-матеріальне потрібно розглядати як особливий факт людського життя, в якому ціннісне і матеріальне існують завдяки своїй співвідносності та взаємозалежності.

Будь-яка матеріальна дія людини пронизується певним ціннісним відношенням як до об'єкта, на який спрямована ця дія, так і до самої дії. Ціннісне відношення не може виникнути і проявитися у відриві від матеріальної дії. Матеріальні відносини, тісно вплетені у створення цінностей. Тому, за думкою С.А. Івіна: «Зв'язок діяльності із цінностями такий, що поняття діяльності взагалі не може бути визначеним без посилання на цінності» [76, с. 32].

Взаємне проникнення певної цінності та її практичного використання, або навіть підкорення деякій матеріальній дії, має не тільки ситуативний характер, коли матеріальні умови та потреби це обумовлюють, але й загальножиттєвий,

коли матеріальні умови та потреби зазнають зміни саме із-за онтологічності ціннісних глибинних структур свідомості. Заради певної цінності людина може відмовитися від будь-чого матеріального, інколи навіть від життя, тобто ціннісному підкорити матеріальне. Суспільне буття, осмислене таким чином, виявляється не суто матеріальним або суто духовним, а соборним, ціннісно-діяльнісним. Тут доречно згадати думку Гайдеггера: «Ми далеко ще не продумуємо сутність діяльності з достатньою визначеністю. Люди вбачають у діяльності просто дійсність тієї або іншої дії. Її дійсність оцінюється за її користю. Але суть діяльності в здійсненні. Здійснити означає: розгорнути щось до повноти його суті, вивести до цієї повноти» [195, с. 314]. На думку Ф. Ніцше, суспільне життя людей є проявом ціннісно-діяльнісного як своєї онтологічної суті спорідненості. Саме тому людське життя відрізняється від життя інших істот, у яких воно нічим не опосередковується і зливається з існуванням. У людини ж зв'язок із буттям опосередковується ціннісно-діяльнісним, тому вона визначається як інший рід буття.

Ціннісне настільки ж первинне, наскільки й діяльнісне. Вони існують у органічній цілісності, в якій одне передбачає інше. Ціннісно-діяльнісне є онтологічною заданістю людського життя, на основі якої вже потім виникають культурні, соціальні, персональні та інші цінності. Тобто, людське буття від самого початку є завжди ціннісне. Тому можна стверджувати, що взагалі буття цінностей з'являється там, де виникає людська свідомість, і навпаки, що людська свідомість виникає там, де з'являється ціннісно-діяльнісне.

Це буття цінностей взагалі при своєму подальшому становленні розрізняє чи ототожнює, стверджує чи заперечує, диференціює чи порівнює і т. п. різні предмети, дії, відносини, думки, тобто вступає у певні відношення з ними, надаючи їм надпредметне значення, якого вони не мали у своєму первісному бутті в-собі-і-для-себе-сущого.

Цінність є багатовимірною. На думку представників філософських течій біхевіоризму і марксизму-ленінізму вона дійсно конкретно-історично

зумовлена практикою окремих людей і має утилітарно-інструментальний характер.

Але цінність хоч і завжди пов'язана з предметом речового світу і думкою, та її не можна ототожнювати з реальними предметами. Вона являється чуттєво-ідеальною цілісністю і виражає людське відношення до предмета. Особливістю цінного предмета є те, що людина завжди його намагається привласнити. Це зумовлюється як природою людини, так і суспільством взагалі.

Цінність виникає на підставі відношення і проявляється через практичну діяльність, але не є при цьому ні предметом, ні відношенням. Вона не існує поза системою «суб'єктивно – об'єктивних» відносин. Так М. Шелер зазначав, що цінність є «обґрунтованим самою сутністю цінності відношенням» [216, с. 306]. Слід зазначити, що з цим погоджуються багато сучасних філософів: М.С. Каган, Л.Н. Столович, О.Г. Дробницький, С.В. Анісімов, Л.В. Коновалова, О.А. Івін та ін., але потрібно розрізняти вираження відношення і саме відношення, які не є тотожними. Зрозуміло, що цінність є одночасно утворенням та результатом ціннісно-діяльнісних відносин, а не самим відношенням. Каган це називає як «все те, що зачіпляє людину як суб'єкта – її свідомість і самосвідомість, її цільове відношення і вибірковість, її волю» [88, с. 47].

Цінність знаходиться на межі матеріального та ідеального і об'єднує їх у якісно іншу «річ», тому необхідно розрізняти матеріальні та духовні аспекти вираження ціннісного відношення. Щодо матеріального відношення цінності, то це вираження утилітарних відносин, що беруться в їхній сукупності. Це безпосередні відносини привласнення, використання та розпоряджання предметами. В цьому сенсі цінність постає найголовнішою умовою людського виробництва, вона приймає вигляд звичаїв, моральних норм, матеріальних і культурних благ, закріплюється у нормах права, догмах науки, а також динамічно відображає актуальність людського світу, що постійно змінюється у часі, з його ієрархією інтересів та потреб. Духовне вираження ціннісного

відношення – це відображення світоглядних та ідеальних сутностей особливого роду. Вони виникають як і матеріальне вираження відношення у світі повсякденності на індивідуальному досвіді суб'єкта. За словами Д.А. Леонтьєва: «відображають не стільки динамічні аспекти самого індивідуального досвіду, скільки інваріантні аспекти соціального і загальнолюдського досвіду, привласненого індивідуумом» [106, с. 24]. Отже, духовне вираження ціннісного відношення проявляється і закріплюється в етичних та сакральних формах суспільної свідомості через «абсолютні», «вищі» та «загальнолюдські» цінності.

Цінності виконують функції, що визначаються за сферами впливу на світогляд і діяльність людини:

1. Аксіологічна – цінність є умовою процесу життєдіяльності людини, та етапом оформлення людського знання.

2. Світоглядна – цінність є однією із форм відображення дійсності, є важливим чинником формування світогляду в силу своєї людиновимірності.

3. Соціальна – цінність виступає як інструмент або форма міжособистісних відносин у суспільстві, як сфера і спосіб пристосування людей до умов вже існуючої соціальної дійсності. Цінність також є певним алгоритмом та програмою творчої переробки суспільства, вона прямо впливає на характер і напрямок його змін.

4. Культурно-репродуктивна – цінність є способом передачі і репродукції матеріалів культури. Це можливість для їх збереження, розповсюдження і відтворення.

5. Культурно-формотворча – цінність виступає як джерело і засіб створення нових культурних форм і типів культури взагалі.

6. Комунікативна – цінність за своєю суттю орієнтована на комунікацію, що є важливою умовою реалізації та існування цінностей. Іншими словами, мова і комунікація в цінності онтологізуються.

7. Транс-історична – виникає із-за часової тривалості цінностей. Якщо цей проміжок часу досить тривалий, то певна цінність може сприймається у якості абсолютної.

Таким чином, позначивши деякі основні особливості природи цінності, її риси, функції, дамо визначення цінності: цінність – це цілісність чуття та ідеї, що відображається в об'єктивній і суб'єктивній реальності і стає генеративною моделлю для безкінечного ряду конкретних проявів людського життя, а також спрямована на творче переживання, переосмислення, перетворення та підтримання дійсності; служить для вираження суто людських відносин, відображення вищого та вічного як істинносуцього.

Отже, цінності не має у-собі-і-для-себе. Вона існує тільки від-кого-і-для-кого, тобто має чіткий соціальний характер. Цінність – це не об'єкт, що співвідноситься із даним поняттям, не відношення до об'єкта, і не властивість речей. Це вираження лише людського способу життя. Цінність знаходиться між суб'єктом і об'єктом, одночасно протиставляючи і поєднуючи їх.

Цінність є закріпленням орієнтації людської свідомості на прагнення до будь-чого у прямій залежності від значущості цього щодо життєдіяльності людини.

Цінність є діалектичним поєднанням смислу (загально-абстрактного) і значень (конкретно-персонального). Головна риса природи цінності і джерело її існування – двосторонність. Зі сторони смислу, вона виступає основою та критерієм визначення, оцінки і самооцінки як у суспільній, так і персональній площині. Зі сторони ціннісних значень, цінність культурно-історично змінюється у відповідності із конкретно-історичним типом соціальних відносин.

У 1994 році побачив світ систематичний нарис з історії зародження і розвитку теорії цінності. Це книга Леоніда Наумовича Столовича «Краса. Добро. Істина. Нарис історії естетичної аксіології» [171]. Як зазначає М.С. Каган: «її зміст було направлено на вимогу видавництва в бік естетики, хоча, по суті справи, автор викладав розвиток аксіологічної думки в цілому» [89, с.

8]. Л.Н. Столович, відомий філософ, автор численних праць з аксіології, естетики та історії естетичної думки, постає як автор творчого дослідження безмежного світу прекрасного. Тут доречно більш докладно зупинитись на поняттях тріади «краса, істина і добро». Жоден з помітних мислителів давнини не міг обійти питання: «Що є істина?», «Що є добро?» і «Що є краса?». І ці поняття тісно пов'язані між собою, хоча зв'язки між ними надзвичайно різноманітні. Істина тісно пов'язана з добром, а краса – з добром і істиною. Спільним знаменником для взаємовідносин між ними виступає поняття «цінність». Адже добро можна визначити як моральну цінність, істину – як цінність пізнавальну, а красу як – естетичну. Ця тріада по різному обґрунтовувалася в різних філософських системах. До цього триєдиного поняття зверталися і Лейбніц, і В. Соловйов, воно присутнє в багатьох аксіологічних теоріях ХХ століття і живе у філософській свідомості і до тепер. Підтвердженням цього є і праця Л. Н. Столовича, де він зазначив, що: «Ці три поняття пов'язані органічно, так що істина прекрасна і сповнена добра, добро істинно і прекрасно, а краса істинна і добродісна» [171, с. 6].

У книзі «Краса. Добро. Істина. Нарис історії естетичної аксіології» на величезному матеріалі з історії філософської, етичної та естетичної думки Л.Н. Столович простежує виникнення і поступальний рух ідеї цінності, а особливо цінності естетичної. Автор вперше відтворює історію естетичної аксіології від її зародження до середини нашого століття. В цьому аспекті знайомі філософсько-естетичні явища постають у новому світлі. У даній роботі Л.Н. Столовичем зроблена спроба розкрити історичний розвиток аксіологічної естетики та естетичної аксіології в контексті аналізу співвідношення естетичних цінностей з цінностями іншого роду. Він вбачає в такому аспекті розгляду історико-аксіологічної проблематики важливість як і для загальної теорії цінностей, так і для естетики. Автор зазначає, що естетична цінність поза певної системи ціннісного ставлення в цілому взагалі не може бути зрозумілою. Також, світ цінностей був би неповний, якщо з нього вдалося б виключити естетичну цінність. Дана робота має особливе значення, адже

історичний та філософський досвід пошуків в цій сфері є дуже важливим для вирішення багатьох світоглядних проблем сучасності. Автор вирішив поставлене завдання в контексті аналізу досягнень світової філософсько-естетичної думки і прослідкував, як відбувалося осягнення загальнолюдської природи цінностей. Це співзвучно з головним імперативом наших днів – самоцінність людської особистості та пріоритет загальнолюдських цінностей в цілому.

В більш ранній роботі «Категорія прекрасного і суспільний ідеал» Л. Н. Столович на центральне місце ставить категорію прекрасного, яка виступає вузловою категорією естетики, адже, на думку автора, в ній перетинаються нитки всіх інших естетичних категорій і проблем.

В подальшому ця думка розвивається в праці «Філософія, Естетика, Сміх», в якій Л.Н. Столович ставить на центральне місце естетичні цінності серед інших видів цінностей, і наголошує на взаємопроникненні всіх цінностей в естетичну цінність. Це означає, що естетичний початок може бути присутнім у всіх основних видах людської діяльності. Відповідно, естетичні цінності можуть утворювати з іншими цінностями комплексні ціннісні світи: естетико-утилітарні, наприклад, мистецтво, дизайн, архітектура; естетико-пізнавальні, основним для яких є витончена формула, красивий експеримент; естетико-соціальні, де мається на увазі естетична значимість суспільних відносин; естетико-моральні, в яких визначальним є красива поведінка.

Також центральне місце естетичної цінності вказує на її синтетичну природу, бо вона включає в себе різноманітні суспільно-людські відносини і володіє комплексом різних значень [177, с. 192].

Автор зазначає, що між естетичною цінністю і цінностями іншого роду існує як єдність, так і діалектична протилежність. Фіксування тільки єдності естетичної цінності з іншими цінностями розчиняє її в них. Вона зводиться до матеріально-практичної, утилітарної цінності – краса стає користю, до моральної – краса стає добром, та до пізнавальної – краса стає істиною, або до релігійної цінності – краса стає святим.

Філософ наголошує на особливості форми естетичної цінності, що обумовлено самим її змістом, так як естетичні цінності утворюються «на перетині» різноманітних суспільно-людських відносин: взаємин суб'єкта та об'єкта пізнання і творчості, особистості і суспільства в їх комунікативних, моральних і соціальних зв'язках, людини і природи, людини і людства, що обумовлює не тільки комплексність значень естетичної цінності а й гранично широкий, загальнолюдський характер її значень. «Форма тому й відіграє таку роль в естетичній цінності, що тільки вона в своїй унікальності і неповторності здатна закарбувати неповторні й унікальні комплекси значень естетичної цінності, що становлять її зміст» [172, с. 194].

До проблеми прекрасного завжди прикута особлива увага дослідників, бо відбувається постійний процес пов'язаний як із розвитком самої краси, так із людською здатністю її переживання та сприйняття. Прекрасне у самому широкому сенсі являє собою категорію естетики, що відображає достойні вищої естетичної оцінки властивості людини та її творчої діяльності, суспільного життя, природи тощо.

При дослідженні категорії прекрасного автор намагається врахувати все різноманіття її аспектів: гносеологічний, семіотичний, соціологічний та аксіологічний, який цікавить нас особливо, адже в категорії прекрасного виражається ціннісне ставлення людини до світу. І хоча Л.Н. Столович в праці «Категорія прекрасного і суспільний ідеал» в якості предмета дослідження обирає соціологічний аспект категорії прекрасного в її історичному розвитку, реальність цього аспекту виявляється в зв'язку між розумінням прекрасного і соціальними ідеалами, що має сприяти науковій розробці категорії прекрасного і в той же час визначенню естетичної цінності різних соціальних ідеалів сучасності. Філософ дає визначення естетичного ідеалу, і зазначає, що він існує у свідомості людини як образ належної краси і, «будучи вищим суб'єктивним критерієм естетичної оцінки, обумовлює спрямованість естетичного ставлення до дійсності у всіх його видах» [173, с. 8].

У роботі під назвою «Природа естетичної цінності» автор зазначає: «цінність, з нашої точки зору, – це лише особливий тип значущості предметів і явищ, не будь-яке, а саме людське значення» [175, с. 31]. Філософ стверджує, що естетичне ставлення людини є спочатку ціннісним, та для його розуміння необхідно залучення теоретико-ціннісного підходу. Сам об'єкт естетичного ставлення має ціннісний характер.

Естетичну цінність Л.Н. Столович бачить об'єктивною, тому що вона незалежно від людини включає існуючі природні якості явищ дійсності, а також, незалежно від свідомості і волі людини, існує взаємовідношення цих явищ з людиною і суспільством, взаємовідношення, що утворюється в процесі суспільно-історичної практики.

З об'єктивності цінності, визначеної в процесі суспільно-історичної практики, впливає різниця між цінністю і оцінкою. Остання є відображенням суб'єктивного ставлення до цінності. Тому вона може бути як істинною, якщо відповідає цінності, так і помилковою, якщо вона цінності не відповідає. Тільки при розрізненні понять «цінність» і «оцінка» може виникнути проблема істинності чи хибності суб'єктивних оцінок.

Естетична цінність містить в собі чуттєву реальність – це природні якості, які утворюють зовнішню форму предмета. До них належать: звучання цього предмета, його фактура, розмір, колір тощо. Також природні якості притаманні і суспільним явищам, що є естетичними цінностями, і творам мистецтва – художнім цінностям. Естетична значимість самої людини, її дій і вчинків, суспільних відносин не існує поза матеріально-речових форм прояву цих дій, вчинків, відносин.

Що стосується естетичної цінності цілісних предметів і явищ, а не окремих властивостей і матеріалів, то і вона утворюється при узагальненні різних значень, які виникають у процесі конкретної взаємодії людини і цих предметів, явищ в ході суспільно-історичної практики. Під впливом багатьох факторів складається естетичне ставлення людей і до природних явищ. Тому

навіть одне і те ж саме явище може отримати абсолютно протилежні естетичні характеристики.

Для того щоб відділити практичні цінності від естетичних, слід з'ясувати взаємовідношення естетичних і утилітарних цінностей. Утилітарна цінність – перший вид цінності, що історично виник в людському суспільстві. Її призначення в задоволенні матеріальних потреб людини. А тому естетична цінність, яка пізніше виникла на основі утилітарної, стає її діалектичною протилежністю, тому що вимагає безкорисливого ставлення і передбачає свободу від безпосередньої матеріальної потреби.

В свою чергу, єдність критеріїв естетичних та моральних цінностей визначає їх семантичний взаємозв'язок, тобто добре відповідає прекрасному, а зле – потворному. Але мова тут не йде про тотожність, тому що області етичного та естетичного лише перетинаються, а не збігаються. Саме тому моральні відносини не в повній мірі включаються в різні естетичні цінності.

Вдало характеризує основні види естетико-ціннісної орієнтації людини класифікація естетичних категорій, в основі якої лежить взаємовідношення ідеального і реального. Естетичне ставлення людини до дійсності передбачає оцінку явищ з висоти ідеалу, тому завдяки співвідношенню ідеалу і реальності можна розкрити основні типи естетичних явищ з точки зору суб'єкта сприйняття. Це все те, що він вважає прекрасним і потворним, піднесеним і низьким, трагічним і комічним.

Різниця між «красивим» і «прекрасним» уможливорює існування свого роду естетичного феномена: людина може бути красивою, але не прекрасною і може бути прекрасною, але не красивою.

Піднесене – це все те, що перевищує масштаб звичайних, співвідносних з людиною явищ і предметів. Воно не пригнічує, а підносить, створює прагнення до пізнання і освоєння світу, причетності до великої світобудови.

Що ж стосується потворного, то воно являє собою основний вид естетичної анти цінності, має різну інтенсивність свого прояву, від в значній мірі дуже потворного до просто «некрасивого».

Естетичний об'єкт може оцінюватися не тільки як прекрасний або потворний, але і як трагічний або комічний. Ці категорії утворюються на полюсах ціннісного об'єкта, вони є естетичними характеристиками суперечності між цінністю і анти цінністю, і виникають в полі напруги між ними.

У процесі естетичного розвитку людини виникає як несвідома етична установка – естетичним смак, так і цілком усвідомлювана система уявлень про те, якою має бути естетична цінність, і, насамперед, її основний вид – прекрасне. Естетичним ідеал – це і є система уявлень, образ належної естетичної цінності. Ідеал завжди є образ зразкового.

Термін «естетичний ідеал» не обов'язково говорить про належність до нього естетичної цінності. Під епітетом «естетичний» мається на увазі ідеал, включений у систему естетичного ставлення людини до дійсності. Хоча не рідко це відношення буває хибним замість істинного, перекрученим замість нормального. Естетична ж цінність ідеалу краси, насамперед, знаходиться в прямому зв'язку з його істинністю, з тим, наскільки правильно він відображає естетичні цінності дійсності.

Отже, у наш час не існує майже жодної з галузей знання де б не оперували поняттям цінності і оцінки. Проте, аксіологія – наука про цінність, цінності, їх сутність і природу, на сьогоднішній день залишається одним з найменш досліджених філософських вчень. Помітним і шанованим авторитетом в питаннях дослідження історії зародження і розвитку естетичної аксіології є Л.Н. Столович, основним поглядам якого на природу естетичних цінностей і присвячена ця стаття. Зокрема, в своїй найбільш відомій книзі «Краса. Добро. Істина. Нарис історії естетичної аксіології», він робить висновки, що значення «краси, істини і добра» тісно пов'язані між собою, і поєднуються в поняття «цінність», де добро визначається як моральна цінність, істина – як пізнавальна, а краса як – естетична. Особливе місце в працях філософа приділяє розробці питання естетичної аксіології та детально аналізує її поняття, сутність, предмет, місце та критерії. Розглядаючи специфіку естетичної

цінності виділяє поняття утилітарної і естетичної цінності, естетичної і моральної; класифікує їх на категорії; дає оціночний характер естетичного переживання, естетичного смаку і естетичного ідеалу. Потрібно ще раз наголосити на великій значущості досліджуваного питання для людини і суспільства. Цінність є людським надбанням, вона категоріальна характеристика його специфічної сутності. Адже саме система цінностей визначає цілі, а відтак через практичну діяльність реалізується в якість матеріального і духовного буття як конкретної особистості так і суспільства в цілому.

Особливе значення має естетична аксіологія Миколи Гартмана, що була розвинена їм як феноменологія естетичного почуття, естетичного предмета, естетичної насолоди, естетичної оцінки. Проведений аналіз дозволяє виявити, що естетичні цінності лише створюють можливість існування естетичного, але не визначають його реальне існування. Естетичні цінності, особливо – прекрасне, сприяють досягненню суб'єктом повноти життя. Естетичне споглядання виявляє «другий план» в явищі. Естетичне ціннісне почуття звільняє творчі сили суб'єкта. Завдяки естетичним цінностям, творець або споглядач прекрасного перевершує самого себе, досягає повноти життя.

Естетична аксіологія залишається малодослідженою галуззю наукового аналізу. Деякий прогрес у вивченні основних естетичних цінностей пов'язаний з ім'ям Леоніда Столовича [171]. Однак, з найважливіших питань естетичної аксіології все ще не досягнуто загально визнаного консенсусу. По-перше, не встановлено чи є основними естетичними цінностями прекрасне і піднесене, або ж на такий статус може претендувати тільки прекрасне. По-друге, значні розбіжності існують відносно того, суб'єктивний або об'єктивний характер має прекрасне і інші естетичні цінності. По-третє, спірним залишається сам характер естетичного: чи дійсно воно повинно бути вільним від будь-якої зацікавленості, бути плодом вільної гри творчих сил або уяви? Або ж, навпаки, прекрасне має бути суттєво пов'язаним з добром і мати моральний вимір?

Чим більше відбувається дослідження означеної проблематики, тим більші зусилля докладаються для все нових прочитань «Естетики» Ніколая Гартмана [164; 2]. Пов'язано це з визнанням особливої ролі цього німецького філософа в розвитку всіх сфер аксіології. Для нас очевидно, що творче прочитання естетичної аксіології Гартмана в контексті сучасної феноменології та герменевтики може дати новий імпульс для розуміння прекрасного і інших естетичних цінностей, а це і є метою нашого дослідження.

Гартман найбільш інтенсивно досліджував природу і прояви цінностей, особливо в етичній сфері [30]. Аналіз цінностей проводився за допомогою феноменологічного методу, розвиваючи ідеї Макса Шелера. Естетичним цінностям філософ приділяв меншу уваги, але його «Естетика» [31] все ж стала впливовою працею. У центрі аналізу Гартмана – статус естетичного, а також категорія прекрасного. Важливе значення мало те, що філософ відкинув теорію Канта про те, що піднесене має таке ж значення, як і прекрасне.

Згідно з Гартманом, естетичне споглядання завжди суть інтенціонального схоплювання прекрасного предмета в чуттєвому і понад чуттєвому спогляданні. Наприклад, при спогляданні прекрасного ландшафту чуттєве споглядання дає знання власне ландшафту, а понад чуттєве – дає знання його краси. Інтуїтивне схоплювання прекрасного виникає як завдяки красі ландшафту, так і завдяки здатності суб'єкта схоплювати прекрасне. Чуттєво споглядальний ландшафт і його понад чуттєво споглядальна краса – це два «прошарки» реальності [31, с. 26]. Двоїстість споглядання є характерною рисою естетичного пізнання [31, с. 27], також, як і подвійність естетичного предмета. «Естетичне споглядання – це тільки наполовину чуттєве споглядання. Воно підноситься над чуттєвим спогляданням як споглядання іншого порядку, такого споглядання, яке відбувається через чуттєве враження, але не розчиняється в ньому і існує в явній самостійності по відношенню до нього. Це інше споглядання не є чимось на зразок споглядання сутності або платонівського розуміння всього загального або інтуїції в сенсі надзвичайно пізнання. Воно, швидше за все, залишається зверненим до одиничного

предмету в його неповторності і індивідуальності, але воно бачить в ньому те, що не охоплюється безпосередньо почуттями: в ландшафті – момент настрою, в людині – момент душевного стану, страждання або пристрасті, в який-небудь розігрується сцені – момент конфлікту» [31, с. 26]. Проблема згідно з Гартманом полягає в тому, що понад чуттєве споглядання те, що власне в природі, іншій людину, ситуації, творі мистецтва залишається невидимим [31, с. 44]. Естетичне споглядання виникає всередині чуттєвого споглядання за допомогою здатності уяви. «Подвійне споглядання настає послідовно; перше за допомогою почуттів спрямоване на реально існуюче; друге – на щось інше, що існує тільки для нас споглядають. Але і це щось інше проектується не довільно, а знаходиться в явній залежності від чуттєво споглядання» [31, с. 46]. Згідно з Гартманом, «здатність уяви панує тут не вільно, а за допомогою сприйняття; тому в предметі внутрішньо видиме також не є чистим продуктом фантазії, вона є щось, викликане до життя, саме чуттєвої структурою побаченого» [Там само]. Естетичне споглядання як виявлення іншого прошарку реальності, виникає тому що є інтенція суб'єкта на прекрасне, яка є основною естетичною цінністю. При цьому прекрасним є сам предмет, що спостерігається, хоча ця краса «ірреальна». Гартман стверджує: «Сукупна ціле, таким чином, складається з двох прошарків: реального, який створює основу, і ірреального, лише удаваного, який височить зверху. Але проте обидві складові настільки переплетені одна з одною, що в повній мірі утворюють лише один-єдиний предмет» [29, с. 116-117]. Естетична виразність виявляється феноменологічною переорієнтацією традиційного розуміння символу. «Всюди в реальному проявляється ірреальне, чітко від нього відрізняється і все ж нерозривно пов'язане зі своєю даністю. Завжди споглядання духовного порядку перевищує чуттєве бачення або слухання, завжди художній твір є двоїстим світом з двояким способом буття, проте складаючим міцну єдність. Ніколи воно не існує в собі, окремо від споглядання, бо виявляється існує тільки для нього» [29, с. 117-118]. Таким чином, ірреальний естетичний прошарок в предметі не існує без самого

предмета і без суб'єкта, який би споглядав, і для якого цей прошарок би проявлявся. Естетичне задоволення від споглядання прекрасного пов'язано тільки з схоплюванням ірреального прошарку в предметі, а отже – з надчуттєвим його спогляданням. «Чуттєвий акт естетичного сприйняття є лише за своїм зовнішнім виглядом, а не за задоволенням. Задоволення виникає тільки при вторинному огляді, більш високому, понад чуттєвому; тому естетична цінність предмета залежить не від чуттєво даного, як в приємному, а від відношення явищ, від усіх їх зв'язків або від еквівалентних цим явищам форм відносин» [31, с. 444-445]. У цих твердженнях Гартман близький до сучасної французької феноменології, особливо – до аналізу «видимості невидимого» Ж.-Л. Маріона [133; 135; 141]. Понадчуттєве споглядання, дане через споглядання чуттєве, є в кінці-кінців схоплювання прекрасного ціннісним почуттям.

Згідно з Гартманом, цінність прекрасного унікальна і ні до чого не зводиться, автономна від пізнавальних, моральних і релігійних цінностей. Німецький філософ вкрай негативно ставиться до метафізичної традиції ототожнення краси і блага (добра), краси і істини, краси і божественного. Між усіма духовними цінностями існує паралелізм, але немає прямих зв'язків, оскільки кожна група цінностей автономна і підпорядковується своїм особливим основної цінності: моральні цінності охоплені поняттям добра, естетичні – поняттям прекрасне, пізнавальні – цінністю істини, а релігійні – святістю життя [31, с. 438-439]. Сумніви в об'єктивності можуть бути лише щодо релігійних цінностей [31, с. 439], існування інших очевидно, і «переоцінки» цих цінностей не може бути, а може існувати тільки індивідуальна сліпоту по відношенню до них [31, с. 456]. Цінності добра і прекрасного різні в своєму способі даності: добро зокрема, висуває до суб'єкта вимоги щодо реалізації себе. «У ставленні до людини естетична цінність має зовсім протилежне значення: вона обдаровує його» [31, с. 457]. Прекрасне звільняє в людині все найкраще, і в цьому користь від того, що саме по собі марно, «зайве» [31, с. 462, 482]. Також ідеї, які відкривають людству нові

знання в осягненні генієм, спочатку дані в естетичному образі і лише потім – в понятійному оформленні [31, с. 483]. Цінності в цілому призначені для того щоб явити повноту життя людини, дозволити йому перейти від буття до благобуття і прекрасно-буття [31, с. 435; 30, с. 93], сприймаючи життя як таке [31, с. 454-455]. Цінності надають життю сенсу, виправдовуючи існування індивіда, через якого тільки вони і можуть бути виявлені [30, с. 466]. Якщо закони природи обов'язково втілені, то цінності, в тому числі естетичні – втілені тільки через свободу людини. Тому одна людина споглядаючи ліс, може бути зайнятою оцінкою його ринкової вартості, а інша – із захопленням споглядати красу, що відкривається [31, с. 44-45].

Сучасна феноменологічна естетика радикально протиставляє прекрасне і піднесене, а також стверджує центральне значення цілого ряду інших цінностей. Гартман, навпаки, бачить у піднесеному лише різновид прекрасного, і інші естетичні цінності підпорядковує прекрасному. Такими ж різновидами прекрасного, як і піднесене, сучасний німецький філософ вважає витончене, чарівне, привабливе, – вони безпосередньо дані в почутті прекрасного як цінності [31, с. 431]. Інші різновиди прекрасного відносяться до конкретних форм мистецтва [31, с. 431-434].

Прекрасне настільки всеохоплююче, що «його обсяг в якості естетично загальної основи цінності можна вважати як виходять далеко за межі сукупності всіх різновидів художніх цінностей» [31, с. 434]. Якщо зображуваний художником предмет не прекрасний, то повинно бути прекрасним його «художнє виконання» [31, с. 11]. Прекрасне осяює при своєму виявленні всю дійсність, повідомляючи життя суб'єкта повноту, пов'язану з естетичним задоволенням і радість. Оскільки цінності – це «умови можливості» відповідних реалій, а не примусові закони їх виникнення, то цінність прекрасного уможливорює як прекрасне, так і естетичне задоволення від нього. Але реалізація прекрасного в житті залежить від творчої уяви глядача і від діяльності творця. Сліпота по відношенню до прекрасного не веде до переоцінки цінностей, а тільки до зміни ціннісного погляду [30, с. 206].

Прекрасне має потребу в прояві взагалі, але не має потреби в кожному конкретному прояві. І поки існує хоч якийсь суб'єкт, що споглядає прекрасне, існує і прекрасне як цінність і як реальність в об'єкті, навіть якщо статус цієї останньої реальності – бути уявністю [31, с. 444, 462, 48]. «У самому способі існування прекрасного все переміщується: воно там у наявності, і разом з тим його там немає. Його існування нестійке [31, с. 48]. Прекрасне існує в самому явищі, але все його існування – тільки в явищі для суб'єкта. І тому суб'єктивно воно достовірно, але без естетичного погляду суб'єкта його немає. Те, що естетичні цінності проявлені через суб'єкт, ріднить їх з етичними цінностями. Але останні за своїм змістом мають бути виявлені, а естетичні – тільки можуть бути виявлені. Добровільність естетичного погляду і слухання, невимушеність художньої творчості являють надлишок життя всередині суб'єкта, відкривають його перевагу над собою і обставинами, вчинене без будь-якого насильства над собою і обставинами. Гартман особливо підкреслює, що сприйняття піднесеного не припускає почуття приниження суб'єкта як пригідної умови. Відповідні уточнення в теорію Канта, зроблені в результаті феноменологічного аналізу піднесеного, показують, що суб'єкт завжди підноситься в зв'язку з естетичними цінностями і ніколи не принижується. Навіть в протистоянні трагічного героя долі остання не має характеру височини, а піднесеним є тільки людське, що протистоїть їй, або ж йде за нею [31, с. 515]. Піднесене суть особливо прекрасне, як раз тому що сприяє подоланню в суб'єкті «дрібнолюдського» [31, с. 504], найбільш видаляє естетичне споглядання від чуттєвого споглядання, через яке перше і відбувається [31, с. 507]. Позбавляючи піднесене його романтичного ореолу зв'язку з нескінченним [31, с. 506], Гартман, проте визнає його особливу роль в трансцендуванні суб'єкта, особливо в зв'язку з архітектурою і музикою [31, с. 507].

В результаті цілеспрямованої герменевтики текстів Гартмана, що стосуються тематики естетичних цінностей, виявлено, що центральне значення для цих цінностей має прекрасне, якому підпорядковані всі інші

цінності. Естетичне споглядання прекрасного розкриває повноту життя в суб'єкті і повноту реальності в предметі. Це має звільнити значення для суб'єкта, сприяючи його духовній досконалості. Таким чином, те, що існує лише як «уявність» виявляється найважливішим для суб'єкта, визначаючи його відчуття повноти життя більш, ніж досягнення втілення етичних цінностей або схоплення істини.

Особливого значення для розробки тематики естетичної аксіології набула думка польських філософів, особливо – Романа Інгардена. У польському філософському дискурсі системно й цілісно представлена аксіологічна школа, яка має тісний зв'язок із релігієзнавством, зважаючи на культурний і ментальний зв'язок мислителів цієї слов'янської нації з християнством, зокрема католицизмом, попри виразний плюралістичний характер польської філософії як у історичному, так і в сучасному вимірах [325]. Серед польських філософів, які займалися вивченням цінностей, можна назвати, наступних науковців: Мечислав Валліс (1895–1975), Владислав Вітвіцький (1878–1948), Станіслав Ігнаци Віткєвіч (1885–1939) Генрик Ельзенберг (1887–1967), Станіслав Єдинак (1939–2015), Флоріан Знанецький (1882–1958), Тадеуш Котарбінський (1886–1981), Юзеф Ліпец (1942 р.н.), Стефан Моравський (1921–2004), Марія Оссовська (1896–1974), Станіслав Оссовський (1897–1963), Анджей Немчук (1961 р.н.), Леон Петражицький (1867–1931), Владислав Стружевський (1933 р.н.), Тадеуш Чежовський (1889–1981) та ін. Однак для нашого дисертаційного дослідження обрано філософську та богословську системи двох польських науковців – Романа Інгардена та Юзефа Тішнера, які, на наше переконання, дозволяють виразно простежити значення естетичної аксіології в релігієзнавчій науці та практиці релігійного життя, пропонуючи оригінальні концепції бачення проблеми співвідношення естетики й аксіології, естетики й етики, зокрема в семантичному діапазоні релігійного.

Наш вибір дослідження саме «польської філософської школи» естетичної аксіології не є випадковим, оскільки, по-перше, саме у наших сусідів цей

напряма філософських рефлексій особливо плідно розвинутий у другій половині ХХ століття у контексті пошуків нових універсальних парадигм мислення, по-друге, польська філософія значною мірою схожа з українською національною філософською традицією з її акцентом на чуттєвості та релігійності; по-третє, в українській релігієзнавчій науці відсутні спроби осмислення теоретичного матеріалу польської філософської традиції в інтерпретації проблем релігійного світогляду; по-четверте, розкриття проблем естетичної аксіології пропонує сучасній людині оригінальний не тільки суто теоретичний погляд на світ, самосприйняття, але й чіткі практичні вектори та пропозиції розв'язання конкретних життєвих ситуацій різного рівня складності й екзистенційної глибини, зокрема у жанрово-психологічному та філософському їх найменуванні драмою чи трагедією.

Роман Інгарден (пол. Roman Ingarden, 1893–1970) – видатний польський філософ, який досліджував проблеми феноменології, онтології та естетики. Варто відзначити, що він у 1911 закінчив ІІІ Державний ліцей та гімназію імені короля Стефана Баторія у Львові, вивчав філософію та математику у Львівському університеті під керівництвом Казимира Твардовського, а потім у Геттінгенському університеті під керівництвом Едмунда Гуссерля. Захист докторської (габілітаційної) роботи у 1924 р. дозволив йому стати доцентом, а з 1933 р. – професором Університету Яна Казимира у Львові¹.

Окреслюючи історію вивчення представленої наукової проблеми, згадаємо праці Шевчук Катерини Сергіївни, яка успішно захистила (21 вересня 2017 р.) дисертацію «Аксіологічний вимір естетичного переживання в польській естетиці першої половини ХХ ст.» на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук за спеціальністю 09.00.08 – естетика у Київському національному університеті імені Тараса Шевченка [214]. Апробовуючи докторське дисертаційне дослідження, К.Шевчук видала, зокрема, дві монографії: «Естетична аксіологія Романа Інгардена» (Рівне, 2013) та

¹ Теперішній Львівський національний університет імені Івана Франка.

«Естетичне переживання та його цінність у польській естетиці першої половини ХХ ст.» (Рівне, 2016). У 2006 р. ця ж українська дослідниця успішно захистила докторську працю «Естетична аксіологія Романа Інгардена» («Aksjologia estetyczna Romana Ingardena») в Університеті Марії Кюрі-Склодовської (Республіка Польща, м. Люблін) [Shevchuk K., Aksjologia estetyczna]. Покликаючись на роботи Катерини Шевчук, які не тільки в українській філософській науці є найкращим узагальненням теми естетичної аксіології в доробку Романа Інгардена, але й в польській, відзначимо, що вони розкриті конкретно в ракурсі естетики. Наше дисертаційне дослідження є релігієзнавчим, тому, відповідно до мети і завдань, у цій структурній частині роботи представимо цінність естетичної аксіології саме в дискурсі релігієзнавчому, а також і в богословському. Окремі висновки К.Шевчук, звісно, мають відповідні покликання. Багато об'єктивних чинників певним чином ускладнюють можливість вивчення творів Романа Інгардена вітчизняними дослідниками, так як деякі роботи філософа виходили польською мовою, а деякі - німецькою. У 1947 році з'явилася його перша аксіологічна робота «Нотатки про відносність цінностей». В другій половині 50-х років ХХ століття з'явилися роботи, присвячені аксіологічним положенням естетики: «Естетична цінність і положення її об'єктивної основи» (1956), «Нотатки про естетично ціннісні судження» (1958), «Принципи епістемологічних роздумів про естетичний досвід» (1961), «Положення системи естетично важливих якостей» (1962), «Художні цінності та естетичні цінності» (1964). Найважливішою роботою Р. Інгардена, яка визначає перелік положень, що стосуються загальної теорії цінностей, є робота «Що не знаємо про цінності» (1964). Всі ці дослідження увійшли до збірки праць Р. Інгардена під назвою «Переживання, твір, цінність», а також в третій том «Студій з естетики».

Визначаючи напрямок майбутніх досліджень основних положень теорії цінності, філософ чітко окреслив основні аксіологічні проблеми. Це типологія цінностей; спосіб існування і існування цінності; загальна ієрархія цінностей;

формальна структура цінності; питання існування "автономних" цінностей; а так само "об'єктивність" цінностей. Роман Інгарден прагне чітко визначити значення всіх ключових термінів, пов'язаних з описом цінності, які при практичному використанні часто є багатозначними.

Що ж стосується робіт по естетиці, то програмні твори з цієї області з'явилися тільки в останній період його діяльності. Зокрема, це дві роботи: "Про філософську естетику", основою якої була доповідь на Міжнародному філософському конгресі у Відні (1968) і "Про феноменологічну естетику", яка з'явилася на основі доповіді, обнародованої в Амстердамському університеті (1969). Ці твори містять роздуми автора про власні ідеї, висловлені у попередніх роботах. Так само, до найважливіших робіт Романа Інгардена з естетики відноситься праця "Про літературні твори" (1931).

Детально осмислена філософом проблематика естетичних переживань тісно пов'язана з проблематикою естетичних цінностей, а так само з процесом естетичного оцінювання. Формування естетичного предмета і реалізація цінностей є головною функцією естетичного переживання. Більше уваги проблемі естетичних цінностей Р. Інгарден приділив у праці "Про літературний твір", де автор розділив естетичні цінності, художні цінності, естетичні ціннісні якості та естетично ціннісні моменти вираження. Варто зауважити, що спочатку поняття цінності у філософа було похідним від поняття естетичної якості, але пізніше він в своїх аксіологічних дослідженнях почав застосовувати категорію "естетична цінність". Це дозволило Роману Інгардену сформулювати ряд аксіологічних суджень, пов'язаних з питанням абсолютних або об'єктивних підстав цінності. Виникає питання різновидів естетичних цінностей і їх основних підгруп. У типології автора естетичні цінності містяться в класі культурних цінностей, до якого також належать пізнавальні та суспільно-традиційні. Роман Інгарден переконаний в необхідності розрізнення двох понять: твори мистецтва і цінностей, які йому служать і естетичної конкретизації цього твору разом з характерними йому цінностями. На думку Р. Інгардена, твір має цінності, завдяки яким ми і

визнаємо його твором мистецтва. На тлі естетичної конкретизації з'являються цінності, що характеризують предмет, що виникає в завершальній фазі естетичного переживання. Перші цінності Інгарден називає художніми цінностями, другі - які знаходяться в естетичному предметі, - естетичними цінностями.

Сприйняття цих різних цінностей відбувається по-різному. Ті останні, другі цінності, відразу захоплюють суб'єкт переживання, який займає рецептивно чуттєву позицію. А художні цінності зрозумілі реципієнту тільки після отримання хоча б часткового пізнання самого твору завдяки розкриттю його власних характеристик і розуміння його будови.

Важливими моментами естетичної теорії Романа Інгардена є як відмінності твори мистецтва і його естетичної конкретизації, так і відмінності художніх і естетичних цінностей, оскільки твір є засобом для людини, яка отримує естетичний досвід. Тобто, основне завдання підвести його до формування та безпосереднього охопленням естетичного предмета і цінностей, які на ньому об'єднуються і складають основну мету всього процесу естетичного переживання.

Що ж стосується способів існування художніх та естетичних цінностей, то тут можна побачити певні збіги і деякі відмінності: художні цінності є відносні, а естетичні - абсолютні.

Естетичні цінності: несамоствійні щодо естетичного предмета; несамоствійні по відношенню до цінностей того ж типу; самоствійні щодо іншого типу цінностей; самоствійні щодо суб'єкта і реципієнта; залежні від суб'єкта процесу; залежні від реципієнта; незалежні від інших цінностей; залежні від цінностей того ж типу; нереляційні; автономні (вкорінені в естетичних якостях); похідні (створені).

Проте художні цінності існують: не самоствійно по відношенню до твору мистецтва; не самоствійно по відношенню до інших художніх цінностей; самоствійно по відношенню до цінностей іншого виду; самоствійно щодо суб'єкта і реципієнта; в залежності від суб'єкта процесу; незалежно від

реципієнта; незалежно від цінностей іншого типу (моральних); автономно (вкорінені в художніх якостях); як реляційні (відносні по відношенню до естетичних якостей); як похідні (створені певним чином).

Оперуючи парами (самостійність-несамостійність, залежність-незалежність тощо) Роман Інгарден не аналізує фундаментальної можливості існування цінності, яка має ідеальний характер. Який спосіб існування естетичної цінності остаточно невідомо. З характеристик тих цінностей, які розглянув Роман Інгарден, можна зробити висновок, що реальний спосіб існування естетичних цінностей виключається, оскільки вони залежать від суб'єкта. На думку Романа Інгардена неможливо, щоб реальне буття залежало від суб'єкта. Лише чисто інтенціональні предмети виявляють таку залежність. Однак, як особливого виду фікції, вони мають дещо "слабкий" спосіб існування, ніж цінності. Тому для естетичних цінностей слід шукати спосіб існування десь в проміжку між інтенціональним і реальним буттям. Хоча сам Р. Інгарден підкреслює об'єктивність естетичної цінності, проте зауважує, що проблема об'єктивності естетичних цінностей є однією з найскладніших в естетиці.

Р.Інгарден свою наукову теорію створював у контексті польського та європейського філософського дискурсу, на що і звертатимемо увагу, щоб більш цілісно зрозуміти проблему, яка аналізується. Польський естетик Стефан Моравський вважав, що предмет пізнання естетики визначає властива для неї аксіологія, яка емпіричний матеріал і підтвердження правильності своїх проблем черпає з мистецтва [296, s. 109]. Р.Інгарден розвивав естетичну аксіологію у виразному просторі феноменологічного дискурсу естетики.

На переконання Р.Інгардена, людина відчуває нагальну потребу пізнання цінностей та їх практичної реалізації, наскільки це можливе в житті та навколишньому світі. Уречевлення цінності, підкреслював естетик, робить людину щасливою. Він вважав, що за відсутності безпосереднього та інтуїтивного спілкування з цінностями, без радості, яку їй дає це спілкування, людина глибоко нещаслива. Крім того, без спілкування з цінностями не можна

осягнути повноти людського буття. За Р.Інгарденом, людина «не створює цінності прямо, але їх «співтворить», витворюючи «ціннісне підґрунтя», тобто певний фундамент, на якому цінність може з'явитися. Цінність, отже, вимагає появи предмета, на основі якого вона могла б з'явитись, а створення таких предметів є основним правилом реалізації людини як особистості» [215, с. 206].

Важливою проблемою є визначення зв'язку між твором мистецтва й естетичним предметом, адже тут виникають наступні запитання: чи естетичний предмет існує так само як твір мистецтва, чи предмет мистецтва є одним із естетичних предметів, чи твір мистецтва і естетичний предмет – це діаметрально протилежні категорії. Більшість польських естетиків представляла позицію, що кожен твір мистецтва є естетичним предметом, але не кожен естетичний предмет є твором мистецтва (зокрема, Мечислав Валліс, Владислав Вітвіцький, Владислав Татаркевич). Р. Інгарден стверджував, що, з точки зору способу існування, твір мистецтва є інтенціональним предметом, тобто для свого існування вимагає двох буттєвих основ: об'єктної та предметної основи чи буттєвого фундаменту. Об'єктним фундаментом є митець та реципієнт, а предметним – книга, твір живопису, скульптури тощо. З цього випливає, що твір мистецтва розуміється як відповідник і витвір актів свідомості. На думку Р. Інгардена, його існування істотно відрізняється від естетичного предмету. Твір мистецтва не співтвориться реципієнтом, а його буттєва основа не перестає бути інтерсуб'єктивним предметом. А от естетичний предмет є моносуб'єктивним – доступним лише перцепторові. Відповідно, в Р.Інгардена твір мистецтва є чимось відмінним від естетичного, оскільки предмет є його естетичною конкретизацією. З онтологічної точки зору, твір та його конкретизація існують як предмети суто інтенціональні й трансцендентні у відношенні до суб'єкта та його переживань. Твір мистецтва – це інтерсуб'єктивний предмет, а естетичний предмет – моносуб'єктивний [див.: 253; 266; 248; 278; 310].

С.Моравський не погоджувався з такою науковою позицією: пропонував вважати індивідуальну естетичну конкретизацію фактором модифікації твору мистецтва як естетичного предмету, але не чинником його конституювання. Таку функцію співтворіння твору мистецтва й естетичного предмету виконує суспільна свідомість конкретної епохи чи колективу. Тому С.Моравський, полемізуючи з Р. Інгарденом, підкреслює: «Твір мистецтва є завжди для когось – а тим кимось є передусім певний суспільний об'єкт. Так представлений і водночас прийнятий твір мистецтва стає також естетичним предметом» [284, s. 246]. У наступні історичні епохи актуалізуються в суспільній свідомості різні твори мистецтва, однак С.Моравський вважає, що це існує в межах цих конкретизацій (в естетичних предметах): «Не існує ж твору мистецтва поза цими естетичними предметами. Він завжди є в них. Його самототожність окреслює його власний історичний контекст і повторювані моменти його подальшої рецепції» [284, s. 247].

Для релігієзнавчої науки філософсько-естетична система Р. Інгардена цікава передусім тим, що він представив вчення про естетичні й моральні цінності, хоча й не даючи їхньої чіткої схеми порівняння чи співвідношення. Однак такі кореляції спробуємо експлікувати на основі праць польського теоретика та дослідницької літератури, присвяченої його доробку. Р.Інгарден розпочав з інтуїтивного з'ясування якості різноманітних цінностей та формулював відповідні їхні характеристики й способи функціонування. Якщо зіставити дві згадані аксіологічні групи, то перша опрацьована значно краще. Спробуймо їх розкрити й порівняти.

Ця аксіологічно-етична проблематика має свою традицію дослідження у польському філософському дискурсі, про що пише К.Шевчук: «В.Галевіч звернув увагу на важливість розрізнення «агатологічного» й «аксіологічного» визначення естетичних цінностей. Агатологічне пов'язане з розумінням цінності як іншої назви добра. Аксіологічне, навпаки, є у певному сенсі тавтологічним. В.Галевіч використовує його до багатьох цінностей, а не до однієї, пов'язаної з добром. Серед агатологічних понять цінностей В.Галевіч

вирізнив аналітичне розуміння цінності в значенні «добрий» і синтетичне її трактування в сенсі доброї характеристики. Дослідник зауважує, що «виходячи з першого з них, отримуємо розуміння естетичної цінності як цінності естетичного блага, виходячи натомість з другого, – її розуміння як естетичної переваги». Таким чином, він розрізняє естетичну цінність як чисту, визначену естетично добру, і естетичну цінність як назву складних цінностей, коли якась довільна риса визначає, що є естетично добрим. Називаючи вторинними естетичні цінності у значенні характеристики, яка робить щось естетично добрим, зосереджує свою увагу в основному на розгляді естетичної цінності в значенні «естетично добрий». Таке розуміння може стосуватися двох висловлювань:

- 1) про якусь річ можна сказати, що є чимсь добрим;
- 2) про іншу, що є добрим чимось» [213, с. 123–124].

Р. Інгарден, не маючи якоїсь філософської бази, яка б його задовільнила для його досліджень, спробував порівняти окремі типи цінностей, передусім естетичні й моральні, ділити їх на окремі групи та інтуїтивним шляхом схоплювати їхні важливі характеристики. Філософ стверджував, що можемо впорядкувати цінності за їхньою якісною схожістю, оскільки вони дані нам наочно, але складно зрозуміти й верифікувати «момент» схожості певних цінностей до себе [262, s.222]. Можливість простеження таких або інших «моментів» у цінностях вказувала б на те, що ці якості не є цілком простими. Отож, принципи згрупування цінностей на основоположні види слід шукати у «видових абстрактних моментах матерії цінності» [262, s.227], проте практичне виконання такого завдання непросте.

Р.Інгарден дослідженню естетичних цінностей найбільше уваги присвятив у своїй праці «Про літературний твір», де запропонував окрему класифікацію, зокрема: естетично ціннісні якості, естетичні цінності, художні цінності й естетично ціннісні моменти виразу. Хоча, безумовно, його висновки важливі не тільки для літературознавства, але й для філософських наук, зокрема релігієзнавства.

У розумінні Р.Інгардена естетична цінність не є функціональною цінністю предмета або естетичною перевагою, що робить предмет естетично добрим. Спочатку поняття цінності в Р.Інгардена було похідним від поняття естетичної якості, а пізніше він почав застосовувати категорію «естетична цінність», що дозволило йому сформулювати ряд висновків, пов'язаних із питанням абсолютного чи об'єктивного підґрунтя цінності. На такій філософській основі Р.Інгарден виділив різновиди естетичних цінностей і їх основних підгруп.

Інгарденівська типологія естетичні цінності зараховує до класу культурних цінностей, до якого також належать пізнавальні і суспільно-звичаєві.

Р.Інгарден вважав, що слід розрізнати два рівні в естетичній аксіології:

- 1) твір мистецтва і цінності, які йому служать;
- 2) естетична конкретизація твору мистецтва разом із характерними їй цінностями [213, с. 126–127].

Тут важливий момент розуміння і розрізнення цінностей суто естетичних й моральних, які становлять важливу складову частину в релігійній доктрині. Бо ж відомо, що інколи є певна напруга у сприйнятті естетичного з точки зору релігійної етики.

Вважаємо, що інгарденівське розрізнення художніх та естетичних цінностей на прикладі художньо-літературного твору важливе у релігієзнавчому та богословському аналізі релігійного чи сакрального мистецтва. Значення таких досліджень буде не лише в теоретично-академічному вимірі, але й практичному, оскільки розуміння релігійного мистецтва, скажімо, літургійного, впливає на формування чи модифікацію народної релігійності, пласт якої дуже важливий і актуальний у релігієзнавчій науці. Юрій Чорноморець, зокрема, зазначає: «народні релігійні уявлення, на дослідження яких покладають сьогодні великі надії релігієзнавці, – це не єдина реальність, а різні системи цінностей, знань і практичних настанов. Звичайно, уявлення про ці світоглядні системи для релігієзнавства дає більше, ніж знання теології. Але й остання – породження певних життєсвітів релігійних

професіоналів. І ці останні життєсвіти – найцікавіший предмет для дослідження, оскільки вони найдинамічніші. Часто на одну зміну парадигми в народній релігійності припадає до десятка змін парадигм у теології. Вплив змін парадигм у теології на народне благочестя стає дедалі інтенсивнішим процесом в останні два століття. Введення оновлених систем цінностей, знань і практичних настанов серед теологів спричиняє зміни в реальному житті релігійних громад, але механізми такого впливу все ще не досліджені» [211, с. 51]. Такий висновок авторитетного дослідника не випадковий, адже «у структурі релігії сфера народної релігійності займає особливе місце не тільки через свій найбільший діапазон поширення, але і через ті унікальні форми прояву, котрі виражають, окрім репрезентації тієї або іншої релігії, ще й своєрідний синтез ментальності, культури того або іншого народу з релігійною картиною світу. Народна релігійність пронизує практично всі рівні культурного мегасвіту певного народу – літературу, архітектуру, побут, фольклор, образотворче мистецтво тощо» [160, с. 45].

Усвідомлене розуміння широкими колами віруючих (а не тільки вузькою когортою фахівців), наприклад, літургійного мистецтва, виділення відповідних цінностей у художній та естетичній площині поглиблюватиме чи актуалізуватиме розуміння христоцентричності церковної богослужбової практики. Як відомо, ранньохристиянська літургія була вкрай скромною у своїй формі з метою відділення від поганських ускладнено-пишних містерій і культів. У перших християн євхаристія була поживою для укріплення у вірі й щоденному житті, а хрещення – купіллю відродження до нового життя, позбавленого від гріха. Проте їхній сакральний характер був чіткий. У післяконстантинівську епоху християнські народи розвинули літургійні богослужіння, наділяючи їх (за термінологією Р.Інгардена) естетичними й художніми цінностями. Середні віки були періодом активного розквіту літургійного мистецтва, зокрема й у його метафорично-символічному й алегоричному вимірах. Аналіз естетичної й художньої складових у церковній літургії (різних християнських традицій і обрядів) імплікує її

христоцентричність та «наближує» інший – горній – світ для свідомих учасників богослужіння.

У сфері етики Р. Інгарден почав від порівняння естетично ціннісних якостей (як умови появи цінності), задаючи собі запитання, чи творять вони певну систему, в якій можна б виділити естетично ціннісне ядро твору та кілька груп вторинних якостей [262, s. 301].

На нашу думку, в релігійних художньо-мистецьких текстах (у широкому, структуралістсько-семіотичному їх розумінні) естетично ціннісні якості часто формують окремі системи, що передають відповідний віроповчальний зміст. Це можливе за умови, «якщо у творі постає не одна якість, але їх велика кількість, то утворюється якісна група, певна гармонійна єдність. Якості прилаштовуються одна до одної» [213, с. 132].

У загальному аналізі матеріальної онтології Р. Інгарден вважав важливим дослідити особливості співіснування різних цінностей між собою. Польський філософ використовував феноменологічний метод. Онтологія Р. Інгардена не була для нього самого закритою, непроникною системою. Він не створив цілісної матеріальної онтології, але аксіологічні дослідження є рухом у цьому напрямі. У своїх лекціях з етики Р. Інгарден зробив висновок, що треба шукати якогось опосередкованого способу існування (між існуванням реальним і суто інтенціональним): «можливо, треба б ще більше розбудувати екзистенціальну онтологію та знайти різні способи існування для різних типів цінностей» [цит. за: 279, s.191].

На нашу думку, важлива вказівка на цінності як ідеальні якості та на конкретизовані цінності, що виступають для тих або інших предметів як кваліфікації. Ідеальні якості не входять у сферу буття предмету і не мають на неї впливу. Правда, можна вести мову про певне взаємоузгодження між цими двома сферами, оскільки «якісні риси, що виступають у творі, визначаються властивими ідеальними якостями, які існують незалежно від реального світу і від того, якою мірою вони фактично оприявнилися у ньому» [260, s. 44]. Ідеальні якості можуть слугувати своєрідним пунктом співвіднесення. А

конкретизовані цінності, а також ті, що можуть виразитися за конкретних умов, особливо важливі для світу людського життя.

Польський філософ ввів поняття метафізичні якості, важливе як у сприйнятті художнього твору, так і розумінні емпірично неосяжних предметів рефлексії. Р.Інгарден «розрізняв метафізичні якості, які постають у реальному житті, та якості, які з'являються в мистецтві. Хоча метафізичні якості, на думку Р.Інгардена, рідко з'являються, однак надають нашому життю глибокого сенсу й викликають у нас тугу за ними» [213, с. 145].

Цей ракурс естетики Р.Інгардена про метафізичні якості виразний для релігієзнавства (або теології) та аналізу світу надприродного.

Із філософської системи Р. Інгардена випливає розрізнення естетичних і моральних цінностей, що важливе для релігієзнавства у теоретичному і практичному аспектах.

Естетичні й моральні цінності не є автономними суб'єктами, які вимагають для свого існування певної онтологічної основи. Естетичні цінності виявляються як визначені кваліфікації естетичних предметів, що є конкретними творами мистецтва. Естетичні цінності й твори мистецтва – це інтенціональні предмети (більшою або меншою мірою схематичні). Завдяки реальному буттєвому фундаменту (різному в різних видах мистецтва) естетичні якості та цінності, що через них виявляються, репрезентуються наочним способом і виступають в самому естетичному предметі як його властива кваліфікація [див.: Ingarden R. *Czego nie wiemy o wartościach*, s. 91].

Р. Інгарден не розкриває питання, чим є сама цінність, не дає її дефініції, але акцентує, що це є певна якісна кваліфікація предмету: «Естетична цінність – це особливий синтетичний якісний момент або група ціннісних якостей, що стосуються естетичного предмету» [249, s. 91]. Можна сказати, що поява естетичної якості обґрунтована тим, що сам твір вимагає реальної онтологічної основи, а також творчих чи рецептивних актів, які б її на ній надбудували. Вияви естетичних цінностей вимагають зі свого боку відповідної якості естетичного предмету, скажімо, наявності в ньому естетично цінних якостей,

які б між собою узгоджувалися: «цінність конституюється на основі певної системи якостей та є залежною від нього як в аспекті аксіологічному, так і в питанні її типу» [249, s. 120]. Естетичні цінності кваліфікують інтенціональні предмети.

Польський науковець пропонує дослідити, скільки ж в окремих видах творів або в окремих випадках є тих опосередкованих ступенів, які треба пройти з метою окреслення естетичної цінності або системи таких цінностей, а в процесі сприйняття їх пізнати. Важливою є відповідь на запитання, якого виду якістю є естетична цінність. Р. Інгарден наближається до висновку шляхом виключення: це не є жодна із буттєвих якостей твору; це не є жодна із естетично ціннісних якостей, оскільки вони є ближчими до тієї цінності, яка домінує в творі або естетичному предметі. Естетична цінність не може бути якістю того самого ряду що і естетично ціннісні якості; вона надбудовується на них і таким чином стоїть над ними ніби «на поверх вище» [249, s. 121]. Інколи цих «поверхів» може бути багато.

Моральні цінності також детерміновані якісно, однак репрезентують вони цілком відмінний тип цінностей. Прийняття якісної детермінації моральних якостей є рівнозначним підтримці понять «матеріальна етика», «змістова етика», у протиставленні до формальної [268, s. 107]. Моральні цінності також не є самостійними, але вимагають іншого носія – людини як суб'єкта свідомості. Адже не все зі сфери психічного (чи то в значенні переживань свідомості, чи в аспекті усталених рис характеру) може бути суб'єктом моральних якостей. Необхідно знайти суб'єкта (звісно, за відповідного рівня свідомості й умов свободи вибору), який приймає свідомі рішення та відповідає за свої діяння. Скажімо, згадані свідомість і свобода – це приклади особистих цінностей, які не мають морального аспекту, але є детермінантами моральних дій.

Моральні цінності можуть з'явитися тільки там, де виступають, проявляються якісь визначені цінності. Р. Інгарден серед моральних якостей називає, зокрема, такі: справедливість, дієвість, вміння приймати

відповідальність, чемність, вірність, скромність, внутрішня покора, милосердя, безсрібництво, шляхетність та інші, а також їхні негативні відповідники. Естетик зосереджується на міркуванні, чи не варто брати до уваги, окрім носіїв моральних цінностей, також і людські вчинки й акти волі. Він вважає, що можливими є три можливості, а саме: одні моральні цінності характеризують осіб, інші – дії, а ще інші – акти волі. Не виключає, що носієм моральних цінностей може бути й суб'єкт-комбінація перелічених чинників [див.: 268, s. 106–107].

За відповідь на запитання, чи у випадку моральних цінностей теж можна говорити про їх надбудову на чимось, можна подати як ствердну таку узагальнену думку: «у формі цінності особливу роль відіграє те, що вона завжди є певного роду надбудовою на основі того, цінністю чого вона є» [260, s. 234]. Водночас Р. Інгарден вважає, що моральні цінності існують або можуть існувати інакше ніж естетичні, маючи більш сильну основу в предметі, якого стосуються [260, s. 236–237]. У будь-якому випадку, на думку польського філософа, у випадку окреслення способу існування цінності слід брати до уваги, з одного боку, спосіб існування носія цінності, а з іншого, спосіб закорінення цінності в конкретному предметі.

Моральні цінності стосуються людей чи людських вчинків. Це – часові буттєві явища. Тут може виникнути запитання, чи існує моральна цінність, коли змінюється особа і зникає певна дія, яку вона виконала. На думку Р. Інгардена, цінності, хоча й постають у часі та можуть у ньому ж зникати, не є феноменами виключно темпоральними, а певною мірою – понадчасовими, незмінними [260, s. 241].

Обидва види цінностей мають як спільні, так і відмінні риси й характеристики. Спільна для них ознака полягає в тому, що вони є об'єктивними, незалежними від індивідуальної людської свідомості. Цінності – це якісні кваліфікації предметів, у яких вони проявляються і яких вони потребують як своїх носіїв, будучи самі по собі не автономними: «Кожна цінність є буттєво несамостійна у відношенні до предмету, цінність якого вона

становить і <...> буттєво похідною від нього» [260, s. 255]. Р.Інгарден постулював пошук «остаточного, а водночас достатнього обґрунтування статусу можливого носія цінностей певної визначеної якості» [260, s. 256]. У теорії естетики польський філософ пропонував здійснювати дослідження у двох напрямках з метою отримання відповіді на наступні запитання: 1) чи певній групі естетично ціннісних якостей відповідає певна якість цінності? 2) чи певна естетична цінність визначає лише одну групу естетично ціннісних якостей? Пошук відповідей пов'язаний із розумінням способу існування естетичної цінності в творі мистецтва або естетичному предметі [260, s. 305].

Використовуючи у своїх працях матеріали різних видів мистецтва, Р.Інгарден припускає існування різних «серій» естетичних цінностей, які неможливо звести до однієї групи чи навіть співмірно порівняти [261, s.110]. Усе, що можемо зробити, це спробувати зрозуміти характеристики цих ширших або вузких груп, а уже в їхньому семантичному діапазоні проаналізувати якісні характеристики.

У дослідженні моральних цінностей Р.Інгарден виходить із таких же позицій. Самі якості є власне тим, що уможливорює відрізнити одні цінності від інших. Як в естетиці Р.Інгарден не зводить усе до категорій прекрасного й потворного, так і в етиці він не узагальнює все до добра і зла, проте стверджує, що, наприклад, акт вірності якісно відрізняється від акту справедливості, милосердя є чимось іншим від покори тощо, хоча, безумовно, між різними цінностями існують певні зв'язки й залежності, котрі слід дослідити.

Цінності творять ієрархію, є об'єктивними, не слугуючи нічому поза собою і не будучи залежними від людських оціночних суджень [261, s. 104-105]; вони є незмінними, тобто незалежними від їхніх носіїв.

Естетичні цінності відрізняються від моральних (а також, скажімо, від пізнавальних) тим, що «ціла роль їхнього існування і матеріальної основи вичерпується в тому, що, будучи особливими феноменами, вони призначені лише для оглядання їх і смакування ними, не мають жодного практичного значення» [262, s. 284]. Основна різниця полягає на абсолютно обов'язковому

характері моральних цінностей, які вимагають власної реалізації. Згаданий обов'язковий характер моральних цінностей, що від них «немає альтернативи», адже людина завжди перебуває у певній життєвій ситуації, в якій ставить завдання як перед собою, так і перед іншими. І конкретний вчинок матиме морально-ціннісну характеристику – позитивну або негативну. Звісно, що умовою повинна бути свідомість людини, бо ж і в площині моральній, і правовій несвідомість звільняє від відповідальності або її пом'якшує (наприклад, психічно хворих чи дітей).

Р.Інгарден робить висновок, що обов'язковість існування моральних якостей детермінована ідеями, які в них закладені [260, s. 242]. Про саму обов'язковість польський естетик небагато говорить, лише висловлює припущення, що вона є функціонально залежною від рівня важливості цінності, який, у свою чергу, детермінований матерією цінності [260, s. 247].

На нашу думку, підтвердженням висновків Р.Інгардена є не відсторонені рефлексії на тему моральної аксіології, а конкретні ситуації, в яких увиразнюється необхідність і водночас можливість (чи неможливість) реалізації відповідної цінності. Скажімо, перед євангельським персонажем самаритянином «обов'язковість» допомоги ближньому постала лише тоді, коли він побачив поранену людину на узбіччі дороги.

Вважаємо, існує підстава висловити міркування, що естетичні цінності (як й інші) певною мірою теж володіють обов'язковим характером, адже інколи є ситуації, коли ніби вимагають своєї реалізації. Проте ця обов'язковість тут все ж таки пов'язана з моральними цінностями: той, хто має творчі, художні таланти, є морально зобов'язаний (принаймні, в аспекті християнської етики, що розвиває образ із євангельської притчі про таланти) їх розвивати і використовувати для власного й загального блага. Натомість, зі сторони естетичних цінностей може проявлятися захоплення, натхнення, що призведе до креативної реалізації предметів естетичного дискурсу.

Обов'язковий характер моральних цінностей не є відсторонений від способу їхнього існування, адже йдеться про реальну людину (свідомого

об'єкта) – потенційного їхнього носія. Реалізація моральних цінностей є умовою *sine qua non* розвиток особистості. Навіть якщо визнаємо, що той чин або акт волі є моральними, то все-таки – це певна поведінка свідомого об'єкта, що впливає на його характер. Одного разу здійснена моральна цінність визначеної дії є незмінною як щось доконане. Водночас нові моральні акти можуть змінювати моральну кваліфікацію особи, яка може як вдосконалюватися, так і ставати гіршою.

Якщо далі вести мову про зв'язок мистецтва з моральністю, то Р.Інгарден небагато на цю тему висловлювався. Під час читання лекцій (тексти яких не були опубліковані), за свідченням Яніни Макоти [279, s. 189], стверджував, що не виключено, що твори мистецтва можуть викликати у реципієнтів певні стани, пов'язані якимось чином із моральністю. Проте це не самі твори наділені моральними якостями, а лише в людях, які комунікують із мистецтвом, можуть виникати стани, що визнаються як моральні.

Як відзначає Катерина Шевчук, «інгарденівське розуміння естетичних цінностей скорельоване з певними метафізичними моментами, які вказують на глибокі зв'язки людини, буття й цінності, зв'язки, які можна відкрити в генетичному аспекті (джерело цінності цінності), а також як особливий метафізичний момент, що міститься в естетичному переживанні та укорінений у метафізичних якостях твору» [213, с. 149].

У релігійній сфері питання близькості та співвідношення естетичної аксіології та моральності нерідко акцентується як певна ідеальна дорога пізнання Бога та прямування до есхатологічної перспективи у стані євангельської радості. Папа Франциск в апостольській адгортації «Радість Євангелія» звертає увагу на поєднання краси й моральних цінностей, зокрема, у проповідуванні євангельського послання: «Було би добре, щоб кожна катехиза звертала особливу увагу на «дорогу краси» (*via pulchritudinis*). Проповідувати Христа означає показати, що вірити в Нього і наслідувати Його – це справа не тільки правильна і справедлива, а й красива, здатна наповнити життя новим саявом і глибокою радістю, навіть у випробуваннях. У цьому

напрямку усе, що виражає справжню красу, слід розглядати як стежку, яка допомагає зустрітися з Ісусом. Йдеться не про естетичний релятивізм, який може затерти нерозривний зв'язок між правдою, добром і красою, а щоб повернути цінність краси, яка може торкнутися людське серце і засвітити в ньому правду і добро Воскреслого. Якщо, як говорить святий Августин, ми любимо тільки те, що красиве, то Син, який став людиною, об'явлення безмежної краси, є гідним найбільшої любові та притягує нас до себе узами любові. Отож, необхідно, щоб формація *via pulchritudinis* була включена в передачу віри» [231, 167].

На нашу думку, глава Католицької Церкви звертає увагу на важливість повернення класичної ідеї істини, сяйво² якої є частиною біблійного одкровення, у філософський дискурс, адже в сучасній аксіологічній раціональності домінує в основному поняття оцінки.

У релігійному сприйнятті моральним цінностям належить більше значення, ніж іншим аксіологічним групам, зважаючи на їхнє змістове наповнення й послання. Однак ще варто відзначити їхню, можна сказати, динамізуючу роль. Цінність морального вчинку не тільки кваліфікує таку поведінку й особу, але й водночас змінює цю особу більшою мірою, ніж інші групи цінностей.

Вважаємо, що існує близькість розуміння співвідношення естетичних і моральних цінностей польського естетика Р.Інгардена з позицією релігійної

² В енцикліці Івана Павла II «*Veritatis Splendor*» («Сяйво Істини») є такі слова: «Покликані до спасіння через віру в Ісуса Христа, „справжнє світло, що просвітлює кожну людину” (Йо. 1, 9), люди стають „світлом у Господі” та „дітьми Світла” (Еф. 5, 8) й освячуються через „послух правді” (1 Пт. 1, 22) Цей послух не завжди є легким. <...> Проте ні темрява помилок, ні гріх не можуть цілковито знищити в людині Світло Бога-Творця. У глибині людського серця завжди залишається туга за абсолютною істиною та бажанням повністю її пізнати. Це засвідчують невтомні пошуки, які людина веде в усіх галузях і сферах. Ще виразніше підтверджує це її пошук „сенсу життя”. Розвиток науки і техніки, хоч є чудовим свідченням розумності й наполегливості людини, не звільняє людство від обов'язку задуматися врешті над остаточними релігійними питаннями, а радше навпаки, спонукає до найболючішої та найвирішальнішої боротьби, що відбувається в нашому серці й моральній свідомості» [*Veritatis Splendor*, 1].

етики щодо аксіологічних парадигм, зокрема в науково-богословських парадигмах Кароля Войтили (Івана Павла II).

Іван Павло II в енцикліці «*Evangelium vitae*» (1995) акцентує на новому відкритті незмінних християнських цінностей, що випливають з істини про людину та виражають і захищають гідність особи. Універсальні людські цінності не можуть змінюватися, вони повинні шануватися й зміцнюватися [231]. У персоналістичному підході папи виразно акцентується на розвитку й поглибленні власної людяності: «У вихованні йдеться про те, щоб людина ставала щоразу більше людиною – про те, щоб щоразу більше «була», а не тільки більше «мала» – щоб через те все, що «має», чим «володіє», вміла більше й повніше бути людиною – тобто вміти також «бути» не тільки «з іншим», але й «для інших» [272, s.71].

Отож, якщо проаналізувати персоналістичне розуміння людини (зокрема, із концепції Кароля Войтили (Івана Павла II), то аксіологічний досвід повинен бути визначений комплексно, враховуючи розумову, емоційну і духовну пізнавальні сторони людини, адже використання лише якоїсь із сторін розуміється певним обмеженням і частковістю. Персоналізм визначає людину як цінність саму в собі. Людина також є творцем і носієм цінностей. Сама незмінна цінність людської особи не зникає в залежності від дій або вчинків, скажімо: злочинець чи вбивця не позбавляється власної цінності в світлі здійснених негативних вчинків. Адже людина, будучи онтичною цінністю, ніколи не має своєї негативної протилежності. Інша справа з т. зв. кваліфікативними цінностями, серед яких виділяються протилежності, наприклад: справедливість – несправедливість, порядність – непорядність, покірність – гордія. Основою персоналістського етичного вчення папи Івана Павла II є уявлення про незмінну гідність людини, яка завжди є об'єктом, таким добром, яке ніколи не повинно трактуватися як предмет використання чи заспокоєння пристрастей, забаганок. Такий погляд є інтегральним баченням природи людини. Папа закликав до життя і «вростання» в людяність через постійне усвідомлення собі, ким ми є та повинні бути.

Згідно думки К.Войтили, відповідальність за себе переноситься на відповідальність за іншого і навпаки: «Людина тому буває відповідальною і тому переживає відповідальність, оскільки володіє здатністю відповідати волею на цінність. Йдеться про обов'язок стосунку до предмету згідно його істинної цінності, а в парі з нею народжується відповідальність за предмет під кутом зору його цінності – або коротко кажучи: відповідальність за цінність» [324, s. 207]. У т. зв. «переживанні цінності» важливим є «момент істини»: «Це істина про такий або інший предмет як про таке або інше добро. Якщо, наприклад, сприймаємо поживну цінність їжі, то тоді ж і пізнаємо, яким добрим є той предмет, що і є самою їжею. Якщо ж сприймаємо виховну цінність такої чи іншої книги, то водночас і пізнаємо, що книга ця як предмет є визначеним добром» [324, s. 174–175]. Для К.Войтили проблема пізнавального сприйняття цінності дуже важлива в розумінні особи, «її специфічної динаміки в чині, для тієї трансценденції, яка тісно пов'язана з моментом істини в діянні. У сприйнятті цінності міститься пізнання істини про предмети, до яких звернена воля силою власної специфічної інтенціональності» [324, s. 176].

Сам «момент істини» полягає в сутності аналізу, рішення, що становить динамізм чину особи. Процес рішення і сам вибір реалізуються через відношення до правди про предмет як про визначене добро. В цьому полягає пізнавальна сутність переживання цінності, в чому і зосереджена правда про предмет як добро. К.Войтила виділяє поняття «аксіологічна правда» (або по-іншому: правда в аксіологічному значенні), що «не є, однак, т. зв. практичною правдою і не належить безпосередньо до т. зв. практичного пізнання. Вона, швидше, належить до теоретичного пізнання, є важливим моментом елементом самого бачення реальності. Також це є той елемент, якому найбільше завдячуємо в діяльності, завдяки чому «знати» переходить у «хотіти» [Там само].

У персоналістичних поглядах К.Войтили знаходимо суголосність із феноменологічними переконаннями Р.Інгардена у тому, що він також визнає

роль творчої інтуїції в процесі пізнання цінностей, окрім способів схоплення змістового наповнення предметів.

Відзначимо, що у характеристиці людського чину для репрезентації його діалектичних особливостей К.Войтила використовує аристотелівські категорії *agere* і *pati*, якими, зокрема, послуговується і в розкритті ролі інтуїції в пізнанні цінностей. Він міркував: «Дві об'єктивні структури «людина діє» та «(щось) діється в людині» визначають два основоположні напрями динамізму, властивого людині. Ці два напрями протиставляються настільки, що в одному з них унаочнюється – і водночас реалізується – активність або чинність людини, в іншому – певна його байдужість чи пасивність. У кожному з цих елементарних напрямів динамізму, властивого людині, феномен чи зміст унаочнення відповідає реальній структурі – і навзаєм кожна із структур проявляється як феномен. Унаочнюється в них дієвість і пасивність – *agere* і *pati* – як *constitutivum* структур та об'єктивна основа їх розмежування. *Agere* міститься в структурі «людина діє», є чимось відмінним у відношенні до *pati* в структурі «(щось) діється у людині», чимось протилежним. У цьому протиставленні бере участь ціла структура» [324, s. 80].

К.Войтила акцентував, що сам процес пізнання є дією, чином людини, в якому філософ розрізняв «активне переживання пізнання» та «переживання мислення, швидше, пасивного характеру»: тут «йдеться про переживання типу «мені мислиться», в якому маємо справу з певного роду плином пізнавальних змістів, а наше людське «я» веде себе як пасивний об'єкт, а не як діючий виконавець» [324, s. 177]. Такий напрям мислення «до суб'єкта» стосується гносеологічних процесів типу «мислиться». Саме мислення автор праці «Особа і чин» характеризує як те, що відбувається «в людині», а лише після певного моменту стає виразним його діянням як проявом пізнавального динамізму людини. Особа стає виконавцем мислення і пізнання у момент оцінювання, посередництвом якого «особа набуває властиву для неї пізнавальну трансценденцію у відношенні до предметів. Це є трансценденція через правду про пізнавані предмети – йдеться у цьому випадку про

аксіологічну правду, яка містить у собі визначення цінності предметів. І саме ця пізнавальна трансценденція (*praecognitum*) стає основою волі, властивої трансценденції, у чині (*volitum*)» [324, s. 179–180]. Проте такий алгоритм пізнавального процесу не виключає і ролі інтуїції, коли цінність предметів пізнається і певним специфічним способом: тоді об'єкт «я» є більшою мірою пасивним, ніж дієвим, більше є саме об'єктом, а не виконавцем. В інтуїтивному аксіологічному пізнанні цінність у свідомості постає ніби готова й не раціоналізована. Однак такий пізнавальний спалах *hic et nunc* переважно є наслідком попередніх пізнавальних дій: «Інтуїція та дискурс різним способом вплетені в цілісність процесів пізнання, часом інтуїтивний момент лежить на початку дискурсивного мислення, часом становить його завершення й опосередкований результат. З точки зору трансценденції особи, важливим є не стільки більш інтуїтивний або більш дискурсивний перебіг пізнавального процесу. Натомість, важливим є момент правди, відношенням до неї пояснюється також будь-який вибір чи оцінювання. Інтуїція, яка наявна на початку дискурсивного процесу, намагається вказати на певну подальшу потребу своєї ролі в інтуїтивній правді. Натомість, інтуїція, яка становить завершення дискурсивного процесу, виявляється як віднайдення правди та ніби затримання себе в ній. Трансценденція особи у чині пов'язується не тільки з самою мисленневою функцією оцінювання, але також і з правдою про предметну реальність, з точки зору якої людина повинна досліджувати й обирати – або ж віднаходити вичерпні для неї відповіді у своїх чинах» [324, s. 181].

Папа римський Франциск робить богословську паралель між важливістю краси, її роллю у позитивній моральній зміні людини з таємницею Христового воскресіння: «Існує багато поганих речей, але добро завжди намагається повернутися, прорости і розповсюдитися. Щодня у світі знову народжується краса, яка відновлюється в завірюхах історії. Цінності мають тенденцію з'являтися знову у нових формах, і людина насправді відроджувалася багато разів у безнадійних ситуаціях. Такою є сила воскресіння, і кожний

евангелізатор є інструментом її динамізму» [231, 276]. У блискучій художній, образній формі, наповненій емоційністю, яка властива для його проповідей і виступів, папа Франциск акцентує увагу на християнському розумінні єдності добра і краси.

Як бачимо, естетична аксіологія Р.Інгардена, що перебуває в смисловому полі феноменології, відкрита в варіантах інтерпретації діалектика взаємозв'язків естетичних та моральних цінностей є важливою методологічною базою для аналізу релігійних явищ як у сфері моралі, так і мистецтва, а також оригінальним інтелектуальним явищем, зокрема у його порівнянні з окремими теологічними аксіологічними концепціями К.Войтили (Івана Павла II) та папи Франциска.

Висновки до першого розділу

В результаті аналізу методології вивчення естетичної аксіології можемо зробити наступні висновки.

Нині ціннісна мотивація багатьох суспільних процесів і пошуки перспектив культурного розвитку сучасного українського суспільства нерозривно пов'язуються з інтенсивною філософською розробкою аксіологічної проблематики.

Універсальність ціннісного відношення є однією з причин розмитості поняття “цінність” у філософії. І хоча воно, на перший погляд, здається зрозумілим інтуїтивно, цінність приховує буттєву глибину, зумовлює значну складність її аналізу та обґрунтування. Приходячи у світ, який вже існує, людина сприймає і осягає умови власного існування, яке відбувається через ціннісно-матеріальну діяльність, де ціннісне і матеріальне існують у взаємозалежності. Будь-яка матеріальна дія людини пронизується певним ціннісним відношенням як до об'єкта, на який спрямована ця дія, так і до самої дії. Ціннісне відношення не може виникнути і проявитися у відриві від матеріальної дії. Вони існують у органічній цілості, в якій одне передбачає інше. Хоч цінність і завжди пов'язана з предметом речового світу і думкою, її

не можна ототожнювати з реальними предметами. Вона є чуттєво-ідеальною цілісністю і виражає людське відношення до предмета.

Цінність знаходиться на межі матеріального та ідеального і об'єднує їх у якісно іншу «рiч», тому необхідно розрізнити матеріальні та духовні аспекти вираження ціннісного відношення. Щодо матеріального відношення цінності, то це вираження утилітарних відносин, що беруться в їхній сукупності. Духовне вираження ціннісного відношення проявляється і закріплюється в етичних та сакральних формах суспільної свідомості через «абсолютні», «вищі» та «загальнолюдські» цінності.

Авторитетом в питаннях дослідження історії зародження і розвитку естетичної аксіології є Л.Н. Столович, який в своїй книзі «Краса. Добро. Істина. Нарис історії естетичної аксіології» доводить, що значення «краси, істини і добра» тісно пов'язані між собою, і поєднуються в поняття «цінність», де добро визначається як моральна цінність, істина – як пізнавальна, а краса як – естетична. Особливе місце в працях філософ приділяє розробці питання естетичної аксіології та детально аналізує її поняття, сутність, предмет, місце та критерії. Розглядаючи специфіку естетичної цінності виділяє поняття утилітарної і естетичної цінності, естетичної і моральної; класифікує їх на категорії; описує оціночний характер естетичного переживання, естетичного смаку і естетичного ідеалу.

Класична для сучасної філософії естетична аксіологія Ніколая Гартмана розвинена їм як феноменологія естетичного почуття, естетичного предмета, естетичної насолоди, естетичної оцінки. Проведений аналіз дозволяє виявити, що естетичні цінності лише створюють можливість існування естетичного, але не визначають його реальне існування. Естетичні цінності, особливо – прекрасне, сприяють досягненню суб'єктом повноти життя. Естетичне споглядання виявляє «другий план» в явищі. Естетичне ціннісне почуття звільняє творчі сили суб'єкта. Завдяки естетичним цінностям, творець або споглядач прекрасного перевершує самого себе, досягає повноти життя.

Р.Інгарден порівнював окремі типи цінностей, передусім естетичні й

моральні, класифікував їх на окремі групи та інтуїтивним шляхом представляв основні риси. Польський філософ вважав, що відмінністю у способах існування художніх та естетичних цінностей (на прикладі художньо-літературного твору) є те, що художні – реляційні, а естетичні – абсолютні. На нашу думку, в релігійних художньо-мистецьких текстах (у широкому, структуралістсько-семіотичному їх розумінні) естетично ціннісні якості часто формують окремі системи, що передають відповідний віроповчальний зміст і є важливим способом передавання інформації та одним із найважливіших у релігійній картині світу. На думку Р. Інгардена, естетичні цінності – це визначені кваліфікації естетичних предметів, що є конкретними творами мистецтва, інтенціональні предмети (більшою або меншою мірою схематичні). Завдяки реальному буттєвому фундаменту (різному в різних видах мистецтва) естетичні якості та цінності, що через них виявляються, репрезентуються наочним способом і виступають у самому естетичному предметі як його властива кваліфікація. Естетична цінність надбудовується на естетично ціннісних якостях. Моральні цінності також не є самостійними, але вимагають іншого носія – людини як суб'єкта свідомості. Вони можуть з'явитися тільки там, де проявляються якісь визначені цінності. Основна різниця моральних та естетичних цінностей полягає на абсолютно «обов'язковому» характері моральних цінностей, які вимагають власної реалізації, що детерміновано ідеями, які в них закладені.

РОЗДІЛ 2

СУЧАСНА КАТОЛИЦЬКА ЕСТЕТИЧНА АКСІОЛОГІЯ

Католицька естетична аксіологія у її сучасних формах постала перш за все як неотомістична метафізична теорія естетичного пізнання. Найбільше до розвитку цієї теорії прислужився Ж.Марітен, видатний представник неотомізму.

Неотомізм виник як відновлення теології та філософії Томи Аквіната. Це відновлення, санкціоноване католицькою церквою, спочатку набуло форм неоконсервативної теорії. Разом із тим, неотомізм у перші півстоліття свого розвитку (1870-1920-ті роки) шукав засобів для оновлення через переосмислення середньовічних теорій образного сприйняття та інтуїтивного пізнання. В цілому, томізм визнавав обмеженість людського пізнання аналогічно до кантіанської гносеології. А саме, людський розум не може споглядати сутностей. І раціональне пізнання суттєво залежить від матеріалу, який надає чуттєвість. Людська душа немає апріорних чи інтуїтивних знань. Формування поступового зростання знання у томізмі було аналогічним із тим, як це знання розвивалося згідно з кантіанством. Обмеженість пізнання буде подолана у есхатологічному майбутньому, у стані блаженного бачення. Однак у земних умовах таке бачення неможливе. Томістична метафізика змінюється на початку ХХІ століття під впливом ідей екзистенціалізму та інтуїтивізму Анрі Бергсона. Останній цінував інтуїцію як джерело мислення та творчості.

Також Ж. Марітен у своїх міркуваннях виходив з томістського розуміння особистості, що допомогло йому прийти до визначення основ і принципів соціально-філософського напрямку, який отримав назву інтегральний гуманізм, або персоналізм. У своїх філософських дослідженнях Марітен розглядає поняття «індивідуальність» та «особистість» та відмінності між ними. За Марітенем, індивідуум – це те, що споріднює нас з тваринами, оскільки людська натура містить в собі матеріальний елемент, а особистість – це досконалість людини як розумної істоти, досконалість, яка наповнює людину і нею виражається. Звідси природний потяг особистості до суспільства,

залучення до нього заради загального блага, яке кожна людина розділяє з іншими. Особистість шукає загального блага і присвячує себе йому, вдосконалюється і проявляє свою досконалість в єднанні з іншими. Персоналістичне розуміння людини дозволяє Марітену створити свою концепцію державного устрою. Так, філософ виходив з того, що природним способом самовираження для особистості є праця. Тому суспільство має бути побудоване на основі ієрархії праці, а не на владі грошей або походження. Марітен пропонує свій варіант проекту суспільно-політичного ладу, центральним моментом і вищою цінністю якого є людина, а повага до особистості в такому суспільстві стає вищим велінням загального блага. Саме загальне благо вимагає поважати права особистості, насамперед її природне право на свободу. Марітен розуміє свободу не тільки як можливість вибору, як автономію особистості, її здатність вирішувати, що краще. Тому кожна держава, кожна політична спільнота повинна бути персоналістична, тобто визнавати автономію особи і полегшувати їй розвиток шляхом соціалізації, тобто шляхом входження в різного роду громади. При цьому Марітен підкреслює, що включення особистості в товариство має відбуватися свідомо і добровільно. Будь-яка політична спільність повинна бути спільністю вільних людей. У зв'язку з цим Марітен особливо виділяє персоналістську концепцію загального блага. Його аналіз зумовлює висновок, що загальне благо не тільки не суперечить, а більш повно узгоджується з благом особистості. Свою теорію Марітен виклав у праці «Людина і загальне благо». Слід також відмітити вплив філософії персоналізму Е. Муньє, який хоч і не стояв на позиціях офіційної католицької доктрини – томізму, проте розглядається в контексті католицької філософської думки. Особистісний початок він вбачає у бутті Трійці, Лиця якої перебувають у діалозі, що є запереченням самотності. Крім того, філософ наголошує на тому, що кожна людська особистість створена за образом і подобою Божою, кожна особистість покликана брати участь у створенні містичного тіла Церкви, осяяного милістю Христовою. Визначення особистості Муньє містить в собі внутрішній динамізм: воно робить наголос

на необхідності усвідомлення себе особистістю, постійного перетворення, реалізації свого покликання. Філософ-католик розрізняє поняття «індивідуум» та «особистість». Так, індивідуум характеризується матеріальним початком, відсутністю цілісності, скупістю, егоїзмом і схильністю до спокуси, а особистість – самовладанням, вільним вибором, усвідомленням обов'язку, умінням подолати себе, жертвувати собою і відкритістю. Персоналістичною Муньє називає кожен доктрину, кожен історико-культурну традицію, яка стверджує примат особистості над матеріальною необхідністю і колективним початком. Це такий рівень розвитку цивілізації, сам дух і устрій якої орієнтовані на надання кожній людині можливості своєї реалізації як особистості. При цьому філософ пише: «Центральне положення персоналізму – це існування вільних і творчих особистостей, і він передбачає в їхніх структурах принцип непередбачуваності, що забезпечує від жорсткої систематизації» [143, с. 92]. Муньє критикує антиперсоналістичні системи і протиставляє їм персоналістичну ідеологію в її загальних обрисах. Вона повинна втілюватися в реальних соціальних структурах, які можуть виникати лише через розвиток особистості. Це не означає, що не слід створювати інститутів або що вони не повинні випереджати розвиток особистості, але вони можуть виконувати лише допоміжну роль у формуванні персоналістичної спільноти. Інститути повинні будуватися таким чином, щоб створювати «атмосферу свободи», в якій би розвивалась особистість і формувалось персоналістичне суспільство.

Жан Марітен та Етієн Жильсон були тими мислителями, які найбільше спричинилися до повороту неотомізму у бік використання ідей екзистенціалізму та часткового визнання інтуїтивізму. Зокрема, інтуїтивізм є важливим для пізнання естетичних цінностей. За Марітеном, естетичне є вищим несвідомим, яке виявляється у душі суб'єкта. Це вище несвідоме інше ніж підсвідоме, відкрите Фрейдом і навіть протилежне йому. Це вище несвідоме тлумачиться як надрозумне. Це світло благодаті, що пронизує розум, змінюючи його. Пізнання його можливе саме завдяки осяянню і має персональний характер, оскільки святість та причетність

до благодаті, творчість та естетична інтуїція не бувають загальними. Можна сказати, що в інтуїтивному пізнанні краси є певне передчуття есхатологічного блаженного бачення. Суперечливість естетичного пізнання у тому, що воно також пов'язане із образами, які нижчі за розумні смисли та сприймаються уявою. Таким чином, людина, яка має естетичне сприйняття керується надрозумною інтуїцією, частково використовує розум, просвічений нею, а також уяву та чуттєве сприйняття. Розум в естетичному пізнанні діє «нарозумно», над судженнями та поняттями, інтуїтивно. Образи є необхідними навіть у такій найбільш інтелектуальній та інтуїтивній творчості як поезія. Зовсім без використання матеріалу може творити лише Бог, чого собі не може дозволити людина. Вплив на матеріалу зменшується, але не зникає повністю при моральній чистоті творця, його спрямованості на інтуїтивне пізнання, концентрації уваги тощо. Природа мистецького, а особливо поетичного озаріння тлумачиться у зв'язку із середньовічними дискусіями про актуальний інтелект. А саме, згідно із авероїстами у окремої людини є пасивний інтелект, який лише частково актуалізується. Активний інтелект належить людству як цілому. І саме останній має повноту знань та цінностей. Ця позиція є схожою до неокантіанської, згідно з якою загальнолюдська суб'єктивність має усі підстави бути визнаною як вмістилище повноти знань та цінностей, які лише поступово актуалізують за ходом історичного культурного розвитку. Марітен солідаризується із Аквінатом, який заперечував існування такої загальної інтелектуальної єдності людства, відкидав можливість існування такого єдиного суб'єкта. Відповідно, інтуїтивне озаріння Марітеном пояснювалося як наслідок впливу благодаті на індивідуальну свідомість, у світлі чого «Я» вперше знає себе по справжньому [140, с. 112-113]. Подолання колективного суб'єктивізму є важливим на шляху до звільнення від неокантіанського сприйняття цінностей, від подолання колективного соліпсизму. Марітен вважає, що творча діяльність є плодом особистості як суб'єкта, який відкритий до спілкування [140, с. 131]. «Особистість» як відкриту до спілкування, в тому числі із трансцендентним началом, Марітен відрізняє від індивіду як реальності егоїстичної та замкненої. Це розрізнення вплинуло на наступну

католицьку та православну теологію, будучи популяризованим В.Н.Лоським.

При визначенні основних естетичних цінностей Марітен найбільше розмірковує про красу. Вслід за Томою, Марітен описує красу як те, що приємно бачити, як те, що викликає радість, те, що надає насолоду розуму [140, с. 155]. Краса справляє таке враження, бо є внутрішньою формою речей [140, с. 156], яка характеризує речі за їх цілісністю, гармонією та ясністю. «Якщо краса приносить насолоду розуму, пояснюється це тим, що вона за суттю своєю є певна перевага відповідно речей інтелекту. Звідси – три суттєві ознаки або складових елементи, традиційно визнаних в красі: цілісність, оскільки інтелект насолоджується повнотою буття; співмірність або гармонія, оскільки інтелект насолоджується порядком і єдністю; сяйво або ясність, бо інтелект насолоджується світлом, або тим, що, виходячи від речей, дозволяє йому бачити» [140, с. 155-156]. Внутрішня форма речей, яка є їх красою, не є просто структурним елементом, але чимось більшим – це «внутрішнє онтологічне начало, яке визначає речі в їх сутності і якості та завдяки якому вони є, і існують, і діють» [140, с. 156]. Краса внутрішньої форми існуючого по-різному явлена у різній предметності, в тому числі – у різних художній творах, оскільки краса поеми різниться від краси картини [Там само]. Однак, усяка краса пізнається саме як краса, і всі різновиди краси між особою – аналогічні [Там само]. Відповідно, краса в цілому є вищої за дефініції, і є такою як трансценденталія [Там само]. Трансцендентації – це різні аспекти буття як такого, тобто – це буття, яке також явлене як єдність, істина, краса [Там само]. Краса – це буття, як воно явлене для здібності бажання [140, с. 156-157]. Естетична краса є частиною існуючої об'єктивно краси, породженої Богом як трансцендентною причиною краси. А саме, естетична краса – це краса, яка співмірна людині, яка пізнається почуттями та усвідомлюється розумом людини [140, с. 157-158]. В естетичній красі найбільш цінним є передчуття повноти трансцендентальної краси, яку душа зможе пізнавати лише у блаженому баченні [140, с. 160]. Рівнозначною з красою цінністю є творчість, яка передбачає для людини перевагу творчої активної над розумною під час здійснення естетичної діяльності [140, с. 161-163]. Марітен критично ставиться до сучасного мистецтва, яке перестає цікавитися людською красою. Він вважає, що

у красі природи, людини і мистецтва можна побачити «природну благодать» [140, с. 225]. Якщо теолог або філософ не завжди може виявити цю природну благодать, то поетична уява виявляє її частіше, і допомагає у цьому пізнанні. Поетичність мелодій та мелодійність поезії, динамічне розгортання смислу та осмисленість ритму – все це за Марінетом дозволяє досягнути інтуїтивного осягнення краси [140, с. 292-293]. Осягнення природної благодаті супроводжується відчуттям звільнення [140, с. 291]. Інтуїтивне осягнення має набувати форми, а потім повертатися назад до безформенності, і саме таким шляхом буде можливим відкриття розуму до надрозумної краси [140, с. 305]. Трансцендентна основа реальності знаходиться як за всіма усвідомлюваними та відчуваними смислами, так і за самою інтуїцією [140, с. 305-306]. Таким чином, трансцендентна основа всього або смисл всього не переживають до-свідомо, але над-свідомо, але досягається ця над-свідомість за посередництва образно-інтуїтивного мислення, яке саме по собі видається чимось нижчим за розум, але в дійсності діє скоріше навколо розумності, в тому числі – і вище неї, при впливі на цю розумність благодаті [140, с. 307]. Цілісність, гармонія та ясність художнього твору може відкривати кінцевий трансцендентний смисл не менше, ніж ці ж властивості реальності [140, с. 342-355]. Особливо це відбувається через інтуїтивну очевидність внутрішніх форми і теми твору при всій його різноманітній структурі. Марітен намагається не переходити до феноменологічного тлумачення цього інтуїтивного пізнання, а тому навіть говорить про його метафізичність [140, с. 354-355] і фідеїстичність [140, с. 356]. Творча інтуїція розглядається як цілісний зародок як філософсько-богословських систем, так і поетичних творів [140, с. 357-359], і в цьому Марітен фактично погоджується із Бергсоном. Також він підкреслює відкритість справжнього художника до всіх позитивних цінностей та їх інтерпретації [140, с. 363-364]. Ця відкритість існує настільки, наскільки художник спрямований до краси як «мети над всяку мету» [140, с. 373], до якої спрямовуються через емоцію. Марітен має значні труднощі через те, що не визнає на відміну від деяких більш пізніх католицьких філософів суттєвої тотожності емоційно-чуттєвої та інтелектуальної сфер пізнання. Або не визнає переваг екзистенційного емоційно-поетичного пізнання над раціональним.

Тому, показуючи значення поетичного схоплення краси, Марітен змушений говорити про озаріння та благодать як певні фактори, які б пояснювали як особливе функціонування інтелекту, так і його єдність з емоційно-чуттєвим елементом. Краса, яку являє мистецтво кінець-кінцем – особиста та надлишкова [140, с. 376-382]. І це – краса Божого Я [140, с. 382].

Релігійно-філософська концепція Марітена відрізняється гносеоцентризмом, недостатньою увагою до проблематики естетичних цінностей як самостійної галузі досліджень. Разом із тим, у Марітена вже намічено деякі важливі ідеї, зокрема вже розглядається краса як трансценденталія, дефініція якої неможлива, але розуміння цілком можливі.

Вчення про естетичні цінності було суттєво розвинуто видатним католицьким теологом ХХ століття Гансом Урсом фон Бальтазаром. Зокрема, цей богослов став автором видатної 15 томної праці «Божа слава», яку писав практично все своє життя – 1947 по 1986 роки. Ця багатотомна праця складається з трьох частин. Перша – «Теологічна естетика» у 7 томах стосується прояву внутрішньої форми смислу у поезії церковного та світського мистецтва, у світській та релігійній літературі. Друга частина – «Тео-драматика» у 5 томах стосується відносин Божественної та людської свободи. Третя частина – «Теологіка» пояснює як можливий систематичний вираз смислу в філософській теології, яка повністю приймає факт одкровення. В цілому, Бальтазар виходив із того очевидного для нього положення, що теологія сьогодення існує після краху метафізичного мислення та модерних ідеологій. Побудована на вченні про Бога як причину існування та руху світу-космосу середньовічна метафізика цілком і повністю не може бути прийнята у ХХ столітті. Розповіді про Бога як рушія небесних сфер вочевидь деконструйовані та не можуть сприйматися серйозно. Панівна у часи модерну апеляція до суб'єктивних очевидностей та особистого досвіду для Бальтазара теж сумнівні. Якою б не була мова опису суб'єктивного досвіду – від шлемеймархерівської та кантівської до мови С.Кіркегора, Р.Отто, Р.Бультмана – все це системи, які теж не витримують роботи деконструкції. Бальтазар вважає, що у всіх такого роду системах теологія та релігійний світогляд взагалі зазнають антропологічної редукції, зводяться до набору

переживань, істинність яких неможливо довести. Єдино виправданою для теології Бальтазар вважав теоцентричну теорію самореферентного Бога. По-перше, це має бути Бог, явлений у своїй славі. По-друге, це має бути Бог, внутрішнє життя якого є самодостовірною любов'ю. По-третє, це має бути Бог, чия діяльність приймається не через обмірковування раціональних аргументів, а Бог, чия краса полонить уяву та розум, а особистість викликає повну довіру. І ця краса може бути виключно красою любові, красою відносин любові, що єдино і викликає довіру та робить Бога самодостовірним для тих, кому він відкривається.

Внаслідок власної загальної світоглядної позиції, Г.У. фон Бальтазар намагається радикально подолати метафізичність релігійної естетичної аксіології, відійшовши не лише від середньовічних уявлень про світову гармонію, і від пошуків естетичного начала всередині людського суб'єкта. Цим самим, він йде далі неокантіанців та Марітена, стверджуючи, що естетичні цінності у першу чергу належать Богові, а не людській особистості. Неприйняття метафізичного космо- і антропоцентризму приводить Бальтазара до думки про необхідність рішучого ствердження теоцентризму в релігійній аксіології. Цінності належать Богові як першому творчому діячеві, і вони характеризують творчий акт як такий. Особлива увага при цьому сконцентована на цінності краси як внутрішньої форми, що не може бути схоплена у дефініціях, однак очевидна для особистості, а також на цінності величного, яка у богословських поняттях визначається як «слава Божа». Краса як трансценденталія, тобто надкатегоріальне визначення Бога, і описує явлення Божої сутності у її гармонійній співвіднесеності з нею самою. Боже буття або сутність у явищі розкривають не лише краса, а й істина та благо. Ці перші цінності, трансценденталії є розкриттям внутрішнього буття Бога, істиною як «а-летейною», не приходаністю, благом як можливістю бути причетним до цієї неприхованої повноти життя, красою як захопленням тим, що прихована повнота життя виявляється тут і зараз хоча б якоюсь мірою. «Те, що викликає естетичну насолоду, є не просто відповідність між сутністю і явищем, але, скоріше, той абсолютно незбагнений факт, що сутність реально виявляє себе в явищі (яке при цьому не є сутність), більше того – виявляє себе як сутність, яка

завжди більше самої себе, значить – що ніколи не може себе явити раз і назавжди» [9, с. 240-241]. Краса є не лише мірою, пропорціональністю та формою самовияву Бога, що зумовлюють образ Бога, а й рухом та ритмом його самовиявлення, що переважає всяку форму через надлишок. Динамічне надлишкове самовиявлення Бога є Його славою, яка є мета-красою. Краса як пропорційність вияву та слава як надлишок вияву більш ніж пов'язані: без цього надлишку краса була б лише благом та істиною. Саме слава як надлишок виявленості та надлишок таємничого джерела краси робить красу красою.

Бальтазар так пояснює пов'язаність краси як із формою, так із подоланням форми «випромінювання краси поширюється на всіх, хто її споглядає, подібно до того, як сонце осяває ландшафт. У той же час участь в красі нікому не дає права її привласнювати або ділити її на частини. Краса може входити в будь-який приватний аспект і елемент, навіть в ті з них, які здаються такими, що суперечать один одному, так що ці приватні відмінності і суперечності не торкнуться істоти самої краси. Ось чому іноді може здатися, ніби краса полягає виключно в міру, пропорційності і обмеженій формі, немов образ, зрозумілий як явище суті, є її справжня батьківщина. Але пройде мить – і здається, ніби сутність краси полягає в русі, в ритмі самого повідомлення або у вічній тузі за тим, що знаходиться по ту сторону всіх обмежених форм і образів. В один момент вона може виглядати як щось, цілком стосується тільки форми, а в іншій – як чиста безформність, але обидва ці прояви – можна їх назвати класичним і романтичним, лінійним або мальовничим, аполлонійським або діонісійським – суть насправді тільки маніфестації тієї ж самої таємничої основи краси» [9, с. 241]. Краса – це пропорційність вияву сутності буття та надлишок цього ж самого вияву. У красі приваблює як гармонійна явленність внутрішньої форми, так і те, що повнота внутрішнього залишається завжди невиявленим. Краса є трансцендентацією буття, що пов'язана із формою та її подоланням, тоді як істина пов'язана із співвіднесеністю явленності буття та його суті, а благо – із самоцінністю буття [9, с. 238]. Надлишок самовиявленості таємниці Бальтазара розцінює як визначення любові [9, с. 242]. Відповідно, істина, благо і краса не лише єдині між собою як

основоположні цінності, а й разом засновані на любові [Там само]. Випереджуючи вчення Марйона про Бога як надлишковий феномен, Бальтазар у зв'язку із цим пише: «Істина, добро і краса – до такої міри трансцендентні властивості буття, що їх ніколи не зрозуміти одне в іншому і одне через інше. Своїм спілкуванням вони свідчать про невичерпну глибину і надмірне багатство буття. Нарешті, вони показують, що все, кінець-кінцем, зрозуміло і розкрито, оскільки засноване на останній таємниці, чия таємничість фундується не на нестачі ясності, а, навпаки, на надлишку світла. Бо що може бути більш незабгненним, ніж той факт, що таємниче ядро буття складається з любові і що його маніфестація як сутності та існування не має іншої підстави, крім підстави безосновної милості?» [Там само]. Краса найбільше виявляє Бога-буття [9, с. 241-242], і разом із тим Бог захищений у своїй явленості, оскільки не усі можуть пізнати та зрозуміти явлену скрізь красу [9, с. 242]. Відмітимо також, що краса і величне виявляються внутрішньо тотожними, і можна сказати, що Бальтазар занадто формально підходить до опису краси. Більше того, істина, добро і краса теж внутрішньо тотожні, але в той же час радикально відмінні та їх не можна визначити одне через одне, а необхідно описувати як три самостійні вияви усієї повноти буття. Такого роду розмірковування виявляють той факт, що долаючи традиційну метафізику, Бальтазар приходять не стільки до постметафізичного феноменологічного мислення, яке є характерним для теологічної естетики початку ХХІ століття, скільки до діалектики у дусі Гегеля і Фіхте. І фактично метафізика через це повертається, хоча і у більш вишуканій формі. Звідси – внутрішня спорідненість розмірковувань Бальтазара із неоплатонічними спекуляціями стосовно блага, краси, істини, любові та інших характеристик трансцендентного першопочатку. Тому в самого Бальтазара прагнення сформулювати богословську естетику і богословську естетичну аксіологію як цілком пост-метафізичні так до кінця і не було реалізоване. Але в цілому роздуми Бальтазара задали новий вектор розвитку. Це був принципово новий крок порівняно з Марітемом, нова інтерпретація естетичних вчень Томи, Августина і Бонавентури, – вже не гносеоцентрична, а онтоцентрична та теоцентрична.

Бальтазар як богослов нагадує Августина завдяки своїй великій увазі до деталей взаємовідносин Осіб Трійці. Разом із тим, краса і любов розглядаються Бальтазаром як властивості Бога, які є незалежно від персонального виміру божественного існування. Відносини в Трійці, відносини Трійці та людини, Бальтазар розглядає у межах особливої дисципліни – «богослов'я драми», постулюючи її самостійності відносно теологічної естетики. Це пов'язано із тим, що у системі Бальтазара теологічна естетика – це споглядальна дисципліна, що стосується краси (форми вияву Бога) та слави (надлишку вияву Бога), а богослов'я драми описує складні взаємовідносини свободи Бога та свободи людини. Бальтазар вбачає драму не лише у літургії, а й у історії, в культурно-історичному процесі. Явлення цінностей, намагання закріпити позиції культури проти варварства, добра проти зла, краси проти нігілізму та релятивізму – це постійні зусилля церкви та творчих особистостей. На думку Бальтазара, історія – це драма у якій добро виявляється переможеним, краса – приниженою, гідність – розтопаною, особистістність – вбитою. Але сама суть тео-драматики – в кінцевому торжестві добра і краси, особистості та життя.

Наступні кроки у католицькій естетичній аксіології стали можливими завдяки суттєвому впливу філософії діалогу, яка спричинила до переосмислення естетичної діяльності та ціннісного аспекту реальності. Філософія діалогу являє собою цікаву суміш різноманітних ідей і методів, запозичених як з різних філософських концепцій, так і з різних культурних та релігійних традицій. Діалогізм зароджується на межі зіткнення двох криз: загальної кризи гуманізму, яка мала місце протягом всього ХХ століття, але особливо чітко актуалізувалася в період між двома світовими війнами, та кризи західної філософії, яка давала знати про себе вже починаючи з кінця ХІХ століття. Провідною передумовою виникнення діалогічної концепції в теології стала також криза. Феномен цієї кризи базується на домінуванні раціоналістичних тенденцій у тогочасній західній теології, що зазнала значного впливу культури доби модерну з її раціоналізаторським духом. Представники діалогічної традиції намагалися привнести новий, але давно

відомий елемент у заражене раціоналізмом релігійне середовище. Вони пропонували повернення до питань буття в філософії та спиралися на містичні вчення в теології. Звісно, що ці принципи суттєво розходилися з магістральними тенденціями в цих галузях знань. Проте філософія та теологія діалогу активно розвивалися та оформилися у складне, багат шарове явище, дослідження якого потребує одночасного занурення в декілька пластів проблематики: філософський, релігійний, теологічний. Насамперед, ми сконцентруємо увагу на розгляді проблематики, яку досліджували представники філософії діалогу. Другим пунктом стане розгляд характерних особливостей філософії діалогу як світоглядної парадигми. У рамках розгляду цього питання ми зосередимося на філософії провідних представників діалогічної традиції, зробивши основний акцент на вченні Мартина Бубера. Вибір саме цього філософа був зроблений не випадково, адже в багатьох джерелах Бубер вказується як основоположник філософії діалогу, а його праці визнаються хрестоматійними при вивченні діалогічної традиції. Третім пунктом стане дослідження теологічного напрямку в діалогізмі.

Першим із зазначених пунктів даного дослідження постає розгляд проблематики, якою займалася філософія діалогу. Тут нам необхідно зробити невеликий історичний відступ і зануритися у контекст формування досліджуваної традиції, адже саме історичний контекст багато в чому окреслив поле питань, які розглядали представники філософії діалогу. Слід вказати, що часом виникнення філософії діалогу стала доба модерну, коли гостро актуалізувалася перша із зазначених вище криз – криза гуманізму. Дане явище було обумовлена поширеними у тогочасному західному суспільстві світоглядними переконаннями, які містили у собі ряд важливих протиріч, вирішенням котрих прагнули займатися представники діалогічної традиції. Місцем виникнення діалогічної традиції стає середовище німецькомовних єврейських інтелектуалів, вихованих на традиціях класичної німецької філософії. Найяскравіші з них – три мислителі, філософію яких прийнято вважати основою діалогічної традиції: Мартин Бубер, Франц Розенцвейг та

Ойген Розеншток-Хюссі. Ці єврейські інтелектуали були об'єднані рядом спільних ідей, найважливішою з яких був пошук шляхів до відродження відносин між людьми та оновлення тогочасних релігій. Вони гостро переживали зростаючу дегуманізацію західного суспільства і занепад християнської та юдейської релігійних традицій. Прагнучі до релігійного оновлення засновники діалогізму розійшлися у поглядах. Бубер зосередився на пошуку шляхів до відродження юдаїзму в його містичних напрямках, зокрема у хасидизмі, Розеншток-Хюссі перейшов у протестантизм, а Розенцвейг намагався віднайти баланс у традиційному юдаїзмі [163, с. 263]. Тут необхідно згадати четвертого провідного філософа діалогічної традиції, що стоїть осторонь від вищезгаданих мислителів. Мова йде про австрійського філософа та педагога Фердинанда Ебнера, вплив якого на загальний розвиток діалогізму важко переоцінити. Будучи австрійцем за походженням і католиком за релігійною приналежністю, Ебнер, однак, підключився до інтелектуальних пошуків вищезгаданих мислителів. Саме ідеї Ебнера про сприйняття Бога як Ти та роль мови у спілкуванні в подальшому вплинуть на концепції інших представників діалогічної традиції [142].

Важливим каталізатором розвитку філософії діалогу стала Перша світова війна. Гостро переживаючи глобальний конфлікт, кожний із представників філософії діалогу віднайшов свій власний шлях до духовного відродження. Набутий діалогістами підчас війни досвід у подальшому синтезувався в розроблену ними концепцію, провідним елементом якої став заклик до спілкування на противагу конфронтації. Перебуваючи на фронті, Франц Розенцвейг познайомився з образом життя та культурою ортодоксальних євреїв Балкан та Польщі, які дуже його вразили та спонукали до пошуку шляхів подолання особистої релігійної кризи в містичних течіях юдаїзму. Він, як і Бубер, звертається до досвіду хасидів і одразу після війни пише власний філософський трактат, який отримав назву «Зірка спокути», де він критикує ідеалізм німецької класичної філософії та притаманну йому світоглядну модель, у центрі якої знаходилась самотня особистість, що переживала

унікальний страх смерті. Він запропонував власне бачення історії, у центр якої ставилося одкровення Бога до людини та особисті відносини, побудовані на любові [163, с. 265]. Ідеї Розенцвейга серйозно вплинули на філософію Мартина Бубера, який у той же період займався написанням власного філософського твору, що вийшов під назвою «Я і Ти». У ньому філософ вперше запропонував ідею про спілкування як метод подолання суб'єктно-об'єктних протиріч і розробив оригінальну ідею про наближення людини до Бога через діалог. Російська дослідниця творчості Бубера Тетяна Ліфінцева зазначає, що уся подальша творчість філософа стала своєрідним коментарем до книги «Я і Ти», у якій він проілюстрував свої головні ідеї [109, с. 7].

Подальші події також суттєво вплинули на процес формування діалогізму як оригінальної філософської традиції. Коротке, але плідне життя Франца Розенцвейга завершилося у 1929-му році, а вже через чотири роки до влади в Німеччині прийшли нацисти, правління яких ознаменувалось катастрофою для світового єврейства. Бубер та Розеншток-Хюссі були змушені емігрувати та присвятити залишок життя розвитку ідей філософії діалогу, яка на їх думку могла врятувати світ від катастроф подібних до тої, що відбулася у Європі. Навіть поверхневий огляд історичних подій, що склали контекст формування філософії діалогу, дає нам змогу зрозуміти, що характер даної філософської традиції був обумовлений саме історичним і релігійним фоном, на тлі якого виникав діалогізм. Провідними можна вважати два фактори, що одночасно вплинули на біографії засновників діалогічної традиції та на сам характер їх філософствування. Перший – це складний історичний період, що ознаменувався занепадом гуманістичних тенденцій у суспільстві, другий – різниця у релігійній приналежності основоположників діалогізму. Ці фактори обумовили необхідність актуалізації головної гуманістичної ідеї філософії діалогу, яка полягає у взаємній повазі усіх індивідуумів і необхідності пошуку мирних шляхів вирішення будь-яких конфліктів через діалог.

Переходячи до наступного рівня проблематики пов'язаного із кризою філософії, необхідно відмітити, що дане явище було пов'язане насамперед із

світоглядом, що домінував у тогочасному західному світі. Інтелектуальний світ Європи початку ХХ століття являв собою джерело зародження та переосмислення багатьох філософських традицій. Домінуючою на той час філософською системою була філософія життя, один із представників якої – Вільгельм Дільтей, був вчителем Мартина Бубера [75]. Головну філософську проблему тогочасне інтелектуальне середовище успадкувало ще з часів німецької класичної філософії. Вона полягала у вирішенні проблематики суб'єктно – об'єктних відносин. Спираючись на досвід німецького ідеалізму, тогочасні філософи йшли далі, розвиваючи ідею пізнання суб'єктом світу та концентруючи увагу на особливостях цього процесу. Обидві філософські традиції – і філософія життя і німецька класична філософія – розробили світоглядну матрицю, що в жодному разі не задовольняла діалогістів.

Німецька класична філософія приділяла суб'єкту дуже багато уваги, розглядаючи багатий світ людської суб'єктивності. Але суб'єкт у цій філософській традиції майже завжди є тотожним і самодостатнім у власній об'єктивності. Відносини між суб'єктом та об'єктом майже завжди виключають рівноправність сторін, бо в цій філософії розум спрямовано на пізнання об'єкта, чужого світу, залежного від актуальності суб'єкту [109, с. 22]. Таке положення суб'єкта як «загального мірила всього» не задовольняло філософів діалогу, адже саме воно призводило до вищезгаданої кризи гуманізму. Бубер полемізував з Кантом, який вважав, що в процесі пізнання розум людини містифікує досвід. Філософ називав людину в баченні Канта «найвеличнішою із амфібій», адже вона змушена жити в двох середовищах: у середовищі себе як суб'єкта та в об'єктивному світу. Ця необхідність, на думку Бубера, не дає їй жити в жодному з них [109, с. 34]. Таке відношення до світу призвело до жахливих, з точки зору філософів діалогу, наслідків. Людина стала відчуженою від іншої людини, Бога та самої себе. Саме це відчуження на думку діалогістів і стає головною проблемою людини ХХ століття [109, с. 35].

Дещо більш сміливими, але також мало ефективними в питанні вирішення суб'єктно-об'єктної проблематики, були ідеї представників філософії життя. Проблема полягала в тому, що у філософії життя досвід протиставлявся переживанню. На думку Вільгельма Дільтея, життя не може бути повністю доступне досвіду, оскільки досвід можна пізнавати тільки виходячи з себе самого. Пізнаючи історичний процес, я пізнаю власний досвід становлення, отже, спроба пізнання того, що знаходиться поза мною, стає самопізнанням. Тільки переживання може вийти за межі Я, що пізнає і передає цілісність життя як становлення, оскільки предмет переживання життя знаходиться за межами, а не всередині суб'єкта, що пізнає. Українська дослідниця Дар'я Зіброва зазначає, що Бубер сприйняв цю точку зору Дільтея, але прийнявши критику досвіду як того, що не дозволяє покинути межі «самотньої свідомості», він вибудовує свою діалогічну філософію як опозиційну монологізму Дільтея, який, хоча і звертається до життя за межами суб'єкта, все ж не покидає меж його свідомості [75].

Третій напрямок, що вплинув на світогляд представників філософії життя – феноменологія Едмунда Гуссерля. Цей філософ поставив питання про те, чим є свідомість за межами пізнання, та розробив теорію редукції, яка була повинна призвести до трансцендентальної суб'єктивності. Він заклав основи концепції діалогу, які були прийняті багатьма видатними філософами ХХ століття, зокрема Гайдеггером [109, с. 39]. Важливою для філософії діалогу визнається гуссерлівська концепція інтерсуб'єктивності. Її суть полягає у визнанні наявності індивідуальної множинності суб'єктів, через що стає основою їх спільності та комунікації [109, с. 41]. Цей принцип забезпечує часткове зняття суб'єктно-об'єктної проблематики та, подаючи об'єктивність як набір суб'єктів, дає змогу суб'єкту розкривати себе через комунікацію з іншими суб'єктами. В свою чергу філософія діалогу в своєму розумінні даної проблематики йде далі, стверджуючи, що лише через комунікацію суб'єкт стає суб'єктом. Для розуміння даної концепції слід зосередити увагу на центральному елементі філософії діалогу – комунікації.

Намагаючись вирішити філософську проблему співвідношення суб'єкта та об'єкта, Бубер пропонує використовувати дві парадигматичні моделі «Я – Воно» та «Я – Ти». Він стверджує, що дані моделі є породженням подвійної природи сприйняття людиною світу [14, с. 16]. Модель «Я – Воно», на думку філософа, може бути застосована до формату взаємодії, який пропонує розглядати німецька класична філософія та частково філософія життя. Вона характеризує світосприйняття замкненого суб'єкта, який пізнає оточуючий об'єктивний світ, де всі феномени можуть бути умовно розпізнані як «Воно». Бубер вважає, що такий погляд на життя є дуже обмеженим і зневажливим як по відношенню до об'єкта пізнання, так і по відношенню до самого суб'єкта, що пізнає. Він пише: «Життя людської істоти не обмежене областю перехідних дієслів. Воно не зводиться лише до такої діяльності, яка має Щось своїм об'єктом. Я Щось сприймаю. Я Щось відчуваю. Я Щось уявляю. Я Щось бажаю. Я Щось мислю. Життя людської істоти не складається лише з цього та подібного до цього. Все це і подібне до цього становить царство Воно» [14, с. 17].

У «світі Воно» діють специфічні принципи взаємодії, що можливі лише між замкненим у собі суб'єктом та дійсністю як об'єктом, який він пізнає як досвід. Дар'я Зіброва зазначає, що за Бубером «світ Воно» може бути світом упорядкованим, світом, де всі явища вже відбулися в минулому, системою координат. Така система дозволяє людині аналізувати світ і діяти в ньому [75]. На думку Бубера, така модель відносин між суб'єктом і світом є в певній мірі неповноцінною, адже у ній суб'єкт не є співпричетним до світу. Досвід «у ньому», а не між ним і світом. Водночас світ не є співпричетним до досвіду. Він дає впізнавати себе, але його це ніяк не зачіпає, бо світ нічим не сприяє набуттю досвіду і з ним нічого не відбувається [14, с. 17–18]. Також, «світ Воно» суттєво відрізняється й принципом сприйняття простору та часу. Бубер вказує, що різниця цих категорій у «світі Я» та «світі Воно» полягає в тому, що «світ Воно» володіє зв'язністю у просторі та часі. «Світ Ти» не має ніякої зв'язності в просторі та часі, він володіє зв'язністю всередині, де продовжені

лінії відносин перетинаються, а точкою їх перетинання стає Вічне Ти, тобто Бог. Бубер вважав, що відношення «Я – Ти» не може бути встановлено як результат, скоріше, воно нагадує великий дар, відповідь на очікування та питання, момент, що продовжується дуже короткий час [100, с. 73].

Філософ вбачає в замкненій індивідуальності суб'єкта джерело кризи гуманізму в тогочасному світі. Він послідовно критикує людину, замкнену в суб'єктно–об'єктному світобаченні. Бубер пише: «Як фальшиво звучить Я людини, замкненої в межах свого особливого! Воно може спонукати до сильного співчуття, коли воно виривається з вуст, трагічно зімкнутих, що намагаються промовчати про суперечності з самим собою. Воно може викликати жах, коли виходить із уст того, хто одержимий внутрішнім хаосом і люто, сліпо і безтурботно демонструє це протиріччя. Коли ж його вимовляють уста улесливі та марнолюбні, воно огидне та мучить слух [14, с. 49]. Він вказував, що відносини «Я – Воно» є вторинним утворенням по відношенню до «Я – Ти». Їх відрив від коріння «Я – Ти» та поширення відносин «Я – Воно» у світі філософ вважав небезпечною тенденцією, яка суттєво загрожує європейській культурі. Подолання цієї проблеми філософ вбачав саме в діалозі [100, С. 73]. Бубер стверджував, що такий суб'єкт не є причетним до життя духу, яке вимагає відкритості по відношенню до світу, готовності приймати та віддавати. На його думку, дух у баченні ізольованого суб'єкта принижується, нівелюється до духовності. Бубер вказує, що той, хто виголошує ізольоване Я з великої літери, відкриває срамоту світового духу, приниженого до духовності [14, с. 49]. Водночас філософ визнає, що людина не може існувати без моделі сприйняття світу, яка базується на поділі «суб'єкт – об'єкт». Головне, на чому наполягає Бубер у контексті використання цієї моделі – наявність гуманістичної альтернативи у вигляді взаємодії «суб'єкт – суб'єкт», яку він називає «Світ Ти». При цьому філософ констатує, що відкинути Воно неможливо. Він пише: «Прислухайся до того, що я повідаю тобі з усією відповідальністю істини: людина не може жити без Воно. Але той, хто живе лише з Воно, той не є людиною» [14, с. 34].

Критикуючи суб'єктно-об'єктну модель, Бубер наполягає на пошуку альтернативи, якою, на його думку, має стати система рівноправних суб'єктів, взаємодія яких має активізувати Я кожного з них. Філософ стверджує, що для того, щоб відбувався діалог, комунікація потребує трансформації протилежного суб'єкта в Ти. Але для розуміння іншого суб'єкта як Ти спочатку необхідно сприйняти його як Іншого. Дослідниця філософії Бубера Тетяна Ліфінцева детально розглянула категорію Іншого в цій філософській традиції. Вона зазначає, що філософія діалогу розуміє Іншого як те, що не є Я, інакше по відношенню до мене, але водночас подібне до мене, рівний мені суб'єкт, що володіє якостями особистості [109, с. 39]. Розуміючи Іншого як подібного до мене, але в той же час такого, що від мене відрізняється, ми автоматично потрапляємо в ситуацію відносин з ним, у ситуацію необхідності пошуку шляхів комунікації, яка б суттєво відрізнялася від комунікації в відносинах «Я – Воно». Ти зароджується в самому суб'єкті.

На тлі пошуку Ти в протилежному суб'єкті суттєво змінюється вся світоглядна парадигма суб'єкта, що здійснює пошук. Фундаментальні зміни стосуються насамперед просторово-часових критеріїв і самоусвідомлення суб'єкта. Після того, як суб'єкт вступає в діалог з суб'єктом, що пізнає, припиняється їхня залежність один від одного, характерна відносинам «Я – Воно», але між ними виникає нова форма відносин, що полягає в комунікації. Ця комунікація більше не нагадує систему координат, у якій легко орієнтуватися, вона вимагає «гри на рівних» і безпосередньої необхідності пошуку шляхів взаємодії з Іншим. Бубер пише: «Той, хто говорить Ти, не володіє ніяким Щось як об'єктом. Бо там, де є Щось, є й інше Щось. Кожне Воно межує з іншими Воно. Воно існує лише в силу того, що межує з іншими. Але коли говориться Ти, немає ніякого Щось. Ти є безмежним. Той, хто говорить Ти, не володіє ніяким Щось, він не володіє нічим. Але він співіснує у відносинах» [14, с. 18].

Крім того, необхідно згадати, що тип комунікації «Я – Ти» виключає взаємодію суб'єкта з суб'єктом, яку можна було б розуміти як досвід. Цей

момент пов'язаний з позачасовим характером такої комунікації. Дар'я Зіброва зазначає, що досвід не визначає відношення з Ти, оскільки Ти не може бути зафіксовано в досвіді, що зберігається в пам'яті. Такі відносини не будуються на образах минулого. Зустріч та діалог з Ти – це явище теперішнього часу. Зустріч – це подія і як феномен вона не може бути класифікована за допомогою образів-спогадів, так як не відноситься до минулого речей-об'єктів, а занурює нас у теперішнє [75]. Зустріч двох рівних суб'єктів змінює їх обох: трансформації зазнає Я кожного з учасників комунікації. Дослідниця філософії діалогу Єлизавета Кострова зазначає, що Я виникає, коли вступає зі світом у відносини, водночас відносини є неможливими, доки не сформувалось Я [100, с. 72]. У свою чергу Бубер вказує, що Я в системі «Я – Ти» суттєво відрізняється від Я в системі «Я – Воно». Він вважав, що основні слова, тобто Я та Ти, виходять від сутності людини. Коли говориться Ти, говориться і Я в системі «Я – Ти», коли говориться Воно, говориться і Я в системі «Я – Воно». Основне слово «Я – Ти» може бути сказано тільки всім єством, основне слово «Я – Воно» ніколи не може бути сказано всім єством [14, с. 16]. На думку Бубера, така форма взаємодії дає суб'єкту змогу існувати у справжньому бутті. Він пише: «Особистість проявляється, вступаючи у відносини з іншою особистістю. Особистість створює себе як таку, що приймає участь у бутті, таку, що сприймає свою участь в бутті, і тому як таку, що існує в бутті» [14, с. 48]. Розкриваючись у діалозі, перетворюючись на частину справжнього буття, особистість за Бубером стає причетною до світу Духа. «Дух не в Я, він між Я і Ти. Буде невірним уподібнити Дух крові, що струмує в тобі, він наче повітря, яким ти дихаєш. Людина живе в дусі, якщо він може відповісти своєму Ти. Він це може, коли він вступає у відносини всім своїм єством. Єдино завдяки своїй силі відносин людина може жити в дусі», – зазначає мислитель [14, с. 35].

Вище ми вже зазначили, що, на думку представників філософії діалогу, людина віднаходить власне Я внаслідок взаємодії з Іншим, отже, перед нами виникає необхідність описати характер цієї взаємодії в баченні Мартина

Бубера. Для цього необхідно звернути увагу на запропоновану ним концепцію відносин. На думку філософа, Я вступає у взаємодію з Ти не через акт досвіду, а через безпосередні та рівні відносини між двома рівнозначними суб'єктами. Тут необхідно зазначити, що для виникнення відносин між Я та Ти необхідне утворення певного середовища їх взаємодії. Таке середовище виникає внаслідок виходу суб'єкта за межі власної самості. З цього приводу Бубер пише: «Доки людина досягає спасіння, не виходячи за межі своєї самості, вона не може зробити світу ні благого, ні поганого, їй немає справи до світу. Лише тому, хто вірить у світ, дано взаємодіяти з самим світом; і якщо людина віддається цій взаємодії, вона не може залишитися позбавленою Бога» [14, с. 63]. Подолавши бар'єр самості, суб'єкт опиняється перед Іншим і вступає з ним у відносини, що будуються на взаємності [14, с. 20].

Може здатися, що необхідність такої взаємодії не є обов'язковою, але, за логікою філософії діалогу Бубера, пошук реалізації Я в комунікації з іншим суб'єктом є чи не найголовнішою функцією суб'єкта. Філософ вказує, що переживання таких відносин – суть реалізації вродженого Ти в Ти, яке здобувається через зустріч. Те, що зустрінуте Ти може бути досягнуте як передвартісне, сприймається в винятковості і, нарешті, те, що до нього може бути звернене основне слово, вкорінюється в апріорі відносин [14, с. 30–31]. Ця взаємність викликає, на думку філософа, одночасну реакцію в обох суб'єктах відносин. Він пише: «Моє Ти впливає на мене, як і я впливаю на нього. Наші учні вчать нас, створене нами створює нас» [14, с. 32]. Визначаючи характер Ти, яке стає своєрідним активатором відносин між суб'єктом і суб'єктом, Бубер стверджує, що Ти залежить від людської обмеженості. Буває, що людина не може вимовити Ти до людської істоти, що знаходиться перед нею, адже це завжди вимагає підтвердження сутності того, до кого воно звернене. В таких умовах людина буває змушена відкинути або самого себе, або Іншого. Це перешкода, перед якою входження у відносини пізнає свою відносність, що може бути ліквідована лише разом із цією перешкодою [14, с. 35].

Тут необхідно внести деяку ясність, адже, якщо відштовхуватись від логіки Бубера, виникнення відносин у комунікації між суб'єктом та іншим суб'єктом приймає характер виключно вербального явища. Характер взаємодії може бути різним, адже філософ допускає розуміння Іншого як суб'єкта, не наділеного здібністю до мовлення, наприклад, звірів, явищ неживої природи та явищ трансцендентного порядку. Для цього Бубер пропонує три основних моделі комунікації, які в його філософській системі актуалізуються в залежності від наявності у суб'єкта здатності до використання зрозумілої іншим суб'єктом мови. Він вважає, що існує три сфери цієї взаємодії: життя з природою, життя з людьми та життя з духовними сутностями. У випадку з природою спілкування застигає на порозі мови. Комунікація з людьми являє собою відкритий варіант відносин, що являє себе у мові. У комунікації між людьми виникає можливість давати і приймати. Третій тип комунікацій – життя з духовними сутностями. Цей тип відносин, за словами філософа, не володіє мовою, однак породжує її. Суб'єкт не чує Ти, до якого він звертається, але відчуває, що його покликали. Він відповідає створюючи, думаючи, діючи. Усім своїм єством ми говоримо слово, не вмюючи мовити «Ти» вустами [14, с. 19].

Перший тип комунікації в баченні Бубера виглядає доволі цікавим. Він приводить приклад з деревом, яке спостерігає філософ. Його можна багато розглядати, але при цьому дерево залишається об'єктом, йому визначено місце в просторі і відпущений термін життя, воно належить до певного виду дерев і володіє характерними ознаками. Однак з волі і милості може статися так, що, коли я дивлюся на дерево, мене захоплюють відносини з ним і відтепер це дерево більше вже не Воно. «Сила винятковості заволоділа мною», – зазначає філософ [14, с. 20]. Другий тип комунікацій спирається на здатність до спілкування за допомогою мови. Він виникає за зазначеними вище принципами та стає реальним лише у спілкуванні між людиною та людиною. З цього приводу інший представник діалогічної традиції, Фердинанд Ебнер, зауважував, що саме мова робить людину людиною [100, с. 71]. Найцікавішим

залишається третій тип комунікації, що розкриває таємницю взаємодії людини та Бога. Цей тип спілкування ми розглянемо детальніше.

Теологія діалогу, як і діалогічна філософська традиція, увібрала в себе багато різних філософських і богословських напрямків та впливів, починаючи від середньовічного християнського та юдейського містицизму та закінчуючи філософією доби модерну. Даний напрямок сформувався всередині вчення представників філософії діалогу, а отже, багато в чому його методологія була обумовлена тією проблематикою, з якою доводилося зіткнутися діалогістам. Вище вже неодноразово зазначалося, які саме напрямки та філософські школи вплинули на розвиток думки представників діалогічної традиції. У випадку з теологією до цього списку необхідно додати також значний вплив містицизму. Насамперед, це юдейський містицизм, особливо хасидизм, інший напрямок впливу – середньовічний християнський містицизм. Також не останню роль у розвитку теології діалогу відіграла філософія К'єркегора, якого однаково високо цінували усі діалогісти. Серед середньовічних християнських мислителів представники філософії діалогу особливо високо ставили Майстера Екхарта, у якого Бубер запозичив концепцію позачасового спілкування людини та Бога [109, с. 24].

Важливими для розвитку теології діалогу були також особисті інтенції діалогістів щодо ролі їх вчення у тогочасному світі. Не слід забувати, що філософія діалогу – явище доби модерну, представники якої гостро переживали на собі проголошену Ніцше «смерть Бога». Російська дослідниця Єлизавета Кострова зазначає, що будучи людьми глибоко релігійними, діалогісти прагнули до подолання цієї ситуації та відродження порушеної єдності між людиною та Богом на новій основі. Вони прагнули повернення релігійного виміру в центр сучасного життя, повернення Бога у філософію без її перетворення на теологію [100, с. 70]. На тлі таких пошуків і сформувалася теологія діалогу. Її представники поставили перед собою ряд конкретних задач, зокрема: повернути Бога у філософію та оновити тогочасні релігійні традиції. Увібравши в себе декілька протилежних традицій та зазнавши

впливу соціокультурного контексту, теологія діалогу актуалізувалася як самобутнє явище, дослідження якого потребує детального розгляду. Почати дане дослідження необхідно з проблематики, яку ставила перед собою теологія діалогу.

Перший із зазначених рівнів проблематики теології діалогу – філософський. Тут одразу виникає необхідність вказати на проблему, з якою постійно стикалася тогочасна теологія. Дана проблема полягає в використанні тієї ж світоглядної суб'єктно-об'єктної матриці, що була прийнята і в західній філософській традиції. У рамках теології було поширене догматичне констатування факту існування Бога та його атрибутів. Цей стиль опису в третій особі вважався неприйнятним для представників діалогічної традиції, адже він перетворював Бога на об'єкт дослідження, при чому такий, що мало відрізняється від іншого об'єкта наукового дослідження. Кострова зазначає, що в теологічному міркуванні людина брала на себе сміливість демонструвати активність суб'єкта пізнання, присвоювати собі право поміщати божественне в поняття людської свідомості та орудувати ним за допомогою логіки. Таке ставлення ніяк не підходить до Творця Всесвіту та ніяк не допомагає наблизитися до його істини [100, с. 70].

З точки зору діалогістів, тогочасні теологи бачили світ у матриці «Я – Воно» та відкидали «світ Ти», залишаючи Бога не суб'єктивним. Ебнер вважав, що теологія та філософія є формами мислення, які не мають Ти. Філософ стверджував, що говорячи «Бог існує» теологи автоматично припускають існування варіанта «Бога не існує». Це позбавляє Божество повної та безумовної достовірності [100, с. 71]. З цього приводу Бубер пише: «Вічне Ти по своїй суті не може стати Воно, бо вічне Ти по своїй суті не вкладається в міру і межі, навіть у міру невимірного і межі безмежного. Вічне Ти відповідно до його сутності неможливо досягнути як якусь суму властивостей і навіть як нескінченну суму властивостей, зведених в сферу трансцендентного, бо Вічне Ти не знайти ні в світі, ні поза світом. Вічне Ти не розкриває себе в досвіді, бо його не можна помислити, адже мислячи ми погіршаємо проти Нього, Суцього

в бутті. Коли говоримо: «Я вірю, що Він існує», – навіть «Він» – це ще метафора, але Ти не є метафорою [14, с. 72].

З іншого боку, містики також пропонували недосконалу з точки зору діалогістів систему. Її недосконалість полягала насамперед в ідеї про розчинення людського Я в сутності Бога підчас містичного екстазу. Таку точку зору діалогісти також вважали неприпустимою, адже на їх думку містицизм ставав ще однією формою «позбавлення Ти». Прагнення до подолання розбіжностей між людиною та Богом призводило до зникнення Я та Ти [100, с. 71]. Протилежний погляд на містичну взаємодію між людиною та Богом представники філософії діалогу віднайшли у вченні хасидів і філософії К'єркегора. Хасидські містики заперечували повне поглинання людини Богом і наголошували на тому, що їх відносини мають носити характер діалогу [109, с. 123]. К'єркегор у свою чергу також відкидав пантеїстичний містицизм, де самість зливається з божественним і розчиняється у ньому. Розвинувши вчення про Одиичність, датський філософ вважав, що досягнення цього стану можливе тільки через суттєві відношення з Іншим [109, с. 63]. Така точка зору більш імпонувала діалогістам, розвинувши її, вони запропонували оригінальне вчення про Бога як Іншого, або «Вічне Ти», яке непомітно проникає через будь-які відношення «Я – Ти» [100, с. 73].

Бачення Бога як Іншого у філософії діалогу є багато в чому тотожним з розробленою діалогістами концепцією про відносин як форму спілкування «Я – Ти». Таке спілкування суттєво відрізняється від теологічної матриці, де Бог сприймався як об'єкт. Кострова зазначає, що представники філософії діалогу сприймали Бога виключного як Іншого. Можна сказати, що Іншим Ти для людини являється виключно Бог [100, с. 72]. Водночас саме Бог, на думку діалогістів, був джерелом усіх відносин «Я – Ти», до якого прагне повернутися людина, що перебуває в недосконалому світі «Я – Воно» [109, с. 38]. Тут між ними виникає взаємність, адже на думку Бубера, яку він запозичив у хасидській традиції, людина потрібна Богові. Потрібна не як знаряддя у Його руках, а як партнер по діалогу [109, с. 29]. На думку Розенцвейга, саме діалог

людини з Богом перетворює її з німої субстанції, що давить сама на себе, на повноцінне Я, причому теж саме відбувається і з божеством [100, с. 73].

Отже, перед нами виникає неминучість зустрічі з Богом як з Іншим, але як було зазначено вище, вступаючи з людиною в діалог Бог не промовляє до людини Сам, але спонукає людину до того, щоб вона сама говорила. Бог являється людині в цьому діалозі, проявляючись через світ створений Його Словом. Саме за допомогою Слова Бог творить світ, називаючи речі, виводить їх із небуття, а отже, світ, на думку Бубера, і є відповіддю Бога у діалозі між ним і людиною. Мова людини досягає Бога, адже вона породжена Богом. Звичайна людина відображає мову Бога, що творить [109, с. 99–100]. Водночас ця взаємодія не приймає характерну тотальності, де Бог домінує, а людина підкорюється. Бог не займає весь простір свободи людини, як вважав К'єркегор, навпаки, він поступається людині, даючи їй змогу перервати діалог. Кострова вказує, що в цьому аспекті філософія діалогу підкреслює момент взаємної незалежності, можливості відділитися один від одного, замкнутися у собі [100, с. 73]. Необхідно зазначити, що людина та Бог у філософії діалогу стають неймовірно близькими, мабуть настільки близькими, якими вони до того не були в жодній філософській традиції. Їх зв'язок – взаємодія двох рівноправних партнерів, різних, але рівноправних. Бог залишається трансцендентним, вічним, мовчазним у людському розумінні цього слова, але він стає для людини Ти, відкриваючи цим горизонти та долаючи кордони. Його інакшість – запорука існування діалогу. З цього приводу влучно сказав Ебнер: Бог повинен Бути Іншим, щоб я міг його любити [Там само].

Важливим для розуміння концепції сприйняття Бога в теології діалогу є ідея про Бога як абсолютну особистість, що фігурувала у працях Мартина Бубера. Джерелом проблематики тут була філософія Спінози, який принципово відмовлявся визнавати наявність у Бога особистісних характеристик. Ліфінцева зазначає, що цей аспект філософії Спінози спирався на давню боротьбу багатьох філософів проти вульгаризованого антропоморфізму, яким наділяли Бога представники багатьох релігій [109, с.

107]. Дослідниця відмічає, що Бубер глибоко цінував філософські надбання Спінози та вважав його величнішим із борців з антропоморфізмом, але вказує, що на думку Бубера, головною помилкою філософа було хибне уявлення про те, що Бог Ізраїлю – виключно персоніфікований Бог [109, с. 108]. З цього приводу Бубер говорить: «Позначати Бога як особистість необхідно для кожного, хто, подібно мені, кажучи «Бог», не має на увазі ніякий принцип і ніяку ідею. Це необхідно для тих, хто, як і я, бачить «Бога» як того, хто – ким би Він не був крім цього – вступає в безпосередні відношення з нами, людьми. Ці відношення проявляються у творчих, дарованих в одкровенні актах, що звільнюють людину і тим самим дають можливість вступити в безпосередню комунікацію з Ним. Безумовно, поняття особистості абсолютно нездатне декларувати сутність Бога, але можливо і необхідно сказати, що Бог також є особистістю» [109, с. 107–108].

Такий погляд Бубера на Бога також має містичне походження, але на цей раз джерелом його витоків стає Каббала. Це містичне вчення вбачає в природі Бога дві іпостасі: Бог як Безперешкодне, вічне начало, непізнаваний та Бог як особистість, яку можна пізнавати та з якою можна вступати у діалог [109, с. 102]. Цей момент у філософії діалогу завжди викликав багато критики, особливо з огляду на те, що в уявленні діалогістів Бог, будучи особистістю, залишався між тим і непізнаваним абсолютотом. Бубер знайшов вихід із цієї складної ситуації у парадоксі: він називав Бога абсолютною особистістю. Абсурдна на перший погляд характеристика Бога як абсолютної особистості все ж зазнала розвитку у філософії діалогу. Сам Бубер вважав, що вона в певній мірі суперечить загальновідомому змісту поняття особистості. Адже головною характеристикою особистості визначається її самостійність, яка релятивується в спільному бутті, а так, зрозуміло, не можна сказати про Бога. У відповідь на це протиріччя слід висунути парадоксальне позначення Бога як абсолютної особистості, тобто такої особистості, яка не може бути релятивована [14, с. 92].

Останнє, на чому хотілося б зосередити увагу в рамках дослідження теології діалогу – етичний аспект. Звісно, що будь-який філософський напрямок, який претендує на переосмислення певної релігійної традиції, має розробити оригінальне розуміння етичних засад, притаманних даній традиції. З огляду на те, що філософія та теологія діалогу будують усю систему світобачення на комунікації, розробка такого етичного переосмислення стала принципово важливою. Характерною рисою етики у філософії та теології діалогу є акцент на позарелігійну природу комунікації, головним принципом якої є безперешкодне спілкування з Богом та ближніми. Цей момент обумовлений тим, що діалогісти взагалі ставилися до поняття «релігії» досить прохолодно. Причин на те було багато, першою з них був згаданий вище теологічний підхід, що перетворював Бога на об'єкт дослідження та віри [100, с. 70]. Цей момент, на думку діалогістів, взагалі приховує у собі велику небезпеку: Бог може легко перетворитися на бога, тобто стати ідолом для людини [109, с. 112]. Тільки вихід за рамки релігійної обмеженості та безпосереднє спілкування з божеством можуть дати людині почуття справжньої дійсності. Релігії часто можуть виступати бар'єром для комунікації. Водночас представники філософії діалогу не вважали, що все так категорично, а всі релігії мають у собі потенціал до перетворення на вульгарне ідолопоклонство. Розенцвейг вважав, що у християнства та юдаїзму є внутрішній потенціал спротиву до перетворення їх на релігії. Ця перспектива насамперед проявлялася через здатність не поривати зв'язок із реальним світом і відроджувати зв'язок із Богом у реальному житті [100, с. 70–71].

Місцем реалізації відродження зв'язку з Богом, на думку діалогістів, ставала повсякденність, зокрема спілкування з людьми, об'єднаними спільними відношеннями та спільною вірою. На думку Розенцвейга, важливу роль тут відігравало одкровення, дане людям у релігіях, зокрема в юдаїзмі та християнстві. Він вважав, що Бог розкриває себе світу у творінні, а людині в одкровенні. Філософ стверджував, що утвердження взаємної любові між людиною та Богом відбувається саме в одкровенні, у той час, як реалізація

одкровення відбувається у спільноті. Заповідь про любов до ближнього дана для потреб інших людей, для створення спільноти, яка могла би служити Богові [100, с. 73]. Приклади таких спільнот, об'єднаних вірою та відношеннями, діалогісти знаходили серед хасидів, де, на думку Бубера, відбувалося постійне спілкування між людьми та Богом, духовний лідер був лише моральним авторитетом, а особистість займала місце доктрини [109, с. 57]. Звісно, що діалогісти суттєво ідеалізували хасидів, у середовищі яких також існували власті протиріччя, утім, такий формат спілкування, на думку представників філософії діалогу, ставав певним ідеалом, до якого необхідно було прагнути.

Не слід забувати про гуманістичну інтенцію діалогістів, які намагалися подолати кризу гуманізму, викликану людською самотністю, що стала наслідком домінування «світу Воно». У цьому полягала своєрідна глобальна претензія філософії діалогу, яка на тлі зростаючої антигуманності ХХ століття намагалася реанімувати відносини між людьми та повернути Бога у повсякденне життя. Головне, що хотіли сказати діалогісти, це те, що вихід завжди є і він полягає у спілкуванні. Адже саме спілкування позбавляє людину від ізольованості. Фердинанд Ебнер, стверджував, що сама дійсність мови свідчить проти самотності [100, с. 73]. У свою чергу, подолання самотності дає змогу людині відкрити власне серце іншій людині, а через те запалити в собі іскру Бога. На думку Бубера, таке спілкування здатне подолати ситуацію «смерті Бога», що домінувала в тогочасній західній філософії. Бубер вважав, що Бог не може вмерти. Часто Він відкривається людині у символічній формі, але люди надають символам занадто багато змісту. Це стосується і символічної «смерті Бога», яку філософ називав «затемненням Бога». Т.Ліфінцева вказує, що на думку Бубера, таке «затемнення» було необхідним діалектичним моментом розвитку західної релігійності. Адже виникненню нової релігійності завжди передуює саме «затемнення Бога», після якого релігійний світ знов освітлюється новим світлом. Людина та Бог знов вступають у діалог [109, с. 118].

Слід сказати, що ідеї представників філософії діалогу не знайшли значної підтримки серед їх сучасників, але розроблена ними концепція залишається актуальною і сьогодні. Світ багато в чому став гуманнішим, ніж він був у середині ХХ століття, але самотність людини й досі залишається актуальною проблемою. З іншого боку, незважаючи на колосальну роботу з оновлення релігійних традицій, Бог все ще не повернувся у повсякденне життя людей, як того бажали діалогісти. Оптимізм та гуманізм, що складають ядро філософії діалогу, конче потрібні сучасному людству, а отже, хочеться вірити, що у майбутньому філософія діалогу допоможе людині подолати труднощі спілкування і знов віднайти в собі іскру Бога. У ХХ столітті людство опинилося перед кризою, яка загрожувала самим основам існування Західної цивілізації. Джерелом цієї кризи стала культура доби модерну, що увібрала в себе світоглядні елементи з різних філософських систем та синтезувала їх в оригінальну ідеологічну матрицю, провідними елементами якої стали позитивістський підхід до сприйняття дійсності та індивідуалізм. Такий світогляд спричинив ситуацію так званої «смерті Бога», що залишала людину на самоті з буттям і позбавляла її життя духовного сенсу. Наслідком домінування в Західному світі такого світогляду стали події ХХ століття, що ознаменувалися не лише занепадом провідних релігійних традицій, а й глобальною кризою гуманізму. Звісно, що така ситуація не задовольняла багатьох тогочасних мислителів, які прагнули до подолання деструктивних тенденцій у західній культурі та шукали шляхи повернення релігійності до повсякденного життя. Саме з таких інтенцій зародилася філософія діалогу – оригінальна світоглядна система, що пропонувала подолання як проблеми людської самотності, так і загальносвітової гуманістичної кризи за допомогою спілкування. Основоположниками діалогічної традиції стали німецькомовні єврейські філософи Мартин Бубер, Франц Розенцвейг та Ойген Розеншток-Хюссі, які на початку ХХ століття активно досліджували німецьку класичну філософію та середньовічні християнські та юдейські містичні традиції у пошуках універсального методу подолання кризи. Діалогісти вбачали

джерелом згубних тенденцій суб'єктно-об'єктну світоглядну матрицю, що була загальноприйнятою в тогочасній західній філософії. Вона розглядала людину як суб'єкт, що досліджує світ як об'єкт та сприймає дійсність як досвід. Представники філософії діалогу називали такий світогляд «світом Воно» та вважали, що в такій матриці сприйняття дійсності суб'єкт навмисно ізолює себе, вибудовуючи бар'єр у вигляді власної самості між собою та світом. Сприйняття світу як досвіду не дає людині об'єктивної картини про буття, адже будучи ізольованим від світу суб'єктом, вона неминуче перетворює свій досвід сприйняття дійсності на універсальне мірило буття. Діалогісти вважали, що саме таке мислення призвело до поширення індивідуалізму, який в свою чергу став джерелом антигуманних тенденцій в західній культурі. Вони пропонували принципово нову світоглядну парадигму, яка трактувала світ як відношення рівноправних суб'єктів. Представники філософії діалогу називали таку форму взаємодії «світом Ти» та вважали, що саме взаємодія з іншим суб'єктом дає людині змогу активувати більш об'єктивну модель сприйняття світу та себе. Але така взаємодія потребує специфічної форми комунікації, яку діалогісти називали «відносинами». Запорукою виникнення відносин між двома суб'єктами стає сприйняття протилежного Ти як Іншого та рівного. Того, до кого можна звернутися використовуючи мову. Саме мова у філософії діалогу стає універсальним засобом спілкування суб'єктів, сама дійсність якої свідчить проти самотності. Водночас діалогісти вважали, що спілкування може відбуватися не лише між наділеними мовою суб'єктами: нежива природа та трансцендентна реальність також можуть виступати в ролі суб'єкта. Єдиною відмінністю у такому спілкуванні слугуватиме невербальний характер комунікації, коли світ чи трансцендентне відповідають суб'єктові, що вступає з ними у діалог, рухом назустріч.

Так, у рамках філософії діалогу актуалізується оригінальне вчення про зустріч із Богом як «Вічним Ти». На думку діалогістів, Бог створює людину з необхідності у спілкуванні. Саме через це Він рухається їй назустріч, коли

людина промовляє до Бога Ти. Їх спілкування розгортається у позачасовій площині, де вони можуть сприймати один одного як рівні, не розчиняючись один в одному. Водночас представники філософії діалогу вважали, що запорукою спілкування Бога та людини є не лише їх рівність як партнерів по діалогу, а й їх принципова відмінність: Бог дає людині пізнавати себе у спілкуванні, залишаючись в онтологічному розумінні «Іншим». Варто зазначити, що будуючи власну теологічну концепцію на перевагу пантеїстичній філософії Спінози, діалогісти вважали, що будучи «Іншим», Бог одночасно існує в двох модусах: залишається непізнаваним і дає себе пізнавати як особистість. Пізнання Бога та спілкування з ним, на думку діалогістів, відбувається через божественне одкровення, що дане людям у релігіях. Водночас вони застерігали, що прямолінійне розуміння релігійних доктрин може стати джерелом перетворення Бога з «Вічного Ти» на об'єкт сліпого поклоніння, а отже, може повернути людину до «світу Воно». Реалізація божественного одкровення, на думку діалогістів, має відбуватися в рамках громади віруючих, об'єднаних спільними відносинами та спільною вірою. Відношення між собою дають членам громади змогу спілкуватися з Богом. Спілкування стає запорукою подолання перешкод між людьми: воно одночасно знімає проблематику кризи гуманізму та повертає релігію у повсякденне життя людей. Саме в цьому полягає глобальний гуманістичний меседж філософії діалогу, ідеї якої залишаються актуальними і в сучасному світі, досі далекому від досконалості.

Усі ідеї діалогістів лягли у основу високо розвинутої католицької релігійно-філософської та богословської естетичної аксіології Юзефа Тішнера.

Юзеф Тішнер (пол. Józef Tischner, 1931–2000) – це одна з найважливіших постатей інтелектуального простору польського післявоєнного періоду та польської філософії. Він прагнув бути «філософом польської надії у часи двох жахливих досвідів нацизму й комунізму, аналітиком прихованого у них зла, хотів окреслити перспективи визволення. Визволення це бачив передусім у

пригадуванні, ким є і може бути вільна людина, а в підсумку – у релігійному благовіщенні, зокрема християнському в його найглибшій стороні» [311, s. 81]. Феноменологічно-аксіологічні³ дослідження Ю.Тішнера відзначаються не тільки глибиною аналізу, але й «красою, яка виникає із самої краси мови, якою оперує Тішнер, але також, а можливо й передусім, з вміння творити виняткову ауру – ауру поваги й піднесеності, щасливо позбавлену пафосу, якою оточує аналізовані проблеми» [327, s.108].

Актуальність філософії Ю.Тішнера для релігієзнавчої науки є і в тому аспекті, що він творив у виразному зануренні в соціально-політичний контекст своєї країни, що перебувала в ситуації тоталітаризму, наслідки трагічного досвіду якого Україна переживає і до сьогодні. У цьому також є його «близькість» для практичного життя українців та вітчизняної філософської науки. Повернення незалежності в Польщі та Україні викликало, як відомо, нові виклики соціокультурної та політичної дійсності, в якій філософська система Ю.Тішнера завжди намагалася бути максимально близько до людини, що часто досвідчує власну трагічність.

³ Особливо виразний вплив феноменології і тогочасних теорій цінностей простежується в ранній період наукової творчості Ю.Тішнера (60-70-ті роки ХХ ст.), зокрема у його кандидатській (доктор філософії – «Трансцендентальне Я у філософії Едмунда Гуссерля») та докторській (габілітаційній – «Феноменологія еготичної свідомості») дисертаціях. Науковець дає пояснення своєї методологічної парадигми: «Феноменологічний метод у роботі прийнятий тому, що він – це єдиний метод, що дозволяє пряме наукове і безпосереднє дослідження сфери самосвідомості <...> Інші ж дослідницькі методи – психології або метафізики – насправді також дозволяють дійти в глибини сфери самосвідомості, але наче опосередковано, через галузі, які слід сприймати як менш чи більш споріднені з нею» [320, s. 137].

Ю.Тішнер вважав, що передусім є людиною, потім філософом, а вже після цього – католицьким священиком. З його біографії відомо, що як людина він проявляв себе у найвищому ступені гуманізму: допомагав людям індивідуально (зокрема, й фінансово), діяв активно в «Солідарності», підтримував студентів. Буття людиною означало для нього, з одного боку, активну допомогу окремим людям і служіння суспільству, а з іншого, – демонстрування певного практичного виміру філософії, її входження у реальне життя, вважаючи, що для людини найбільшою небезпекою є відсутність мислення. Священство було для нього свідченням найважливішого у житті: віри в Бога і в людину. Як філософ, Ю.Тішнер дискутував, з одного боку, з традиційним католицьким неотомізмом, що, м'яко кажучи, не сприймав дискурс постмодернізму і не враховував герменевтичний вимір істини (герменевтику він розуміє не тільки як мистецтво інтерпретації текстів, але перш за все – як філософський метод, що охоплює всеохопну палітру людських способів осягнення світу), а з іншого боку, з ідеологічним диктатом марксизму. Правда, будучи вразливим щодо проблем соціальної несправедливості, людської праці, йому певною мірою близькими були марксистські цінності. Проте як християнин і філософ він цілком по-іншому розумів природу людини та шукав відповіді стосовно цінностей у сучасній епосі.

Папа Іван Павло II (1920–2005) у своїй телеграмі (29 червня 2000 р.), адресованій кардиналові Францискові Махарському (1927–2016), архієпископу митрополиту краківському (єпископу-ординарію філософа), з приводу смерті Ю.Тішнера так написав про свого інтелектуального приятеля: «Глибоко відчуваю втрату цього Священика, який був людиною Церкви, яка завжди турбувалася про те, щоб у захисті правди не втрати людину, яку Бог вибрав, полюбив і відкупив, і яка очікує спасіння. Був наділений надзвичайним талантом розуміння світу й життя. А все, що зустрічав, віддавав Богові, Який є любов'ю. У такій перспективі творив основи для реалізації ідеї діалогу з усіма людьми доброї волі, також і з тими, які не знали благодаті віри. Філософ

і теолог, який був відкритий на людину, також ніколи не забував про Бога» [271]. Незважаючи на те, що Ю.Тішнер критикував неотомізм, який підтримував та розвивав Іван Павло II, як науковець і глава Римсько-Католицької Церкви, понтифік мав глибоку повагу до польського філософа, цінуючи прагнення пошуку істини, хоч і дещо відмінним шляхом в академічній науці й публіцистиці, а також широких позацерковних колах.

Як бачимо, глава Римської Церкви у своєму кондоленційному листі звернув увагу на важливість у житті покійного філософа етосу любові, який він розумів у світлі християнського розуміння Бога. У публіцистичних та наукових працях із біоетики й моральної теології нерідко цитують одну з останніх, зафіксованих письмово, думок Ю.Тішнера про суть і сприйняття страждання та зберігання при цьому людської гідності, віднаходження сил для несення свого «хреста». Відзначимо, що польський філософ помер від складного онкологічного захворювання⁴, тому його думки не були плодом інтелектуальних відсторонених рефлексій, а особистого тривалого болісного

⁴ Внаслідок раку гортані втратив голос, що було болісним викликом ще і в тому сенсі, що протягом своєї викладацької, проповідницької діяльності, а також у численних виступах та інтерв'ю Ю.Тішнер відзначався особливим ораторським талантом і харизмою оповідача. Про останні три роки життя та болісну практичну філософію й теологію Ю.Тішнера польський журналіст Т.Понікло написав (за публікаціями філософа та спогадами родичів і найближчих друзів) монографію «Юзеф Тішнер. Мислення в любові. Останні слова» (2013) (Ponikło T. Józef Tischner). Практично до останнього дня Ю.Тішнер писав філософські й теологічні тексти, зокрема глибокі етичні роздуми про Боже милосердя, що не було випадковим, адже саме міленійний ювілей християнства у Католицькій Церкві відзначився особливим підкресленням милосердя як атрибуту Господа, що було підкреслено у містичних видіннях сестри Фаустини Ковальської та узагальнено у вченні папи Івана Павла II.

досвіду, що став дорогою до смерті. Отож, слова Ю.Тішнера, які він, не маючи можливості говорити, просто написав на невеликому клаптику паперу: «<Страждання> не ушляхетнює. Не воно рухає. Страждання завжди нищить. Тим, що рухає, піднімає та підносить вгору, є любов». Вважаємо, що думки Ю.Тішнера про сприйняття страждання є більш близькими і зрозумілими у практичному вимірі для сучасної людини, зокрема віруючої, ніж відсторонені, хоч і глибокі за змістом, теологічні роздуми про розуміння болю як співпричетності до співстраждання з Ісусом Христом у перспективі спасіння.

Ю.Тішнер у своїй феноменологічній теорії поєднує етичну проблему страждання з естетичними питання прекрасного у контексті філософського розуміння релігійного досвіду, що є цікавим для релігієзнавчого дослідження естетичної аксіології.

Незадовго до смерті Ю.Тішнер написав статтю з нагоди канонізації польської сестри, «апостола Божого милосердя» Фаустини Ковальської (1905–1938), яку здійснив папа Іван Павло II у контексті святкування ювілею 2000-ліття Різдва Христового, де, зокрема, звернув увагу на пов'язаність цінності любові зі стражданням, що нерідко виступає складним і трагічним моментом випробування людини, своєрідним тестом на людяність і гідність, результати якого складно об'єктивно оцінити. Філософ так звернувся до своєї аудиторії, інтерпретуючи послання «Щоденника» сестри Фаустини, де вона виклала свій містичний досвід Божого одкровення про милосердя: «Дорогий Читачу, чи ти мав проблеми з власною любов'ю? Чи доводилося відчувати безпорадність, в яку тебе вкидає безпорадна любов? Таку любов пізнали ті, що бачили величну красу приреченого на знищення Єрусалиму. А також Яір, сестри Лазаря. Тепер приходить час для Ісуса. Дивлячись на людину, що блукає в своїх бідах, Бог приймає безсилу любов. Людина сама віддає на знищення те, що з таким мозолем будувала. Любов є зв'язком участі. «Люблю тебе» означає, що маю участь у тому, що твоє; «любиш мене» означає, що ти причетний до того, що моє. Участь – це щось більше ніж пізнання джерел, і то навіть у феноменологічному розумінні. Для греків прикладом участі є зв'язок музики

й танцю. Танцівник «бере участь» у музиці, коли зуміє перекласти її в рух. Тому танець є чимось більшим ніж відображення зовнішньої дійсності. Музика огортає мене, огортає тебе та обіймає нас всіх. Так будується спільнота віри, яка є особливою будівлею, структура якої не пригадує музику. А завдяки митцеві, проте, можемо творити спільноту» [316, s. 652]. Зауважимо, що шлях до беатифікації (1993 р.) та канонізації (2000 р.) Фаустини Ковальської був нелегким, офіційна церковна влада навіть забороняла визнавати її містичні візії богонатхненними, не можна було публічно виконувати якісь релігійні практики, пов'язані із посланням про Боже милосердя. Очевидно, що офіційне визнання завдячує папі Іванові Павлові II – колишньому митрополитові міста Краків, де і упокоїлася майбутня свята. Одна з католицьких церковних інституцій на сьогодні навіть проводить старання про те, щоб сестру Фаустину, яка прожила доволі коротке життя (35 років) оголосити вчителем Церкви, що означатиме найвищий ступінь визнання її послань, зафіксованих у т.зв. «Щоденнику». Схоже несприйняття у певних католицьких колах мав і філософ отець Юзеф Тішнер. Його філософська система, на наше переконання, є певною мірою недооціненою у католицькій філософії та системі духовної, зокрема семінарійної, формації. Вважаємо, що в Україні варто більш глибоко познайомитися з його оригінальними феноменологічними й герменевтичними концепціями як у фаховому колі релігієзнавців та філософів, так і теологів, зокрема католицьких, особливо в світлі того, що польська – як оригінальна мова творів – є для більшості доступною у розумінні. Сподіваємося, що невдовзі з'являться і фахові переклади праць Ю.Тішнера українською мовою.

Ю.Тішнер був автором тексту «Занепад томістичного християнства» (1970), де закидав томізму обмеження філософії лише в одному слушному напрямі, який собою закривав Одкровення, попереджав про редукцію філософії до одного напрямку. Він обрав методологічним ключем власної філософії феноменологію, а також філософію діалогу й герменевтику. У

Кракові приєднався до кола феноменолога Романа Інгардена, під керівництвом якого підготував і захистив докторську працю.

Отець Ю.Тішнер як душпастир служив у краківському «університетському» храмі Святої Анни, де майже кожної неділі, на Святій месі о 13:00, виголошував особливо популярні серед молоді й інтелігенції гомілії. Скажімо, 10 листопада 1985 р. виголосив проповідь про людські цінності: «У сьогоднішніх читаннях з'являються три значимі слова: «вдова», «сирота» і «чужинець». Ці три слова свідчать про те, що пророки в Старому Завіті відкривали перед людьми правдивий вигляд цього світу. Хто прагне знати, яким є світ, як насправді виглядає, повинен глянути на нього очима вдови, сироти, чужинця. Що це означає? Христос сказав: «Де є скарб твій, там буде і серце твоє» (Мт. 6, 21). Вдова, сирота і чужинець не мають серця в цьому світі, на цій землі, їхній скарб є поза цим світом. Те, що для них насправді цінне, зникло з їхніх очей; є там, де закінчується видимий світ. Тому цим людям сниться ночами інший світ – такий, в якому їхнє серце є біля їхнього скарбу, – і тому в певному сенсі вони легковажать тим усім, що їх зустрічає на цьому світі <...> У світлі Євангелії виявляється, що людьми, котрі штовхають цей світ вперед, у сторону Царства Небесного, є: вдова, сирота, чужинець» [313, s. 18]. У цьому фрагменті відчувається вплив філософської думки представника філософії діалогу Еммануеля Левінаса, проте зміст проповіді базується передусім на тексті й посланні Євангелія. На нашу думку, такий акцент, який наголосив Ю.Тішнер перед слухачами, які були значною мірою розчаровані поразкою «Солідарності», отримує нове філософське значення в світлі сучасної проблеми прийняття чужинців, вимушених втікачів зі своєї рідної землі в європейські країни, адже відомо, що точиться чимало дискусій, як поєднати християнські любов і милосердя та ксенофобію, що базується на небажанні порушити економічну рівновагу й соціальний комфорт, а також, не виключено, наразитися на небезпеку тероризму. Такі виклики для сучасних європейських країн є випробуванням, без перебільшення, їхнього християнства, розуміння євангельського послання

милосердя і любові. Чимало негативних голосів у сторону християн Польщі або Угорщини викликають їхні ригористичні й ксенофобні заклики зачинити кордони своїх держав перед потребуваними захисту й допомоги вимушеними втікачами зі своїх країн.

Етична система Ю.Тішнера зазнала протягом його наукової й пастирської діяльності певної еволюції, початок якої можна простежити в феноменологічній етиці Макса Шелера (1874–1928) та Ніколая Гартманна (1882–1950). У ранній період творчості у польського філософа на першому плані виступає аксіологія, етичні цінності стають основним джерелом етичного досвіду. У протиставленні до трансцендентального «я» Едмунда Гуссерля (1859–1938), він створює власну теорію т. зв. аксіологічного «Я»⁵,

⁵Вважаємо за необхідне подати розуміння аксіологічного Я у сприйнятті Ю.Тішнера, оскільки це одне з магістральних понять його філософської системи: «Прямуючи в глибину по лінії аксіологічного досвіду, приходимо до феноменологічного передчуття себе як певної абсолютно автономної цінності. Умовою можливості конституювання таких чи інших досвідних виявів Я виступає аксіологічне Я. Аксіологічне Я – це первісне Я. Це означає, що первісне Я не є реальним, часопросторовим буттям, а ірреальною цінністю. Реальне існування людини становить більш чи менш вдалу спробу часопросторової реалізації цієї цінності. Воно завжди обумовлене більш основоположним досвідом аксіологічного типу <...> Трансцендентальне Я залишається абстрактною конструкцією доти, доки не схопимо зв'язок, який існує між його конституюванням та прагненням людини досягнути правду про власну ситуацію в світі, правду, яка є й цінністю» [317, s. 122-123]. У формулюванні своєї концепції аксіологічного Я Ю.Тішнер перебував під впливом ідей Е.Гуссерля, зокрема стосовно вчення про трансцендентне Я, що польський філософ прямо і визнає у своїй докторській дисертації і відзначає наступне: «ідея абсолютно позасвітового (трансцендентального) Я не є само по собі абсурдною <...> На думку Гуссерля, світ є предметом ідеї

яка впливатиме різною мірою на всю подальшу його наукову діяльність, а також священницьке служіння. Ю.Тішнер описує Я мовою аксіології, а не онтології, пояснюючи свою методологічну позицію тим, що «радикальна трансценденція Я проявляється в тому, що виходить поза всілякі онтологічні категорії <...> Трансцендентальне Я тісно пов'язується з добротою. І за схожістю з платонівським добром, також воно виходить з онтології. Не будучи ні буттям, ні небуттям, воно може становити основу розуміння буття <...> Я захищається як доброта перед онтологізацією» [316, s. 32–33]. З цього висновку польського феноменолога випливає, що аксіологічне Я варто описувати в агатологічних категоріях, оскільки воно відкривається саме на добро.

Ця тішнерівська концепція важлива у релігієзнавчих та богословських дослідженнях як методологічний інструментарій, оскільки «серед можливих досвідів переживання власного Я як певної цінності є найбільш основоположним досвідом, з якого можна «вивести» інші Я. Саме по собі «аксіологічне Я» виступає умовою рефлексійного пізнання себе самого як цінності, а також і умовою відчуття чи реалізації всіх інших цінностей. Аксіологічний характер «Я» не виводиться з уже реалізованих особою цінностей, але становить її «іманентність й повну реальність», виступає основою та суб'єктивною умовою можливостей «Я». «Аксіологічне Я» є ірреальним, трансцендентним феноменом, що існує поза часом і простором. Ореальнення «Я» як цінності виражається у конкретних соціальних ролях, які

трансцендентального Я, яке як таке саме є «позасвітовим» [317, s. 411]. Можна зробити висновок, що процес переходу від трансцендентального Я до аксіологічного Я – це результат осмислення та інтерпретації гуссерлівської концепції, що творчо здійснив польський філософ, чітко виділяючи виразний авторський елемент аксіологічного складника: якщо Е.Гуссерль виділяє рефлексійний і предметний аспекти свідомості, то Ю.Тішнер акцентує на її дорефлексійному й аксіологічному вимірах.

ніколи не вичерпують можливостей «аксіологічного Я», що наділене абсолютно позитивною характеристикою, не має свого негативного антипода. Іншою його важливою рисою є індивідуальність, неповторність, у зіставленні з «аксіологічним Я» іншої людини» [144, с. 196].

Як представимо далі у цьому підрозділі нашої дисертаційної роботи, складність та багатовимірність Я, зокрема у релігійному контексті естетичної аксіології, є малодослідженим полем у релігієзнавчій науці. Такий напрям релігієзнавчого дослідження, чому відповідає мета й основні завдання дисертації, розкриває філософсько-естетичні основи творчого процесу в поліфонічному дискурсі осягнення надприродного.

Під впливом філософів із виразним теологічним впливом єврейської традиції Мартина Бубера (1878–1965) і Франца Розенцвейга (1886–1929) Ю.Тішнер увиразнює в своїх працях роль зустрічі іншої людини, розуміючи її як зустріч із трагічністю екзистенції людини, чим він фактично переходить із платформи онтології в сферу агатології (вчення про благо), що стосується Блага (Добра), яке перебуває поза буттям і небуттям. Його «голос» можна почути через іншу людину. Саме в сфері зустрічі й досвіду драми людського буття відкриваються нам особливі етичні цінності, які нібито пристосовані до характеру «біди» іншої людини, яку ми зустріли. У збірці есеїв «Мислення в категоріях цінності» (1982) («Myślenia według wartości»), яку вважають філософським *credo* Ю.Тішнера, є позиція першості людського мислення в бунті проти трагічності навколишнього світу й іншої людини, акцентується, що мислення, в основі якого агатологічний досвід, шукає способів порятунку іншого з ситуації його трагічності, яка має шанс стати зрозумілою саме у діалозі: «Аксіологічний досвід та аксіологічне мислення, що з нього випливає, ведуть до основоположної мети – проектування події, яка здатна перешкодити розвитку трагедії. Це уможливорює надію, відчуття сили, існування «сенсу реальності», що відкриває те, які цінності є *hic et nunc* можливі до реалізації» [316, s. 491]. На наше переконання, міркування Ю.Тішнера про те, що проектування події в аксіологічному досвіді нічого не вимагає, а лише

зкладає потенціал мислення, є сутнісно близьким до християнського (і не тільки) розуміння вибору віри як вільного свідомого акту, без нав'язування і насилля, в парадигмі сприйняття дару. Польський філософ представляє глибокі механізми етико-аксіологічного сприйняття релігійної віри, що, як вважаємо, особливо спрямоване для людей інтелектуальних кіл, котрі не звикли що-небудь сприймати лише в силу традиції чи виховання, тим паче, коли мова йде про важливі аспекти світогляду. У цьому і релігієзнавча актуальність дослідження концепції Ю.Тішнера, інтерпретація філософської системи якого здатна бути важливою основою розкриття ціннісного й етичного вимірів релігії як багатовимірного духовного явища на основі феноменологічної та герменевтичної методологічних баз.

Мислення в світлі цінностей робить можливим подію як можливість поділитися з Іншим цінностями з агатологічного діапазону. Ю.Тішнер наповнює свої роздуми про подію християнськими етичними цнотами, ставить питання про релігійний феномен дару в посвяті себе саме Іншому, в чому і сам суб'єкт самореалізується: «Йдеться про те, щоб не добивати жодним словом, жодним вчинком чи втечею, або зухвальством, щоб схилити існування до інтуїтивної доброти, а доброту до існування, до тривання. Вчинки можуть бути різними: перев'язування рани, вділення доброї поради, подання хліба та води. Кожен із цих вчинків випливає з середини горизонту посвячення, що відкрився для мене <...> Посвячення – це допуск голосу моєї власної волі – моєї волі добра для Іншого» [316, s. 489]. Тут бачимо виразне слідування Ю.Тішнера євангельським заповідям у такому цілком катехитичному стилі за формою подання; добро втрачає свій безособовий абстрактний характер, воно пізнається в іншій людині, у міжособовому спілкуванні. В одній із своїх пізніх праць «Дискусія про існування людини» помітний виразний релігійний характер розуміння Добра, в стилі середньовічної християнської апофатичної теології, в якій воно ототожнюється з Богом, Який спасає: «Чи абсолютне Добро може існувати? Добро вимагає існування в абсолютному способі. Те, що вимагає існування в абсолютному способі, не може не існувати <...> Бог –

як абсолютне Добро – існує <...> Бог не тому є абсолютним Добром, абсолютною свободою і свідомістю, що існує, але тому існує абсолютним способом, що є абсолютним Добром, абсолютною свідомістю і свободою» [318, s. 270, 272]. Ю.Тішнер розвиває свою думку в такому дещо, можна сказати, не властивому для феноменології стилі, в якій добро сприймається та осмислюється виключно як явище. Польський філософ, радше, в християнській теологічній парадигмі висновує, що Добро – це самодостатнє буття, що не обмежується онтологічною причинністю: «Буття може вичерпатися діянням. Добро не вичерпується, а поглиблюється і додає сил, оскільки Добро не знає спочинку» [318, s. 273].

Окремо слід підкреслити агатологічний контекст як основу розуміння етики у концепції Ю.Тішнера: «Агатологічний горизонт – це найбільш основоположний від усіх проектів діяльності. Це, швидше за все, горизонт світла ніж сили <...> Базовою функцією того, що агатологічне, є розкриття та проблемність. Воно схоже до світла й тиші. Те, що агатологічне, сприяє мисленню. Те, що агатологічне, чинить так, що саме існування є проблемою. Те, що агатологічне, збуджує почуття сили і безсилля» [314, s. 68]. Тут виразний аспект християнської філософії з її акцентуванням на онтологічну сутність Добра, відсутність якого чинить можливим виникнення зла у світі людського діяння.

Важливим творчим етапом еволюції етики Ю.Тішнера є його знайомство з філософією Еммануеля Левінаса (1906–1995). Польський філософ основу своєї концепції називає «агатологічним досвідом» або «агатологічним горизонтом»: акцентує на напрямі до джерела досвіду Добра та його світла, що не тільки є умовою автентичної зустрічі, але також і відкриває особливим способом драматизм людського буття. В свою чергу, досвід цінностей надбудовується на цьому *par excellence* джерелі метафізичного досвіду.

На нашу думку, розвиток етичної думки Ю.Тішнера можна екстраполювати на його філософську систему загалом. Попри виразний «діалогічний поворот», етичні проблеми в нього завжди перепліталися з

антропологічними, епістемологічними, соціальними, теологічними. Будучи під впливом феноменології, Ю.Тішнер не погоджується з баченням етики, відірваної від своїх джерел досвіду, зосередженої на конструюванні моделей людської поведінки. Критикував технологічну етику, що ув'язнює людину в межах схематизованого мислення, має небагато спільного з живим досвідом. Філософ ставить перед собою завдання знайти етичний спосіб внутрішньої інтеграції людини. Вважає, що етика не повинна бути чистою, абстрактною наукою, а повинна досліджувати й розв'язувати проблему людського почуття провини, вказувати на етичні основи відповідальності, віднайти сенс і джерела неспокоїв і тривог, окреслити діапазон людської свободи, а також надати розуміння надії, що звертається до цінностей. Відповідно до цих інтенцій, етика Ю.Тішнера є водночас теорією людського буття, що розуміється у виразній аксіологічній перспективі. Автор відзначає важливість цінності безпосереднього досвіду зустрічі. Для нього «етика є передусім теорією цінностей (аксіологією), але такою аксіологією, через яку відкривається філософська антропологія (теорія аксіологічного Я), а також філософія зустрічі, діалогу й драми» [232, s. 564].

Ю.Тішнер в одній зі своїх статей так означив свої магістральні філософські зацікавлення: «Три мислительні течії видаються мені особливо важливими. Перша течія пов'язана із загальною ідеєю захисту людської надії. У ній можна знайти багато, часто протилежних один одному напрямів, починаючи з тих, в яких мова йде про земну надію, і закінчуючи тими, хто також відстоює надприродну надію (Г.Марсель, П.Рікер та ін.). Друга течія – філософія цінності (що стало відповіддю на «кризу» теорії природного закону), на основі якої проблеми етики розглядаються в аспекті теорії цінності (М.Шелер та ін.). Третій напрям – власне філософія людини, у висновках якої вимальовується загальний образ людської сутності як сутності «мандрівної» і в принципі відкритої Трансцендентному. Доводиться опустити відмінності між течіями та множини їхніх сутнісних елементів. Найважливішим мені видається те, що є в началах» [178, с. 203].

Оригінальними в теорії Ю.Тішнера є концепції естетичної трагедії та філософії драми, яку можна назвати узагальненням наукових досліджень в етиці, антропології, гносеології, феноменології та герменевтиці. Відзначимо, що сцена і театр, окрім церковного амвону, були для філософа улюбленими освітньо-діалогічними площадками, на яких він відчував себе цілком комфортно. У цьому він був близький до свого давнього друга Кароля Войтили, що в молоді роки брав участь у сценічно-театральних постановках та є автором драматичних творів. Метафора драми в Ю.Тішнера розуміється як екзистенціалістське ототожнення людського життя з грою на театральній сцені: «Участі в драмі не можу ані бачити, ані чути – воно вимагає іншого відкриття, ніж власне відкриття інтенціональної свідомості <...> Чим же є драма? <...> Бути драматичною істотою означає: <...> визначеним способом відкриватися на інших. <...> Беручи участь у драмі, людина більш чи менш чітко знає, що метафоричною мовою – у її руках є власна погибель чи порятунок. <...> Участь у драмі є «присвоєнням» себе з огляду на надію порятунку» [314, s. 10].

Стосовно поняття трагедії, то відзначимо, що тут не мається на увазі літературознавче її розуміння⁶, а екзистенційний внутрішній духовний стан людини. Йдеться про трагізм як іманентну властивість людського життя. Ю.Тішнер у піднесеній формі тлумачить розуміння екзистенційного трагізму в дусі християнської філософії стосовно дихотомії добра і зла та їхньої

⁶ Згідно літературознавства, «трагедія (*грец. tragōidia*, букв.: *цапина пісня*) – драматичний твір, що ґрунтується на гострому конфлікті, зумовленому неможливістю втілення бажань героїчної особистості, яка прагне повною мірою реалізувати свої наміри. Конфлікт у трагедії має глибокий філософський зміст, розгортається на духовному, моральному, соціальному, політичному рівнях, характеризується високим напруженням переживань героя, який стикається із жорстокою дійсністю, несумісною з високими ідеалами, тому часто програє у змаганні з абсурдом буття» [110, с. 490].

боротьби. Пояснення філософа пригадує християнсько-богословські ремінісценції про *militia Christi* у людській історії: «сутність трагедії становить перемога зла над добром. <...> Трагічний збіг подій представляє те, що зло, замість того щоб загинути, – тріумфує <...> Поки ж добро стало супротивником іншого добра, зло вторгнулося поміж них і стало основоположною рисою трагедії» [314, s. 64–65].

До ключових категорій тішнерівської концепції трагедії належать зачарування і зваблення [див.: 328]. Друга зі згаданих категорій, детермінована захопленням красою, невідворотно веде до розлуки. Тішнерівська філософія краси вважає трагічність нищівною силою, що несе з собою краса іншої людини.

У концепції естетичної трагедії Ю.Тішнера з'являється ідея виправдання саме через цінність [314, s. 125]. На переконання польського філософа, це не може бути будь-яка цінність, а лише абсолютна, у світлі якої запитання «чому?» не матиме основи. Людина сама по собі не здатна віднайти у собі відповіді про факт власного існування в світі. Якщо ж суб'єкт перебуває на такому рівні, на якому не мусить задавати запитання про подальший сенс, то це означає, що він віднайшов власне виправдання.

Перед людиною, що шукає виправдання, постає завдання знайти ту цінність, що здатна зняти цю проблему. На думку Ю.Тішнера, людина, що живе в естетичному просторі, тією абсолютною цінністю вважатиме красу, яка здатна виправдати існування людини, оскільки є абсолютною цінністю в найповнішому значенні цього слова. Ця абсолютність виявляється в тому, що краса не потребує нічого для свого існування, за винятком об'єкту, через який може виявитися. Проте краса існує автономно, тому людина обере саме її, а не інші абсолютні цінності, скажімо, істину чи добро. Однак якщо людина приймає красу як рацію виправдання її існування, то мова не може йти про будь-який її вид. Ю.Тішнер підкреслює, що єдиним видом краси, що здатна виправдовувати, є краса іншої людини: «Завдяки події краси людина глибиною своєї особи торкається чогось, що має силу виправдання або

відмови виправдання її присутності на сцені світу» [314, s. 121]. Спілкуючись з іншою людиною, яка є красивою, не можна, на думку польського феноменолога, сумніватися щодо виправдання власного існування. Така людина є лише для того, щоб бути красивою [пор.: 314, s. 125]. Вона є видимою реалізацією краси і як така є виправданою, адже завданням її екзистенції є буття іконою та обличчям краси, що зачаровує інших.

В межах естетики людина розуміє, що інша людина є виправданою фактом буття красивою. Але той, хто сприймає іншого, далі не володіє виправданням власного існування. Таким чином виявляється драма буття зачарованим.

Зачарована людина, розуміючи, що її існування не є виправданим, зважується на драматичний крок: вирішує знайти для себе виправдання в красі іншої людини, ставлячи перед собою завдання перебувати настільки близько до іншого, щоб його краса змогла виправдати. Але ж як настільки зблизитися до краси іншого? Цього можна домогтися, затримуючи красу при собі, чому сприяє, на думку Ю.Тішнера, акт захоплення, завдяки чому він займає своє місце в порядку естетичної трагедії. Стаючи митцем, який в іншій людині відкриває та підтверджує свій твір мистецтва, зачарований творить із красою особливу єдність, яка має своїм завданням утримати їх обох взаємно близько. Перебуваючи в такій близькості, зачарована людина має надію віднайти виправдання завдяки красі свого твору. Якщо ж «твір» визнає іншій людині свого творця і дозволить перебувати біля себе, то зачарований суб'єкт стане виправданим у своєму існуванні. Ю.Тішнер з цього приводу пише так: «Хоча власне існування зачарованого загалом не є красивим, але воно може знайти в красі іншої людини певне виправдання» [314, s. 127].

Захоплення наділене статусом художньої творчості, що має своїм завданням «конституювати виправдане існування» [314, s. 126]. Така творчість виходить із того, що краса є тим, що вказує не тільки, яким є це конкретне буття, але також те, для чого воно існує. На переконання польського феноменолога, така подвійна сила краси має такий ефект, що досвід та

переживання краси іншої людини мають для зачарованої людини екзистенційне значення, що виражається у конституюванні для неї сенсу буття [пор.: 314, s. 127]. Таким чином краса стає центральною і найвищою цінністю, що визначає порядок іншої похідної ієрархії та вісь картини світу в житті суб'єкта. Саме захоплення прагне виконувати найвищу захисну роль, що одночасно уможливить володіння красою і буття завдяки їй [пор.: 314, s. 135]. Згідно концепції Ю.Тішнера, лише таким чином життя зачарованої людини може бути врятованим через надавання йому сенсу, який, зрештою, може прийти лише зі сторони того, хто його сам здобув, хоча у випадку краси ця проблема є значно глибшою. Краса настільки володіє сенсом, наскільки сама по собі є сенсом. Відповідно, польський філософ на означення виправдовуючої ролі краси використовує означення «аксіологічний абсолют», що не потребує доведення сенсу власного існування, але може виправдовувати інших. І саме такі аргументи є тією силою, що наказує зачарованому постійно перебувати біля краси [пор.: 314, s. 135].

В дусі платонівської традиції ототожнення етичного й естетичного розгортає свої міркування Ю.Тішнер, вважаючи, що краса відкриває дорогу до добра: зачарування від переживання естетичним має силу перетворитися в зустріч і діалог – як прояви драматичної ідеї добра. Лише красиве – у найвищому ступені є добрим та істинним. Мислитель так виражає свої думки: «Страждання не є вбивством, зрада не є зрадою, зневага не є зневагою. Сприймається лише краса і те, завдяки чому вона такою є. Красиві, які сприяють підняттю краси до гідності абсолюту, є вільним від провин» [314, s. 134]. Хоча тут є чіткий ризик виправдання зла, яке може перебувати в площині естетичного.

Релігійною мовою слово «виправдання» можна замінити поняттям «спасіння» (або ж його протилежність – засудження), в чому і полягає драматизм чи трагізм людського життя в його стосунках з іншими.

Отож, краса є важливим етапом у дорозі до іншого. На нашу думку, ці переконання польського феноменолога становлять важливий момент в

осягненні сприйняття сакрального мистецтва та особистості іншого віруючого в процесі релігійного пошуку. Людина відкриває для себе іншого в горизонтальній (міжлюдська комунікація) та вертикальній площинах (досвід спілкування із трансцендентним світом). В одній із своїх ранніх робіт «Етика цінності та надії» Ю.Тішнер в академічному розкритті поняття етичного звертає увагу на його закоріненість у діалогічному спілкуванні Я з Іншим: «Людина, щоб жити, розвиватися і бути собою, також потребує етосу. Її творить не тільки повітря, земля та вода, але передусім людське середовище, інші люди <...> Людина, за своєю природою, є етичною істотою, тобто кимось, для кого проблема етосу є водночас і проблемою власного буття. Якщо їй вдасться відкрити, де, серед яких справ, з якими людьми пов'язаний її етос, то вона може «принести щедрий плід». Якщо ж цього не знайде, то житиме як особа, чужа сама собі» [312, s. 53]. Як бачимо, філософ використовує біблійну формулу про «щедрий плід» у реалізації та розкритті людини в своєму житті. Така поетична лексика, якою послуговується польський феноменолог, є властивою для дискурсу екзистенціалізму. Проте свій філософський метод окреслював як феноменологічний: «Вирішив філософствувати без «етикету». Феноменологія – це тільки метод. Кожен, у певному сенсі, є феноменологом <...> Водночас знаю, що, коли я опинився віч-на-віч перед кризою надії, то змушений був цілком самостійно вигадувати й пристосовувати слова <...> Намагався використати найближчу мені європейську думку для порятунку нашої польської надії» [316, s. 11]. Те, що Ю.Тішнер називає «польською надією», можна використати і в сучасній ситуації України, маючи на увазі певну екзистенційну кризу частини наших співгромадян. Хоча це стосується й усєї західної цивілізації.

«Подію прекрасного» наділяє сутнісним сенсом: «завдяки події прекрасного людина торкається корінням власної особи чогось, що має силу виправдання чи відмови виправдання його її присутності на сцені світу» [314, s. 93]. На нашу думку, тут виразний імпліцитний релігійно-теологічний зміст, суголосний із вченням про благодать спасіння, яким Бог обдаровує людину;

аналогію до духовного преображення метафізикою світла, найвідомішим прикладом якої є прозріння Савла дорогою до Дамаску. Подібно як благодать у християнському віровченні, так і прекрасне завдяки зустрічі з іншим є певним незаслуженим і неочікуваним даром.

Якщо людина не здатна виправдатися (чи спастися) завдяки істині чи добру, то для неї залишається прекрасне, в якому навіть страждання (чи зло) трансформуються в твір мистецтва, що викликає у реципієнта здивування і захоплення. Саме тому «мистецтво стає релігією людини» [318, s. 53], котра, правда, може зрадити оманною зачарування, яке не сягає глибин людської екзистенції.

Філософ вважає, що цінності ієрархізують світ, що робить його водночас і наповненим смислами: «Цінності моделюють людський світ на «вищі» і «нижчі», «важливі» й «неважливі», «святі» та «демонічні» сфери» [312, s. 65]. Такий дуалізм, звісно, близький до релігійного поділу світу на профанний і сакральний, земний та небесний, що сприймається як Богом встановлений порядок, на відміну від хаосу й неупорядкованості сил зла.

В дусі екзистенціалізму Ю.Тішнер узагальнює, що цінності проявляються в житті людини в процесі пізнання іншої людини та водночас самопізнання: «Вимір людськості відкривається в людині завдяки відчуттю аксіологічного Я⁷ та співданого з тим відчуттям досвіду зовнішнього світу в його аксіологічному вимірі» [317, s. 123].

⁷ На думку польського феноменолога, будь-яке пізнання є вторинним у відношенні досвіду Я як цінності, тому, з цього випливає, що етика та аксіологія виступають найважливішими у гносеологічному процесі – розкриття і відкриття світу цінностей: «Умовою можливості конституювання тих або інших досвідних виявів Я є аксіологічне Я. Аксіологічне Я – це початкове Я <...> Лише цей досвід оживлює всі ті структури й моделі, в які поміщували людину Гуссерль, Гайдегер чи навіть Рікер» [317, s. 122].

Пізнання Іншого у його обличчі спонукає виникнення етичної категорії відповідальності, яка розуміється у теорії філософа не в межах юридичних координат, а релігійно-екзистенційному контексті зустрічі й діалогу: «Обличчя, що з'являється <...>, конститує і виправдовує зв'язок відповідальності, а також досвід мислення (запитання: як це можливо?) та свободи, що у ній містяться» [314, s. 83]. Ситуація діалогу з Іншим провокує відповідь, що часто є пробудженням з «етичного сну». Перед відповіддю виникає певний момент тиші поміж запитанням і відповіддю: «Запитання витягує мене зі стану біля когось, «поруч із кимось» та навіть «за кимось», щоб мене занурити в новий стан, стан «для когось». Відповідаючи на запитання, розпочинаю бути – наскільки відповідаю на запитання – для когось. Іншими словами: стаю відповідальним. Важливий сенс запитання полягає в тому, що воно спонукає у запитаного почуття відповідальності» [314, s. 74].

Універсальне тлумачення відповідальності, що народжується в діалозі, суголосо з християнським його розуміння в контексті абсолютного Добра: «Відповідальність за ближнього стає відповідальністю за все – навіть за світ, в якому ближній існує <...> Або відповідається за все, або за ніщо <...> Такою є дорога бажання, що росте, мірою того як добрі вчинки плекають у людині її доброту» [314, s. 50]. Вважаємо, що генеза релігійно-філософської концепції Ю.Тішнера зумовлена не тільки європейською діалогічною філософією (особливо, М.Бубер), яку він добре знав, але й біблійним екзистенціалізмом у ситуаціях діалогу Бога з обраними особами (Авраам, Марія, Ісус та інші), які перебували в моментах осмислення своєї відповіді. Як відомо, християнство (та інші релігії) високо цінують перебування людини, що прагне діалогу з Богом, зокрема через молитву, в зовнішньому мовчанні, котре зазвичай означає глибоку внутрішню роботу. Вважаємо, що ця ситуація і стан відповідальності є важливими ознаками Церкви як спільноти співвідповідальних людей, зокрема і як єдності живих та померлих.

Ю.Тішнер як філософ та богослов, викладач і священник намагався представити своїм читачам і слухачам таку концепцію, яка б допомагала

глибше побачити і зрозуміти себе та Іншого, намагаючись врятувати як у сотеріологічному християнському, так і гуманістичному сенсі, незалежно від конфесійної ідентичності чи світоглядної позиції. На наше переконання, така філософська парадигма повинна увійти в навчальні курси українських духовних навчальних закладів та соціального, етичного вчення релігійних організацій.

Логічний ланцюжок у теорії Ю.Тішнера має такий, умовно поданий, порядок: сприйняття цінностей – зустріч з Іншим – саме Добро, що відкривається у діалозі. Філософ підсумовує: «Людина – це екзистенція, бо у відношенні до світу будує не тільки світ, але також і саму себе <...> Є буттям *per se*, яке, маючи відношення до зовнішніх цінностей, конституює себе як цінність – особливу цінність, ім'я котрій – Я» [312, s. 55].

На нашу думку, тут можна поставити запитання щодо виправдання митця, який творить естетичне, але в етичному контексті поводить себе не згідно універсальних імперативів добра. Згідно логіки Ю.Тішнера, така творча особистість, будучи творцем краси, очікує на виправдання завдяки причетності до естетичного.

Відзначимо, що в українському (як і світовому) релігієзнавстві помітний брак досліджень творів мистецтва саме в категорія релігієзнавчо-філософських. Тому в нашому дисертаційному дослідженні проілюструємо кілька варіантів релігієзнавчого аналізу окремих творів мистецтва, довільно обраних, у світлі представлених феноменологічних концепцій та з виділенням саме релігійно-екзистенційного змісту, що важливо, на наше переконання, у цілісному сприйнятті мистецтва й релігії у їхній тісній діалогічній репрезентації найглибших концептів людського духа.

В історії європейської культури можна назвати немало імен геніальних митців, шедеврами яких захоплюються нащадки, наслідують їх стиль у творчості, але біографія яких свідчить про непрості відносини із законом і християнськими заповідями. Скажімо, реформатор європейського живопису на зламі XVI і XVII століть Караваджо (1571–1610), творчість якого стала

взірцевою для епохи бароко, звинувачувався не тільки в розгульному способі життя, але й навіть у нанесенні важких травм та вбивстві людини. Це було складним моментом сприйняття для сучасників, зокрема церковних покровителів, що бачили в ньому геніальність поєднання фізичної краси людського тіла, духовної глибини через використання методу світлотіні, психологічної напруги, але водночас і доводилося постійно рятувати його від великих проблем із законом. Можемо погодитися з Ю.Тішнером у його вченні про «виправдання красою» в такому сприйнятті, що, скажімо, злочини й негідна поведінка з точки зору моралі «вибілюються» на відстані століть у захопленому сприйнятті та натхненні від рецепції його картин (скажімо, «Відпочинок на шляху в Єгипет», «Покликання апостола Матвія», «Навернення Савла», «Покладання до гробу», «Мадонна з розарієм», «Давид з головою Голіафа», «Воскресіння Лазаря», «Поклоніння пастухів», «Принесення в жертву Ісаака», «Марія Магдалина, що кається», «Святий Матвій та ангел», «Ось людина» «Ув'язнення Христа» та ін.) людьми наступних поколінь, яким немає справи до того, хто виступав моделлю до образів біблійних і церковних персонажів, а також, які були темні сторони біографії геніального італійця, світло картин якого «наповнює красою і добром» життя людей. Живописні інтерпретації Караваджо у самобутній авторській творчій манері репрезентують релігійний зміст відповідних образів Біблії чи церковної традиції, пропонують в естетичній формі реципієнтам сприйняти концепти Святого Письма чи вчення Церкви. Вважаємо, що в аналізі його творчості першорядним повинно бути феноменологічне та релігієзнавче дослідження внутрішнього змісту, а не особливості непростой біографії. Звісно, окремим є суто мистецтвознавчий аналіз художніх особливостей, яких у нашій роботі не торкаємося, оскільки вони не належать до предметного поля релігієзнавства. Саме феноменологічна методологія та релігієзнавчий категорійно-понятійний апарат дозволяють виокремити магістральний вимір ціннісного пласту творчості італійського художника.

Такий релігієзнавчий аналіз творів мистецтва представляє оригінальні поліфонічні інтертексти різних видів духовної культури, що взаємодоповнюються й виражають універсальні філософські та релігійні ідеї у властивих для себе формах вираження, інтерпретуючи «мандрівні» біблійні й церковно-християнські образи, мотиви, сюжети.

Ю.Тішнер також відзначає специфічні онтологічні риси краси, які наділені у нього феноменологічними й навіть метафізичними властивостями: «Ніхто не є власником краси. Коли вона з'являється, то це стається тому, що вона так бажає; і також коли зникає – бо так бажає» [314, s. 123]. Такі ознаки нагадують практично логіку божественних епіфаній, що радикально й несподівано входять у людський світ без якихось раціональних пояснень і діють відповідно до сутності змісту передаваного об'явлення.

Польський філософ виділяє також окремі етапи «драми краси», один з яких він називає «естетичний осуд», коли краса не виправдовує митця, що сприймається як такий, що не гідний її. Творча особистість до цього етапу плекала надію на виправдання свого існування через причетність до краси, що уможливить самому стати красивим. Ю.Тішнер розрізняє «естетичний» та «етично-релігійний осуд» та дає їм відповідні характеристики. У першому випадку митця засуджує наче саме його творіння. А в другому із названих випадків присутній наче третій об'єкт – це може бути Бог, церковна доктрина, релігійна спільнота, коло спілкування [див.: 314, s. 305]. Іншими словами, тут мова йде про перебування в системі координат певної об'єктивно даної релігійно-етичної парадигми. У ситуації ж естетичного осуду маємо справу з переживаннями виразно суб'єктивної природи.

Ю.Тішнер «естетично засудженого» митця називає чистим запереченням краси і зараховує до категорії потворного в екзистенційному розумінні [див.: 314, s. 306], що нерідко призводить до бажання і навіть реалізації самогубства. На нашу думку, виразним прикладом релігійно-етичного внутрішнього конфлікту й дискомфорту та естетичного «засудження», несприйняття власними ж творіннями є життя і творчість українсько-російського художника

Михайла Врубеля (1856–1910), доля якого тісно пов'язана з Києвом. Як відомо, його психіка не витримала тягару особистих й естетичних переживань. Зокрема, це стосується одного з його улюблених сюжетів, який у прямому розумінні спричиняв йому страждання, – осмислення й репрезентація образу демона (найвідоміші картини «Демон, що сидить» і «Демон скинутий»). Використовуючи наукову лексику Ю.Тішнера, можна сказати, що об'єкт зачарування для М.Врубеля став його нещастям, замість очікуваного натхнення й творчо-духовного самозадоволення, адже його магістральні образи демонів були фактично й предметом релігійних пошуків через сферу естетичного.

За Ю.Тішнером, страждання раніше зачарованого митця стає його онтологічною сутністю, альфою та омегою у замкненому колі «буття для себе» [314, s. 226], коли душа засудженої творчої особистості сама прагне гіркоти [314, s. 231]. Правда, на думку феноменолога, в гру вступає парадокс у світлі естетичної трагедії: «буття для себе», яке страждає, водночас є і «буттям для іншого». Адже митець не може бути повною мірою «для себе», якщо не є «для іншого», конкретніше – для свого творіння. Неможливість поєднання цих екзистенційних моментів у драмі краси створює наступну точку страждання [314, s. 228–229].

В. Жюлковський стосовно цієї внутрішньої духовної колізії в теорії аксіології Ю.Тішнера зазначає: «Обидва представлені аспекти людського буття залишаються між собою в стані конфлікту. У бутті «для себе» є постійно присутній інший, який є красивим. Прокляттям митця є те, що він постійно є заручником свого творіння, навіть після того, коли став засудженим ним. Митець має відчуття, що його зрадили, що, в свою чергу, на думку Тішнера, дозволяє вважати, що певним ірраціональним способом він очікував від свого творіння вірності. Все ж таки митець сподівався вірності зі сторони свого творіння, плекав своє переконання всупереч добре знаній йому логіки краси, про що знав, що воно не може себе зобов'язувати бути вірним. Тішнер відзначає, що в самій ситуації відчуття бути зрадженим є присутній інший,

який є красивим. Ця присутність парадоксальна, оскільки вона виражається через буття неприсутнім. Відбиток іншого видно в кожній емоції, в кожному досвіді або переживанні, що оприявлюються у свідомості митця. Таким чином творіння ізолює митця від інших людей і навіть від Бога» [328, s. 537].

Окреслена феноменологічна модель стосунків митця та його творіння не має відношення до якихось волюнтаристських бунтів чи варіантів антирелігійного вільнодумства, а стосується екзистенційного виміру буття творчої людини та її переживання естетичного й аксіологічного.

Вважаємо, що прикладом такого засудження й відторгнення творінням митця є картина «Ессе Номо» польського маляра Альберта Хмельовського⁸ (1845–1916). З історії цього твору відомо, що він почав творитися у 1879 р. у львівському костелі Святого Духа, протягом багатьох років його з великим пієтетом зберігав сам творець, а от в 1904 р. подарував львівському греко-католицькому митрополитові Андрієві Шептицькому. А.Хмельовський в одній із розмов звірявся про непросту історію його відносин цієї картини, яку пізніше великий львівський митрополит сприймав не тільки як твір живопису, але й як ікону з особливою контемпляційною духовною силою та джерело пасійних рефлексій: «Я обійшовся з цією картиною як останній партач, але так на мене давив отець митрополит, що я, бажаючи отримати спокій, завершив її по-ремісницьки». На цій картині (розміром 146×96,5 см.) Христос зображений у напіврозвороті з червоним плащем, терновим вінцем на голові, тростиною у руці та переплутаною мотузкою на шії. Постаць Ісуса поміщена на тлі античної архітектурної споруди, з-за колони якої вибивається світло, що творить наче німб довкола голови Ув'язненого. Обличчя Христа неголене, з-під тернової корони випливає кров, повіки напівприкриті. Спадаюча

⁸Альберт Хмельовський – францисканець, засновник згромадження альбертинів та альбертинок, маляр, святий Римсько-католицької Церкви, відомий своїм саможертвним посвяченням у праці для бідних та безхатченків.

пурпурова шата творить на грудях Ісуса велике серце. Один священик у своїх спогадах про досвід знайомства з картиною А.Хмельовського у палаці митрополита писав про таке захопливе пояснення А.Шептицького, який знався не тільки на старих майстрах, але й на сучасному йому європейському живописі, шедеври якого, зокрема, бачив під час своїх подорожей: «Нехай отець дивиться, – промовив захоплено, – нехай отець дивиться! Це ж новий, геніальний спосіб представлення Серця Господа Ісуса. Пікассо інколи деформував окремі деталі в анатомічній будові людини, коли хотів оприятити і представити недоступну для інших деталей душі. Брат Альберт дещо деформував плече Христа, але що з того виникло? Отче, подивіться. Червона хламида з плечей спадає так, що окреслює на підданих бичуванню грудях Христа величезне серце. Цілий Христос перетворюється в серце. Це тортуроване Боже Серце». Додамо, що картину «Ессе Номо» митрополит А.Шептицький у 1941 р. подарував у «Національний музей. Ювілейна наукова фундація галицького митрополита Андрея Шептицького»⁹, який сам і заснував для примноження і збереження культурного багатства українського народу. На жаль, у 1946 р. ця картина як релігійна за змістом була вилучена із музейного зібрання та після років поневірянь потрапила до Польщі, зараз перебуває в санктуарії брата Альберта Хмельовського у Кракові.

Вважаємо, що для брата Альберта Хмельовського джерело страждання, передусім духовного і психологічного, – відчуття соціальної несправедливості, що спричинювало велику кількість обездолених людей, зокрема у період жахливих світових воєн ХХ століття, підсвідомо екстраполювалося на його найвідоміший твір – картину «Ессе homo», що жила «логікою краси».

Ю.Тішнер вважав, що слід віднайти спосіб поєднати реальність страждання та логіку краси – і ним є спроба обожнення краси [314, s. 234]. І

⁹ Сьогоднішня назва – «Національний музей у Львові імені Андрея Шептицького. Науково-художній фонд митрополита Андрея Шептицького».

саме такою була доля картини А.Хмельовського «Ессе homo»: митрополит А.Шептицький ставився до неї як до ікони, що сугестивно асоціювалася в нього із символом серця Ісуса Христа, що має широкий семантичний діапазон тлумачення в біблійно-християнській традиції: «У біблійному дусі серце символізує основу й орган людського особистого життя, внутрішній центральний пункт усієї екзистенції та діяльності людини як духовної істоти. Іншими словами, воно є основним у релігійному і моральному житті. Від нього залежить людська відвага, рішучість, внутрішні переконання, плани, рішення. Мистецькі таланти Бог «дає до серця» (пор. Вих. 28, 3; 31, 6; 35, 33 тощо). Пророки вказують на вираження через символ серця того, що є найістотнішим в очікуваного Месії. Господній помазаник має серце, віддане Богові, котрий його посилає (Пс. 40, 7-9), серце, повне праведного гніву проти його ворогів (Єр. 30,23), серце, котре зазнає найбільшого приниження і мук смерті (Пс. 22, 15; 69, 21) та знову радіє благословенною радістю (Пс. 16, 9) <...> Новий Завіт також вважає серце за центр того всього, що є духовним. Апостол Павло пише до коринтян «з великого горя та туги серця» (2 Кор. 2, 4). Віра не є справою думок чи відчуттів, але виключно серця (Рим. 10, 10). Серце порівнюється із людським сумлінням» [159, с. 370]. На сьогоднішній день ця картина є шанованим культовим об'єктом в одному з храмів Кракова.

Відповідно, це обожнення краси митець приймає, згідно феноменологічної концепції Ю.Тішнера, як «примху божества»: оскільки творча особистість шукала свого захисту в красі, що приймалася як абсолютна цінність, здатна виправдати буття, то тим самим краса перетворилася на естетичний абсолют, що бере участь у створенні сюжету драми свого творця, в якій допускається і страждання. Ось таким чином польський філософ «виправдовує» співіснування страждання митця та логіки краси. Отож, страждання творця релігійного твору стає його способом існування й творчої діяльності: «Духовне страждання поширюється на тіло та знаходить своє вираження в красі обличчя» [318, с. 62]. Рефлексії польського філософа підносяться до узагальненого пафосу східнохристиянської іконології з її

вченням про лик Христа – прекрасний та позначений спасительним стражданням. Ю.Тішнер вважає обличчя певним моральним й аксіологічним взірцем, що «запрошує» до взаємного діалогу, в якому поєднуються агатологія та аксіологія. Очевидно, більшості реципієнтів текстів польського філософа пригадуються лики Спаса Нерукотворного, іконологічне інтерпретування та іконографічне представлення якого має широку традицію в православному сакральному мистецтві. Таким чином Ю.Тішнер подає свою позицію у філософських дискусіях проблеми Я та Іншого, в яких страждання стає виміром твору релігійного мистецтва у парадигмі естетичної аксіології¹⁰. Митець, який підносить власне страждання до рівня прекрасного, ототожнює свою онтологічну сутність із твором мистецтва.

Страждання є своєрідним мостом, зв'язком між митцем та його твором, яке фізично віддаляється від нього, але існує, не переривається внутрішнє єднання: «Проте це особливе віддалення – віддалення, яке знає, хто і від кого віддаляється. Таке віддалення – віддалення, яке знає, – одночасно поєднує та зближує. Буття для себе стає буттям через себе» [314, s. 235]. Отож, твір живе своїм власним життям. Скажімо, найвідоміша ораторія німецького композитора-романтика Фелікса Мендельсона (1809–1847) «Ілія» (1846) була свого часу не тільки вершинним взірцем поліфонічної гармонійності, але й викликом автора тогочасним поціновувачам музики, що захоплювалися

¹⁰ Відзначимо, що у сучасному теологічному дискурсі автономним «продовженням релігійних пошуків абсолютного виступає тео-естетика. Якщо богослов обирає поетичний жанр для виразу та опису своїх релігійних уявлень, то він розвиває поетичну теологію. Художні засоби, самі по собі, не обов'язково є релігійними, але вони напрочуд вдало допомагають зобразити переживання й уявлення богослова. Достатньо згадати про теологічну поезію Григорія Богослова, Йоана Дамаскіна, Романа Солодкоспівця чи українських авторів Дмитра Туптала, Івана Максимовича, Григорія Сковороди. Напрочуд вдалими і глибоким прикладом тео-мистецтва є іконошанування» [202, с.69].

переважно легкими за формою і сприйняттям жанрами. Релігійні домінанти характеру старозавітного пророка Ілїї у протиставленні романтичним героям фольклору чи героїчного середньовічного епосу були плодом внутрішнього бунту й «естетичного страждання» композитора, що вирішив саме через образ великого пророка представити свій маніфест. Окремо відзначимо, що Фелікс Мендельсон був онуком єврейсько-німецького філософа, екзегета книг Танаха, одного з лідерів просвітницького руху гаскала Мозеса Мендельсона (1729–1786), тому глибоке знання релігійних смислів Старого Завіту було результатом не тільки загальної ерудиції, але й глибокої сімейної духовної традиції.

На думку Ю.Тішнера, митець повинен спробувати творити нове творіння, що стане для нього виправдовуючим. Його джерелом повинно стати власне страждання: «Необхідно, щоб людина підняла власний біль на рівень краси і створила зі своєї поразки трагедію» [318, s. 61].

На нашу думку, такі думки Ю.Тішнера окреслюють філософсько-богословську сутність християнського мистецтва, зокрема східної іконографії та західної скульптури, в яких естетизується не тільки об'єкт страждання, але й витворюється воно в горнилі аскетичних практик і самообмежуючих методик творчого процесу. Концепція польського феноменолога є важливим методологічним інструментарієм для релігієзнавчо-естетичного і богословського дослідження творів релігійного, зокрема християнського, мистецтва.

Релігієзнавче дослідження етичної та аксіологічної проблематики у науковому доробку Ю.Тішнера актуальне, окрім відсутності в українській науці достатньої кількості робіт, що осмислюють творчість польського феноменолога, ще у такому ракурсі, що наша дисертаційна робота пропонує розкриття особливої мови релігійного досвіду, який увиразнює роль аксіологічного Я у парадигмі діалогу з Іншим в складному процесі творчості, зокрема у сфері сакрального. На наше переконання, концептуальні вирішення Ю.Тішнера є самобутньою спробою розкрити сучасній людині етичні

постулати Євангелій в академічній формі, яка може застосовуватися і в практичній сфері, про що свідчить гомілетична діяльність філософа чи приклади аналізу релігійної образності й наративів творів мистецтва, які наведені у рукописі нашого дисертаційного дослідження. Ю.Тішнер виділяє основними в етичному досвіді людини етичні цінності, що розкриваються й увиразнюються у «драмі» людського існування. Окрім того, вважаємо, що релігійна етика особливим чином звернена на Іншого (як у горизонтальному, так і в її вертикальному вимірах) у загальній інтенції упорядкувати внутрішнє життя людини. Феноменологічний досвід пізнання Іншого, що вимагає складного процесу герменевтичної інтерпретації, є водночас поглибленням саморозуміння, чим і є одна з характерних рис відмінності позиції католицького філософа Ю.Тішнера від домінуючої у час його наукової діяльності парадигми неотомізму, що переважала і в католицьких університетах, і в семінаріях та пропонувала схоластичні за своєю генезою етичні схеми.

Ю.Тішнер у своїй філософській системі поєднав філософію діалогу та гуссерлівську феноменологію з метою, щоб зустріч з Іншим створювала новий досвід пізнання себе і світу. Важливим застереженням польського філософа є те, що така зустріч є «горизонтальною», стосується рівноправних об'єктів, без метафізичних спекуляцій, що односторонньо, «вертикально» прагнуть санкціонувати етичні компаративи. Діалогічний зв'язок виникає через конституювання спільного сенсу для об'єктів. Відповіді на ці питання є також ключем до розуміння спільноти – духовної, а не формально-функціональної єдності. На нашу думку, формування «спільноти сенсу» шляхом розуміння відмінного бачення світу, властивого іншій людині, має бути важливим практичним чинником у сучасних релігійних спільнотах, які повинні бути не тільки одиницями соціологічного аналізу, але і приносити «щедрий плід». Ю.Тішнер поєднує філософію зустрічі з аксіологією, в якій для нього найважливішими є саме етичні цінності, що з'являються тоді, коли Я отримує досвід спілкування з Іншим, тим самим віднаходячи і власну сутність.

Діалогічний характер концепції Ю.Тішнера має виразний не тільки філософський складник, але й такий, що розкриває сутність релігійної віри, в чому і оригінальність цієї теоретичної системи для релігієзнавчого дослідження. Звернемося до «Катехизму Католицької Церкви», де на початку першого розділу з промовистою назвою «Вірую» – «Віруємо» вказується на розуміння віри: «Віра є відповіддю людини Богові, Який відкриває і віддає Себе їй, приносячи водночас безмірно щедre світло людині, яка шукає найвищого змісту свого життя». Як бачимо, основний компендіум католицького віровчення акцентує увагу на «відповіді», яка, як відомо, можлива є лише у парадигмі діалогу, розмови, прикладів якої людини з Богом є чимало на сторінках Старого й Нового Завіту. Перший зустрічаємо в книзі Буття: «І закликав Господь Бог до Адама, і до нього сказав: Де ти?» (Буття 3:9). Якщо Адам соромиться своєї наготи після гріхопадіння та ховається від Бога, то Авраам сміливо відповідає Йому: «І сталось після цих випадків, що Бог випробовував Авраама. І сказав Він до нього: Аврааме! А той відказав: Ось я!» (Буття 22:1). Можна сказати, що прабатько монотеїстичних релігій у діалозі з Богом, розуміючи, що його бачать і поцінують, розкриває і себе, народжується нове Я («Ось я!»), навіть ще не знаючи, що буде у ситуації складного випробування. Такими ж були «діалоги» з Богом Марії та Ісуса. Відзначимо, що Христос дуже драматично вигукує перед смертю: «А коло години дев'ятої скрикнув Ісус гучним голосом, кажучи: Елі, Елі, лама савахтані? цебто: Боже Мій, Боже Мій, нащо Мене Ти покинув?» (Матв., 27:46). Можна сказати, що цей вигук, що є запереченням різноманітних варіантів маніхейства протягом історії християнства, у діалозі з Богом є найвиразнішим новозавітним прикладом трагічного в діалозі. Звісно, що свої переживання мали і свідки смерті Христа, не будучи певними, чим закінчиться Його повна довіра Отцеві. Отже, феноменологічна концепція Ю.Тішнера, останні роки життя якого були вираженням філософії не словом, а діянням – трагізмом хвороби, репрезентує глибоке розуміння концепту релігійної віри як діалогу з Богом, в якому людина розкриває власне Я.

У своїх переконливих спробах інтелектуального самопізнання, що фактично часто поєднувалося з богопізнанням у діалогічній парадигмі спілкування з Іншим, Ю.Тішнер представляє у католицькій філософії виразну альтернативу домінуючому неотомізму, дещо «злагодженому» варіанту середньовічної схоластики. Не заперечуючи непізнаваність окремих моментів релігійної віри, кінцевий горизонт якої опромінений непроминальним Божественним світлом, філософ у одному зі своїх телеінтерв'ю, присвячених тлумаченню Катехизму Католицької Церкви (пізніше, уже після смерті Ю.Тішнера було видано у книжковому форматі) висловлює таку думку, що нерідко стає девізом антиклерикальних кіл: «Релігія є для мудрих. А якщо хтось дурний і хоче бути дурним, то не повинен для цього використовувати релігію, не мусить прикривати власну дурість релігією». Не складно здогадатися, що проникливий філософ із блискучим почуттям гумору мав на увазі значну частину католицького духовенства у традиційно релігійній Польщі, особливо у 1990-х роках, коли Церква отримала виразну підтримку держави та Святого Престолу, котрий очолював папа-поляк.

Вважаємо, що не тільки академічна освіченість була джерелом феноменологічної теорії Ю.Тішнера, але також важливий вплив мало його активне душпастирство, спілкування з людьми через церковні таїнства, духовне керівництво. Окремим моментом буда і соціально-політична атмосфера соціалістичної Польщі, якій філософ протистояв своєю науковою, публіцистичною діяльністю. Абстрактні філософські категорії та поняття Ю.Тішнер підпорядковує реальному, живому людському досвіду з усім комплексом його викликів та складнощів. Отже, квінтесенцією феноменологічної концепції польського філософа є людина у її пошуках власної ідентичності в контексті релігійного як особистого переживання та духовного феномену. На нашу думку, філософсько-релігійні висновки Ю.Тішнера далекі від конфесійної обмеженості й заангажованості, відкриті в широкому інтелектуальному полі. Польський філософ розумів та відстоював позицію, що філософія виконує незамінну роль, забезпечуючи умови

рефлексії, без якої сутність віри та сенс людського життя неможливо навіть пробувати збагнути.

На нашу думку, аксіологічно-етичні концепції Ю.Тішнера, в яких важливе місце належить питанням естетичного, можуть бути інтелектуально-методологічною теоретичною базою та надійною практичною площиною для порозуміння й діалогу людей різноманітних світоглядно-релігійних парадигм і культурних традицій.

Французький католицький філософ і теолог Ж.-Л. Марйон, один із авторів теологічного повороту у французькій феноменології, наголошує на аналогічності естетичного пізнання картини та споглядання Бога. При цьому Марйон підкреслює тотожність естетичного і філософського пізнання у їх феноменологічності. Адже «коли мова заходить про живопис, саме філософія відчуває себе як вдома. Адже вона прийняла сьогодні форму феноменології, а феноменологія не претендує на те, щоб наблизитися до самих речей, тому що починає з того, що бачить те, що дається. Тому особлива видимість картини стає привілейованим випадком феномена, значить, очевидним чином, дорогою до феноменальності взагалі» [141, с. 6-7]. Феноменологія як філософія після краху метафізики розглядається Марйоном як певний інструментарій, в той час як світоглядна орієнтація та проявлення цінностей є справою мета-теорії, якою як раз і має бути теологія [141, с. 7]. Марйон доводить, що на картині видиме покликане виявити невидиме, і в саме в останньому є сенс і важливість картини, а не у самих кольорових плямах, які покликані лише бути засобом явлення більшого [141, с. 13-16]. Марйон багато розмірковує про перспективу як те, що будучи невидимим, забезпечує можливість видимості та сенсу. Підкреслення важливості дистанції є явною ознакою постмодерного світогляду, що полонила християнського мислителя, але видається ним за щось від самого початку властиве для традиції [133, с. 185-195, 252]. Також Божий задум виявляється через світовий порядок, будучи невидимим. І світ як твір Бога виявляє невидимого Творця. При цьому Бог пізнаваний не у переживання, а завдяки інтенційності, що бачить через переживання [141, с. 34]. Досвід намагається присвоїти бачиме, а пізнання Бога

можливе завдяки оберненій інтенціональності – дозволу бути побаченим та пізнаним [141, с. 112, 125-126, 158-163]. Цінністю стає особистість як справжнє існування, видимість невидимого смислу. Анти-цінністю стає пуста видимість, позбавлена всякої інтенціональності, уособленням чого для Марйона стає телебачення [141, с. 95]. Невидимість Бога парадоксально описується як наслідок надлишковості феноменальної виявленності: Бог невидимий так само, як невидимим залишається світло у полуденний час, при цьому роблячи видимими усі інші речі. У сприйнятті Бога існує надлишок інтуїції над інтенцією. Теорія про Бога як насичений феномен, невидимість якого є максимумом явленості, є доволі парадоксальною, але частково відповідає традиційній апофатичній теології. Розмірковування про пізнання через видимість та невидимість передують визнання того, що життя пізнається виключно життям, а тому найкращим засобом пізнання є повнота життя, якою є любов. Так, Марйон наново пересмилює засади апофатики, коли стверджує: «Справа не в тому, щоб визнати дистанцію, незважаючи на її немислимо, а в тому, щоб трепетно прийняти немислиме як знак і друк безмірного початку дистанції, дає нам міру. Коль скоро любов, щоб дарувати себе, таємниче відкривається як дистанція (схочіями до якої служать іменування причини і благості). Прийняти її зможе тільки любов» [133, с. 187]. За Ж.-Л. Маріоном та М.Анрі, Бог є життям, що звичайно не помічають, вбачаючи в ньому лише фон, але в дійсності це життя, нескінченне та втілене, є найважливішим та найціннішим, оскільки саме воно є надлишковим. Саме життя і є стає найбільшою цінністю, особливо якщо це життя особисте і життя у любові. Бог як життя є насиченим феноменом, оскільки він виявляє себе як безпричинна самоцінність.

Висновки до другого розділу

У результаті аналізу зміну парадигм у еволюції сучасної католицької естетичної аксіології можна зробити наступні висновки.

Неотомістична метафізична естетична аксіологія Марітена зосереджена на питаннях естетичного пізнання як прояву несвідомого. Дораціональна інтуїція, яка

проявляється у естетиці та мистецтві, релігії та містиці, культурі та творчості має власну переконливу пізнавальну цінність. Прекрасне та величне є гармонією речей, що задумана Богом та є загальною ідеальною формою для світу. Особливість естетичної інтуїції є те, що вона актуалізується за допомогою уяви.

Г.У. фон Бальтазар намагається радикально подолати метафізичність релігійної естетичної аксіології, відійшовши не лише від середньовічних уявлень про світову гармонію, і від пошуків естетичного начала всередині людського суб'єкта. Неприйняття метафізичного космо- і антропоцентризму приводить Бальтазара до думки про необхідність рішучого ствердження теоцентризму в релігійній аксіології. А це означає, що краса є трансценденталією, тобто надкатегоріальним визначенням Бога, і описує явлення Божої сутності у її гармонійній співвіднесеності з нею самою. Краса є не лише мірою, пропорційністю та формою самовияву Бога, що зумовлюють образ Бога, а й рухом та ритмом його самовиявлення, що переважає всяку форму через надлишок. Динамічне надлишкове самовиявлення Бога є Його славою, яка є мета-красою. Бальтазар створює як особливу дисципліну «богослов'я драми», постулюючи її самостійності відносно теологічної естетики. Це пов'язано із тим, що у системі Бальтазара теологічна естетика – це споглядальна дисципліна, що стосується краси (форми вияву Бога) та слави (надлишку вияву Бога), а богослов'я драми описує складні взаємовідносини свободи Бога та свободи людини.

Феноменологічно-аксіологічні дослідження Ю.Тішнера поєднують етичну проблему страждання з естетичними питаннями прекрасного у контексті філософського розуміння релігійного досвіду, що є цікавим для релігієзнавчого дослідження естетичної теорії цінностей.

Багатовимірність аксіологічного Я (первісного, ірреального, що перебуває поза часопросторовим буттям), зокрема у релігійному контексті естетичної аксіології, розкриває філософсько-естетичні основи творчого процесу у поліфонічному дискурсі осягнення надприродного. Ю.Тішнер увиразнює в своїх працях роль зустрічі іншої людини, розуміючи її як зустріч із трагічністю екзистенції людини, чим він фактично переходить із сфери

онтології в сферу агатології (вчення про благо), що стосується Блага (Добра), яке перебуває поза буттям і небуттям. Його «голос» можна почути через іншу людину, в сфері зустрічі й досвіду драми буття, яка має значення початку для справжньої релігійної етики.

Концепції естетичної трагедії (трагізм як іманентну властивість людського життя) та філософії драми (екзистенціалістське ототожнення людського життя з грою на театральній сцені) Ю.Тішнера можна назвати узагальненням його наукових досліджень в етиці, антропології, гносеології, феноменології та герменевтиці. До ключових категорій тішнерівської концепції трагедії належать зачарування і зваблення. Друга зі згаданих категорій, детермінована захопленням красою, невідворотно веде до розлуки. Концепція естетичної трагедії містить ідею виправдання через цінність. Ю.Тішнер підкреслює, що єдиним видом краси, що здатна виправдовувати, є краса іншої людини.

Діалогічно-феноменологічне вчення Ю.Тішнера про красу як етап у дорозі до іншого і самопізнання є важливим методом інтерпретації та сприйняття сакрального мистецтва. В герменевтичній інтерпретації «події прекрасного» можна простежити виразний імпліцитний релігійно-теологічний зміст, суголосний із вченням про благодать спасіння, яким Бог обдаровує людину. Пізнання Іншого-Бога у обличчі іншої людини спонукає виникнення етичної категорії відповідальності, яка розуміється не в межах юридичних координат, а релігійно-екзистенційному контексті зустрічі й діалогу.

Згідно теорії Ю.Тішнера, творча особистість, будучи творцем краси, очікує на виправдання завдяки причетності до естетичного. Філософ виділяє також окремі етапи «драми краси», один із яких він називає «естетичний осуд», коли краса не виправдовує митця, що сприймається як такий, що не гідний її. Ю.Тішнер розрізняє «естетичний» та «етично-релігійний осуд» та дає їм відповідні характеристики. У першому випадку митця засуджує наче саме його творіння. А в другому із названих випадків присутній наче третій

об'єкт – це може бути Бог, церковна доктрина, релігійна спільнота, коло спілкування.

Польський філософ також відзначає специфічні онтологічні риси краси, які наділені у нього феноменологічними й навіть метафізичними властивостями, що нагадують божественні епіфанії, які радикально й несподівано входять у людський світ без якихось раціональних пояснень і діють відповідно до сутності змісту передаваного об'явлення. Ю.Тішнер «естетично засудженого» митця називає чистим запереченням краси і зараховує до категорії потворного в екзистенційному розумінні, що нерідко призводить до бажання і навіть реалізації самогубства. Тут має місце т. зв. «естетична трагедія». Ю.Тішнер вважав, що слід віднайти спосіб поєднати реальність страждання та логіку краси, яким є спроба обоження краси.

Французький католицький філософ і теолог Ж.-Л. Марйон, один із авторів теологічного повороту у французькій феноменології, наголошує на аналогічності естетичного пізнання картини та споглядання Бога. Марйон доводить, що на картині видиме покликане виявити невидиме, і в саме в останньому є сенс і важливість картини, а не у самих кольорових плямах, які покликані лише бути засобом явлення більшого. Також Божий задум виявляється через світовий порядок, будучи невидимим. І світ як твір Бога виявляє невидимого Творця. Невидимість Бога парадоксально описується як наслідок надлишковості феноменальної виявленності: Бог невидимий так само, як невидимим залишається світло у полуденний час, при цьому роблячи видимими усі інші речі. За Ж.-Л. Маріоном та М.Анрі, Бог є життям, що звичайно не помічають, вбачаючи в ньому лише фон, але в дійсності це життя, нескінченне та втілене, є найважливішим та найціннішим, оскільки саме воно є надлишковим.

В цілому, католицька естетична аксіологія зосередження на цінності краси та цінності слави як само-вияву трансцендентного. Аналіз творчості людини призводить до вияву трагічності відносин творця з іншими та Іншим.

РОЗДІЛ 3

СУЧАСНА ПРАВОСЛАВНА ЕСТЕТИЧНА АКСІОЛОГІЯ

Православні богослови початку ХХІ століття творять власну оригінальну версію релігійної аксіології, у центрі якої категорії краси і величного, а методологія якої суттєво залежить від сучасної філософії. Метою аналізу в розділі є дослідження особливостей вчення православних теологів початку ХХІ століття про цінності краси і величного у контексті персоналістичного світогляду та онтології відносин.

Сучасна православна теоестетика як цілісна дисципліна виникає переважно під впливом католицької теологічної дисципліни, особливо у її викладі Г.У. фон Бальтазаром та Ж.-Л.Марйоном. І хоча не твориться окремої богословської дисципліни під назвою «теологія драми», але відповідні теорії викладають в теоестетиці. Окрім католицьких ідейних джерел важливе значення мають ідеї православних теологів, яких можна назвати попередниками цього напрямку. Мислителі російського релігійного ренесансу, особливо П.Флоровський, звернули увагу на значення ікон як «вікон» у трансцендентну реальність. За Флоренський, реальність не є неперервною, але має певні «розриви», через які можна стати причетним до трансцендентного. Ікони – це спеціально створені розриви, через які трансцендентна реальність безпосередньо та енергійно присутня в звичайній матеріальній реальності. У будь-якому разі ікона наділялася властивостями носія надприродних енергій, благодаті, і тому навіть якщо ікона не могла бути названа «вікном» за власною образністю, то є такою за своїми енергіями. Інший вадливий аспект естетичної думки мислителів російського релігійного ренесансу – це теургічна теорія творчості. А саме, митець-іконописець чи храмобудівничий має особливу функцію являти найвище і найідеальніше у найнижчому та найматеріальнішому, має цілісне бачення дійсності, творить присутність божественного. Мислителі неопатристичного синтезу доводили можливість відродження автентичної патристичної естетики. На фоні захоплення візантійським та давньоруським мистецтвом цей ідеал вважався естетично досяжним. Теологічна

естетична теорія стає орієнтованою на вчення мислителів грецької патристики у думки Леонід Успенського. Останній звертає увагу на вчення Феодора Студита та інших іконошанувальників про те, що на іконі зображується особистість, а момент пронизування ікони енергіями має другорядне значення.

Разом із тим, вчення про естетичні цінності спочатку розроблялося у межах загальної метафізичної картини світу російської релігійної філософії, яка у сприйнятті цінностей тяжіла до інтуїтивізму. Микола Онуфрійович Лоський (1870–1965) увійшов в історію як видатний філософ-інтуїтивіст та творець оригінальної релігійно-філософської концепції. Він займався розробкою проблем, що стосуються різних областей філософського знання, а також суспільно-політичної думки, психології, логіки та літературознавства. Його роботи істотно вплинули на загальний розвиток філософії та культури ХХ століття, зокрема аксіологію, мистецтво та естетику.

Микола Онуфрійович Лоський відомий як людина надзвичайної широти інтелектуальних інтересів, автор великої кількості публікацій і книг, що відрізняються глибиною і блискучим стилем викладу. Багато книг мають історичний екскурс, нерідко в його роботах власне філософський матеріал ілюструється прикладами з фізики, математики, біології, хімії та інших природничих наук.

Філософ займався активною науковою діяльністю майже сімдесят років, перша його філософська стаття вийшла в «Літературному збірнику» 1896 року і називалася «До ідеалу», а остання – «Ідеал абсолютного добра як основа світогляду» у 1965 році. З причин надзвичайно довгої творчої діяльності М.О. Лоського, склалася дещо парадоксальна ситуація. На схилі років він був змушений боротися з першими проявами тих тенденцій, до виникнення яких сам був причетний. Обдумуючи принципи побудови своєї власної філософської системи, Лоський М.О. найтіснішим чином був пов'язаний з кращими традиціями європейської думки, орієнтувався на праці Канта, Лейбніца, Гегеля, Шеллінга, і завжди аргументовано відстоював свою власну філософську позицію.

Перші спроби аналізу робіт М.О. Лоського були зроблені ще в дореволюційний час. В основному це стосувалося обговорення його гносеології на підставі роботи «Обґрунтування інтуїтивізму». Тут можна виділити С.А. Аскольдова, Н.А. Бердяєва, С.І. Поварніна, П. Мокієвського. У радянський період праці Лоського довгий час практично не досліджувалися. Лише в кінці 80-х – початку 90-х років ХХ століття роботи про спадщину М.О. Лоського почали знову вивчатися. Особливої уваги заслуговують дослідження, проведені В.Ф. Асмусом, М. Бунге, Я.А. Пономарьовим, В.А. Кувакіним, Л.Н. Столовичем та ін. І нині творча спадщина М.О. Лоського викликає значний інтерес в колі дослідників філософії. Велику цінність мають погляди філософа на проблеми гносеології, метафізики, аксіології та етики. А ось його естетична концепція все ще залишається малодослідженою. В ній естетика виступає як цілісне вчення про красу в світі. Ця концепція є досить цікавою і донині актуальною, а тому є потреба її осмислити та піддати ретельному аналізу.

М.О. Лоський головним завданням своєї філософії, спираючись на різноманіття досвіду, вбачав у розробленні вчення про світ у його цілісності. Філософ вважав релігійний досвід найбільш важливим для якісного вирішення цього завдання, а тому брав активну участь у ствердженні цінностей християнської та православної культури.

Естетика ж М.О. Лоського за своєю головною суттю класична. Вона орієнтована на вічні цінності – Любов, Красу, Добро, Істину, а тому рішуче протистоїть дегуманізації мистецтва, а особливо тим видам художньої діяльності, які характеризуються відсутністю будь-яких ціннісних ієрархій. В естетиці М.О. Лоського чітко простежується структура, в котрій чільне місце займає Бог і Царство Боже як осередок глибокого духовного життя. Справжнім мистецтвом визнається творчість, що спрямована на вдосконалення людини через здійснення її духовно-моральних потенцій. Філософ категорично не сприймає проявів безглуздості та абсурду в роботі художника. Сфери етики та естетики гранично зближуються і навіть підміняють значення одна одною.

М.О. Лоський визначає естетику як знання про красу, науку про світ, оскільки в ньому здійснюється краса. Краса це є цінність, що має особливу властивість, яка проявляється в можливості чуттєвого втілення всіх інших цінностей. Відповідно, ідеалом краси є сукупність усіх абсолютних цінностей, втілених чуттєво. Але не можна вважати, що краса не важлива, чи допоміжна цінність, навпаки, вона самоцінна, але необхідною умовою для її існування є наявність інших позитивних цінностей.

Бог це втілена абсолютна краса, вона не порівнювана з нашим світом. Тому, щоб зблизитись з красою Бога, в наше буття сходить Богочоловік Христос, який разом уособлює собою ідеал краси та має людський вигляд. Явище Христа в духоносному тілі є найбільш високе доступне нам символічне вираження Бога на землі: у ньому здійснено всі досконалості в чуттєвому втіленні.

Тому тілесність – це необхідна умова існування краси у світі, але потрібно розмежовувати тілесність і матеріальність. Матеріальні тіла існують тільки в нашому світі, їх краса можлива, але вона завжди буде носити тимчасовий, обмежений характер. У Царстві Божому – тілесність відрізняється перетворенням, найвища краса якого як раз і явлена в світлому лику Спасителя нашого.

Незважаючи на те, що ідеал краси пронизує всі сфери буття без винятку, в психо-матеріальному світі має місце недолік, який з'являється через те, що в цьому світі існують особистості, які своїми діями намагаються досягнути егоїстичні цілі, та зовсім не прагнуть до повноти буття. Цей недолік, як і краса, залежні від стану речей у світі. М.О. Лоський наголошує на його онтологічного статусі та несамостійному становищі в бутті, тому недолік існує, лише паразитуючи на красі.

Принципово важливо для філософа також розмежувати поняття духовності і душевності. В сфері душевності може існувати тільки недосконала краса, так як у сфері духовності, в Царстві Божому, чуттєва тілесність є цілком точно зовнішнє вираження внутрішнього життя духу.

До 1930-х років філософ не займався спеціально питаннями естетики. Його думки про мистецтво та культуру носять несистематичний і фрагментарний характер, вони не зібрані в якійсь конкретній роботі та тісно переплітаються з судженнями з інших розділів філософського знання. Хоча вже з 30-х – 60-х років у М.О. Лоського і з'являються спеціальні роботи з естетики, та минула тенденція частково залишається. Численні судження в його працях з проблем естетики, гносеології, теорії сприйняття, психології містяться в єдиному комплексі. Кожен елемент концепції, за задумом філософа, повинен бути залежний від інших елементів, збагачувати та доповнювати їх.

У 1953 році побачила світ книга «Достоевський і його християнське світорозуміння», що мала переважно естетичне спрямування. Приблизно в цей же час з'являється рукопис: «Світ як здійснення краси», що частково відображав курс лекцій з естетики, що М.О. Лоський читав у 1947 – 1950-х роках у Свято-Володимирській духовної академії в Нью-Йорку. Та лише після смерті автора він був оформлений в окрему книгу.

В цілому ж М.О. Лоський досить специфічно розуміє красу, яка розглядається ним як опосередкована цінність, що виникає тільки як надбудова над якою-небудь іншою, більш вагомою позитивною цінністю (або цінностями). Тут естетика належить до області аксіології, і вони не рідко розглядаються в тісному зв'язку.

Що ж стосується проблеми цінності, то у 1931 році в Парижі вийшла російською мовою монографія М.О. Лоського, основна концепція якої була сформульована в самому її заголовку: «Цінність і Буття. Бог і Царство Боже як основа цінностей». Слід згадати також і іншу його книгу: «Умови абсолютного добра. Основи етики», яка майже одночасно виходить із попередньою. Тут також аксіологічна проблематика посідає важливе місце.

До питання про сутність цінності Лоський підходить з точки зору своєї філософії, яку він характеризує як «інтуїтивізм в гносеології» і «конкретний органічний ідеал-реалізм чи ієрархічний персоналізм в метафізиці» [126, с. 24].

М.О. Лоський вважав, що поняття цінності пов'язане з поняттям значення і ставлення, і визначається через них в тій мірі, в якій всяке значення містить в собі ставлення. Філософ зазначає, що значення і сенс є ідеальний аспект цінності, тобто всяка цінність, або ідеальна, або має в собі ідеальний момент, як дещо істотне, і зводить цінність до «ціннісних якостей», бо «буквально будь-який зміст буття є позитивна чи негативна цінність не в якій-небудь своїй окремій якості, а наскрізь всім своїм буттєвим змістом» [126, с. 31]. Оскільки ж в релігійному досвіді буття дано абсолютно повне, як Бог, то й позитивна цінність є буття в його значенні і наближається до Божественної повноти буття. Причому цей кожен елемент буття є водночас і цінність, і вона залежить від наближення до повноти буття чи віддалення від неї. Цей елемент буття зі своїм певним ціннісним аспектом існує для суб'єкта. І або задовольняє, або його не задовольняє. Тобто цінності існують тільки у співвідношенні з абсолютною повнотою буття, вона є абсолютна самоцінність і містить в собі поєднання буття і цінності. Проблема цінності отримує теологічне рішення: «Цінності світового буття так само, як і саме світове буття, існують не інакше, як на основі Надсвітового начала, а це Начало, оскільки Воно є Бог, є абсолютна повнота буття» [130, с. 60]. Щодо думки М.О. Лоського про суб'єктивність чи об'єктивність цінності, то він вважає, що всяка цінність є цінність для якого-небудь суб'єкта, але це не дає права говорити, що цінності суб'єктивні. І хоча ціннісний характер світу передбачає наявність суб'єктів, але з цього зовсім не випливає, що цінності повністю обумовлені буттям суб'єктів. Цінність, за думкою М.О. Лоського, є те, що виходить за межі протилежності суб'єкта та об'єкта. Вона обумовлюється ставленням суб'єкта до того, що вище будь-якого суб'єктивного буття, а саме до Абсолютної повноти буття.

Добро, він визначає як позитивну цінність, а зло, відповідно, – як негативну.

Філософ також розрізняє «суб'єктивні цінності» – як такі, що мають значення тільки для певного суб'єкта, і «об'єктивні цінності» – як всезагальні цінності, що мають значення для будь-якого суб'єкта. Тут потрібно зазначити,

що почуття задоволення це суб'єктивний спосіб переживання об'єктивної цінності.

Абсолютна позитивна цінність це цінність, що сама в собі безумовно виправдана, тобто, це добро з будь-якої точки зору, в будь-якому відношенні і для будь-якого суб'єкта (Божественна абсолютна повнота буття).

Відносна позитивна цінність це цінність, що має характер добра лише в якому-небудь сенсі або для яких-небудь певних суб'єктів.

За думкою М.О. Лоського, можлива наступна класифікація цінностей: Цінності і Буття це всеосяжна повнота буття, як абсолютна досконалість. Ця «абсолютна самоцінність» може визначати всеосяжну повноту буття в цілому, або частково в окремих аспектах: любов, істина, свобода, краса, – «аспекти Царства Божого з Господом Богом на чолі».

Продовжуючи традицію В. Соловйова та його послідовників, М.О. Лоський обґрунтовує повну єдність Добра, Істини і Краси: «Бог тобто саме Добро у всеосяжному значенні цього слова: Він тобто сама Істина, сама Краса, Моральне Добро, Життя тощо» [131, с. 22]. Характеризуючи суб'єктивне ставлення до цінностей, Лоський користується поняттям «інтенціональність»: «Цінності вступають в свідомість суб'єкта не інакше, як за допомогою почуттів суб'єкта, інтенціонально спрямованих на них» [130, с. 122]. Лоський підкреслює: «Інтенціональні пізнавальні акти спостерігача, спрямовані і на зовнішній предмет і на почуття, якими він наділений у свідомості» [Там само]. Вони необхідні для переходу практично ціннісної свідомості, почуттів цінності в теоретичне «Знання про цінності», в «судження оцінки» [130, с. 124]. Посилаючись на «емоційний інтуїтивізм» М. Шелера, Лоський визначає «аксіологічний досвід» як «безпосереднє сприйняття об'єктивних абсолютних цінностей у зв'язку з високими почуттями, інтенціонально спрямованими на них» [126, с. 71].

Що стосується естетичних цінностей, то вони в цій аксіологічній монографії М.О. Лоського не виступають окремим предметом спеціального розгляду. Тракткування краси впливає з розроблюваної ним аксіологічної

концепції. Краса визначається, як було зазначено вище, «частковою абсолютною самоцінністю», – аспектом «всеосяжної абсолютної самоцінності».

Отже, поряд із загальною теорією цінності, Н.О. Лоський розробив на основі методології релігійного онтологізму також естетичну теорію краси як цінності. Філософ захищав «абсолютизм і об'єктивізм» в аксіології шляхом створення «онтологічної теорії цінностей», де Бог і Царство Боже є джерелом і абсолютним мірилом цінностей.

Виходячи зі свого загального вчення про цінності, Н.О. Лоський розвиває концепцію краси як «цінності, що пронизує весь світ». Він стверджує, що краса являє собою «об'єктивну цінність», вона належить самому прекрасному предмету і не буває ні чисто «духовно-душевної», ні чисто фізичної краси. Вона є цінність конкретного цілого, в якому є і сторона духовності і сторона тілесності.

Попередником сучасних православних мислителів у розробці аксіологічної тематики також став О.Лосев. У «Діалектиці художньої форми» автор дає своє розуміння цінності і ціннісного ставлення, при трактуванні проблем естетики. Він розробив класифікацію естетичних категорій, яка включає: «наївне», «трагічне», «витончене», «комічне», «пихате», «піднесене», «іронію», «прекрасне», «красиве», «гумор», «потворне». Розглядаючи ці категорії філософ вносить великий внесок в теорію естетичної цінності, розуміючи оціночність цих естетичних понять.

У праці «Історія естетичних категорій» О.Ф. Лосев та В.П. Шестаков досліджують теорію та історію естетичних категорій. Вони аналізують такі категорії, як «міра», «гармонія», «катарсис», «калокагатія», «прекрасне», «грація», «наслідування», «алегорія», «смак». «ідеал», «іронія», «гротеск», тобто такі, які спочатку належали до сфери чуттєво-предметної, оціночної діяльності, які позначали цілком конкретні чуттєві явища та предмети, і лише з розвитком суспільної практики людини та її свідомості перетворилися в самостійні естетичні категорії.

Категорія «міра» характеризує загальні принципи побудови речі, її якісні чи кількісні характеристики; «гармонія», що являється однією з центральних категорій античної естетики, відноситься до категорій, які характеризують загальні структурні принципи, такі як мірність, цілісність речі, але на відміну від них вона поєднує в собі і зміст структурного цілого, що припускає наявність не тільки цілого, але і його роздільності, тому в ній важлива якісна відмінність; «катарсис» був безпосередньо чуттєвим очищенням від чужого; «калокагатія» рівною мірою вказує на етичний та естетичний зміст категорії; «прекрасне» одна з центральних естетичних категорій, при спогляданні якої виникає захват, насолода, вона виступає як самостійна естетична цінність; «грація» це вираження в рухах і лініях моральної краси, яка безпосередньо не проявляється і прихована від погляду спостерігача; «наслідування» це діяльність, до якої схильна людина за своєю природою, за допомогою якої вона набуває свої перші знання, отримує задоволення від змісту, відтворення та розуміння предмета; «смак», одне з чуттєвих відчуттів, що поступово стає поняттям, яке позначає здатність розуміти і насолоджуватись красою та мистецтвом; «ідеал» діалектично поєднує в собі уявлення про реальну дійсність і про певний образ, що відбиває її ідеї; «іронія» не просто приховує істину, але й висловлює її особливим алегоричним чином; «гротеск» це як би засвідчення творчих можливостей художнього генія, вираз його універсальності, фантазії, здатності створювати нові форми речей і «заново творити природу».

Категорії естетики не є чимось застиглим та незмінним. Навпаки, їх значення в різні історичні епохи суттєво змінюється, причому одна і та ж категорія може позначати зовсім різні явища дійсності та їх оцінювати, в залежності від тієї чи іншої системи пануючих естетичних і художніх уявлень. Тобто, в певній системі естетичних категорій фіксується історично визначений тип естетичного сприйняття та оцінювання.

Естетичні категорії є найбільш узагальненим відображенням буття. Вони постають відображенням життя, яке перетворює і реформує саме це життя.

Вивчення естетичних категорій допомагає зрозуміти логіку естетичної свідомості людини, розвиток та розширення, зміну і збагачення її здатності сприйняття, пізнання та оцінення дійсності, з'являється можливість зрозуміти духовний світ сучасної людини, визначити шляхи подальшого розвитку її сучасної естетичної культури та цінності.

З кінця 1950-60-х років О.Ф.Лосєв стежить за дискусіями з основних проблем естетики. У розділі «Становлення та розвиток марксистської естетики» власної енциклопедичної статті «Естетика» філософ констатує розділення поглядів на так званих «природників», що вважають «естетичне як якусь природну властивість предметів поряд з фізичними, біологічними і т.п. їх властивостями (Г.Н.Поспелов, І.Ф.Смольянінов, П.С.Трофімов та ін.)», і так званих «громадських», що відстоюють «суспільну природу естетичного як породження трудової діяльності людини, колективної історичної практики (Л. Н. Столович, С. С. Гольдентріхт, В.В.Ванслов, В.І.Тасалов, Ю. Б. Борєв та ін.). При цьому естетичне характеризується останніми як та сторона людської діяльності, в якій виражається свобода людини від грубо утилітарних потреб та їх тваринного задоволення, безкорисливий підхід до освоєного людиною предмету і насолоду їм як самостійною цінністю» [121, с. 574-575]. Сам же О.Ф. Лосєв визначає естетику через цінність: «Естетика ... - філософська дисципліна, що має своїм предметом область виразних форм будь-якої сфери дійсності (в т.ч. художньої), даних як самостійна і чуттєво безпосередньо сприйнята цінність» [121, с. 570]. Отже, складові комплексу ідей філософії О.Ф.Лосєва, на якому засновувалася його аксіологічна позиція, – це Платон і неоплатонізм, вчення Володимира Соловйова, філософський символізм, феноменологія Едмунда Гуссерля та діалектика, розпочата в античності і завершена Гегелем. Основною аксіологічною проблемою виступає проблема сенсу, що мав для філософа не тільки суб'єктивно-особистісне значення, а виступає однією з найважливіших філософських проблем в онтологічно-буттєвому плані, еквівалентна тому, що неокантіанці називали цінністю. Тому О.Ф.Лосєв ставить проблему співвідношення сенсу і факту, цілком відповідну

одній з найважливіших проблем аксіології – співвідношення цінності та факту. Для її вирішення він підрозділяє науки на «науки про сенс і науки про факти».

Філософ визначає естетику через цінність, зазначаючи, що естетика – це філософська дисципліна, що має своїм предметом область виразних форм будь якої сфери дійсності, даних як самостійна і чуттєво безпосередньо сприйнята цінність.

Основною цінністю для православного релігійно-філософського та теологічного світогляду стає особистість, і поступовий розвиток теологічної естетики завершився саме систематичним осмисленням краси особистості та краси міжособистих відносин. Таким чином, у формуванні передумов сучасної православної релігійно-філософської аксіології спостерігає повну аналогію із католицькою думкою.

Особистість виступає одним з ключових понять вже у творчості відомого російського філософа-екзистенціаліста М. Бердяєва. У статті «Проблема людини» він дає близьке до ортодоксального визначення особистості, за яким особистість – категорія духу, а не природи і не підпорядкована природі і суспільству. Особистість зовсім не є частиною природи і суспільства і не може бути мислима як частина у відношенні до якого-небудь цілого. З точки зору екзистенціальної філософії, з точки зору людини як екзистенційного центру, особистість зовсім не є частина суспільства. Навпаки, суспільство є частиною особистості, її соціальною стороною. Особистість не є також частиною світу, космосу, навпаки, космос є частиною особистості. Людська особистість – це істота соціальна і космічна, тобто має соціальний і космічний бік, соціальний і космічний склад, але саме тому людську особистість не можна мислити як частину щодо суспільного і космічного цілого. Людина є мікрокосмом. Особистість є ціле, вона не може бути частиною. Це основне визначення особистості, хоча одного визначення особистості дати не можна, можна дати цілий ряд визначень особистості з різних боків. Особистість як ціле не підпорядкована жодному іншому цілому, знаходиться поза відносинами роду та індивідуума. Особистість повинна мислитись не в підпорядкуванні роду, а

у співвідношенні і спілкуванні з іншими особистостями, зі світом і з Богом. Особистість зовсім не є природа, і до неї незастосовні ніякі категорії, що відносяться до природи. Особистість зовсім не може бути визначена як субстанція. Розуміння особистості як субстанції є натуралізація особистості. Особистість своїм корінням сягає духовного світу, вона не належить до природної ієрархії і не може бути в неї зміщена.

Відомий філософ і богослов отець Павло Флоренський у особистості вбачав соборний початок. «З одного боку, окрема особистість – все; але з іншого, вона – щось лише там, де – «двоє чи троє», – пише він у своїй роботі «Стовп і ствердження Істини». – «Двоє чи троє» є щось якісно вище, ніж «один», хоча саме ж християнство створило ідею абсолютної цінності окремої особистості. Абсолютно-цінною особистість може бути не інакше як у абсолютно-цінному спілкуванні, хоча не можна сказати, щоб особистість передувала спілкуванню, або спілкування – особистості. Первинна особистість з первинним спілкуванням – розсудливо виключає одне одного, – дано в житті церковному як факт. І якщо у їх виникненні ми не можемо мислити їх у онтологічній рівносильності, то в здійсненій дійсності ми, однак, здатні мислити їх онтологічно не рівносильними. Духовне життя особистості не віддільне від передуючого йому спілкування з іншими, але саме спілкування незрозуміло поза вже наявного духовного життя. Ця зв'язаність спілкування і духовного життя виразно вказана у святих книгах» [189, с. 419].

Близькі до православної традиції погляди на особистість мав релігійний філософ С. Франк, який визначав особистість як «незбагненну, надраціональну, що ні в які зовнішні рамки не вкладається, вільно-спонтанну сутність людини – той найглибший корінь душі, який сама людина усвідомлює як певну абсолютно цінну, невимовну і непередавану таємницю і справжню реальність свого «Я» [194, с. 576].

Слід зазначити, що спроби православних богословів у ХХ ст. протиставляти православне вчення про особистість католицькому, ґрунтуючись на так званій «парадигмі де Реньона». Французький теолог

Теодора де Реньон протиставляв «схоластичній тринітарній парадигмі» (тобто «латинській») «патристичну» (тобто «грецьку») і вважав, що розділення почалось після появи вчення Аврелія Августина. У зв'язку з цим він сформулював основний принцип відмінності між західним та східним тринітарними підходами, згідно якого західна думка рухається від єдиної сутності до трьох Іпостасей, а східна – від трьох Іпостасей до єдиної сутності. Таким чином, якщо для західних теологів (Августина та схоластів) Бог – це єдина сутність, що розкривається в трьох Особах, то для східних отців Бог – це три Іпостасі, що володіють однією загальною сутністю. Незважаючи на певну долю істини, теорія Т. де Реньона має декілька суттєвих недоліків. Так, дослідник Олексій Фокін [191], підкреслює, що, з одного боку, Т. де Реньон в цілому був правий щодо «західної моделі», починаючи із Августина з його «психологічним підходом» у розумінні Трійці, доповненого традиційним набором «про-нікейських» аргументів на користь єдиностутності осіб Трійці, і закінчуючи середньовічними західними отцями (Боецієм, Ансельмом, Абеяром, Гільбертом, Фоною та іншими), які запровадили вчення про так звані «субсistentні відносини» всередині єдиної Божественної сутності і концепцію «апроприації» для відмінності між трьома Особами, що ототоженні з трьома атрибутами Божественної сутності (пам'ять – мислення – воля/благість/любов). З другого боку, за словами О.Фокіна, Т. де Реньон був не зовсім правий щодо «грецької тринітарній моделі», оскільки вона також починається з моменту Божественного єдності – з Бога Отця, Який є єдиним Початком і Причиною двох інших Іпостасей, виникаючих з Нього як наслідок від причини: одна за іншою (або одна через іншу, як у св. Григорія Нісського). І лише потім, коли Іпостасі взяті як уже дані і розглядаються як самостійні Особи, що відрізняються особливими особистими, або іпостасними властивостями згідно категорії причинності, східна (каппадокійська) думка вдруге рухається до їх єдності у володінні переданої від Отця загальної сутності, а також сили, волі та енергії. Таким чином, в «східній тринітарній

моделі» міркування починається з єдності, рухається до троїчності, а потім знову повертається до єдності (тепер уже суті, сили, волі та енергії).

Абсолютизуючи значення особистості, В. Н. Лоський наголошує на трансцендентності особистості над природою (іншими словами пріоритеті іпостасі – над сутністю). Такий екзистенціалізм він протиставляє персоналізму свого батька Н.О.Лоського, у якому особисте та суттєве повинні були знаходитися у балансі, у повній відповідності. Все це веде до радикального переосмислення особистості як мета-цінності.

До теми осмислення концепту особистості у християнській традиції звертався французький православний богослов О. Клеман, акцентуючи увагу на біблійних коренях православно-християнської персонології. За біблійними текстами, людина є цілісною істотою і не має дуалістичного протистояння між тілом та душею. Тому християнське розуміння людини позбавлене рис платонівського спіритуалізму. Наступне, на що звертає увагу О. Клеман, – це біблійна концепція імені. Завдяки імені кожна особистість набуває ідентичності і може вступати у міжособистісні відносини, і перш за все – з Богом, Який також є Особистістю і має Ім'я. Крім того, за думкою французького філософа, біблійна людина – це духовна істота. Дух виступає як форма людського існування і забезпечує зв'язок, спілкування на рівні «Я-Ти» між людиною і Богом. О. Клеман вважає, що найкраще може виразити особистість, описати реальність духу – ікона. Ікона прагне відобразити сокровенне обличчя людини, ту особу, яку ми можемо лише передчувати, передбачати, відчувати в довірчих відносинах, в дружбі, в терпінні [96].

О. Клеман підкреслює, що поряд із темою духу в Біблії має місце тема серця, що виступає як місце битви, місце прийняття рішень, місце духу і розуму, а не тільки місце почуттів. Французький богослов звертає увагу на біблійну тему смиренного серця – місця, де селиться Дух Божий. Саме тому в містичній традиції Православ'я говорять, що потрібно з'єднати серце і розум, щоб створити «розумне серце», що дозволить знову відчути Бога і розкрити таємницю існування речей [96].

Для французького православного мислителя людина як образ Божий виступає як особистість, як таємниця і як любов. Порівнюючи розуміння людської особистості у Старому та Новому Заповіті, О. Клеман стверджує, що Христос приносить із Собою в історію (це одночасно і рана, і зародок) одкровення про непереборну, нескінченну особистість і про все людство в кожній особистості. Це якраз те нове, що відрізняє Євангеліє від Старого заповіту [96].

Крім того, О. Клеман зупиняється на темі апофатичності, глибинної непізнаваності особистості. Французький богослов пояснює, що ми можемо говорити про Бога тільки в апофатичних термінах не тому, що Бог над Особистістю, а саме тому, що Він став особистісним, тому, що особистісна реальність невичерпна. І тепер з усією ясністю видно відмінність між індивідом чи індивідуальністю і Особистістю, індивідуальністю, яка обмежена, і Особистістю, яка є Абсолют [97]. Слідуючи визначенню особистості, що дав М. Бердяєв, О. Клеман вказує на людське обличчя, оскільки обличчя – це частина нашої природи, і воно найсильніше відображає нашу особистість. Нарешті, для пізнання людини як особистості, на думку французького мислителя, слід зробити стрибок в довіру, дружбу, любов [97].

До поняття особистості звертався у своїх проповідях відомий богослов і проповідник православ'я на Заході митрополит Антоній Сурожський. Слідуючи поглядам В. Лоського, що перегукуються з філософією екзистенціалізму, митр. Антоній (Сурожський) виділяє в людському «Я» два аспекти, що виражаються у двох термінах – «індивідуум» та «особистість». Митрополит дотримувався думки, що індивідуум, як вказує саме слово, – це межа дроблення, те, що більше не можна розділити і за межами чого порушується сама цілісність людської істоти. Якщо ми будемо розглядати людське буття в його цілому – весь людський рід або окремих народ, сім'ю або, взагалі, які б то не було групи, то настане момент, коли перед нами виявиться індивідуум, тобто якась одиниця. Якщо ж ми будемо намагатися ділити далі – вже самого індивідуума, то перед нами виявиться мертве тіло і

душа, але це вже не буде людська істота, присутність. Дуже важливо зрозуміти, що індивідуум, будучи межею поділу, є також і межею розкладу – як між істотами свого ж роду, так і між ним і Богом. Поза цього розкладу з Богом і один з одним мова піде вже не про індивідуума, а про особистість... [5, с. 101-102]. Крім того, митрополит Антоній акцентує увагу на тому, що для опису індивідууму нам можна вдаватись лише до категорій, загальних для всіх людей, завдяки яким людей групують за певними ознаками. З поняттям «індивідуум» пов'язана віддаленість, відчуження людей один від одного. «З тієї хвилини, як я кажу про контрасти, протилежності, розрізнення загальних для всіх властивостей, я кажу про відстань, яку встановлюю між собою та іншим, і це дуже важливо: це один з аспектів гріховного стану, це те протиставлення, яке породжує розпад і не тільки перешкоджає участі в одній гармонії, а й встановлює ряд самоствердження, тому що з точки зору як психологічної, так і духовної, для індивідуума є характерним саме самоствердження» [5, с. 102]. Для митрополита Антонія особистість є повною протилежністю індивідуальності у тому сенсі, що особистість не відрізняється від іншої особистості шляхом протиставлення, контрасту та самоствердження. При цьому відомий православний проповідник зазначає, що особистість, персона – це те, чим ми покликані стати, подолавши індивідуума, якого емпірично ми можемо в собі самих спостерігати. Особистість може бути розкрита тільки в Тому, Хто її абсолютно знає, тобто в одному Богові. Кожна людина є особистістю, тобто образом Живого Бога. Ззовні ця особистість постає під виглядом індивідууму [5, с. 110].

Як і О. Клеман, митрополит Антоній акцентує увагу на зв'язку між ім'ям та особистістю, що характерно для біблійної традиції. Більш того, він стверджує, що в Біблії ім'я та особистість тотожні, якщо ім'я це вимовляє Бог. Антоній Сурожський стверджував, що якщо ми хочемо уявити собі всі значення імені для особистості, яка його носить, можна сказати, що це те владне творче слово, яке виголосив Бог, викликаючи з небуття кожного з нас, слово неповторне і особливе; і разом з тим ім'я це визначає неповторне,

унікальне, ні з чим не порівняне ставлення, яке пов'язує кожного із нас з Богом. Ми «незрівнянні», тобто ми поза порівняннями, тому що ніхто не подібний нікому. Існує неповторне явище, яким є кожен з нас для Бога; у цьому сенсі особистість невимовна, тому що вона не визначається шляхом протиставлення. Вона настільки неповторна, настільки незрівнянна, що існує сама собою, але може виражати себе зовні відомими діями, проявами, тим, що в посланні апостола Павла названо «саявом» [5, с. 103].

Ключовим визначенням особистості для Антонія Сурожського є любов. Митрополит вважав, що особистість, яка завжди була тільки станом любові того, хто любить, і того, кого люблять, виявляється вивільненою з полону індивідуума і знову входить у ту гармонію, якою є Божественна Любов [5, с. 112].

Звернемося до поглядів на особистість сучасного грецького богослова Калліста (Уера), митрополита Діоклійського. Він намагається пояснити природу людської особистості за допомогою звернення до аналогії буття Бога-Трійці. Головні моменти, які виділяє єпископ Калліст в бутті Трійці, – любов та спілкування Її Осіб-Іпостасей. За думки грецького богослова, особистість затверджується тільки через відносини з іншою особистістю, виражені в любові та спілкуванні. Саме сприйняття Бога-Трійці в термінах участі, солідарності та взаємної любові, на думку єпископа Калліста, дає ключ до розуміння людської особистості і суспільства [90]

Разом з тим розглядаючи людину як Образ Божий, митрополит Калліст, вбачає такі чотири риси, як свобода, вдячність, спілкування та зростання [91].

Свобода людини, за митрополитом Каллістом, характеризується через наявність в ній самосвідомості, голосу совісті, здатності приймати моральне рішення і найголовніше – здатності до вибору. На думку православного богослова, у світі все зростаючої дегуманізації, контрольованому, здається, лише психоаналізом, статистикою і машинами, християни тим більше повинні відстоювати вищу цінність свободи. У цілому Всесвіті немає нічого дорожчого за вільний вибір особистостей, наділених даром розуму і

совісті. Звичайно, як людські істоти, ми залежні від навколишнього середовища і власних неусвідомлених спонукань, але ніколи повністю не поневолені ними. Ми залишаємося вільними.

Вдячність, за словами митрополита, є найкращим визначенням людини, її головною характеристикою, що робить її собою. При цьому богослов стверджує, що специфічна особливість людини серед інших тварин, її привілей як священика творіння, – здатність благословляти Бога і залучати Боже благословення на інші особи і речі.

Розглядаючи спілкування, митрополит Калліст знову повертається до образу Трійці, акцентуючи увагу, що людина стає повною мірою людиною, лише коли живе в інших і заради інших, тобто у самозреченні. Богослов вважає, що у сучасному суспільстві, де все більше зростає холодність і самотність, «наше християнське покликання полягає в тому, щоб знову і знову стверджувати цінність особистого спілкування». Як християни, ми повинні стверджувати вищу цінність безпосередньої участі, безпосередньої зустрічі – не машини з машиною, а особистості з особистістю, обличчям до обличчя.

Нарешті, аспект зростання митрополит Калліст пов'язує з інтерпретацією отцями Церкви біблійних слів про створення людини за образом і подобою Божою: образ Божий закарбований в кожній людині, а подоби їй слід досягти за життя. Саме завдяки Христу було відновлено образ Божий в людині і остання отримала широкі можливості для досягнення подоби. На думку митрополита, наше пізнавання Бога, хоча і буде постійно зростати, ніколи не закінчиться. Природа досконалості парадоксальним чином полягає в тому, що ми ніколи не станемо повністю досконалими, але завжди будемо рухатися «від слави в славу».

Особливо цікавим для нашого дослідження є богослов'я сучасного грецького богослова і філософа Йоана Зізіуласса, митрополита Пергамського. Як і інші православні богослови, митрополит Йоан підкреслює, що поняття людської особистості не може бути повною мірою розкритим без звернення до богослов'я, а саме – християнського погляду на Бога як на Трійцю. Він

акцентує увагу на зростаючій необхідності співвіднесення тринітарної моделі буття з людською особистістю і зазначає, що у цьому напрямку зроблено надзвичайно мало. Й. Зізіулас стверджує, що саме поняття «особистість» є звичним у соціології і позитивним ідеалом гуманізму, як релігійного, так і атеїстичного. Крім того, він наголошує на першочерговій ролі дослідження вчення про Трійцю у питанні співвідношення богослов'я з глибинними екзистенціальними потребами людини [86].

Митрополит Йоан акцентує увагу на богословському вирішенні питання, що у Богові є першоосновою існування – сутність (субстанція), яка зумовлена необхідністю, чи вільна Особистість, підкреслюючи при цьому, що тільки визнання у тринітарному вченні примату особистісного початку дозволить сформувати вірний погляд і на людську особистість. Визначення особистості Боеція («індивідуальна субстанція розумної природи»), що вказує на сучасне розуміння цього поняття в термінах свідомості та психології, показує, що світська думка все ще далека від бачення реального екзистенціального змісту, імпліцитно присутнього у вченні про Трійцю [Там само].

Важливу роль у реалізації особистісного початку Йоан Зізіулас відводить Церкві як евхаристичній спільноті. На думку богослова, людина не може реалізувати своє особистісне начало поза Церквою. У іншому випадку Церква зовсім не значима і повинна бути визнана зайвою. При цьому він вважає, що Церкву треба розуміти як місце, де людина може відчутти смак до свого вічного есхатологічного призначення, яке є спілкуванням з самим життям Божим [Там само].

Розглядаючи богословські погляди Йоана Зізіуласа на проблему особистості, слід відзначити його фундаментальну працю «Буття як спілкування: дослідження особистості і Церкви». Перш за все митрополит Йоан зазначає, що вічне життя особи як унікальної, неповторної і вільної «іпостасі», тієї, котра любить і котру люблять, становить головний сенс спасіння, благовістя людині [85, с. 50]. Йоан Зізіулас висуває концепцію про два «способи існування» людини: іпостась біологічного існування та іпостась

еклезіального існування. Слід підкреслити, що слово «іпостась» вживається у митрополита Йоана у зовсім іншому сенсі, ніж у отців Церкви. За словами православного богослова, перша, іпостась біологічного існування «створюється» через зачаття та народження людини. Кожна людина, що приходить у світ, несе в собі свою «іпостась», яка пов'язана з любов'ю: адже людина є наслідком спілкування між двома людьми. Еротична любов, навіть коли вона виражається холодно, без емоційного піднесення, є чудесною таїною існування, що приховує в акті глибинного єднання тенденцію до екстатичного подолання індивідуальності через творчість [85, с. 51]. При цьому митрополит Йоан підмічає, що ця людська іпостась страждає від двох «пристрастей». Перша пов'язана з природними інстинктами, тобто з необхідністю, що не дає повною мірою реалізувати онтологічну свободу, яка закладена в людській особистості. Що стосується другої «пристрасті», то вона є наслідком першої і на ранній стадії може розглядатись як вияв індивідуалізму, відокремлення іпостасей, що згодом призводить до смерті – дезінтеграції іпостасей. Грецький богослов стверджує, що «смерть є етапом «природного» розвитку біологічної іпостасі, передачею «простору» і «часу» для інших індивідуальних іпостасей, закарбуванням іпостасі як індивідуальності. І в той самий час вона є безперечно трагічним «самозапереченням» власної іпостасі (розпорошенням і знищенням тіла та індивідуальності), яке у намаганні утвердити себе як іпостась відкриває, що зрештою «природа» привела її на оманливий шлях до смерті. Ця «недосконалість» природи, в тому вигляді, як вона розкривається в біологічній ідентичності людини, одночасно унаочнює дві речі. Перша полягає в тому, що всупереч «певності» свого біологічного розвитку, задля виживання «іпостась» має виразити себе «екстатично» – не послідовно (спершу як істота, а лише потім як особа), а водночас. Друга – в тому, що ця «помилка» виживання біологічної іпостасі не є результатом якоїсь похибки морального характеру (переступу), а саме структуризації іпостасі, тобто біологічного акту увічнення виду» [85, с. 52].

Крім того, митрополит Йоан приходить до висновку щодо внутрішньої трагічності людського буття, адже сама людина народжується в результаті екстатичного акту, пов'язаного з еротичним коханням, проте при цьому він, цей акт, відноситься до природної необхідності і не має онтологічної свободи. Людина, на думку богослова, прагне бути особою, але через біологічну конституцію не може цього здійснити, і гріх виступає саме як нездійсненність.

Для можливості спасіння, за твердженням грецького богослова, треба, щоб ерос і тіло, які виражають екстаз, та іпостась особи вже не несли в собі смерть. Реалізація цього, за православним мислителем, вимагає двох речей: збереження еросу і тіла як компонентів біологічної іпостасі, а також зміни структури цієї іпостасі, але не моральної, а перетвореної в новому онтологічному народженні іпостасі. Зв'язок між цими двома речами Йоан Зізіулас пояснює таким чином: «хоча ані ерос, ані тіло не заперечуються, вони все ж мають змінити тип своєї діяльності, пристосовуючись до нового «способу існування» іпостасі, вилучаючи з цієї своєї діяльності все те, що є конститутивним для людської іпостасі як тварної, все те, що створює трагічний елемент в людині, і лишаючи те, що робить особу любов'ю, свободою й життям. Саме все це і становить те, що я назвав «іпостассю еклезіального існування» [85, с. 54].

Грецький мислитель одразу ж зазначає, що створення іпостасі еклезіального існування стає можливим завдяки таїнству хрещення – нового народження для людини. Разом з тим як найголовніший аргумент, який свідчить про історичну реальність прагнень людини до особистісного буття, Йона Зізіулас приводить христологію, довершену форму якій надали отці Церкви. Так, найголовніший момент в христології для митрополита Йоана – вчення про те, що особа Христа, яка мала дві природи – божественну і людську, є єдиною і тотожною з іпостассю Сина у Трійці, що робить її вільною від онтологічної необхідності. На думку богослова, завдяки Христу людина може відтепер утвердити своє існування як особи не на основі незмінних законів своєї природи, а на основі стосунків із Богом, тотожних тим, котрі

Христос у любові і свободі як Син Божий має з Отцем. Це усиновлення людини Богом, ототожнення її іпостасі з іпостасю Сина Божого і становить сутність хрещення [85, с. 55].

За твердженням митрополита Йоана, свою історичну реалізацію нова еклезіальна іпостась набуває в Церкві, що вводить людину у недетерміновані біологічними законами стосунки зі світом. Таким чином, в Церкві долається «ексклюзивізм» людини, адже особа звільняється від природи, іпостась – від біології. Грецький богослов підкреслює, що лише в Церкві людина має можливість виразити себе як кафолічна особа. Кафолічність, властива Церкві, дозволяє особі стати іпостасю, не зводячись до індивідуальності, оскільки в Церкві одночасно реалізуються дві речі: людина бачить світ не у вигляді окремих фрагментів, які взаємовиключають один одного, і які вона має об'єднати *a posteriori*, а як єдине ціле, котре кафолічно, без розмежувань проявляє себе в кожному конкретному бутті; водночас і сама людина, будучи пов'язаною зі світом саме через цей кафолічний спосіб існування, починає виражати й здійснювати цю кафолічну присутність у світі, іпостась, яка є вже не індивідом, а автентичною особою. Так Церква стає Самим Христом у людському існуванні, а водночас кожен її член також стає Христом і Церквою [85, с. 58-59].

Йоан Зізіулас зауважує, що подолати онтологічну необхідність, які пов'язані з біологічною іпостасю, можливо лише через досвід Євхаристії. З приводу останньої він пише наступне: «Євхаристія – це перш за все зібрання (*synaxis*), спільнота, система взаємин, в якій «існує» людина як небіологічна істота, як член тіла, що долає будь-яку винятковість, як біологічну, так і суспільну. Євхаристія є єдиним історичним контекстом людського існування, де терміни «отець» і «брат» тощо втрачають свій винятково біологічний сенс і вказують, як ми бачимо, на стосунки вільної та всеосяжної любові. Патристичне богослов'я вбачає в Євхаристії історичну реалізацію того філософського принципу, на якому ґрунтується концепція особи: іпостась виражає свою природу цілком, а не лише частково. Христос є тут

роздрібнюваним, але не поділюваним, і кожен причасник є цілим Христом і цілою Церквою» [85, с. 61-62].

Аналізуючи відносини між біологічною та еклезіальною іпостасями, митрополит Йоан приходять до висновку, що існування людини в еклезіальній ідентичності відображає не її нинішній стан, а майбутній, тобто стосується есхатології, кінцевого результату існування. Присутність есхатологічного аспекту констатує грецький богослов і у Євхаристії, оскільки Євхаристія – не тільки зібрання, що історично реалізує та унаочнює есхатологічний характер існування людини, але й рух, який наближує до цієї реалізації. Для грецького богослова, поступовий рух, виражений в ритуалах Євхаристії, його есхатологічна спрямованість свідчить, що в своєму євхаристійному виразі еклезіальна іпостась не належить до «світу цього» – вона належить до есхатологічного подолання історії, а не просто до самої історії. В еклезіальній іпостасі людина розкривається як особа, яка, однак, закорінена у майбутньому і постійно ним надихається чи навіть підтримується і живиться. Істина й онтологія особи належать майбутньому і є образами цього майбутнього [85, с. 62].

Отже, на думку Йоана Зізіуласа, саме в Євхаристії як вираженні спілкування, любові та єдності з людьми та Богом відбувається подолання індивідуалізму та біологічної іпостасі. Євхаристія, що простягається у майбутнє, виступає як запука перемоги над смертю. За твердженням богослова, попри напруженість і абсолютність переживання трагічного аспекту біологічної іпостасі – від якого, зокрема, походить християнський аскетизм – євхаристійна іпостась не виводить своє буття з сьогодення, а онтологічно закорінена в майбутньому, обітницею й передвісником якого є воскресіння Христове. Кожного разу, коли людина відчуває й переживає цю іпостась в Євхаристії, вона впевнюється в тому, що особа, яка іпостазується через любов, звільнену від природної необхідності й винятковості, не може померти назавжди. Коли євхаристійна спільнота береже живу пам'ять про тих, кого вірні люблять – як живих, так і померлих, – вона не просто зберігає

психологічну згадку; вона здійснює онтологічний акт, вона свідчить про те, що стосовно природи останнє слово завжди лишається за особою, так само як Бог-Творець як особа, а не як природа, сказав найперше слово. Віра у творення ex nihilo – біблійна віра – зустрічається з вірою в онтологію – грецькою вірою, – щоб надати людському існуванню й мисленню своє найдорожче і найцінніше благо – поняття особи. Саме цим – і не менше – світ зобов'язаний богослов'ю грецьких Отців [85, с. 65-66].

Відзначимо, що деякі погляди Йоана Зізіуласа не зовсім відповідають традиційному православному вченню. Так, спілкування Осіб Трійці він ототожнює із Божественною природою. У своєму вченні він перебільшує роль категорії спілкування в онтологічній картині буття, спілкування стає у нього конституючим по відношенню до особистісного життя в самому Богові. Незважаючи на вагомий внесок Йоана Зізіуласа у розробку понять «особистість» та «спілкування», митрополит нехтує природним аспектом на догоду особистісному, інакше кажучи, він природу ставить на службово-підлеглий рівень по відношенню до особистості, а категорію особистості Йоан Зізіулас, як правило, зводить до властивості спілкування.

Серед інших сучасних православних філософів, в творчості яких присутні персоналістичні мотиви, слід виокремити творчість Х. Яннараса. Згідно термінології Х. Яннараса, Бог є «Трійця Особистостей» і «повнота особистого спілкування».

Для Х. Яннараса безсумнівно те, що «людська особистість» є «образ Божественної Особистості». Як «тварна іпостась», людина «відображає Бога екзистенційно і онтологічно, тобто як особистість», що володіє властивостями унікальності та неповторності. Особиста дія Бога, що виступає як «екстатичний рух» Його «понадсутнісної Сутності», тобто енергії, стало «передумовою виникнення людської особистості» і підставою «Його абсолютної поваги до нашої особистості і нашої свободи». І навіть «після гріхопадіння людина залишається особистісною істотою», розумною, «психосоматичною іпостассю».

Головні характерні властивості людської особистості, які виділяє Х. Яннарас, – це свобода, ставлення та спілкування, динамічність і нетотожність природі, ірраціональність і цілісність, свідомість і унікальність, словесність.

Згідно думки Х. Яннараса, не тільки Божественну Особистість, а й людську особистість можна пізнати лише з реальних стосунків. Ці стосунки здійснюються за допомогою «особистісних енергій».

Унікальність особистості явлена нам у її динамічній унікальності слів, стосунків, участі, взаємності. Так, будь-який художник чи творець «закарбовує» у своєму творінні власну особистість «в її неповторності».

Згідно Х. Яннараса, слово носить енергійний характер і служить для вибудовування відносин між людськими особистостями, а також між людиною і Богом, людиною та світом.

Х. Яннарас розробляє актуальну тему особистості в антропології та глибоко аналізує ряд властивостей особистості, таких як свобода, унікальність, свідомість тощо. Х. Яннарас приділяє більше уваги поняттю особистості і нехтує поняттям сутності, але при цьому саме центральне поняття особистості ототожнюється зі свого роду енергетичним структуруючим початком – «способом існування». Грецький філософ виводить самостійну онтологію особистості, відірвану від сутності. На наш погляд, більш вірним є збалансований підхід, який об'єднує в єдину цілісну онтологію незмішувані і неподільні поняття особистості, сутності та енергії.

Проблему особистості розглядає сучасний православний філософ С. Хоружий. Він бачить два шляхи східного богослов'я – богослов'я особистості і богослов'я соборності – і доводить, що вони не суперечать один одному. Як відзначає С. Хоружий, християнська догматика стверджує, що особистісний характер, володіння особистістю притаманне Богу, і поняття особистості ототожнюється з поняттям Божої Іпостасі, Особи Пресвятої Трійці. Відповідно, православна традиція розглядає людину як недосконале особисте буття, що несе лише задатки, потенції розвитку до справжньої особистості.

Повноту особистісного буття людина може досягти тільки шляхом обоження. Таким чином, категорія особистості належить не до тутешнього, тварного, а до Божественного буття. Процес стягання благодаті людиною, згідно православної практики ісихазму, здійснюється за принципом синергізму (співпраці Бога і людини). Людина в процесі прилучення до благодаті отримує суверенність, незалежність, але разом з тим і відповідальність [197, с. 263-275].

У ході дослідження проблеми особистості в православ'ї С. Хоружий розмежував і протиставив органічний і соборний принципи. Перший стверджує домінування колективного початку (колективної особистості) над окремими особистостями. Другий, соборний принцип, не суперечить православному богослов'ю особистості і не стверджує верховенство цілого. Соборність виступає як спілкування в благодатній стихії, спілкування молитовне, що встановлене любов'ю, яка – Божественний дар, і що складається в безперестанне взаємозвернення, «періхорезіс» (взаємне проникнення, взаємне спілкування) молитви. Для С. Хоружого буття Церкви, яке виражається в її соборності, характеризують фундаментальні принципи – любов, спілкування, «періхорезіс», які є фундаментальними принципами особистісного буття.

При цьому дослідник акцентує увагу на великому значенні православного вчення про особистість. Так, в одній із праць він пише, що факт присутності християнства у світі впливає на позахристиянську «ойкумену», поволи спонукаючи її виявляти в собі, у власних межах, особистісні потенції, сторони згоди, споріднені християнському особистісному баченню людини. Більше того, до цього християнського особистісного бачення підводить сама ситуація сучасного світу. Бо все ширше робиться розмах людської свободи, все глибше безодня відповідальності – і це саме означає, що людина все більше зростає в особистість, лице твориться. Тому розкриття давньої ісихастської традиції, що споконвіку стверджувала свободу і відповідальність людини, особистісну картину світу, – пряма участь Православ'я у вселюдській роботі осягнення і створення нової антропологічної реальності [197, с. 274].

Спеціальна теорія теологічної естетики розробляється Джоном Манусакісом, особливо у його монографії «Бог після метафізики. Теологічна естетика». Загальний задум роботи є феноменологічним, але мірою написання використовується також і герменевтика [132, с. 26]. Манусакіс розуміє власну теологію та філософію як спробу мислити про особисту виявленість Бога поза концептуальним мисленням [132, с. 19-20]. При цьому мислення про Бога «після метафізики» покликане враховувати певні метафізичні вчення про явленість Бога, які Манусакіс вважає вдалим опорними пунктами для власного мислення. В результаті маємо дещо парадоксальне мислення, яке є пост-метафізичним, але не анти-метафізичним. При цьому ключові концепти моментів явленості абсолютного, які перераховує Манусакіс [132, с. 20], походять із текстів Платона і мислителів грецької патристики, а тому і його мислення можна було б назвати пост-платонічним і пост-патристичним.

Феноменологічне тлумачення філософії та теології робить із цих дискурсів теорії переживань. Відповідно, власний проект Манусакіс називає «теологічною естетикою» – тобто теорією чуттєвого сприйняття Божественного [132, с. 20-21]. Для теології Манусакіс вважає принциповою вимогу подолання концептуального мислення як суб'єктивного та ілюзорного. Істина має бути відкрита у переживаннях. Усі ідеї та цінності можуть бути визнані значимими та істинними лише у випадку їх втіленості [132, с. 22]. Манусакіс закликає з обережністю ставитися до усіх понять про Бога, бо вони швидше свідчать про самого суб'єкта [132, с. 37-38]. І натомість шукати досвіду Бога [132, с. 39]. Манусакіс радикально формулює власне завдання: «Думка про Бога» – не більше ніж замаскована думку людини про себе самого. Ця думка, приречена, відповідно до Аристотеля, мислити себе саме. Однак можна дерзнути уявити подумки, не містило б думка про Бога, а треба було б Йому «обличчям до обличчя»? Чи можна уявити випадок, коли Бог не працював би в межах розуму, а був йому? Явище, в якому свідомість виявило б себе здивованим Тим, Хто раптово з'явився йому? Іншими словами, можна подумати феномен Бога? На що може бути схожий такий феномен і як він може бути даний свідомості? Може взагалі Я пережити досвід Бога?» [132, с. 38-39]. Для Манусакіса

найважливішими є питання – чому «досвід Бога» існує? Яке значення має цей досвід? Чому відбувається залучення людини до цього досвіду, яке полонить особистість [132, с. 23]. Теологічна естетика як дисципліна покликана як раз пояснити прекрасне як таке, що захоплює особистість, змінює її та її досвід. Завдання богословського мислення – навчитися відрізнити у переживаннях те, що є даним, а не заданим, або як пише Манусакіс, відрізнити те, що у нас, але не є нашим [132, с. 38]. Бог повинен сприйматися почуттями, і тоді досвід Бога є як достовірний [132, с. 39]. Але все, що у розумі суб'єкта залежить від розуму, вже є ідолом, чимось придуманим [Там само]. Відповідно, прекрасне, яке захоплює особистість, має бути чужим онтології. Таке явище Бога, який повністю вище суб'єктивним поняттям, видається неможливим, але уся суть надлишкових феноменів у тому, що вони – неможливі, але є. У тому що вони розривають причинно-наслідкові зв'язки, і у цьому нагадують особистості буття, або є таким [132, с. 41]. Людська особистість як простір виявлення Бога є тим, чого потребує Бог. Манусакіс стверджує: «якщо Богу взагалі дано з'явитися, то це може бути тільки завдяки мені. Бог як граничний релігійний феномен, потребує людській істоті як тієї єдиної точки, де є місце Богу» [132, с. 42]. Таким чином, не всесвіт, а саме людина стає місцем Божої епіфанії [Там само]. Бог у всесвіті присутній лише мірою того, як він присутній в особистості та у особистих відносинах. Саме виходячи з досвіду міжособистих відносин можливо пояснити яким чином «Я може – якщо може – інтуїтивно сприймати нескінченне, неможливе, неувяне» [132, с. 46]. Естетичне виникає тоді, коли невидиме та неувяне стає явним та видимим, знаходить естетичні засоби виразу як певну мову [132, с. 48]. Істинним та прекрасним переважно є обличчя Іншого, що з'являється [132, с. 69]. Справжнє прекрасне обличчя кожного повністю буде явлене лише в есхатологічній перспективі [132, с. 130], але зараз воно частково виявляється у прекрасних портретах, прекрасних етичних вчинках та прекрасному літургійному дійстві. Ці три сфери прояву особисто прекрасного роблять можливим людське в людині та присутність божественного у цьому людському. Особистість є феноменом, який поєднує релігійне та світське у нерозривну цілісність, оскільки без особистості ані релігійне, ані світське немає сенсу [132, с. 132]. В цілому Манусакіс

намагається довести, що світські етика та естетика мають релігійний сенс, являючи іншого як абсолютну цінність [132, с. 132-133]. Тут цілком у дусі теології XIX – початку XXI століть Манусакіс претендує на те, що теологія та релігія є істинним гуманістичним світоглядом, тоді як світські світогляди гуманізм реалізують лише частково [132, с. 131]. Такі уявлення посилюються з розвитком краху теорій секуляризації, але в цілому їх слід вважати саме релігійно заангажованими теоріями. Згідно з таким баченням уся теорія цінностей має бути переорієнтована на персоналізм і складати єдину систему тео-антропологізму. Відповідно, онтологія стає вченням не про суб'єктивне чи об'єктивне, а про інтерсуб'єктивне буття. Манусакіс підкреслює: «Інший – імпліцитне (іноді приховане) ядро цієї конфігурації, що відкриває для мене Світ як такий... Однак цей Інший – не друг у своїй інакшості (Інший як інший), а скоріше Інший в своїй пов'язаності (особистісний Інший)» [132, с. 120]. Відповідно, Бог як Інший є абсолютною цінністю у його співвіднесеності з людським «Я», у його відносинах.

В цілому, Манусакіс визнає себе послідовником Марйона. Відповідно, історія феноменології для нього є історією кількох поворотів – Гусерля до смислу, Гайдеггера до буття, Марйона до даності. Власну феноменологію Манусакіс характеризує як проект «четвертої редукції», розроблену разом із Р.Керні [132, с. 136-137]. А саме, разом з іншими сучасними філософами Манусакіс пропонує звести усе існуюче до персонального буття. При чому мова йде про особисте буття як втілене [132, с. 24, 26].

Існують лише особистості та те, що належить до особистих життєсвітів. Саме такою є очевидність, яку пропонує Манусакіс [132, с. 119-121]. Звичайно, такий погляд на речі змушує відносити все, що існує у світі до того, що є належним певній особистості, певним міжособистим відносинам. Саме особистості та міжособисті відносини мисляться як те, що конститує буття та смисл, даність та дарованість. Особистість та даність як те, що передує буттю та смислу, творять світ як у тому випадку якщо мова йде про особистість Бога – реально, так і у тому випадку якщо мова йде про особистість людини – пізнавально.

Отже, видатний православний богослов початку ХХІ століття Джон Манусакіс радикально висловлюється щодо засад релігійної феноменології: якщо Бог існує, то має бути даним у чуттєвих переживаннях. Разом із тим, здається, що все що є у переживаннях і думках суб'єкта привноситься туди самим суб'єктом. Небезпека соліпсизму долається виключно через надлишковість феномену присутності Іншого: його погляд привносить споглядальнику більше, ніж можна було б очікувати.

Особистість як найвища цінність конститується чийось поглядом. Роздуми богослова і філософа про важливість «оберненої інтенціональності» мають важливе значення для конституювання естетичної аксіології його теологічного персоналізму. Інший має бути явленим як певне обличчя, звернене до суб'єкта, як погляд, що пересікається з поглядом суб'єкта. Бог потребує людини, яка б його бачила для того, щоб бути явленим. Кожна людина, кожне обличчя може бути такою іконою прекрасного Бога, оскільки усі вони можуть засвідчувати міжособисті відносини (особливо – любові), які певною мірою являють подобу до відносин любові усередині Трійці. Мережа особистих відносин сама по собі невидима. Її виявлення подібне до того як являє себе невидима сама по собі перспектива, впорядковуючи кольорові плями картини. Краса світу є перш за все красою цієї множини міжособистих відносин, що присвоюють собі світ. На думку Манусакіса, краса світу не може бути зафіксована у «миттєвому знімку» умоглядної картини. Необхідним є переживання краси цих відносин у їх динаміці, а це потребує сприйняття світу як цілісної симфонії з власним особливим художнім часом, з власним розгортанням подій. При цьому краса світу як симфонії повинна виповнитися, набути власної есхатологічної довершеності. Симфонія виявляє певну красу, але виявляє її з невидимого. При цьому виявляє красу миттєво, і це у випадку музики ще більш очевидний прихід іншого часу у цей світовий час, ще більш очевидне виявлення краси як темпорально наповненої. Важливим для конституювання краси є не лише з'явленність краси та її сприйняття, а й наявність дистанції. У симфонії звуки не злиті в одне ціле, але повинна мати

місце певна протяжність, яка важлива для краси не менше, ніж звукове наповнення. Наявність дистанцій важлива для конституювання особистісного існування у світі не менше, ніж самі суб'єкти та їх зв'язки. Відповідно, засадничою основою християнського персоналізму, на яку звичайно не звертають уваги, є цінність дистанції. Пошуки безпосереднього досвіду змушують шукати переживань, наближених у своїй впевненості до безпосереднього дотику. Разом із тим, дотик до улюбленої краси можливий завдяки збереженню дистанції хоча б у погляді. Відповідно, конституювання краси вимагає цінування не лише інакшості Інакшого, а й дистанції з ним – не менше, ніж цінування можливості причетності до Іншого та можливості відносин з ним.

Найбільший православний теолог сьогодення Девід Гарт наголошує на тому, що невидиме або вужче – надприродне може виявлятися у природному порядку речей або як ікона, тобто реалістичний символ, який забезпечує причетність до існуючої краси, або як ідол, тобто симулякр, який видимою величністю полонить уяву та викликає зацікавлення, відвертаючи інтенцію від істиною реальності. Ікона є символом, в якій означуване є обов'язково персоналістичним. Ікона відсилає до нескінченного смислу і реальності, а тому її краса пов'язана із надлишком. Краса – це перша трансценденталія, це перше ім'я Бога. Бог у першу чергу є Красою, а вже потім Любов'ю та всіма іншими властивостями, що описуються в Божих іменах. Якщо у Біблії є лише два «визначення» Бога – «Я є Той, хто Є» («Я – Сущий») у Старому Завіті та «Бог є Любов» у Новому Завіті – то Бог як Краса – це судження, що для Гарта має поєднати ці два «визначення» у більш первинний опис. А саме, Бог як краса є першоструктурою існування та першоструктурою любові як єдність розрізненого. Для Гарта краса пов'язана не просто із світовою гармонією, витлумаченою персоналістично. Краса передбачає зусилля із встановлення миру (реасе) як соціальної реальності, стану міжособистих відносин, внутрішнього настрою особистості. Примирення є умовою можливості краси

та етичною вимогою ставлення до іншого. Мир і примирення передбачають принципову відмову від насилля.

Протистояння краси символів та величності ідолів є принциповим, оскільки це протистояння двох претензій на владу над соціальною реальністю. Для релігійного світогляду Бог символічно вже є «все у всьому». Це передчуття есхатологічної повноти є самою суттю релігійно-естетичного переживання за Гартом.

Гарт вважає, що середньовічна єдність релігії, етики та естетики є цілком виправданою. Людину притягує краса Бога і боголюдини, і краса виявляє приховані у людині екзистенційні бажання, які навіть не були усвідомленні та артикульовані. Краса вчинків, краса відносин, краса мужності, краса стриманості, краса любові – все це краса, що проявляється в інтерсуб'єктивних спільнотах вірних та може бути предметом захоплення з боку стороннього спостерігача, який стає причетним до життєсвіту краси через емпатію. Причетність до краси виявляється реальністю, яка зростає через поглиблення релігійної соціалізації. Такого роду нерозривність персонального естетично-релігійного досвіду з соціально-етичним релігійним досвідом дозволяє відбуватися і християнській особистості, і християнській спільноті у світлі їх відносин з Богом. При цьому особистість не може бути представлена як «сума її відносин» у релігійному соціумі. Особистість перш за все є плодом її відносин з Богом, як таким, що дарує їй існування та дарує її самість. І саме досвідне усвідомлення важливості відносин з Богом веде потім особистість до визнання виключного значення етичного ставлення до всякого іншого і до інтерсуб'єктивності як спільнотної тотальності чи спільнотної мережі відносин.

Краса не належить жодному предмету чи істоті самим по собі, оскільки вона є практично скрізь. Гарт стверджує, що особистість та її бажання, її пізнання, притягує краса сама по собі, якій причетне все прекрасне. Ця платонівська логіка у Гарта дана лише з однією поправкою: для кожної особистості краса відкривається перш за все як краса міжособистих відносин,

як краса особистості. Серед іншого, краса є таким зв'язком речей, що не належить самим речам, а належить особистому ставленню Бога до цих речей. Персоналістичне переосмислення бачення світової гармонії задає певний горизонт нескінченної відкритості до краси: особистість є красивою навіть тоді, коли вона знаходиться у найтрагічніших обставинах життя і вже здається, що краса перестала бути можливою як на рівні її існування, так і на рівні відносин. Однак, краса залишається навіть при випробуваннях граничного характеру, і Гарт розмірковує услід за Деріда про дар смерті та неможливість знищити красу людини навіть через її смерть. Засаднича неможливість перемоги над красою є принципово важливою для наративу про Христа. За Гартом лише звернення до насилля як способу дії може унеможливити тривання краси.

Гарт вважає, що краса і благо безпосередньо пов'язані, оскільки стан захоплення красою можливий завдяки благості творіння. Також Гарт підкреслює тотожність краси та величі у випадку слави Божої. Краса є тим, що зберігає християнство від впадання у гноситицизм. Гарт описує вчення Левінаса як таке, що штучно протиставляє мораль естетиці. Так само критикується Кант за вимогу визволити моральне діяння від всякого елементу бажання чи любові. Гарт наголошує на тому, що такі протиставлення є штучними. Реальне життя пропонує добро, яке є прекрасним та показує красу, яка несе з собою добро, і саме така калокагатія, до того ж дана у відносинах любові, і характерна для християнства. Прекрасне стимулює прив'язаність, яка для реалізації добра.

Також краса конститується утвердженням дистанції та краса є у подоланні всякої дистанції. Краса являє Бога найбільшою мірою саме завдяки обом своїм цим властивостям [196, с. 31-32]. Краса розгортається над всіма тими розрізненнями, які люди звичайно вважають важливими та нездоланнями, являючи тим самим абсолютну славу Бога [196, с. 31]. Гарт пише: «Краса являє природу як музику благодаті» [Там само]. Це зауваження дуже вірне, оскільки неможлива без розрізень та без єдності різноманітних розрізнених елементів цілого. Музика показує, що ціле – це певне розгортання і процес, а не дана тут і зараз одночасна

цілісність повної тотожності. Гарт описує дистанцію як явище міжособистого простору, а не механічне розрізнення. Саме тому дистанція й може бути прекрасною, виявляючи чудо взаємодії особистостей.

Цінність кожного елементу розрізнення, цінність дистанції між суб'єктами, що спілкуються – все це складає елементи цінності краси. «У світі краса не просто прикрашає зовнішній простір або перетинає протяжні дистанції як якийсь мандрівник, але вона сама є справжня форма цих протяжностей-дистанцій, що утворює їх як граматику відмінності» [196, с. 108]. Краса є формою дистанції та формою подолання дистанції. Для Бальтазара перший аспект більше являє власне прекрасне, а другий – величну славу Бога. Для Гарта обидва аспекти являють красу. Відповідно, надлишок буття відноситься Гартом теж до краси, а не до величного, і у цьому є певна важлива відмінність його системи від бальтазарівської.

Гарт підкреслює, що краса розвивається не як символ, що ієрархічно побудований, від вищого смислу до втілення у нижчій реальності [196, с. 38-39]. Краса розширюється за принципами постійного додавання все нових порядків, які не є ієрархічно символічними, а є лінійними та горизонтально виявленими як в випадку музики [196, с. 39]. Краса звертає увагу на численні деталі, але не лише на основний смисл, що теж нагадує музику, в якій значення має найменша деталь, а не лише основний задум [196, с. 43]. Краса не змушує до певного порядку, але дарує саму себе [196, с. 47].

Краса має істину велич, є величною сама по собі, особливо як така, що являє повноту дарів Бога творінню. Але така велична краса повністю протилежна тому, що називає величним модерну і постмодерн [196, с. 108].

Гарт вважає невиправданим і цілком штучним протиставлення обов'язку любові та красі, оскільки, на його думку, обов'язок і етика взагалі народжуються з відносин любові та з бажання краси, любові, блага [196, с. 126]. Навіть якщо погодитися з левінасівським розумінням етичного як подієвого [196, с. 117], то саме «Якраз диво і краса раптово зупиняють інтенцію і не дають їй перетнути відстань буття в байдужості; краса – раптове сяйво інакшості – забороняє як поглинання Я самим собою, так і «нескінченну» спрямованість етичного титана» [196, с. 126].

Єдність етичних та естетичних цінностей дана вже у тому антропологічному факті, що здатність до симпатії та любові, до сприйняття і творення краси є початком людяності [196, с. 127]. Бог перш за все виявляє себе не як законодавець чи благо, а як прекрасне. І Бог є найбільшою естетичною цінністю «не як безформне піднесене, що перевершує і знищує красу, а як нескінченний прояв прекрасного, що перевершує себе як все більш прекрасне, яке повідомляє суцьогому красу, черпаючи її зі своїх глибин» [196, с. 284]. За Гартом, дарувати все більшу та більшу красу Бог може не через вияв власному трансцендентної сутності як то мислилося у Бальтазара, а як Трійця, що є прекрасними відносинами любові, в яких навіть є певна драматика. Саме тому «Справжня краса – це не ідея прекрасного, не статичний прототип в «розумі» Бога, а нескінченна «музика», драма, мистецтво, що досягають досконалості в безмежному динамізмі життя Трійці, але ніколи не «обмежені» їм; Бог безмежний – і тому Він ніколи не обмежує; Його музика має багатством всякого переходу, інтервалу, міри, варіації – все, що притаманне танцю і насолоді. А оскільки Він прекрасний, буття рясніє відмінністю: різноманіттям форм і відносин» [196, с. 268]. Таким чином, цінність краси принципово персоналізується, і нове тлумачення краси та величного вже не пов'язані з діалектикою вияву сутності у формі чи явищі, а розгортаються тріадологічно. Трійця як краса і як справжнє величне життя є мета-цінностями як естетики, так і всього мислення Гарта. Саме як Трійця Бог може пізнавати самого себе та бажати самого себе, відчувати насолоду і радість [196, с. 267-268], а отже бути як першим пізнаваним в естетичному пізнанні, так і першим суб'єктом пізнання. Значення сутності, її єдності та тотожності, Гартом девальвується, оскільки Божа єдність з самого початку – це спілкування Трьох [196, с. 271].

Висновки до третього розділу

В результаті дослідження особливостей вчення православних теологів початку ХХІ століття про цінності краси і величного у контексті персоналістичного світогляду та онтології відносин можна зробити наступні висновки.

Видатний православний богослов початку ХХІ століття Джон Манусакіс радикально висловлюється щодо засад релігійної феноменології: якщо Бог існує, то має бути даним у чуттєвих переживаннях. Разом із тим, здається, що все що є у переживаннях і думках суб'єкта привноситься туди самим суб'єктом. Небезпека соліпсизму долається виключно через надлишковість феномену присутності Іншого: його погляд привносить споглядальнику більше, ніж можна було б очікувати.

Особистість як найвища цінність конститується чийось поглядом. Роздуми богослова і філософа про важливість «оберненої інтенціональності» мають важливе значення для конституювання естетичної аксіології його теологічного персоналізму. Інший має бути явленим як певне обличчя, звернене до суб'єкта, як погляд, що пересікається з поглядом суб'єкта. Бог потребує людини, яка б його бачила для того, щоб бути явленим. Кожна людина, кожне обличчя може бути такою іконою прекрасного Бога, оскільки усі вони можуть засвідчувати міжособисті відносини (особливо – любові), які певною мірою являють подобу до відносин любові усередині Трійці. Мережа особистих відносин сама по собі невидима. Її виявлення подібне до того як являє себе невидима сама по собі перспектива, впорядковуючи кольорові плями картини. Краса світу є перш за все красою цієї множини міжособистих відносин, що присвоюють собі світ. На думку Манусакіса, краса світу не може бути зафіксована у «миттєвому знімку» умоглядної картини. Необхідним є переживання краси цих відносин у їх динаміці, а це потребує сприйняття світу як цілісної симфонії з власним особливим художнім часом, з власним розгортанням подій. При цьому краса світу як симфонії повинна виповнитися, набути власної есхатологічної довершеності. Симфонія виявляє певну красу, але виявляє її з невидимого. При цьому виявляє красу миттєво, і це у випадку музики ще більш очевидний прихід іншого часу у цей світовий час, ще більш очевидне виявлення краси як темпорально наповненої. Важливим для конституювання краси є не лише з'явленність краси та її сприйняття, а й наявність дистанції. У симфонії звуки не злиті в одне ціле, але повинна мати

місце певна протяжність, яка важлива для краси не менше, ніж звукове наповнення. Наявність дистанцій важлива для конституювання особистісного існування у світі не менше, ніж самі суб'єкти та їх зв'язки. Відповідно, засадничою основою християнського персоналізму, на яку звичайно не звертають уваги, є цінність дистанції. Пошуки безпосереднього досвіду змушують шукати переживань, наближених у своїй впевненості до безпосереднього дотику. Разом із тим, дотик до улюбленої краси можливий завдяки збереженню дистанції хоча б у погляді. Відповідно, конституювання краси вимагає цінування не лише інакшості Інакшого, а й дистанції з ним – не менше, ніж цінування можливості причетності до Іншого та можливості відносин з ним.

Найбільший православний теолог сьогодення Девід Гарт наголошує на тому, що невидиме або вужче – надприродне може виявлятися у природному порядку речей або як ікона, тобто реалістичний символ, який забезпечує причетність до існуючої краси, або як ідол, тобто симулякр, який видимою величністю полонить уяву та викликає зацікавлення, відвертаючи інтенцію від істиною реальності. Ікона є символом, в якій означуване є обов'язково персоналістичним. Ікона відсилає до нескінченного смислу і реальності, а тому її краса пов'язана із надлишком. Краса – це перша трансценденталія, це перше ім'я Бога. Бог у першу чергу є Красою, а вже потім Любов'ю та всіма іншими властивостями, що описуються в Божих іменах. Якщо у Біблії є лише два «визначення» Бога – «Я є Той, хто Є» («Я – Сущий») у Старому Завіті та «Бог є Любов» у Новому Завіті – то Бог як Краса – це судження, що для Гарта має поєднати ці два «визначення» у більш первинний опис. А саме, Бог як краса є першоструктурою існування та першоструктурою любові як єдність розрізненого. Для Гарта краса пов'язана не просто із світовою гармонією, витлумаченою персоналістично. Краса передбачає зусилля із встановлення миру (реасе) як соціальної реальності, стану міжособистих відносин, внутрішнього настрою особистості. Примирення є умовою можливості краси

та етичною вимогою ставлення до іншого. Мир і примирення передбачають принципову відмову від насилля.

Протистояння краси символів та величності ідолів є принциповим, оскільки це протистояння двох претензій на владу над соціальною реальністю. Для релігійного світогляду Бог символічно вже є «все у всьому». Це передчуття есхатологічної повноти є самою суттю релігійно-естетичного переживання за Гартом.

Гарт вважає, що середньовічна єдність релігії, етики та естетики є цілком виправданою. Людину притягує краса Бога і боголюдини, і краса виявляє приховані у людині екзистенційні бажання, які навіть не були усвідомленні та артикульовані. Краса вчинків, краса відносин, краса мужності, краса стриманості, краса любові – все це краса, що проявляється в інтерсуб'єктивних спільнотах вірних та може бути предметом захоплення з боку стороннього спостерігача, який стає причетним до життєсвіту краси через емпатію. Причетність до краси виявляється реальністю, яка зростає через поглиблення релігійної соціалізації. Такого роду нерозривність персонального естетично-релігійного досвіду з соціально-етичним релігійним досвідом дозволяє відбуватися і християнській особистості, і християнській спільноті у світлі їх відносин з Богом. При цьому особистість не може бути представлена як «сума її відносин» у релігійному соціумі. Особистість перш за все є плодом її відносин з Богом, як таким, що дарує їй існування та дарує її самість. І саме досвідне усвідомлення важливості відносин з Богом веде потім особистість до визнання виключного значення етичного ставлення до всякого іншого і до інтерсуб'єктивності як спільнотної тотальності чи спільнотної мережі відносин.

Краса не належить жодному предмету чи істоті самим по собі, оскільки вона є практично скрізь. Гарт стверджує, що особистість та її бажання, її пізнання, притягує краса сама по собі, якій причетне все прекрасне. Ця платонівська логіка у Гарта дана лише з однією поправкою: для кожної особистості краса відкривається перш за все як краса міжособистих відносин,

як краса особистості. Серед іншого, краса є таким зв'язком речей, що не належить самим речам, а належить особистому ставленню Бога до цих речей. Персоналістичне переосмислення бачення світової гармонії задає певний горизонт нескінченної відкритості до краси: особистість є красивою навіть тоді, коли вона знаходиться у найтрагічніших обставинах життя і вже здається, що краса перестала бути можливою як на рівні її існування, так і на рівні відносин. Однак, краса залишається навіть при випробуваннях граничного характеру, і Гарт розмірковує услід за Деріда про дар смерті та неможливість знищити красу людини навіть через її смерть. Засаднича неможливість перемоги над красою є принципово важливою для наративу про Христа. За Гартом лише звернення до насилля як способу дії може унеможливити тривання краси.

ВИСНОВКИ

За результатами проведеного дисертаційного дослідження сформульовано такі узагальнюючі висновки, які мають теоретичне і практичне значення.

Християнська думка ХХ століття у пошуках засобів для нової апологетики та місіонерства, звертається до творення теологічної естетики та теології драми як особливих богословських дисциплін, що покликані виявити центральне значення таких релігійно-філософських естетичних цінностей як краса, величне, любов, іконічність, ідолатричність, дарування, страждання. Для розвитку таких теорій широко використовуються досягнення естетичної аксіології ХХ століття, що була розвинута при переході сучасної філософії від неокантіанського трансценденталізму до феноменології та нової онтології. В цілому, естетична аксіологія привернула увагу сучасних релігійних філософів та теологів як засіб для легітимізації християнського світогляду перед викликами спочатку епохи модерну, а потім – доби постмодерну. Загальне розчарування у раціоналістичній та фідеїстичній аргументації привертає увагу до доказів від безпосереднього особистого чуттєвого досвіду, від ціннісного переживання, від естетичного споглядання. При цьому теологічна естетика тлумачиться не лише як вчення про пізнання прекрасного і величного, а й і як теорія чуттєвого пізнання. Теологія драми розумілася як загальна основа для синтезу християнського екзистенціалізму, сотеріології та соціальної теорії.

При аналізі вчення сучасних християнських авторів про естетичні цінності теоретико-методологічний інструментарій релігієзнавства має бути розширений за рахунок використання надбань естетичної аксіології Л.Столовича, Н.Гармана, Р.Інгардена та інших.

У протистоянні онтології та нігілізму у центр релігійної аксіології висувається цінність прекрасного, яка позначає не лише гармонію світу, а й гідні міжособистісні відносини. Християнська естетична аксіологія ХХ століття надавала великого значення інтуїтивному естетичному пізнанню та теоріям символічного влаштування всесвіту. Релігійна естетична аксіологія на початку ХХІ століття розвиває вчення про цілісність естетичного пізнання та

іконічність існування. Для сучасної християнської аксіології справжнє існування є відносинами взаємного дарування. А саме, людина стає особистістю лише приймаючи саму себе як дарунок і дякуючи за цей дарунок. Саме відносини дарування є красивими і такими, що конституують всяку красу. Творчість Бога або людини, народження, соціально відповідальний вчинок тлумачаться як випадки відносин дарування, як моменти, у яких краса існування проявляється найбільше. Сучасна християнська аксіологія доводить, що зв'язок релігійного досвіду з естетичним та етичним у людині не є недоліком, але позитивним моментом, що вказує на присутність релігійного там, де людина дана у її цілісності. Перенесення уваги на красу міжособистісних відносин призводить до необхідності доповнення теологічної естетики теологією драми. Трагічність міжособистісних відносин стосується не тільки соціального буття людини, але і його відносин з Богом. Більш того, краса світу тлумачиться як така, що має стати частиною світу Боголюдського існування. Теологічна естетика і теологія драми стають найбільш дієвим способом поновлення християнської апологетики, легітимізацією релігійного утопізму і новим способом ілюзорного подолання дійсних життєвих протиріч. Сучасна християнська аксіологія протистоїть постмодерному світогляду як нігілізму, який спирається на абсолютизацію значення цінності величного. При цьому величне тлумачиться як пов'язане з де-персоналізацією трансцендування до ніщо, в той час як краса є повнотою буття, любові і життя. В цілому, християнська естетична аксіологія сьогодні стає основою для творення інтегрального християнського гуманізму початку XXI століття.

Естетична аксіологія привернула увагу сучасних релігійних філософів та теологів як засіб для легітимізації християнського світогляду перед викликами спочатку епохи модерну, а потім – доби постмодерну. У протистоянні онтотеології та нігілізму у центр релігійної аксіології висувається цінність прекрасного, яка позначає не лише гармонію світу, а й гідні міжособистісні відносини. Християнська естетична аксіологія XX століття надавала великого

значення інтуїтивному естетичному пізнанню та теоріям символічного влаштування всесвіту. Релігійна естетична аксіологія на початку XXI століття розвиває вчення про цілісність естетичного пізнання та іконічність існування.

Для сучасної християнської аксіології справжнє існування є відносинами взаємного дарування. А саме, людина стає особистістю лише приймаючи саму себе як дарунок і дякуючи за цей дарунок. Саме відносини дарування є красивими і такими, що конституують всяку красу. Творчість – Бога або людини, народження, соціально відповідальний вчинок – все це випадки відносин дарування. Все це моменти, у яких краса існування проявляється найбільше. Сучасна християнська аксіологія доводить, що зв'язок релігійного досвіду з естетичним та етичним у людині не є недоліком, але позитивним моментом, що вказує на присутність релігійного там, де людина дана у її цілісності.

Сучасна християнська аксіологія протистоїть постмодерному світогляду як нігілізму, який спирається на абсолютизацію значення цінності величного.

Нині ціннісна мотивація багатьох суспільних процесів і пошуки перспектив культурного розвитку сучасного українського суспільства нерозривно пов'язуються з інтенсивною філософською розробкою аксіологічної проблематики.

Універсальність ціннісного відношення є однією з причин розмитості поняття “цінність” у філософії. І хоча воно, на перший погляд, здається зрозумілим інтуїтивно, цінність приховує буттєву глибину, зумовлює значну складність її аналізу та обґрунтування. Приходячи у світ, який вже існує, людина сприймає і осягає умови власного існування, яке відбувається через ціннісно-матеріальну діяльність, де ціннісне і матеріальне існують у взаємозалежності. Будь-яка матеріальна дія людини пронизується певним ціннісним відношенням як до об'єкта, на який спрямована ця дія, так і до самої дії. Ціннісне відношення не може виникнути і проявитися у відриві від матеріальної дії. Вони існують у органічній цілісності, в якій одне передбачає інше. Хоч цінність і завжди пов'язана з предметом речового світу і думкою, її

не можна ототожнювати з реальними предметами. Вона є чуттєво-ідеальною цілісністю і виражає людське відношення до предмета.

Цінність знаходиться на межі матеріального та ідеального і об'єднує їх у якісно іншу «річ», тому необхідно розрізнити матеріальні та духовні аспекти вираження ціннісного відношення. Щодо матеріального відношення цінності, то це вираження утилітарних відносин, що беруться в їхній сукупності. Духовне вираження ціннісного відношення проявляється і закріплюється в етичних та сакральних формах суспільної свідомості через «абсолютні», «вищі» та «загальнолюдські» цінності.

Авторитетом в питаннях дослідження історії зародження і розвитку естетичної аксіології є Л.Н. Столович, який в своїй книзі «Краса. Добро. Істина. Нарис історії естетичної аксіології» доводить, що значення «краси, істини і добра» тісно пов'язані між собою, і поєднуються в поняття «цінність», де добро визначається як моральна цінність, істина – як пізнавальна, а краса як – естетична. Особливе місце в працях філософ приділяє розробці питання естетичної аксіології та детально аналізує її поняття, сутність, предмет, місце та критерії. Розглядаючи специфіку естетичної цінності виділяє поняття утилітарної і естетичної цінності, естетичної і моральної; класифікує їх на категорії; описує оціночний характер естетичного переживання, естетичного смаку і естетичного ідеалу.

Класична для сучасної філософії естетична аксіологія Ніколая Гартмана розвинена їм як феноменологія естетичного почуття, естетичного предмета, естетичної насолоди, естетичної оцінки. Проведений аналіз дозволяє виявити, що естетичні цінності лише створюють можливість існування естетичного, але не визначають його реальне існування. Естетичні цінності, особливо – прекрасне, сприяють досягненню суб'єктом повноти життя. Естетичне споглядання виявляє «другий план» в явищі. Естетичне ціннісне почуття звільняє творчі сили суб'єкта. Завдяки естетичним цінностям, творець або споглядач прекрасного перевершує самого себе, досягає повноти життя.

Р.Інгарден порівнював окремі типи цінностей, передусім естетичні й моральні, класифікував їх на окремі групи та інтуїтивним шляхом представляв основні риси. Польський філософ вважав, що відмінністю у способах існування художніх та естетичних цінностей (на прикладі художньо-літературного твору) є те, що художні – реляційні, а естетичні – абсолютні. На нашу думку, в релігійних художньо-мистецьких текстах (у широкому, структуралістсько-семіотичному їх розумінні) естетично ціннісні якості часто формують окремі системи, що передають відповідний віроповчальний зміст і є важливим способом передавання інформації та одним із найважливіших у релігійній картині світу. На думку Р. Інгардена, естетичні цінності – це визначені кваліфікації естетичних предметів, що є конкретними творами мистецтва, інтенціональні предмети (більшою або меншою мірою схематичні). Завдяки реальному буттєвому фундаменту (різному в різних видах мистецтва) естетичні якості та цінності, що через них виявляються, репрезентуються наочним способом і виступають у самому естетичному предметі як його властива кваліфікація. Естетична цінність надбудовується на естетично ціннісних якостях. Моральні цінності також не є самостійними, але вимагають іншого носія – людини як суб'єкта свідомості. Вони можуть з'явитися тільки там, де проявляються якісь визначені цінності. Основна різниця моральних та естетичних цінностей полягає на абсолютно «обов'язковому» характері моральних цінностей, які вимагають власної реалізації, що детерміновано ідеями, які в них закладені.

Неотомістична метафізична естетична аксіологія Марітена зосереджена на питаннях естетичного пізнання як прояву несвідомого. Дораціональна інтуїція, яка проявляється у естетиці та мистецтві, релігії та містиці, культурі та творчості має власну переконливу пізнавальну цінність. Прекрасне та величне є гармонією речей, що задумана Богом та є загальною ідеальною формою для світу. Особливість естетичної інтуїції є те, що вона актуалізується за допомогою уяви.

Г.У. фон Бальтазар намагається радикально подолати метафізичність релігійної естетичної аксіології, відійшовши не лише від середньовічних уявлень

про світову гармонію, і від пошуків естетичного начала всередині людського суб'єкта. Неприйняття метафізичного космо- і антропоцентризму приводить Бальтазара до думки про необхідність рішучого ствердження теоцентризму в релігійній аксіології. А це означає, що краса є трансценденталією, тобто надкатегоріальним визначенням Бога, і описує явлення Божої сутності у її гармонійній співвіднесеності з нею самою. Краса є не лише мірою, пропорціональністю та формою самовияву Бога, що зумовлюють образ Бога, а й рухом та ритмом його самовиявлення, що переважає всяку форму через надлишок. Динамічне надлишкове самовиявлення Бога є Його славою, яка є мета-красою. Бальтазар створює як особливу дисципліну «богослов'я драми», постулюючи її самостійності відносно теологічної естетики. Це пов'язано із тим, що у системі Бальтазара теологічна естетика – це споглядальна дисципліна, що стосується краси (форми вияву Бога) та слави (надлишку вияву Бога), а богослов'я драми описує складні взаємовідносини свободи Бога та свободи людини.

Феноменологічно-аксіологічні дослідження Ю.Тішнера поєднують етичну проблему страждання з естетичними питання прекрасного у контексті філософського розуміння релігійного досвіду, що є цікавим для релігієзнавчого дослідження естетичної теорії цінностей.

Багатовимірність аксіологічного Я (первісного, ірреального, що перебуває поза часопросторовим буттям), зокрема у релігійному контексті естетичної аксіології, розкриває філософсько-естетичні основи творчого процесу у поліфонічному дискурсі осягнення надприродного. Ю.Тішнер увиразнює в своїх працях роль зустрічі іншої людини, розуміючи її як зустріч із трагічністю екзистенції людини, чим він фактично переходить із сфери онтології в сферу агатології (вчення про благо), що стосується Блага (Добра), яке перебуває поза буттям і небуттям. Його «голос» можна почути через іншу людину, в сфері зустрічі й досвіду драми буття, яка має значення початку для справжньої релігійної етики.

Концепції естетичної трагедії (трагізм як іманентну властивість людського життя) та філософії драми (екзистенціалістське ототожнення

людського життя з грою на театральній сцені) Ю.Тішнера можна назвати узагальненням його наукових досліджень в етиці, антропології, гносеології, феноменології та герменевтиці. До ключових категорій тішнерівської концепції трагедії належать зачарування і зваблення. Друга зі згаданих категорій, детермінована захопленням красою, невідворотно веде до розлуки. Концепція естетичної трагедії містить ідею виправдання через цінність. Ю.Тішнер підкреслює, що єдиним видом краси, що здатна виправдовувати, є краса іншої людини.

Діалогічно-феноменологічне вчення Ю.Тішнера про красу як етап у дорозі до іншого і самопізнання є важливим методом інтерпретації та сприйняття сакрального мистецтва. В герменевтичній інтерпретації «події прекрасного» можна простежити виразний імпліцитний релігійно-теологічний зміст, суголосний із вченням про благодать спасіння, яким Бог обдаровує людину. Пізнання Іншого-Бога у обличчі іншої людини спонукає виникнення етичної категорії відповідальності, яка розуміється не в межах юридичних координат, а релігійно-екзистенційному контексті зустрічі й діалогу.

Згідно теорії Ю.Тішнера, творча особистість, будучи творцем краси, очікує на виправдання завдяки причетності до естетичного. Філософ виділяє також окремі етапи «драми краси», один із яких він називає «естетичний осуд», коли краса не виправдовує митця, що сприймається як такий, що не гідний її. Ю.Тішнер розрізняє «естетичний» та «етично-релігійний осуд» та дає їм відповідні характеристики. У першому випадку митця засуджує наче саме його творіння. А в другому із названих випадків присутній наче третій об'єкт – це може бути Бог, церковна доктрина, релігійна спільнота, коло спілкування.

Польський філософ також відзначає специфічні онтологічні риси краси, які наділені у нього феноменологічними й навіть метафізичними властивостями, що нагадують божественні епіфанії, які радикально й несподівано входять у людський світ без якихось раціональних пояснень і діють відповідно до сутності змісту передаваного об'явлення. Ю.Тішнер

«естетично засудженого» митця називає чистим запереченням краси і зараховує до категорії потворного в екзистенційному розумінні, що нерідко призводить до бажання і навіть реалізації самогубства. Тут має місце т. зв. «естетична трагедія». Ю.Тішнер вважав, що слід віднайти спосіб поєднати реальність страждання та логіку краси, яким є спроба обоження краси.

Французький католицький філософ і теолог Ж.-Л. Марйон, один із авторів теологічного повороту у французькій феноменології, наголошує на аналогічності естетичного пізнання картини та споглядання Бога. Марйон доводить, що на картині видиме покликане виявити невидиме, і в саме в останньому є сенс і важливість картини, а не у самих кольорових плямах, які покликані лише бути засобом явлення більшого. Також Божий задум виявляється через світовий порядок, будучи невидимим. І світ як твір Бога виявляє невидимого Творця. Невидимість Бога парадоксально описується як наслідок надлишковості феноменальної виявленості: Бог невидимий так само, як невидимим залишається світло у полуденний час, при цьому роблячи видимими усі інші речі. За Ж.-Л. Маріоном та М.Анрі, Бог є життям, що звичайно не помічають, вбачаючи в ньому лише фон, але в дійсності це життя, нескінченне та втілене, є найважливішим та найціннішим, оскільки саме воно є надлишковим.

В цілому, католицька естетична аксіологія зосередження на цінності краси та цінності слави як само-вияву трансцендентного. Аналіз творчості людини призводить до вияву трагічності відносин творця з іншими та Іншим.

Видатний православний богослов початку ХХІ століття Джон Манусакіс радикально висловлюється щодо засад релігійної феноменології: якщо Бог існує, то має бути даним у чуттєвих переживаннях. Разом із тим, здається, що все що є у переживаннях і думках суб'єкта привноситься туди самим суб'єктом. Небезпека соліпсизму долається виключно через надлишковість феномену присутності Іншого: його погляд привносить споглядальнику більше, ніж можна було б очікувати.

Особистість як найвища цінність конститується чийось поглядом. Роздуми богослова і філософа про важливість «оберненої інтенціональності»

мають важливе значення для конституювання естетичної аксіології його теологічного персоналізму. Інший має бути явленим як певне обличчя, звернене до суб'єкта, як погляд, що пересікається з поглядом суб'єкта. Бог потребує людини, яка б його бачила для того, щоб бути явленим. Кожна людина, кожне обличчя може бути такою іконою прекрасного Бога, оскільки усі вони можуть засвідчувати міжособисті відносини (особливо - любові), які певною мірою являють подобу до відносин любові усередині Трійці. Мережа особистих відносин сама по собі невидима. Її виявлення подібне до того як являє себе невидима сама по собі перспектива, впорядковуючи кольорові плями картини. Краса світу є перш за все красою цієї множини міжособистих відносин, що присвоюють собі світ. На думку Манусакіса, краса світу не може бути зафіксована у «миттєвому знімку» умоглядної картини. Необхідним є переживання краси цих відносин у їх динаміці, а це потребує сприйняття світу як цілісної симфонії з власним особливим художнім часом, з власним розгортанням подій. При цьому краса світу як симфонії повинна виповнитися, набути власної есхатологічної довершеності. Симфонія виявляє певну красу, але виявляє її з невидимого. При цьому виявляє красу миттєво, і це у випадку музики ще більш очевидний прихід іншого часу у цей світовий час, ще більш очевидне виявлення краси як темпорально наповненої. Важливим для конституювання краси є не лише з'явленність краси та її сприйняття, а й наявність дистанції. У симфонії звуки не злиті в одне ціле, але повинна мати місце певна протяжність, яка важлива для краси не менше, ніж звукове наповнення. Наявність дистанцій важлива для конституювання особистісного існування у світі не менше, ніж самі суб'єкти та їх зв'язки. Відповідно, засадничою основою християнського персоналізму, на яку звичайно не звертають уваги, є цінність дистанції. Пошуки безпосереднього досвіду змушують шукати переживань, наближених у своїй впевненості до безпосереднього дотику. Разом із тим, дотик до улюбленої краси можливий завдяки збереженню дистанції хоча б у погляді. Відповідно, конституювання краси вимагає цінування не лише інакшості Інакшого, а й дистанції з ним – не

менше, ніж цінування можливості причетності до Іншого та можливості відносин з ним.

Найбільший православний теолог сьогодення Девід Гарт наголошує на тому, що невидиме або вужче – надприродне може виявлятися у природному порядку речей або як ікона, тобто реалістичний символ, який забезпечує причетність до існуючої краси, або як ідол, тобто симулякр, який видимою величністю полонить уяву та викликає зацікавлення, відвертаючи інтенцію від істиною реальності. Ікона є символом, в якій означуване є обов'язково персоналістичним. Ікона відсилає до нескінченного смислу і реальності, а тому її краса пов'язана із надлишком. Краса – це перша трансценденталія, це перше ім'я Бога. Бог у першу чергу є Красою, а вже потім Любов'ю та всіма іншими властивостями, що описуються в Божих іменах. Якщо у Біблії є лише два «визначення» Бога - «Я є Той, хто Є» («Я – Сущий») у Старому Завіті та «Бог є Любов» у Новому Завіті - то Бог як Краса – це судження, що для Гарта має поєднати ці два «визначення» у більш первинний опис. А саме, Бог як краса є першоструктурою існування та першоструктурою любові як єдність розрізненого. Для Гарта краса пов'язана не просто із світовою гармонією, витлумаченою персоналістично. Краса передбачає зусилля із встановлення миру (peace) як соціальної реальності, стану міжособистих відносин, внутрішнього настрою особистості. Примирення є умовою можливості краси та етичною вимогою ставлення до іншого. Мир і примирення передбачають принципову відмову від насилля.

Протистояння краси символів та величності ідолів є принциповим, оскільки це протистояння двох претензій на владу над соціальною реальністю. Для релігійного світогляду Бог символічно вже є «все у всьому». Це передчуття есхатологічної повноти є самою суттю релігійно-естетичного переживання за Гартом.

Гарт вважає, що середньовічна єдність релігії, етики та естетики є цілком виправданою. Людину притягує краса Бога і боголюдини, і краса виявляє приховані у людині екзистенційні бажання, які навіть не були усвідомлені та

артикульовані. Краса вчинків, краса відносин, краса мужності, краса стриманості, краса любові – все це краса, що проявляється в інтерсуб'єктивних спільнотах вірних та може бути предметом захоплення з боку стороннього спостерігача, який стає причетним до життєсвіту краси через емпатію. Причетність до краси виявляється реальністю, яка зростає через поглиблення релігійної соціалізації. Такого роду нерозривність персонального естетично-релігійного досвіду з соціально-етичним релігійним досвідом дозволяє відбуватися і християнській особистості, і християнській спільноті у світлі їх відносин з Богом. При цьому особистість не може бути представлена як «сума її відносин» у релігійному соціумі. Особистість перш за все є плодом її відносин з Богом, як таким, що дарує їй існування та дарує її самість. І саме досвідне усвідомлення важливості відносин з Богом веде потім особистість до визнання виключного значення етичного ставлення до всякого іншого і до інтерсуб'єктивності як спільнотної тотальності чи спільнотної мережі відносин.

Краса не належить жодному предмету чи істоті самим по собі, оскільки вона є практично скрізь. Гарт стверджує, що особистість та її бажання, її пізнання, притягує краса сама по собі, якій причетне все прекрасне. Ця платонівська логіка у Гарта дана лише з однією поправкою: для кожної особистості краса відкривається перш за все як краса міжособистих відносин, як краса особистості. Серед іншого, краса є таким зв'язком речей, що не належить самим речам, а належить особистому ставленню Бога до цих речей. Персоналістичне переосмислення бачення світової гармонії задає певний горизонт нескінченної відкритості до краси: особистість є красивою навіть тоді, коли вона знаходиться у найтрагічніших обставинах життя і вже здається, що краса перестала бути можливою як на рівні її існування, так і на рівні відносин. Однак, краса залишається навіть при випробуваннях граничного характеру, і Гарт розмірковує про дар смерті та неможливість знищити красу людини навіть через її смерть. Засаднича неможливість перемоги над красою

є принципово важливою для наративу про Христа. За Гартом лише звернення до насилля як способу дії може унеможливити тривання краси.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Академічне релігієзнавство : Підручник; [наук. ред. А. Колодного]. – К. : Світ знань, 2000. – 862 с.
2. Акиндинова Т. А. Эстетический феномен в философской систематике Николая Гартмана // История эстетики. — СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2011. — С. 617—623.
3. Аксенов-Меерсон М. Созерцанием Троицы Святой... Парадигма любви в русской философии троичности / М. Аксенов-Меерсон, прот.; пер. с англ. – К. : Дух і Літера, 2007. – 328 с.
4. Анри М. Феноменология жизни / М. Анри // Логос. – 2011. – № 3 (82). – С. 172–185.
5. Антоний, митрополит Суражский. Человек перед Богом / митрополит Суражский Антоний – К.: Фонд «Духовное наследие митрополита Антония Суражского», QUO VADIS, 2012. – 348 с.
6. Бальтазар, Х. У. фон. Достойна веры лишь любовь / Ханс Урс фон Бальтазар; [пер. с нем. А. Ярина]. – М. : Истина и Жизнь, 1997. – 124 с.
7. Бальтазар, Х. У. фон. Созерцательная молитва / Х. У. фон Бальтазар; [пер. с нем.]. – М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. – 236 с.
8. Бальтазар, Х. У. фон. Теологика. Том второй. Истина Бога / Ханс Урс фон Бальтазар; [пер. с нем. А. Ярина]. – М. : ББИ, 2018. – 430 с.
9. Бальтазар, Х. У. фон. Теологика. Том первый. Истина мира / Ханс Урс фон Бальтазар; [пер. с нем. А. Ярина]. – М. : ББИ, 2013. – XXIV+301 с.
10. Беер Дж. Тринитарная сущность Церкви / Джон Беер, иер.; пер. с англ. З. И. Носовой // Церковь и время : Научно-богословский и церковно-общественный журнал. – 2004. – № 3 (28). – С. 164-185.
11. Богачевська І. Християнська нарративна традиція: методологія філософсько-релігієзнавчого дослідження / І. Богачевська. – К. : Світ знань, 2005. – 235 с.

12. Бондаренко В. Д. Еволюція сучасного православного богослов'я / В.Д.Бондаренко. – К. : Знання, 1988. – 48 с.
13. Бортник С. Общение и личность. Богословие митрополита Иоанна Зизиуласа в систематическом рассмотрении / С. Бортник. – К.: Издательский отдел Украинской Православной Церкви, 2017. – 394 с.
14. Бубер М. Два образа веры / Мартин Бубер. – Москва: Республика, 1995. – 462 с.
15. Бублик К. Концепт особистості у книзі Девіда Харта «Краса нескінченного» / Костянтин Бублик // Схід. – 2016. – № 1 (141). – с. 58–62.
16. Бучма О. Фундаменталізм і лібералізм в сучасному християнстві / О. Бучма // Християнство доби постмодерну.– К. , 2005. – С. 69-86.
17. Варфоломей (Архондонис). Приобщение к таинству: православие в современном мире / Варфоломей (Архондонис), патр.; [пер. с англ.]. – М. : Эксмо, 2008. – 368 с.
18. Васина М. В. Кант и восточная патристика / М. В. Васина // Начало : Журнал института богословия и философии. – 1997. – № 5. – С. 14-24.
19. Вейз Д. Э. Времена постмодерна: Христианский взгляд на современную мысль и культуру / Д. Э. Вейз [пер. с англ.]. – М. : «Лютеранское наследие», 2002. – 240 с.
20. Вейль С. Формы неясной любви к Богу /Симона Вейль. – СПб: Квадривиум, 2017. – 512 с.
21. Верстюк І. Еклезіологія митрополита Йоанна (Зізіуласа). – Режим доступу : <http://christian-culture.in.ua/content/view/109/42/>.
22. Вестель Ю. А. Проблема истолкования Фил. 2:7 и кенотический персонализм В. Н. Лосского / Ю. А. Вестель // Христианская мысль : Киевское религиозно-философское общество. – 2004. – № 1. – С. 43-53.
23. Вольф М. По подобию нашему. Церковь как образ Троицы /Мирослав Вольф; [пер. с англ. О. Розенберг]. – Черкассы : Коллоквиум, 2012. – 424 с.

24. Гаврилюк П. Православне відродження: нова генерація теологів / П.Гаврилюк // Філософська думка–Sententiae: Спецвипуск № 3 (2012). – Вінниця : ВДТУ, 2013. – с. 67–73.
25. Гаврилюк П. Православный взгляд на наследие св. Фомы Аквинского: попытка освободиться от стереотипов [Электронный ресурс] / П.Гаврилюк // Религия в Украине. – Режим доступа : www.religion.in.ua/main/2002-nasled
26. Гаврюшин Н. К. Русское богословие: Очерки и портреты / Н. К. Гаврюшин. – Нижний Новгород : Глагол, 2005. – 382 с.
27. Гайслер Н. Л. Энциклопедия христианской апологетики / Норман Л. Гайслер; [пер. с англ. В. Гаврилова]. – СПб. : Библия для всех, 2004. – 1184 с.
28. Гарт Д.Б. Міф схизми / Д.Б.Гарт // Наукові записки УКУ. – Число V. – Богословя. Випуск 2. – Львів, 2015. – С.375-390.
29. Гартман Н. К основоположению онтологии / Никалай Гартман; пер. с нем. Ю. В. Медведева; под ред. Д. В. Складнева. – СПб. : Наука, 2003. – 639 с.
30. Гартман Н. Этика / Николай Гартман; [пер. с нем. А. Б. Глаголева под редакцией Ю. С. Медведева и Д. В. Складнева]. – СПб: Владимир Даль, 2002. – 708 с.
31. *Гартман Н. Эстетика* / Никалай Гартман. — Киев: Ника-Центр, 2004. — 640 с.
32. Георгий Ходр. Призыв Духа / Г.Ходр, митр. – К. : Дух і Литера, 2006. – 284с.
33. Гилбдербрант Д. фон. Метафизика коммуникации / Дитрих фон Гильдебран. – СПб: Алетейя, 2000. – 374 с.
34. Гилбдербрант Д. фон. Сущность христианства / Дитрих фон Гильдебран. – СПб: Алетейя, 1998. – 474 с.
35. Гилбдербрант Д. фон. Что такое философия? / Дитрих фон Гильдебран. – СПб: Алетейя, 1997. – 373 с.

36. Гільдебранд Д. фон. Етика / Дитріх фон Гільдебран. – Львів: В-во УКУ, 2002. – 445 с.
37. Глаголев В. С. Религиозный модернизм и культура / В. С. Глаголев. – М. : Знание, 1988. – 64 с.
38. Грицишин В. П. Православна думка доби постмодерну: філософсько-релігієзнавчий аналіз.: дисертація на здобуття вченого ступеня кандидата філософських наук: 09.00.11 / В. П. Грицишин. – К., 2017. – 180 с.
39. Даниелю Ж. Бог и мы / Жан Даниелю; пер. с фр. Г. Смирнова, под ред. А. Мосина // Символ. – 1998. – № 40. – С.7-155.
40. Денисенко А. Интеллектуальный климат постсекулярной эпохи: очерчивая границы современного богословского дискурса 41-60 / А.Денисенко // Філософська думка. Sententiae. – III (2012). – Вінниця : ВНТУ, 2013. – С. 41-60.
41. Дідківський А.А. Православна етика Х. Янараса / А. А. Дідківський // Вісник ЖДУ ім. Івана Франка. – Вип. 2 (80). – Житомир : Вид-во ЖДУ ім. Івана Франка. – 2015. – С. 14 – 19.
42. Дорошин И. А. К проблеме религиозной рациональности исихазма / И.А.Дорошин // Разум и культура. – Саратов, 2001. – С. 154-158.
43. Дронов М. Экзистенция и опыт в православном мышлении накануне XXI века / Михаил Дронов, прот. // Альфа и Омега. – 1998. – N 4 (18). – С. 255-271.
44. Дулуман Є. К. Кризис религии в современных условиях / Е. К. Дулуман. – К. : Вища школа, 1982. – 64 с.
45. Евдокимов П. Православие / П.Евдокимов; [пер. с фр.]. – М. : ББИ, 2002. – 500 с.
46. Евдокимов П. Этапы духовной жизни: от отцов пустынных до наших дней / П.Евдокимов; [пер. с фр.]. – М. : Свято-Филаретовская моск-я высшая православно-христианская школа, 2003. – 232 с.

47. Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX-XX веках. Русская философия в поисках абсолюта / И. И. Евлампиев. – Ч. II. – СПб. : Алетейя, 2000. – 412 с.
48. Емельяненко И. П. Критика православной концепции знания : автореф. дис. ... канд. филос. наук / И. П. Емельяненко. – М., 1969. – 18 с.
49. Еременко В. П. Мистика в православии / В. П. Еременко. – К. : Вища школа, 1986. – 81 с.
50. Єленський В. Велике повернення: релігія в глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця XX – початку XXI століття. / В. Єленський. – Львів : В-во УКУ, 2013. – 504 с.
51. Желнов М. В. Критика гносеологии современного неотомизма / М.В.Желнов. – М. : МГУ, 1971. – 359 с.
52. Желнов М.В. Критика гносеологии современного неотомизма. – М.: МГУ, 1971. – 359 с.
53. Живое предание: Православие в современности : [сб. ст.]. – М. : Свято-Филаретовская моск. высшая православно-христианская школа, 1997. – 228 с.
54. Жильсон Э. Избранное. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского: Пер. с фр. Г.В. Вдовина. – Т. 1. – М.; СПб.: Университетская книга, 1999. – 496 с.
55. Жильсон Э. Разум и Откровение в Средние века: Пер. с франц. и коммент. А.Н. Панасьев // Богословие в культуре Средневековья. – К., 1992. – С. 5-48.
56. Жильсон Э. Философ и теология: Пер с франц. К. Демидова. – М.: Гносис, 1995. – 192 с.
57. Завершинский Г. Богословский экзистенциализм архимандрита Софрония (Сахарова) / Г. Завершинский, диак. // Альфа и Омега. – 1999. – № 3 (21). – С. 167-180.

58. Завершинский Г. О различии сущности и энергии в современных исследованиях паламизма / Г. Завершинский, диак. // Богословский сборник. – 1999. – № 4. – С. 153-165.
59. Завершинский Г. Пневматология святителя Григория Паламы и святоотеческая традиция / Г. Завершинский, диак. // Альфа и Омега. – 1998. – № 19. – С. 110-126.
60. Завершинский Г. Преподобный Силуан Афонский и архимандрит Софроний (Сахаров) о нетварном свете / Г. Завершинский, диак. // Альфа и Омега. – 1998. – № 3 (21). – С. 167-180.
61. Завершинский Г. Экзистенциальные аспекты богословия / Г. Завершинский, диак. // Церковь и время : Научно-богословский и церковно-общественный журнал. – 2001. – № 3 (16). – С. 210-228.
62. Завершинский Г., священник. Богословие диалога. Диалог как образ бытия человека / Г. Завершинский // Церковь и время. – 2005. – № 1 (30). – С. 59–77.
63. Завершинский Г., священник. Богословие диалога. Диалог как общение в любви / Г. Завершинский // Церковь и время. – 2005. – № 4 (33). – С. 19–32.
64. Завершинский Г., священник. Богословие диалога. Тринитарный подход. / Г. Завершинский // Церковь и время. – 2005. – № 2(31). – с. 62–78.
65. Завершинский Г., священник. Богословие диалога: встреча религий / Г. Завершинский // Церковь и время. – 2005. – №3 (32). – С. 125–142.
66. Завійський Р. «Вплив католицької думки на православну неопатристику Георгія Флоровського та Володимира Лоського» // Філософська думка: Sententiae IV (Київ 2013): 74-83.
67. Зайцев А. Н. Митрополит Антоний Сурожский: жизнь, творчество, миссия / Андрей Зайцев. – М. : Ексмо, 2009. – 352 с.
68. Зайцев Е. Учение В. Лосского о теозисе / Евгений Зайцев. – М. : ББИ, 2007. – 296 с.

69. Зеньковский В. В. История русской философии / В. В. Зеньковский, прот. – Ленинград : Эго, 1991. – Т. 1, ч. 1. – 221 с.
70. Зеньковский В. В. История русской философии / В. В. Зеньковский, прот. – Ленинград : Эго, 1991. – Т. 1, ч. 2. – 280 с.
71. Зеньковский В. В. История русской философии / В. В. Зеньковский, прот. – Ленинград : Эго, 1991. – Т. 2, ч. 1. – 255 с.
72. Зеньковский В. В. История русской философии / В. В. Зеньковский, прот. – Ленинград : «Эго», 1991. – Т. 2, ч. 2. – 269 с.
73. Зеньковский В. В. Основы христианской философии : в 2 т. / В. Зеньковский, прот. – М. : Свято-Владимирское Братство, 1992. – 266 с.
74. Зернов Н. Русское религиозное возрождение XX века / Николай Зернов; [пер. с англ.]. – Париж : YMCA-Press, 1991. – 350 с.
75. Зиброва Д. Философия диалога Мартина Бубера [Электронный ресурс] / Дарья Зиборова // Богословский портал. – 2010. – Режим доступа до ресурсу: http://theology.in.ua/ua/bp/theological_source/philosophy/38331.
76. Ивин А.А. Ценность и понимание // Вопросы философии. – 1987. – № 8. – С. 31-45.
77. Иерофей (Влахос). Православная духовность / Иерофей (Влахос), митроп.; [пер. с греч.]. – М. : Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1998. – 134 с.
78. Иерофей (Влахос). Православная психотерапия: святоотеческий курс врачевания души / Иерофей (Влахос), митроп.; [пер. с греч. А. Крюкова]. – М. : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2007. – 368 с.
79. Илларион (Алфеев). Православие: в 3 т. / Илларион (Алфеев), еп. – Т. 1. – М. : Изд. Сретенского монастыря, 2008. – 863 с.
80. Илларион (Алфеев). Православное богословие на рубеже эпох / Илларион (Алфеев), еп. – К. : Дух і Літера, 2002. – 536 с.
81. Иоанн (Зизиулас). Личность и бытие / Иоанн (Зизиулас), митр.; пер. с англ. С. Чурсанова // Богословский сборник. – 2002. – Вып. X. – С. 22-50.

82. Иоанн (Зизиулас). *Общение и инаковость*. Новые очерки о личности и церкви / Иоанн (Зизиулас), митр.; [пер. с англ.]. – М. : ББИ, 2012. – 407 с.
83. Иоанн (Зизиулас). *Церковь и Евхаристия : Сборник статей по православной эклессиологии* / Иоанн (Зизиулас), митр.; пер. с греч. иером. Леонтия (Козлова). – Богородице-Сергиева Пустынь, 2009. – 328 с.
84. Иоанн Зизиулас. *Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви* / Иоанн Зизиулас, митр.; предисл. Иоанна Мейендорфа; пер. с англ. Д. М. Гзгзяна. – М. : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. – 280 с.
85. Йоан Зізіулас. *Буття як спілкування: Дослідження особистості і Церкви* / Йоан Зізіулас, митр.; [пер. з англ.]. – К.: Дух і Літера, 2005. – 276 с.
86. Иоанн Зизиулас, митрополит Пергамский. *Учение о Боге-Троице сегодня: предложения для экуменического изучения* / митрополит Пергамский Иоанн Зизиулас // Страницы №1. – 1997. – С. 36-47..
87. Йоан Павло II. *Evangelium vitae*. Енцикліка. Пер. з пол. та нім. – Б.м., б.р. – 66 с.
88. Каган М.С. *О философском понимании ценности* // Вестник Ленинградского университета. – 1987. – № 3. – С. 44 – 52.
89. Каган М.С. *Философская теория ценности*. — Санкт-Петербург, ТОО ТК "Петрополис". – 205 с.
90. Каллист еп. Диоклийский. *Святая Троица – парадигма человеческой личности* / епископ Диоклийский Каллист // АЛЬФА И ОМЕГА. – 2002. – № 2 (32). – С. 110 – 123.
91. Каллист еп. Диоклийский. *Таинство человеческой личности* / епископ Диоклийский Каллист // Московский психотерапевтический журнал. – 1997. – № 1. – С. 76-83..
92. Каллист (Уэр). *Внутреннее царство* / Каллист (Уэр), еп.; [пер. с англ.]. – К. : Дух і Літера, 2004. – 196 с.

93. Карфи́кова Л. Святитель Григорий Нисский. Бесконечность Бога и бесконечный путь к нему человека / Л. Карфи́кова. – К.: Дух і літера, 2012. – 336 с.
94. Кирсберг И. В. Феноменология жизни: Ветхий Завет и первые христиане / И. В. Кирсберг. – М. : Древлехранилище, 2003. – 221 с.
95. Клеман Оливье. Отблески света: Православное богословие красоты / Оливье Клеман; [пер. с фр. Бикбау Ульяна]. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – 100 с.
96. Клеман Оливье. Тема личности в Священном писании / Оливье Клеман // Православная община. – 1992. – № 4 (10). – С. 55-62.
97. Клеман Оливье. Тема личности у греческих отцов Церкви / Оливье Клеман // Православная община. – 1992. – № 5 (11). – С. 42-50.
98. Колодний А. М. Премодерн, модерн, постмодерн в контексті історії християнства / А. М. Колодний // Християнство доби постмодерну. – К., 2005. – С. 5-33.
99. Коначева С. А. Феномен эстетизации в современном религиозно-философском мышлении: эстетическое восприятие как базовая модель для описания опыта божественного / С. А. Коначева. – Владимир: Владим. гос. ун-т им. А. Г. и Н. Г. Столетовых, 2016. – с. 148-154.
100. Кострова Е. Бог как Другой в философии Ф. Розенцвейга, Ф. Эбнера, М. Бубера / Елизавета Кострова // Вестник КГУ им. Некрасова. – 2011. – №3. – С. 69 – 75.
101. Красников А. Н. Методологические проблемы религиоведения : Учебное пособие / А. Н. Красников. – М. : Академический проект, 2007. – 239 с.
102. Кырлежев А. Контекст мысли Христоса Яннараса / А.Кырлежев // Х. Яннарас. Избранное: Личность и Эрос / [пер. с греч.]. – М., 2005. – С. 468-472.
103. Кюнг Г. Великие христианские мыслители / Ганс Кюнг; пер. с нем. О. Ю. Бойцовой. – СПб. : Алетейа, 2000. – 442 с.

104. Ларше Ж. К. Исцеление психических болезней: Опыт христианского Востока первых веков / Ж. К. Ларше; пер. с франц. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. – 224 с.
105. Левченко Т. Теологія / Левченко Т., Христокін Г., Чорноморець Ю. – К. : МАН, 2015. – 229 с.
106. Леонтьев Д.А. Ценность как междисциплинарное понятие: опыт многомерной реконструкции // Вопросы философии. – 1996. – № 4. – С. 15 – 27.
107. Лепп І. Християнська філософія екзистенціалізму / Іняс Лепп; [пер. В. Лях, О. Мартитуненко]. – К. : Пульсари, 2004. – 148 с.
108. Лещенко А.М. Коеволюційні процеси у християнському сакральному мистецтві /А.М.Лещенко. – Херсон: Айлант, 2016. – 348.
109. Лифинцева Т. Философия диалога Мартина Бубера /Татьяна Лифинцева. – Москва: ИФРАН, 1999. – 133 с.
110. Літературознавча енциклопедія: У двох томах. Т.2 / Авт.-уклад. Ю.І.Ковалів. - К. : ВЦ "Академія", 2007. - 624 с.
111. Лосев А. Ф. Диалектика художественной формы / А. Ф. Лосев. – М., 1927.
112. Лосев А. Ф. Из ранних произведений / А. Ф. Лосев. – М.: Правда, 1990. – 656 с.
113. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетия / А.Ф. Лосев: В 2-х кн. – Кн. 1. – М. : Искусство, 1992. – 656 с.
114. Лосев А. Ф. История античной эстетики: Последние века / А.Ф. Лосев: – В 2-х кн. – Кн. I. – М. : «Искусство», 1988. – 413 с.
115. Лосев А. Ф. История античной эстетики: Последние века / А.Ф. Лосев: – В 2-х кн. – Кн. II. – М. : «Искусство», 1988. – 448 с.
116. Лосев А. Ф. История античной эстетики: Софисты. Сократ. Платон / А. Ф. Лосев. – М.: «Искусство», 1969. – 766с.
117. Лосев А. Ф. Мифология / А. Ф. Лосев // Философская энциклопедия. – М., 1964. Т. 3.

118. Лосев А. Ф. Неоплатонизм / А.Ф. Лосев // Словарь античной философии. Избранные статьи. – М. : Мир идей; АО АКРОН, 1995. – С. 118-139.
119. Лосев А. Ф. Средневековая диалектика / А.Ф. Лосев // Имя. Сочинения и переводы / Сост. и общ. ред. А. А. Тахо-Годи. – СПб. : Алетейя, 1997. – С. 246-308. – 614 с. – (Серия: «Памятники религиозно-философской мысли нового времени»).
120. Лосев А. Ф. Эрос у Платона / А.Ф. Лосев // Лосев А.Ф. Бытие–Имя–Космос / Сост. и ред. А.А. Тахо-Годи. – М. : Мысль, 1993. – 958 с. – С. 31-61.
121. Лосев А. Ф. Эстетика / А. Ф. Лосев // Философская энциклопедия. – М., 1970. Т. 5. – с. 570-576.
122. Лосев А. Ф., Шестаков В. П. История эстетических категорий/ А. Ф. Лосев, В.П. Шестаков. – М.: «Искусство», 1964. – 376 с.
123. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм / А.Ф. Лосев. – М. :Искусство, 1980. – 766 с.
124. Лосев А.Ф. История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития : в 2 кн. / А. Ф. Лосев. – Кн. 1. – М. : Искусство, 1992. – 656 с.
125. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии / А.Ф. Лосев. – М. :Мысль, 1993. – 959 с.
126. Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. Основы этики /Н.О.Лосский. – М.: Политиздат, 1991. – 368 с.
127. Лосский Н.О. История русской философии. – М.: Советский писатель, 1991. — 480 с.
128. Лосский В.Н. По образу и подобию. / В.Н. Лосский – М.: Свято-Владимирское братство, 1995. – 195 с.
129. Лосский В. Очерки мистического богословия Восточной Церкви / Вл. Лосский // Мистическое богословие; [пер. с фр. В. А. Рещиковой; изд. христ. благотвор.-просветит. ассоц. «Путь к Истине»]. – К., 1991. – С. 97-259.
130. Лосский Н. О. Ценность и Бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей /Н.О.Лосский. – Paris, 1931. – 135 с.

131. Лосский Н. О. Мир как осуществление красоты. Основы эстетики /Н. О.Лосский. – М.: Прогресс-Традиция, Традиция, 1998. – 416 с.
132. Мануссакис Дж.П. Бог после метафизики. Богословская эстетика / Дж. П. Мануссакис [пер. с англ.] – К. : Дух і Літера, 2014. – 416 с.
133. Марион Ж.-Л. Идол и дистанция / Ж.-Л. Марион. – М.: Издание Института философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. – 292 с.
134. Марион Ж.-Л. Метафизика и феноменология – на смену теологии // Марион Ж.-Л. Логос. Постсекулярная философия. – 2011 – № 3 (82). М. : Типография Наука. – С. 124–143.
135. Марион Ж.-Л. Насыщенный феномен / Ж.-Л. Марион // (Пост)феноменология: Новая феноменология во Франции и за ее пределами. – 2014. – с. 63-99.
136. Маритен Ж. Знание и мудрость: Религия и культура. О христианской философии. Фома Аквинский апостол современности: Пер. с франц. Л.М. Степачева. – М.: Научный мир, 1999. – 244 с.
137. Маритен Ж. Избранное: Величие и нищета метафизики: Пер. с франц. В. Гайдамака, Б. Губман и др. – М.: Российская энциклопедия (РОССПЭН), 2004. – 608 с.
138. Маритен Ж. От Бергсона к Фоме Аквинскому. Очерки метафизики и этики / Пер. с франц. В. Гайдамака. – М.: Институт философии, теологии и истории св.. Фомы, 2006. – 216 с.
139. Маритен Ж. Человек и государство. М.: Идея-Пресс, 2000.
140. *Маритен Ж.* Творческая интуиция в искусстве и поэзии. — М.: РОССПЭН, 2004. — 400 с.
141. Марьон Ж.-Л. Перекрестья видимого /Жан-Люк Марьон. – М. : Прогресс-Традиция, 2010. – 176 с.
142. Марсель Г. Духовные искания Фердинанда Эбнера [Электронный ресурс] /Габриэль Марсель // Вопросы философии. – 2011 – Режим доступа до ресурсу:
http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=276&Itemid=52.

143. Мунье Э. Персонализм / Эммануэль Мунье – М.: Лики культуры, 1993. – 130 с.
144. Назаренко Ю.А. Аксиологія релігійно-освітнього дискурсу. – дис. на здобуття ... канд. філос.н. – К.: НПУ імені М.П.Драгоманова, 2017. – 233с.
145. Невмержицкая Е. Эстетическая аксиология Николая Гартмана / Е. Невмержицкая // Modern science. – Прага. – 2017. – № 3. – с. 120–124.
146. Невмержицкая Е. Эстетическая аксиология польского философа Романа Ингардена / Е. Невмержицкая // В мире науки и искусства: вопросы филологии, искусствоведения и культурологии / Сб. ст. по материалам XLVII междунар. науч.-практ. конф. № 4 (47). – Новосибирск: Изд. «СибАК», 2015. – с. 37-42.
147. Невмержицкая Е. Эстетическая философия ценности. История возникновения. Эпоха античности / Е. Невмержицкая // В мире науки и искусства: вопросы филологии, искусствоведения и культурологии / Сб. ст. по материалам XXXVIII междунар. науч.-практ. конф. № 10 (35). – Новосибирск: Изд. «СибАК», 2014. – с. 114-118.
148. Невмержицька О. М. Аксиологічні погляди та естетичні категорії у творчості Олексія Федоровича Лосева / О. М. Невмержицька // Гілея: науковий вісник. – 2015. – Вип. 98. – С. 177-180.
149. Невмержицька О. М. Аксиологічно-етичне вчення Юзефа Тішнера у розумінні проблем релігійної антропології / О. М. Невмержицька // Науковий вісник НУБІП України. Серія: Гуманітарні студії. – 2018. – № 280. – С. 166-174.
150. Невмержицька О. М. Естетика та цінність в поглядах Миколи Онуфрійовича Лоського / О. М. Невмержицька // Гілея: науковий вісник. – 2015. – Вип. 97. – С. 225-228.
151. Невмержицька О. М. Концепція естетичної аксиології Романа Ингардена: релігієзнавча інтерпретація / О. М. Невмержицька // Практична філософія. – 2018. – № 2. – С. 137-144.

152. Невмержицька О. М. Краса як головна естетична цінність українського національного світогляду в філософії першої половини ХХ ст. / О. М. Невмержицька // Грані. – 2015. – № 6. – С. 51-54.
153. Невмержицька О. М. Про природу естетичних цінностей: філософсько–аксіологічні погляди Л. Н. Столовича / О. М. Невмержицька // Гілея: науковий вісник. – 2015. – Вип. 96. – С. 403-406.
154. Невмержицька О. М. Сучасна православна богословська естетика / О. М. Невмержицька // Практична філософія. – 2019. – № 1. – С. 157-163.
155. Невмержицька О. М. Цінність як поняття: теоретичні основи / О. М. Невмержицька // Грані. – 2015. – № 7. – С. 114-117.
156. Нестерук А. Логос и космос: Богословие, наука и православное предание / А. Нестерук; [пер. с англ. М. Карпец]. – М. : ББИ, 2006. – 399 с.
157. Нестерук А. Смысл Вселенной / А.Нестерук. – СПб. : Алетейя, 2017. – 504 с.
158. Ницше Ф. Соч.: В 2 т. – М.: Мысль, 1990.
159. Остащук І.Б. Сакральний символізм як феномен християнської комунікації: дис. ... д-ра філос. наук : 09.00.11. - К. : КНУ ім. Т.Шевченка, 2012. - 456 с.
160. Остащук І. Семіотичний аналіз української народної релігійності / І.Остащук // Актуальні питання суспільних наук та історії медицини. Щоквартальний спільний українсько-румунський науковий журнал. Current issues of Social studies and History of Medicine. Quarterly joint Ukraine-Romanian scientific journal / Редколегія : Т.Бойчук, Ш.Пуріч, А.Мойсей. – Чернівці-Сучава : БДМУ, 2015. – №2 (6). – С.45–52.
161. Пашков К. Дар и благодарение в контексте христианской и постмодернисткой антропологии / К.Пашков – Режим доступу : https://risu.org.ua/php_uploads/files/articles/ArticleFiles_38480_pashkov_dar-i-blahodarenie.pdf.
162. Проблема человека в западной философии: Переводы. – М.: Прогресс, 1988. – 552 с.

163. Розенцвейг Франц // Краткая Еврейская Энциклопедия / – Иерусалим: Кетер, 1996. – С. 263–266.
164. Рыскельдиева Л. Т. Аксиологический эстетизм Николая Гартмана // Вопросы философии : журнал. — 2005. — № 6. — с. 162—168.
165. Седакова О. *Moralia* / О. Седакова. – М. : Ун-т Дмитрия Пожарского, 2010. – 864 с.
166. Соборовість і примат підчас першого тисячоліття: назустріч спільному розумінню служіння єдності Церкви (Спільна Міжнародна Комісія для Богословського Діалогу між Римською Католицькою Церквою і Православною Церквою) // Релігія в Україні. – Режим доступу : <http://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/34228-kyetijskij-dokument.html>.
167. Софроний (Сахаров). Видеть Бога как Он есть / Софроний (Сахаров), архим. – Essex : Stavropegic Monastery of st. John the Baptism, 1985. – 253 с.
168. Софроний (Сахаров). Духовные беседы / Софроний (Сахаров), архим; [сост. М. Мейлах]. – СПб. : Сатисъ, 1997. – 86 с.
169. Софроний (Сахаров). Подвиг богопознания: Письма с Афона (к Д. Бальфуру) / Софроний (Сахаров), архим. – Сергиев Посад : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2003. – 368 с.
170. Софроний (Сахаров). Рождение в царство непоколебимое / Софроний (Сахаров), архим. – М. : Паломник, 2000. – 224 с.
171. Столович Л. Н. Красота. Добро Истина: очерк истории эстетической аксиологии / Леонид Наумович Столович. – М. : Республика, 1994. – 464 с.
172. Столович Л.Н. История русской философии. Очерки / Л. Н. Столович. – М.: Республика, 2005. – 495 с.
173. Столович Л.Н. Категория прекрасного и общественный идеал / Л. Н. Столович. – М., Искусство, 1969. – 352 с.
174. Столович Л.Н. Красота. Добро. Истина: Очерк истории эстетической аксиологии. – М.: Республика, 1994. – 464 с.

175. Столович Л.Н. Природа эстетической ценности / Л. Н. Столович. – М.: Политиздат, 1972. – 271 с.
176. Столович Л.Н. Философия красоты / Л. Н. Столович. – М., Политиздат, 1978. – 118 с.
177. Столович Л.Н. Философия, Эстетика, Смех/ Л. Н. Столович. – С.Петербург, Тарту, 1999. – 384 с.
178. Тишнер Ю. Избранное / Т.І: Мышление в категориях ценности / Пер. с польского / Ю. Тишнер. – М. : «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЕН), 2005. – 432 с.
179. Уильямс Д. Неопатристический синтез Георгия Флоровского / Д. Уильямс // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ / [общ. ред. Ю. Сенокосова, пер. с англ. К. Боголюбова]. – М., 1995 – С. 307-366.
180. Фельми К. Х. Введение в современное православное богословие / Карл Фельми; [пер. с нем. Е. М. Верещагина]. – М. : Свято-Филалетовский православный институт, 2014. – 352 с.
181. Ферберн Д. М. Иными глазами... Взгляд евангельского христианина на Восточное Православие / Д. М. Ферберн; [пер. с англ.]. – Корнын, 2003. – 281 с.
182. Филарет (Вахромеев). Оценка состояния и перспектив развития современного православного богословия / Филарет (Вахромеев), митр. // Православное богословие на пороге третьего тысячелетия. – М., 2000. – С. 8-28.
183. Филоненко А. Богословие общения и евхаристическая антропология // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. – 2010. – № 904. – (Серія: теорія культури і філософія науки). – С. 175–189.
184. Философская энциклопедия: В 5 Т. – М.: Советская энциклопедия, 1970. – Т.5. 738 с.
185. Фишер Н. Философское вопрошание о Боге / Норбер Фишер; [пер. с нем. Г. Вдовиной]. – М. : Христианская Россия, 2004. – 413 с.

186. Флоренский П. А. Иконостас / Павел Александрович Флоренский. – М. : Литература, 2007. – 461 с. – (Великие мыслители).
187. Флоренский П. А. Собрание сочинений в четырех томах / Павел Александрович Флоренский; [сост. и общ. ред. игумена Андроника (А. С. Трубачева)]. – Т. 3 (2). – М. : Мысль, 2000. – 623 с. (Философское наследие).
188. Флоренский П. А. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии / Павел Александрович Флоренский // Флоренский П. А. Собрание починений; [сост. и ред. Игумен Андроник (Трубачев)]. – М. : Мысль, 2000. – 446 с.
189. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины / Павел Александрович Флоренский. – М. : АСТ, 2003. – 633 с.
190. Флоренский П. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии) / Павел Александрович Флоренский. – М.: Мысль, 2004. – 684 с. (+1 обл.). – (Философское наследие).
191. Фокин А.Р. Современные дискуссии о патристическом тринитаризме: парадигма Теодора де Реньона, ее сторонники и критики / А.Р. Фокин // Философия религии: Альманах. – М., 2013– Вып. IV. – С. 62–84..
192. Франк С. Л. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию / Семен Людвигович Франк; изд. Г. А. Лемана и С. М. Сахарова. – М. : Типолитограф. Ю. Венгер, 1917. – VIII, 253 с.
193. Франк С. Л. Непостижимое / Семен Людвигович Франк. – М. : Правда, 1990. – 560 с.
194. Франк С. Л. С нами Бог / Семен Людвигович Франк. – М. : ООО «Издательство АСТ», 2003. – 750 с.
195. Хайдеггер М. Феноменология и трансцендентальная философия ценности: Пер. с нем. – К. : Cartel, 1996. – 116 с.
196. Харт Д. Красота бесконечного. Эстетика христианской истины / Девид Харт. П [пер. с англ. А. Лукьянова]. – М. : ББИ, 2010, xviii + 673 с.
197. Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии / С.С. Хоружий. – СПб.: Алетейя, 1994. – 448 с.

198. Христокін Г. В. Екзистенціалістська інтерпретація Христосом Янарасом вчення Діонісія Ареопагіта (на матеріалі книги «Гайдеггер та Ареопагіт») / Г.В.Христокін // Практична філософія. – 2007. – № 1 (23). – С. 142-150.
199. Христокін Г. В. Неопатристика як парадигма сучасної православної теології / Г. В. Христокін // Українське релігієзнавство. – 2007. – № 43. – С. 61-69.
200. Христокін Г. В. Філософія грецької патристики як східно-християнський неоплатонізм / Г. В. Христокін // Практична філософія. – 2006. – № 2 (20). – С. 180-189.
201. Христокін Г. Сучасна православна теологія: спроба характеристики [Електронний ресурс] / Г. Христокін // Релігія в Україні. – Режим доступу : <http://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/407-suchasna-pravoslavna-teologiya-sproba.html>.
202. Христокін Г.В. Релігієзнавчий аналіз вчень про богопізнання в сучасній православній теології [Текст] : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11 / Христокін Геннадій Володимирович ; Ін-т філос. ім. Г. С. Сковороди. – К., 2010. – 234 с.
203. Чавчавадзе Н.З. Культура и ценности. – Тбилиси: Мецниереба, 1984. – 171 с.
204. Черноморец Е. Антиметафизический поворот в современной православной теологии и религиозной философии // Modern Science. – Prague. – 2014. – № 4. – С. 106-111.
205. Черноморец Ю. П. Православная теология Девида Бэнтли Харта – новое начало в эпоху постмодерна / Ю. П. Черноморец [Електрон. ресурс] – Режим доступу : <http://theology.in.ua/ua/bp/theologia/contemporary/44359/>.
206. Черноморец Ю.П. Перспективы диалога православия и католичества в начале XXI столетия // Релігія та Соціум. Міжнародний часопис. – Чернівці : Рута, 2016. – № 3–4 (23–24). – С. 31-42.

207. Чорноморець Ю. Загальна характеристика сучасної православної теології [Електронний ресурс] / Ю. Чорноморець // РІСУ. – Режим доступу : https://risu.org.ua/article_print.php?id=38710&name=contemporary&_lang=ua&.
208. Чорноморець Ю. П. Основні категорії патристичної метафізики / Ю.П.Чорноморець // Мультиверсум. – 2004. – Вип. 42. – С.36-47.
209. Чорноморець Ю. П. Позитивні тенденції у розвитку українського православ'я сьогодні: нова якість освіти та наукових розвідок конфесійних вчених / Ю. П. Чорноморець // Державно–церковні відносини в Україні : сучасний стан та тенденції розвитку / [за ред. В. Д. Бондаренка та І. М. Мищака]. – К. : Вид–во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2012. – С. 499–515.
210. Чорноморець Ю. П. Православна теологія на шляху до нової парадигми / Юрій Чорноморець // Філософська думка–Sententiae: Спецвипуск № 3 (2012) Християнська теологія і сучасна філософія. – Вінниця : ВДТУ, 2013. – С. 74–88.
211. Чорноморець Ю. Перспективи релігієзнавства у ХХІ столітті / Ю.Чорноморець // Філософська думка. – 2013. – № 3. – С.39–54.
212. Чорноморець Ю.П. Легітимізація теології як науки в пострадянському православному ландшафті // Філософська думка-Sententiae: Спецвипуск № 2 (2011) «Теологія і філософія релігії». – Вінниця: ВДТУ, 2012. – сс. 7-14.
213. Шевчук К. С. Естетична аксіологія Романа Інгардена [Текст] : [монографія] / Шевчук К. С. ; Рівнен. держ. гуманіт. ун-т, Каф. філос. – Рівне : [б. в.], 2013. – 243 с. – Бібліогр.: с. 218–243.
214. Шевчук К.С. Аксіологічний вимір естетичного переживання в польській естетиці першої половини ХХ ст. : автореф. дис ... д-ра філос. наук: 09.00.08 / К.С.Шевчук. – Київ : Б.в., 2017 . – 36 с.
215. Шевчук К.С. Естетичне переживання та його цінність у польській естетиці першої половини ХХ ст. : [монографія] / К.С.Шевчук. – Рівне : РДГУ, 2016. – 356 с.

216. Шелер М. Избранные произведения: Пер. с нем. – М.: Гнозис, 1994. – 490 с.
217. Шмеман А. Дневники 1973-1983 / Александр Шмеман, протопр. – 2-е изд., испр. – М. : Русский путь, 2007. – 720 с.
218. Шмеман А. Евхаристия. Таинство Царства / Александр Шмеман, протопр. – 2-е изд. – М. : Паломник, 1992. – 304 с.
219. Шмеман А. Собрание статей. 1947-1983 / Александр Шмеман; прот.; сост. Е. Ю. Дорман, пред. А. И. Кырлежева. – М. : Русский путь, 2009. – 894 с.
220. Щипков Д.А. «Радикальная Ортодоксия»: Критический анализ. – Дисс. ... канд. филос. н.: 09.00.13. – Санкт-Петербург, 2004. – 221 с.
221. Ямпольская А.В. Феноменология в Германии и Франции: проблемы метода. – М. : Издательство РГГУ, 2013. – 258 с.
222. Янарас Х. Нерозривна філософія: Нариси вступу до філософії / Христос Янарас; пер. з новогрец. А. Чердаклі, Н. Клименко. – К. : Основи, 2000. – 314 с.
223. Янарас Х. Свобода етосу / Христос Янарас; [пер. з англ. В. Верлока]. – К. : Дух і Літера, 2003. – 268 с.
224. Яннарас Х. Личность и Эрос // Избранное: Личность и Эрос / Х.Яннарас; [сост., посл., ред. А. Кырлежев; пер. с новогр. Г. Вдовиной]. – М., 2005. – С.87-400.
225. Яннарас Х. Хайдеггер и Ареопагит, или о непознаваемости Бога // Избранное: Личность и Эрос / Христос Яннарас; [сост., посл., ред. А. Кырлежев; пер. с новогреч. Г. Вдовиной]. – М., 2005. – С. 7-88.
226. Яннарас Х. Истина и единство Церкви / Христос Яннарас; [пер. с новогреч. А. В. Маркова]. — М. : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. – 184 с.
227. Яннарас Х. Церковь в посткоммунистической Европе / Христос Яннарас; пер. с англ. Г. Завершинского, Ю. Вестеля // Церковь и время :

Научно-богословский и церковно-общественный журнал. – 2004. – № 3 (28). – С. 81-106.

228. (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / Сост. С.А. Шолохова, А.В. Ямпольская. — М.: Академический проект, 2014. – 288 с.

229. Brzozowski P. Struktura czynnikowa Skali Wartości Schelerowskich (SWS): analizy eksploracyjne i kofirmacyjne / P.Brzozowski // Przegląd Psychologiczny. – 1997. – № 40. – S. 293–312.

230. Daniélou J. Platonisme et théologie mystique: doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse / Jean Daniélou. – Paris : Aubier, 1954. – 326 p.

231. Evangelii Gaudium. Апостольська адгортація «Радість Євангелія» Святішого Отця Франциска [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://popefrancis.org.ua/?p=2694>

232. Galarowicz J. Doświadczenie wartości etycznych według J. Tischnera / J.Galarowicz// Etyka. Red. J. Pawlica. – Kraków :Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1992. – S. 540–574.

233. Hart D. Atheist Delusions: The Christian Revolution and Its Fashionable Enemies /D.B.Hart. – Yale University Press, 2010. – 272 p.

234. Hart D. The Doors of the Sea: Where Was God in the Tsunami? / D.B.Hart. – Eerdmans, 2011. – 136 p.

235. Hart D. The Experience of God: Being, Consciousness, Bliss /D.B.Hart. – Yale University Press, 2014. – 376 p.

236. Hjälm M. Liberation of the Ecclesia: The Unfinished Project of Liturgical Theology. Uppsala: Uppsala University, 2011. – 334 p.

237. Hovorun C. Meta-Ecclesiology: Chronicles on Church Awareness / C.Hovorun. – Palgrave Macmillan, 2015. – 242 p.

238. Hovorun C. Scaffolds of the Church: Towards Poststructural Ecclesiology/ C.Hovorun. – Cascade Books, 2017. – 276 p.

239. Ingarden R. Spór o istotę filozofii / R. Ingarden // Przegląd Warszawski. – Rok 2. – 1922. – T. IV. – Nr 14. – S. 161–172.

240. Ingarden R. Utwór muzyczny i sprawa jego tożsamości / R. Ingarden. – Kraków : Państwowe Wydawnictwo Muzyczne, 1973. – 185 s.
241. Ingarden R. Uwagi o estetycznym sądzie wartościującym / R. Ingarden // *Przeżycie. – Dzieło. – Wartość.* – Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1966. – S. 39–51.
242. Ingarden R. Uwagi o względności wartości / R. Ingarden // *Przegląd Filozoficzny* (1948). – Nr 1–3. – S. 83–94.
243. Ingarden R. Wartości artystyczne i wartości estetyczne / R. Ingarden // *Przeżycie. – Dzieło. – Wartość.* – Kraków : Wydawnictwo Literackie, 1966. – S. 137–161.
244. Ingarden R. Wstęp do fenomenologii Husserla / R. Ingarden; [tłum. A.Pyłtawski]. – Warszawa : PWN, 1974. – 238 s.
245. Ingarden R. Z teorii dzieła literackiego / R. Ingarden // *Problemy teorii literatury.* – Wrocław – Warszawa – Kraków, 1967. – S. 7–59.
246. Ingarden R. Zagadnienie systemu jakości estetycznie doniosłych / R. Ingarden // *Przeżycie. – Dzieło. – Wartość.* – Kraków : Wydawnictwo Literackie, 1966. – S. 162–194.
247. Ingarden R. Zasady epistemologicznego rozważania doświadczenia estetycznego / R. Ingarden // *Przeżycie. – Dzieło. – Wartość.* – Kraków : Wydawnictwo Literackie, 1966. – S. 52–65
248. Ingarden R. Spór o istnienie świata, t. I-II / R. Ingarden. – Kraków : Nakładem Polskiej Akademii Umiejętności, 1947–1948. – T. 1 – 296 s., T. 2 – 848 s.193.
249. Ingarden R. Czego nie wiemy o wartościach/ R. Ingarden // *Przeżycie. – Dzieło. – Wartość.* – Kraków : Wydawnictwo Literackie, 1966. – S.83–127.
250. Ingarden R. Główne kierunki polskiej filozofii / R. Ingarden // *Studia filozoficzne.* – 1973. – Nr. 1. – S.3–15.
251. Ingarden R. Książeczka o człowieku / R. Ingarden. – Kraków : Wydawnictwo Literackie, 1972. – 189 s.

252. Ingarden R. O budowie obrazu / R. Ingarden // Ingardem R. Studia z estetyki, wyd. 2, t. II. – Warszawa, 1966. – S. 7–111.
253. Ingarden R. O dziele literackim / R. Ingarden. – Warszawa: PWN, 1960. – 489 s.
254. Ingarden R. O estetyce fenomenologicznej/ R. Ingarden // Ingardem R. Studia z estetyki, wyd 2, t. III. – Warszawa, 1968.
255. Ingarden R. O estetyce filozoficznej / R. Ingarden // Ingardem R. Studia z estetyki, wyd 2, t. III. – Warszawa, 1968.
256. Ingarden R. O poznawaniu dzieła literackiego/ R. Ingarden. – Warszawa: PWN, 1976. – 468 s.
257. Ingarden R. O tak zwanym malarstwie abstrakcyjnym / R. Ingarden //Przeżycie. – Dzieło. – Wartość. – Kraków : Wydawnictwo Literackie, 1966. – S.195–222.
258. Ingarden R. Podstawowe twierdzenia o budowie dzieła literackiego / R. Ingarden // Teoria badań literackich w Polsce. Wypisy. – T.2/ oprac. Henryk Markiewicz. – Kraków : Wydawnictwo Literackie, 1960. – S.178–207.
259. Ingarden R. Przeżycie estetyczne i przedmiot estetyczny / R. Ingarden // Przeżycie. – Dzieło. – Wartość. – Kraków : Wydawnictwo Literackie, 1966. – S.11–17.
260. Ingarden R. Studia z estetyki / R. Ingarden. – T. 1. – Warszawa : PWN, 1957. – 439 s.
261. Ingarden R. Studia z estetyki / R. Ingarden. – T. 2. – Warszawa : PWN, 1958. – 478 s.
262. Ingarden R. Studia z estetyki / R. Ingarden. – T. 3. – Warszawa : PWN, 1970. – 440 s.
263. Ingarden R. Studia z teorii poznania / R. Ingarden. – Warszawa : PWN, 1989. – 243 s.
264. Ingarden R. Szkice z filozofii literatury / R. Ingarden. – Kraków : Znak, 2000. – 202 s.

265. Ingarden R. Wartość estetyczna i zagadnienie jej obiektywnego ugruntowania / R. Ingarden // *Przeżycie. – Dzieło. – Wartość.* – Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1966. – S. 128–136.
266. Ingarden R. Wykłady i dyskusje z estetyki. Wykład XI / R. Ingarden. – Warszawa, 1981. – S. 165–184.
267. Ingarden R. Z badań nad filozofią współczesną / R. Ingarden. – Warszawa : PWN, 1963. – 665 s.
268. Ingarden R. Z rozważań nad wartościami moralnymi / R. Ingarden // *Rozprawy filozoficzne/L. Gumański (red.).* – Toruń, 1969. – S.105–117.
269. Jan Paweł II. Do laureatów Pokojowej Nagrody Nobla. Poszanowanie wolności i godności człowieka warunkiem pokoju / Jan Paweł II // *Godność. Antologia tekstów.* – Kraków, 2011. – S. 248–258.
270. Jan Paweł II. Prymat wartości duchowych w wychowaniu młodych roku 2000 (Watykan 18 III 1982) / Jan Paweł II // *Wychowanie w nauczaniu Jana Pawła II (1978–1999).* – Warszawa, 2000. – S.184–190.
271. Jan Paweł II. Telegram papieski po śmierci śp. ks. prof. Józefa Tischnera / Jan Paweł II // https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/tischner_29062000.html
272. Jan Paweł II. W imię przyszłości kultury, Przemówienie w UNESCO, Paryż, 2.06.1980/ Jan Paweł II //Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie, red. M. Radwan, T. Gorzkula, K. Cywińska. –Rzym, 1986.– S.70–71.
273. Jillions J. A. Orthodox Christianity in the West: the ecumenical challenge / John A. Jillions // *The cambridge companion to orthodox christian theology / ed. by Mary B. Cunningham and Elizabeth Theokritoff.* – Cambridge : Cambridge University Press, 2008. – P. 276-292.
274. Kalaitzidis P. From the ‘Return to the Fathers’ to the Need for a Modern Orthodox Theology / Pantelis Kalaitzidis. // *St Vladimir’s Theological Quarterly*, 54 (2010). – P. 5–36.
275. Kalaitzidis P. Orthodoxy and Political Theology /Pantelis Kalaitzidis. – World Council of Churches, 2012. – 148 p.

276. Krok D., ks. System wartości a odbiór treści religijnych i moralnych/ ks. D.Krok // Colloquia Theologica Ottoniana. – Szczecin : Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego, 2005. – № 2. – S. 51–63.
277. Louth A. The patristic revival and its protagonists / Andrew Louth // The cambridge companion to orthodox christian theology / ed. by Mary B. Cunningham and Elizabeth Theokritoff. – Cambridge : University Press, 2008. – P. 188-202.
278. Łoziński J. Intencjonalność i przedmiot intencjonalny w filozofii Romana Ingardena / J. Łoziński // „Studia Filozoficzne”. –1974. – Nr 9. – S. 49–62.
279. Makota J. Wartości estetyczne a wartości moralne w filozofii Romana Ingardena / J. Makota // Etyka. – 1986. – Nr. 22. – S. 183–194.
280. Manoussakis J. P. For the Unity of All: Contributions to the Theological Dialogue between East and West / J.P.Manoussakis. – Cascade Books, 2015. – 122 p.
281. Milbank J., Pickstock C., Ward G. Introduction. Suspending the material: the turn of radical orthodoxy // Radical orthodoxy. A new theology. Ed. by John Milbank, Catherine Pickstock and Graham Ward. London: Routledge, 1999. – p. 1-20.
282. Morawski S. O obiektywności sądów estetycznych/ S.Morawski // Studia Estetyczne. – Warszawa. – 1967. – T. IV. – S. 241–270.
283. Morawski S. Szkoła stawiania pytań. Cz. 1. / S.Morawski // Studia Estetyczne. –Warszawa. – 1970. – T. VII. – S. 261–282.
284. Morawski S. Szkoła stawiania pytań. Cz. 2 / S.Morawski // Studia Estetyczne. – Warszawa. – 1971. – T. VIII. – S. 243–256.
285. Nesteruk A, The Universe as Communion: Towards a Neo-Patristic Synthesis of Theology and Science / Nesteruk, Alexei V. – London: T&T Clark, 2008. – 300 p.
286. Nichols A. Light from the East – Authors and Themes in Orthodox Theology. – Edinburgh : T. & T. Clark, 1999. – 234 p.

287. Nichols A. *Theology in the Russian Diaspora: Church, Fathers, Eucharist in Nikolai Afanasev (1893–1966)* / A. Nichols. – Cambridge: Cambridge University Press, 1989. – 276 p.
288. Papanikolaou A. *Being with God: Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion* / A. Papanikolaou. – Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 2006. – 238 p.
289. Papanikolaou A. *Personhood and its exponents in twentieth-century Orthodox theology* / Aristotle Papanikolaou // *The Cambridge companion to orthodox christian theology* / ed. by Mary B. Cunningham and Elizabeth Theokritoff. – Cambridge University Press, 2008. – P. 232–245.
290. Papanikolaou A. *The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy* / Aristotle Papanikolaou. – Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 2012. – 248 p.
291. Papathanasiou A.N. *Some key themes and figures in Greek theological thought* / Athanasios N. Papathanasiou // *The Cambridge companion to orthodox christian theology* / ed. by Mary B. Cunningham and Elizabeth Theokritoff. – Cambridge : Cambridge University Press, 2008. – P. 218-231.
292. Plekon M. *The Russian religious revival and its theological legacy* / Michael Plekon // *The Cambridge companion to orthodox christian theology* / Ed. by Mary B. Cunningham and Elizabeth Theokritoff. – Cambridge : Cambridge University Press, 2008. – P. 203-217.
293. Podgórski R. *Przestrzeń aksjologiczna w nauczaniu ks. bpa prof. gen. Tadeusza Płoskiego* / R. Podgórski [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://docplayer.pl/11294298-Ryszard-podgorski-przestrzen-aksjologiczna-w-nauczaniu-ks-bpa-prof-gen-tadeusza-ploskiego.html>
294. Prężyna W. *Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka* / W. Prężyna. – Lublin : RW KUL, 1981. – 177 s.
295. Prężyna W. *Motywacyjne korelaty centralności przedmiotu postawy religijnej* / W. Prężyna. – Lublin : Towarzystwo Naukowe KUL, 1977. – 165 s.

296. Przybysz P. J. Ścieżki aksjologicznych rozstrzygnięć Stefana Morawskiego /Piotr J. Przybysz // Estetyka i Krytyka. – 2007/2008. – № 13/14. – S. 109–125.
297. Przybysz P. J. Teoria dzieła sztuki Stefana Morawskiego – próba rekonstrukcji / Piotr J. Przybysz // Estetyka i Krytyka. – 2013. – № 28. – S. 117–131.
298. Romanides J. At Outline of Orthodox Patristic Dogmatics / John Romanides. – Rollinsford : Orthodox Research Institute, 2004. – 153 p.
299. Romanides J. Critical Examination of the Applications of Theology // Proces-Verbaux du deuxieme Congres de Theologie Orthodoxe / John Romanides. – Athens, 1978. – P. 413-441.
300. Rusecki M. Co to są wartości chrześcijańskie? / M. Rusecki // Problemy współczesnego Kościoła, red. M. Rusecki. – Lublin, 1996 – S. 511–520.
301. Russell N. Modern Greek Theologians and the Greek Fathers / Norman Russell // Philosophy and Theology, 18 (2006). – p. 77–92.
302. Scheler M. Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy / Tłum. S. Czerniak i A. Węgrzecki / M. Scheler. – Warszawa : Wydawnictwo PWN, 1987. – 519 s.
303. Shevchuk K. Aksjologia estetyczna Romana Ingardena [Text] : rozprawa doktorska / K. Shevchuk ; Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej. Wydział filozofii i socjologii. – Lublin : [b.v.], 2006. – 270 kart. – Библиогр.: Kart.245–270.
304. Skorowski H. Aksjologiczne dylematy współczesności / H. Skorowski [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://diak-aw.com.pl/index.php/konferencje-diak-aw/59-aksjologiczne-dylematy-wspolczesnosci.html>
305. Staniloae D. Orthodox spirituality / D. Staniloae. – St. Tikhon's Seminary Press, 2002. – 397 p.

306. Staniloae D. *The Experience of God : Orthodox Dogmatic Theology / D.Staniloae. – V. 1: Revelation and Knowledge of the Triune God. – Brookline : Holy Cross orthodox Press, 1998. – 280 p.*
307. Staniloae D. *The Experience of God : Orthodox Dogmatic Theology / D.Staniloae. – V. 2: The Word : Creation and Deification. – Brookline : Holy Cross orthodox Press, 1998. – 213 p.*
308. Staniloae D. *Theology and the Church / Dumitru Staniloae. – Crestwood; N.Y., 1980. – 240 p.*
309. Szczepańska A. *Estetyka Romana Ingardena / A.Szczepańska. – Warszawa: PWN, 1989. – 265 s.*
310. Szczepańska A. *W sprawie interpretacji niektórych twierdzeń ingardenowskiej estetyki / A. Szczepańska // „Studia Estetyczne”.–1972.–T. 9. – S. 341–355.*
311. Tarnowski K. *Józef Tischner – niezastąpiony filozof polskiej nadziei / Karol Tarnowski// Studia z Filozofii Polskiej. – 2015. – Tom 10. – S. 81–88.*
312. Tischner J. *Etyka wartości i nadziei / J. Tischner // Wobec wartości, red. J. A. Kłoczowski, J. Tischner, – Poznań : Wydawnictwo W drodze, 1984. – S. 51–148.*
313. Tischner J. *Filozof na ambonie / ks. Józef Tischner // Znak. – 2015. – Czerwiec. – № 721. – S. 18–22.*
314. Tischner J. *Filozofia dramatu / J. Tischner. – Kraków : Znak, 2012. – 320 s.*
315. Tischner J. *Myślenie w żywole piękna / J. Tischner. – Kraków : Znak, 2004. – 356 s.*
316. Tischner J. *Myślenie według wartości / J. Tischner. – Kraków : Znak, 2011. – 700 s.*
317. Tischner J. *Świat ludzkiej nadziei / J. Tischner. – Kraków : Znak, 2005. – 299 s.*
318. Tischner J. *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów / J. Tischner. – Kraków : Wydawnictwo Naukowe PAT, 1991. – 302 s.*

319. Tyszczyk A. Sztuka i wartość. O estetyce Romana Ingardena / A.Tyszczyk // R. Ingarden. Wybór pism estetycznych. – Kraków 2005. – S. I–LCVIII.
320. Tischner J. Fenomenologia świadomości egotycznej // Tischner J. Studia z filozofii świadomości (A. Węgrzecki red.). - Kraków : Instytut Myśli Józefa Tischnera, 2006. - S. 129–417.
321. Wesołowska A. Aksjologiczny etos fenomenologii a myśl Tischnera / Agnieszka Wesołowska // Studia z Filozofii Polskiej. – 2015. – Tom 10. – S. 111–128.
322. Williams R. Eastern Orthodox Theology / Rowan Williams // The modern theologians. In introduction to Christian Theology in the twentieth century / ed. D. F. Ford. – 2 ed. – University of Cambridge, 1997. – P. 499-513
323. Wojtyła K. Miłość i odpowiedzialność / K. Wojtyła [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.dominikanie.pl>
324. Wojtyła K. Osoba i czyn. Wydanie drugie, poprawione i uzupełnione / kard. K. Wojtyła. – Kraków : Polskie Towarzystwo Teologiczne, 1985. – s.
325. Woleński J. Garść refleksji na temat historii i terażniejszości filozofii polskiej / Jan Woleński// Studia z Filozofii Polskiej. – 2015. – Tom 10. – S. 11–21.
326. Yannaras C. Postmodern metaphysics / Christos Yannaras; transl. by Russell N. – Brookline : Holy Cross Orthodox Press, 2004. – 200 p.
327. Załuski W. „Wolność jako sposób istnienia dobra”. O filozofii wolności Józefa Tischnera / Wojciech Załuski // Studia z Filozofii Polskiej. – 2015. – Tom 10. – S. 89–110.
328. Ziółkowski W. Józefa Tischnera koncepcja tragedii estetycznej: oczarowanie i uwodzenie/ W. Ziółkowski // Studia Gilsoniana. – 2016. April–June. – P. 345–363.
329. Zizioulas J. Communion and otherness. Further studies in personhood and the church / John Zizioulas / ed. P. Mc. Partlan. – N.Y. : T & T Clark, 2006. – 315 p.

330. Życiński J. Wartości chrześcijańskie / J. Życiński // Leksykon teologii fundamentalnej / ks. Marian Rusecki (redaktor). – Kraków : Wydawnictwo M, 2002. – S. 1302–1306.