

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ «ОСТРОЗЬКА АКАДЕМІЯ»

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

ВЕРЕМЕЙЧИК СЕРГІЙ ВОЛОДИМИРОВИЧ

УДК: 2-183.5:141.319.8(477)"18/19"(043.3)

**КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ ДУШІ У КОНТЕКСТІ РЕЛІГІЙНО-
АНТРОПОЛОГІЧНИХ ПОШУКІВ ПРЕДСТАВНИКІВ УКРАЇНСЬКОЇ
ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ КІНЦЯ ХІХ – ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ ХХ СТ.**

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

С. В. Веремейчик

Науковий керівник

Залужна Алла Євгенівна
доктор філософських наук, професор

Острого – 2021

АНОТАЦІЯ

Веремейчик С. В. Концептуалізація душі у контексті релігійно-антропологічних пошуків представників української філософської думки кінця ХІХ – першої половини ХХ ст. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.11 – релігієзнавство. – Національний університет «Острозька академія», Острог, 2021.

У дисертаційній роботі вперше здійснено експлікацію особливостей становлення релігійно-антропологічних засад концептуалізації душі крізь призму професійно-академічної рефлексії представників Київської філософської школи кінця ХІХ-першої половини ХХ ст. Опрацьовано творчий спадок П. Юркевича, Г. Челпанова, В. Зеньковського, В. Войно-Ясенецького, на основі якого визначено релігійно-антропологічні, психологічні та філософські аспекти визначення душі як органічної цілісності душевного життя людини у контексті особливостей співвідношення «духовного-матеріального», «психічного-фізіологічного», «душевного-тілесного».

Обґрунтовано метафізичну єдність психологічного знання із філософсько-релігійною доктриною антропогенези В. Зеньковського, що покладає нове розуміння ієрархічності шляхом уведення у філософію поняття «стрибків» між онтологічними межами буття. Розкрито взаємодію духа, душі та тіла у дискурсі філософування В. Войно-Ясенецького, де дух постає як субстанціальне середовище, що наповнює тіло духовною енергією, трансформуючи його у своєрідний мікрокосмос інтимного взаємозв'язку індивіда зі світом та душі як життєвого центру тіла, екзистенціального начала, яке індивідуалізує людину у соціумі.

Подальшого розвитку набули ідеї щодо концептуального внеску академічних філософів у вітчизняну релігійно-філософську традицію та її соціокультурний контекст. Показано, що професійно-академічне «вчення про

душу» пов'язує духовне зростання людини з досягненням сердечної чистоти на основі духовно-моральних практик християнського світорозуміння.

Натомість експлікація феномена душі у проблемному полі релігійно-антропологічного дискурсу представників української професійно-академічної думки кінця XIX – першої половини XX ст. не набула достатньої уваги у сфері сучасного гуманітарного знання, закладаючи потенційні можливості її дослідження. Вивчення цієї проблеми у релігієзнавчій площині крізь призму переосмислення праць П. Юркевича, Г. Челпанова, В. Зеньковського, В. Войно-Ясенецького обумовлює потребу висвітлення душі у контексті кордоцентричної традиції вітчизняних філософських студій, що дозволяє глибше усвідомити роль душевних та духовних факторів у сучасних умовах пошуку шляхів подолання духовно-моральної кризи.

Визначено мету, завдання та методи дослідження, його об'єкт і предмет, а також обґрунтовано наукову новизну.

У першому розділі дисертації здійснено ретроспективний аналіз феномена душі у класичному, некласичному та постнекласичному філософуванні, визначено методологічне підґрунтя пошуку та здійснено аналіз вітчизняних й сучасних наукових розвідок окресленої проблеми.

Аналіз особливостей осмислення феномена душі у проблемному полі історико-філософської традиції засвідчив залежність філософсько-релігійних інтерпретацій окресленої проблеми від світоглядних пріоритетів відповідної культурно-історичної епохи (Античності, Середньовіччя, Відродження, Нового часу). Відстежено, що в межах некласичного філософування постулюється думка щодо витлумачення сутності душі як певної єдності у її зв'язку з надіндивідуальним центром душевного життя – духом (С. Франк), який спроможний звеличити й піднести душу над тілом та стати її наповненням (С. К'єркегор). Натомість у постнекласичних філософських розмислах межа між тілом і душею цілком нівелюється (Ж. Дельоз).

Охарактеризовано напрацювання сучасних вітчизняних науковців, у контексті яких, рефлексивне поле душі експлікується у її співвідношенні з

такими поняттями як «дух», «духовність», «свідомість», «серце», «тіло» (С. Кримський, О. Марєєва, В. Нестеренко, В. Півоев, С. Пролєєв, В. Скотний та ін.). Обґрунтовано, що попри тривалу підміну поняття «духовності» такими термінологічними конструктами як «психіка», «свідомість» та «самооцінка», сучасна філософська думка засвідчує позитивну динаміку повернення у науковий дискурс концепту людської душі як фундаментальної основи всієї психофізіологічної діяльності особистості.

У другому розділі виявлено вплив святоотцівської традиції на українську філософську думку та способи вирішення релігійно-антропологічних проблем, зокрема визначення ролі таких феноменів як дух, душа, духовність у цілісній єдності людської особистості. Показано, що модифікація душевного у філософській культурі України актуалізує проблематику душі у вітчизняній філософській традиції, пов'язану передусім із поширенням християнства та рецепцією релігійної спадщини східнохристиянського вчення у контексті пізнання вищих духовно-моральних ідеалів.

Доведено, що у професійно-академічному дискурсі України кінця ХІХ-першої половини ХХ ст. тематизовано проблему душі та сфери душевного через залучення у дослідницьку палітру широкого спектру світоглядних та культурно-історичних чинників, що вплинули на кордоцентричні інтенції вітчизняного філософування. Стверджується, що феномен душі у представників Київської філософської школи набуває теоретично-практичного обґрунтування шляхом експлікації проблеми серця, чому значною мірою сприяла практика ісихазму, яка набула значного поширення в тогочасних українських монастирях.

У цьому контексті кордоцентричний дискурс П. Юркевича бере свої витоки у вітчизняній духовній культурі, які сформувалися на основі християнської традиції. Згідно з його вченням, серце засвідчує існування людського духа та містить у собі неусвідомлений досвід, який не підлягає раціональним вимірам, а глибиною серця оголошується душа людини. Установлено, що кардіогнозис академічних студій П. Юркевича, торуючи

власні шляхи духовного просвітництва в активному протистоянні натуралізму та раціоналізму, значно розширює розуміння людської сутності, її фізичних, душевних та духовних особливостей, а також дозволяє глибше проникнути у складну й багатогранну природу людини, зрозуміти її унікальність та неповторність.

У третьому розділі дисертації відстежено сутність душі як духовного осердя людської особистості у контексті академічної інтелектуальної культури кінця ХІХ – першої половини ХХ ст.

Дослідження антропологічної домінанти рефлексії душі Г. Челпанова зумовлює затребуваність філософсько-психологічних поглядів мислителя у контексті новітніх розвідок душевно-соматичного взаємовідношення у людському бутті. Визначено, що Г. Челпанов розглядає душу людини в контексті теорії субстанціональності, якій іманентно властиві явища душевного порядку і крізь призму якої вона постає у якості іматеріального закінченого простору етико-моральних констант, що обмежений границями багатоваріативності духовного світу індивіда. Відповідно, душа являє собою відносно стійку сутність людини, що дає їй можливість в будь-яких негараздах відчувати себе собою, бути моральною і шукати істину.

Водночас розкрито проблеми духа, душі, духовності та тіла у філософії В. Зеньковського та у духовній спадщині В. Войно-Ясенецького. Встановлено, що В. Зеньковський є засновником духовно-соматичного антропологічного концепту, який передбачає реалізацію концепту метафізичного походження людини у сучасні західні та вітчизняні філософські студії шляхом створення особистісної та цілком самобутньої системи уявлень про сутнісну природу людської конституції, особливе місце у якій належить душі.

Разом з тим висвітлено особливе місце видатного лікаря, талановитого мислителя і богослова В. Войно-Ясенецького в українській релігійно-антропологічній філософській традиції. Установлено, що, використовуючи у своїй творчості напрацювання видатних представників наукового світу фізики, медицини, психіатрії та результати особистих науково-філософських

досліджень шляхом поєднання науки та релігії, він розробив та детермінував людську будову у вигляді трихотомічної моделі духу, душі та тіла. Доведено, що вітчизняний вчений обґрунтував онтологічний взаємозв'язок між духом та формою шляхом вираження творчого акту через дію «духовної енергії», яка в процесі синтезу духа та форми створює видимий всесвіт шляхом відповідності духовного змісту предметній реальності. Стверджено, що вчення про «духовну енергію» повністю відкидає постулат вічної матерії і замінює її енергією в різних її проявах, тим самим відкриваючи можливість розглядати взаємодію людського духу із проявами духовної енергії.

Завершується дисертаційне дослідження висновками, які відповідають поставленій меті й завданням.

Ключові слова: душа, дух, серце, тіло, людина, професійно-академічна філософія, Київська філософська школа, християнська антропологія, віра, кордоцентризм.

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Статті у фахових наукових виданнях України:

1. Залужна А., Веремейчик С. Душа у філософсько-психологічних поглядах Г. Челпанова. *Гуманітарний часопис. Національний аерокосмічний університет ім. М.Є. Жуковського «Харківський авіаційний інститут»*. Харків, 2018. № 4. С. 6–13. *Особистий внесок здобувача: обґрунтування ролі філософії у розв'язанні психологічних проблем душі як істотного підґрунтя для становлення нового виміру філософської й психологічної науки у Г. Челпанова.* (індексується в наукометричній базі Index Copernicus).
2. Веремейчик С. Співвідношення понять «Дух», «Душа» і «Тіло» у контексті «Філософії серця» П. Юркевича. *Вісник Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького. Сер. Філософія*. Черкаси, 2019. Вип. 2. С. 48–54. (індексується в наукометричній базі Index Copernicus)
3. Веремейчик С. Душа у філософському дискурсі німецької класичної філософії. *Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету*.

Сер. Історія. Філософія. Політологія. Видавничий дім «Гельветика», 2020. Вип. 19. С. 50–54.

4. Залужна А., Веремейчик С. Особливість взаємозв'язку духу, душі та тіла в релігійно-антропологічних пошуках В. Войно-Ясенецького. *Освітній дискурс* : зб. наук. праць. *Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова.* Київ, 2020. Вип. 21(3). С. 41–52. *Особистий внесок здобувача: особливе осмислення співвідношення в людині духу, душі і тіла у вигляді трихотомічної моделі у релігійно-філософських пошуках В. Войно-Ясенецького.*

5. Веремейчик С. Некласичні інтерпретації розуміння душі людини. *Науковий вісник «Гілея»* : зб. наук. праць. Київ : Видавництво Гілея, 2020. Вип. 155 (4). С. 133–138. (індексується в наукометричній базі Index Copernicus).

6. Веремейчик С. Душа як об'єкт філософського та святоотцівського аналізу. *Науковий вісник «Гілея»* : зб. наук. праць. Київ : Видавництво Гілея, 2020. Вип. 154 (3). С. 159–164. (індексується в наукометричній базі Index Copernicus).

Статті в закордонних наукових виданнях:

7. Веремейчик С. Особливість співвідношення розуміння сутності душі у філософській рефлексії Платона та Аристотеля. *East European Science Journal.* Польща, 2018. № 12 (40). Ч. 3. С. 23–28.

Наукові праці апробаційного характеру:

8. Веремейчик С. Душа в контексті філософських пошуків античності. *Сучасні проблеми гуманітаристики: світоглядні пошуки, комунікативні та педагогічні стратегії* : матеріали VIII Всеукр. наук.-практ. конф., 6 груд. 2018 р. Рівне, 2018. С. 103–106.

9. Веремейчик С. Сутність душі у філософських поглядах середньовіччя. *Вплив суспільних наук на процес розвитку суспільства: можливе та реальне* : матеріали Міжнар. наук.-практ. конф., 1–2 берез. 2019 р. Київ, 2019. С. 51–55.

10. Веремейчик С. Філософія серця як основа духовного і душевного життя українців. *Духовність як складова української державності* : матеріали Міжнар. наук.-практ. конф., 9–10 квіт. 2019 р. Харків, 2019. С. 70–73.

11. Веремейчик С. Ренесанс «античної душі» в гуманістичних уявленнях епохи Відродження. *Сучасні тенденції соціально-гуманітарного розвитку України та світу* : матеріали V Всеукр. наук.-практ. конф. з міжнародною участю, 27 берез. 2019 р. Харків : СГ НТМ «Новий курс», 2019. С. 85–86.

12. Веремейчик С. Підходи М. Бердяєва до формування цілісної особистості. *Людина у світі духовної культури* : зб. тез Всеукр. студ. наук.-практ. конф., 16 трав. 2019 р. Рівне : НУВГП, 2019. С. 13–15.

13. Веремейчик С. Проблема реалізації духовно-моральнісних орієнтирів людини в етичному полі автономних алгоритмів. *Філософські виміри техніки* : матеріали II Міжнар. наук.-практ. конф. молодих вчених та студентів, 2–5 груд. 2019 р. Тернопіль, 2019. С. 37–40.

14. Веремейчик С. Душа в духовному житті українського народу. *Сучасні проблеми гуманітаристики: світоглядні пошуки, комунікативні та педагогічні стратегії* : матеріали IX Всеукр. наук.-практ. конф., 5 груд. 2019 р. Рівне, 2019. С. 100–102.

15. Веремейчик С. Принцип душевної ієрархії в контексті антропологічної концепції В. Зеньковського. *Науково-теоретичні аспекти вирішення глобальних проблем сучасності* : матеріали Міжнар. наук.-практ. конф., 17–18 квіт. 2020 р. Дніпро, 2020. С. 50–54.

16. Веремейчик С. Образ Бога як духовний початок особистості людини у вченні В. Зеньковського. *Людина у світі духовної культури* : матеріали IV Всеукр. наук.-практ. конф. здобувачів вищої освіти та молодих вчених, 19 лист. 2020 р. Рівне, 2020. С. 15–18.

SUMMARY

Veremeichyk S. V. Conceptualization of the soul in the context of religious and anthropological research of Ukrainian philosophical thought of the late nineteenth - first half of the twentieth century. – Manuscript.

The dissertation paper for candidate's degree in the speciality 09.00.11 - religious studies. – The National University of Ostroh Academy. – Ostrog, 2021.

In the dissertation paper the explication of the formation peculiarities of religious and anthropological principles of soul conceptualization is highlighted for the first time through the professional-academic reflection prism of the Kyiv philosophical school representatives of the end of the XIX-first half of the XX century. The description of the creative heritage of P. Yurkevich, G. Chelpanov, V. Zenkovsky, V. Voyno- Yasenetskyi is given, on the basis of which the religious-anthropological, psychological and philosophical aspects of defining the soul as an organic integrity of human mental life in the context of the relationship «spiritual-material», «mental-physiological», «mental-physical».

The metaphysical unity of psychological knowledge with the philosophical and religious doctrine of V. Zenkovsky anthropogenesis is substantiated, which imposes a new understanding of hierarchy by introducing into philosophy the concept of «jumps» between the ontological boundaries of existence. The interaction of spirit, soul and body in the discourse of V. Voyno-Yasenetskyi's philosophizing is highlighted, where spirit appears as a substantial environment that fills the body with spiritual energy, transforming it into a kind of microcosm of intimate relationship of individual with world and soul as vital center of body, existential principle, which individualizes a person in society.

Ideas on the conceptual contribution of academic philosophers to the national religious and philosophical tradition and its socio-cultural context were further developed. The paper presents that the professional-academic «doctrine of the soul» connects the spiritual growth of a person with the achievement of purity of heart on the basis of spiritual and moral practices of the Christian worldview.

Instead, the explication of the soul phenomenon in the problematic field of religious-anthropological discourse of the Ukrainian professional-academic thought representatives of the end of the XIX - first half of the XX century has not received enough attention in the field of modern humanities knowledge, laying the potential for its study. The study of this problem in the field of religion through the prism of rethinking the works of P. Yurkevich, G. Chelpanov, V. Zenkovsky, V. Voino-Yasenetskyi necessitates the elucidation of the soul in the context of cordocentric tradition of domestic philosophical studies, which allows a deeper role spiritual factors in modern conditions of finding ways to overcome the spiritual and moral crisis.

The purpose, tasks and methods of research, its object and subject are defined, and also scientific novelty is substantiated.

In the first part of the dissertation paper a retrospective analysis of the soul phenomenon in classical, non-classical and post-classical philosophizing is done, the methodological basis of the search is determined and an analytical review of domestic and modern scientific investigations of the outlined problem is highlighted.

Analysis of the soul peculiarities in the problematic field of historical and philosophical tradition identified the dependence of philosophical and religious interpretations of the problem from the worldview priorities of the cultural and historical epoch (Antiquity, Middle Ages, Renaissance, New Age).

Within the framework of non-classical philosophizing, the soul is defined as a certain unity in its connection with the supra-individual center of psychic life - the spirit (S. Frank), which is able to magnify and elevate the soul above the body and become its filling (S. Kierkegaard). Instead, in post-classical philosophical reflections, the boundary between body and soul is completely leveled (J. Deleuze).

The achievements of modern domestic scientists are characterized, in the context of which the reflexive field of the soul is explained in its relation to such concepts as «spirit», «spirituality», «consciousness», «heart», «body» (S. Krymsky, O. Mareeva, V. Nesterenko, V. Pivoev, S. Proleev, V. Skotny, etc.). The paper substantiates that the modern philosophical thought testifies to the positive dynamics

of returning to scientific discourse the concept of the human soul as a fundamental basis of all psychophysiological activity despite the long substitution of the concept of «spirituality» by such terminological constructs as «psyche», «consciousness» and «self-esteem».

The influence of the Holy Father's tradition on Ukrainian philosophical thought and ways of solving religious and anthropological problems are defined in the second part of the dissertation work, in particular, determining the role of such phenomena as spirit, soul, spirituality in the integral unity of the human personality. The paper highlights that the modification of the soul in the philosophical culture of Ukraine actualizes the issue of the soul in the domestic philosophical tradition, associated primarily with the spread of Christianity and the reception of the religious heritage of Eastern Christian teachings in the context of higher spiritual and moral ideals.

The author's research proves that in the professional-academic discourse of Ukraine of the end of the XIX-first half of the XX century. the problem of the soul is defined through the involvement in the research palette of a wide range of ideological and cultural-historical factors that influenced the cordocentric intentions of national philosophy. In research identified that the phenomenon of the soul in the representatives of Kyiv philosophical school acquires theoretical and practical justification by explaining the problem of the heart, which was greatly facilitated by the practice of hesychasm, which became widespread in the Ukrainian monasteries of that time.

In this context, the cordocentric discourse of P. Yurkevich has its origins in the national spiritual culture, which were formed on the basis of the Christian tradition. According to his teaching, the heart testifies to the existence of the human spirit and contains an unconscious experience that is not subject to rational measurement, and the depth of the heart is declared the human soul. The dissertation paper establishes that the cardiognosis of academic studies of P. Yurkevich, paving their own ways of spiritual enlightenment in the active opposition of naturalism and rationalism, significantly expands the understanding of human nature, its physical, mental and

spiritual features, and allows deeper penetration into the complex and multifaceted nature of man. uniqueness and originality.

The third part of the dissertation paper is devoted to the research of the soul essence as the spiritual core of the human personality in the context of academic intellectual culture of the late nineteenth - first half of the twentieth century.

The study of the anthropological dominant of soul reflection in the G. Chelpanov' work determines the demand for philosophical and psychological views of the thinker in the context of the latest explorations of the mental-somatic relationship in human existence. G. Chelpanov considers the human soul in the context of the theory of substantiality, which is inherent in the phenomena of mental order and through the prism of which it appears as an immaterial finite space of ethical and moral constants, limited by the limits of multivariate spiritual world. Accordingly, the soul is a relatively stable essence of man, which gives him the opportunity in any trouble to feel himself, to be moral and seek the truth.

At the same time, the problems of spirit, soul, spirituality and body are highlighted in the philosophy of V. Zenkovsky and in the spiritual heritage of V. Voyno- Yassenetskyi. The dissertation paper establishes that V. Zenkovsky is the founder of the spiritual-somatic anthropological concept, which provides for the realization of the concept of metaphysical origin of man in modern Western and domestic philosophical studies by creating a personal and completely original system of ideas about the essential nature of human constitution.

At the same time, the special place of the outstanding physician, talented thinker and theologian V. Voyno- Yassenetskyi in the Ukrainian religious and anthropological philosophical tradition is highlighted. The dissertation paper establishes that, using in his work the work of prominent representatives of the scientific world of physics, medicine, psychiatry and the results of personal scientific and philosophical research by combining science and religion, he developed and determined the human structure as a trichotomous model of mind, soul and body The author's research proves that the domestic scientist substantiated the ontological relationship between spirit and form by expressing a creative act through the action of

«spiritual energy», which in the process of synthesis of spirit and form creates a visible universe by matching the spiritual content to objective reality. It is argued that the doctrine of «spiritual energy» completely rejects the postulate of eternal matter and replaces it with energy in its various manifestations, thus opening the possibility of considering the interaction of the human spirit with the manifestations of spiritual energy.

The dissertation research ends with the conclusions that meet the set goal and tasks.

Key words: soul, spirit, heart, body, man, professional-academic philosophy, Kyiv philosophical school, Christian anthropology, faith, cordocentrism.

PUBLICATIONS LIST ON SUBJECT OF THE RESEARCH

Scientific articles comprising main scientific results of the research:

1. Zaluzhna A., Veremeichyk S. The soul in the philosophical and psychological views of G. Chelpanov. *Humanitarnyi chasopys. Natsionalnyi aerokosmichnyi universytet im. M. Ye. Zhukovskoho «Kharkivskiy aviatsiyniy institut»*. Kharkiv. 2018. № 4. S. 6-13. [in Ukr.].
2. Veremeichyk S. Correlation of the concepts "Spirit", "Soul" and "Body" in the context of "Philosophy of the Heart" by P. Yurkevich. *Visnyk Cherkaskoho natsionalnoho universytetu imeni Bohdana Khmelnytskoho, seriia Filosofiia*. Cherkasy. 2019. Vyp. 2. S. 48-54. [in Ukr.].
3. Veremeichyk S. The soul in the philosophical discourse of German classical philosophy. *Naukovyi visnyk Mizhnarodnoho humanitarnoho universytetu. Seriia Istorii. Filosofiia. Politolohiia*. Vydavnychiy dim «Helvetyka». 2020. Vyp. 19. S. 50-54. [in Ukr.].
4. Zaluzhna A., Veremeichyk S. The peculiarity of the relationship of spirit, soul and body in the religious-anthropological search of V. Voyno-Yasenetsky. *Osvitnii diskurs: zbirnyk naukovykh prats. Natsionalnyi pedahohichnyi universytet imeni M.P. Drahomanova*. Kyiv. 2020. Vyp. 21(3). S. 41-52. [in Ukr.].

5. Veremeichyk S. The soul as an object of philosophical and paternal analysis. *Naukovyi visnyk «Hileia». Zbirnyk naukovykh prats.* Kyiv, Vydavnytstvo Hileia. 2020. Vyp. 154 (3). S. 159-164. [in Ukr.].

6. Veremeichyk S. Non-classical interpretations of understanding the human soul. *Naukovyi visnyk «Hileia». Zbirnyk naukovykh prats.* Kyiv, Vydavnytstvo Hileia. 2020. Vyp. 155 (4). S. 133-138. [in Ukr.].

Scientific articles in professional foreign publications:

7. Veremeichyk S. The peculiarity of the understanding the essence of the soul in the philosophical reflection of Plato and Aristotle. *East European Science Journal. Polshcha.* 2018. №12 (40). Ch.3. S. 23-28. [in Ukr.].

Scientific works proving approbation of materials of the research:

8. Veremeichyk S. The soul in the context of the philosophical quest of Antiquity. *Suchasni problemy humanitarystyky: svitohliadni poshuky, komunikatyvni ta pedahohichni stratehii: materialy VIII Vseukr. nauk.-prakt. konf., 6 hrud. 2018 r.* Rivne, 2018. S. 103-106. [in Ukr.].

9. Veremeichyk S. The essence of the soul in the philosophical views of the Middle Ages. *Dukhovnist yak skladova ukrainskoi derzhavnosti: materialy Mizhnar. nauk.-prakt. konf., 9-10 kvit. 2019 r.* Kharkiv, 2019. S. 70-73. [in Ukr.].

10. Veremeichyk S. Philosophy of the heart as the basis of spiritual and spiritual life of Ukrainians. *Dukhovnist yak skladova ukrainskoi derzhavnosti: materialy Mizhnar. nauk.-prakt. konf., 9-10 kvit. 2019 r.* Kharkiv, 2019. S. 70-73. [in Ukr.].

11. Veremeichyk S. Renaissance of the "ancient soul" in the humanistic ideas of the Renaissance. *Suchasni tendentsii sotsialno-humanitarnoho rozvytku Ukrainy ta svitu: materialy V Vseukr. nauk.-prakt. konf. z mizhnarodnoiu uchastiu, 27 berez. 2019 r.* Kharkiv: SH NTM «Novyi kurs», 2019. S. 85-86. [in Ukr.].

12. Veremeichyk S. M. Berdyaev's approaches to the formation of a holistic personality. *Liudyna u sviti dukhovnoi kultury: zb. tez Vseukr. stud. nauk.-prakt. konf., 16 trav. 2019 r.* Rivne: NUVHP, 2019. S.13-15. [in Ukr.].

13. Veremeichyk S. The problem of realization of spiritual and moral guidelines of man in the ethical field of autonomous algorithms. *Filosofski vymiry tekhniky: materialy II Mizhnar. nauk.-prakt. konf. molodykh vchenykh ta studentiv*, 2-5 hrud. 2019r. Ternopil, 2019. S. 37-40. [in Ukr.].

14. Veremeichyk S. The soul in the spiritual life of the Ukrainian people. *Suchasni problemy humanitarystyky: svitohliadni poshuky, komunikatyvni ta pedahohichni stratehii: materialy IX Vseukr. nauk.-prakt. konf.*, 5 hrud. 2019 r. Rivne, 2019. S. 100-102. [in Ukr.].

15. Veremeichyk S. The principle of mental hierarchy in the context of the anthropological concept of V. Zenkovsky. *Naukovo-teoretychni aspekty vyrishennia hlobalnykh problem suchasnosti: materialy Mizhnar. nauk.-prakt. konf.*, 17-18 kvit. 2020r. Dnipro, 2020. S. 50-54. [in Ukr.].

16. Veremeichyk S.V. The image of God as the spiritual beginning of the human person in the teachings of V. Zenkovsky. *Liudyna u sviti dukhovnoi kultury: materialy IV Vseukr. nauk.-prakt. konf. zdobuvachiv vyshchoi osvity ta molodykh vchenykh*, 19 lyst. 2020r. Rivne, 2020. S. 15-18. [in Ukr.].

ЗМІСТ

| | |
|--|-----|
| ВСТУП | 3 |
| РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ФЕНОМЕНА ДУШІ В ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІЙ РЕЛІГІЙНІЙ ДУМЦІ | 9 |
| 1.1. Феномен душі та теоретичні форми її експлікації в контексті класичного, некласичного та постнекласичного філософування | 9 |
| 1.2. Душа як об’єкт святоотцівського аналізу: сутність, природа, структура | 35 |
| 1.3. Аналіз сучасних наукових розвідок проблеми душі | 49 |
| Висновки до першого розділу | 60 |
| РОЗДІЛ 2. ДУША ТА ОСОБЛИВІСТЬ ЇЇ ОСМИСЛЕННЯ В УКРАЇНСЬКІЙ РЕЛІГІЙНО-АНТРОПОЛОГІЧНІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ | 62 |
| 2.1. Модифікації душевного у філософській культурі України..... | 62 |
| 2.2. Душа в академічному дискурсі Київської філософської школи кінця ХІХ-першої половини ХХ ст. | 79 |
| 2.3. Кордоцентричні інтенції філософського пошуку П. Юркевича | 97 |
| Висновки до другого розділу | 110 |
| РОЗДІЛ 3. ДУША У ПРОБЛЕМНОМУ ПОЛІ РЕЛІГІЙНО-АНТРОПОЛОГІЧНОГО ДИСКУРСУ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ КІНЦЯ ХІХ – ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ ХХ СТ. | 112 |
| 3.1. Антропологічна домінанта рефлексії душі Г. Челпанова..... | 112 |
| 3.2. Дух, душа, духовність у філософії В. Зеньковського | 130 |
| 3.3. Особливість співвідношення духу, душі та тіла у духовній спадщині В. Войно-Ясенецького | 149 |
| Висновки до третього розділу | 168 |
| ВИСНОВКИ | 171 |
| СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ | 178 |

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Глибинні трансформації сучасної соціокультурної реальності, що являє собою мережу інтеграційних зв'язків і відносин, які складають сутність глобалізаційних процесів, споживацькі імперативи суспільного розвитку, що ставлять під загрозу духовну основу культурної самомотожності України, вимагають відновлення трагічно обірваної релігійно-антропологічної філософської традиції кінця ХІХ – першої половини ХХ ст. Це набуває особливої актуальності в умовах цивілізаційної кризи та епохального пограниччя, ознаменованого зміною світоглядних парадигм. Модифікація духовної реальності, потреба пошуку її автентичних начал у контексті взаємодії автономного та гетерономного у духовному світі людини усе більшою мірою концептуалізує поняття душі як ключової категорії гуманітарного пошуку та незаперечної умови збереження системи смисложиттєвих орієнтирів, невіддільних від релігійно-академічної традиції, яку репрезентують О. Гіляров, С. Гогоцький, В. Зеньковський, О. Козлов, Й. Міхневич, О. Новицький, М. Олесницький, Г. Челпанов, Г. Шпет, П. Юркевич тощо. Їхня діяльність так чи інакше співвіднесена із Київським університетом Святого Володимира, який на той час становив своєрідне культурне середовище, що постало органічною частиною української культурної традиції. Вона увібрала в себе вчення отців християнської церкви, а також теоретичний спадок різних напрямків і шкіл європейської філософії, вписавши його у контекст православної свідомості та узгодивши з базовими настановами філософського теїзму. Найвищою спонукою людини було визнано «сферу духа», яку філософи намагалися знайти у глибинах людської душі, що володіє «позаемпіричною глибиною» і не обмежена вимірами земного життя.

У модифікованому вигляді німецька класична філософія постала очевидним каталізатором духовно-академічного філософування. Його представники намагалися вибудувати власну світоглядну позицію на засадах системності та раціональності у тісному взаємозв'язку з «вимогами серця».

Нині важливо усвідомити рецептивні форми засвоєння європейського розмислового дискурсу в культурі серця України та їх історико-філософські витоки.

Таким чином, реконструкція означених підходів у рамках «спеціалізованого філософського дискурсу» української філософської думки кінця XIX – першої половини XX ст., що постулює значимість людської душі та моральну гідність людини, дозволить глибше осягнути специфіку духовного життя в умовах наявної духовної кризи.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційна робота виконана в межах науково-дослідної роботи кафедри філософії Національного університету водного господарства та природокористування «Життєвий світ людини як універсум культури: духовні, моральні, естетичні та релігійні виміри» (реєстраційний номер 0120U000237).

Мета дослідження полягає у виявленні специфіки феномену душі у релігійно-антропологічних пошуках представників української філософської думки кінця XIX – першої половини XX ст.

Відповідно до мети сформульовані наступні **завдання дослідження**:

- експлікувати феномен душі у контексті класичного, некласичного та постнекласичного філософування;
- розкрити сутність, природу, структуру душі у проблемному полі святоотцівської традиції;
- відстежити модифікації душевного у філософській культурі України;
- висвітлити поняття душі в академічному дискурсі Київської філософської школи кінця XIX-першої половини XX ст.;
- охарактеризувати кордоцентричні інтенції філософського пошуку П. Юркевича;
- виявити антропологічні доміанти рефлексії душі Г. Челпанова;
- розкрити специфіку понять дух, душа, духовність у філософії В. Зеньковського;

– окреслити особливість співвідношення духу, душі та тіла у духовній спадщині В. Войно-Ясенецького.

Об’єктом дослідження є релігійно-антропологічні пошуки представників української філософської думки кінця XIX – першої половини XX ст.

Предмет дослідження – душа як релігійно-філософський феномен.

Методи дослідження. Вибір методів продиктований змістом дослідження та логікою розв’язання поставлених завдань. В основу дослідження було покладено загальнонаукові та спеціальні методи дослідження, зокрема *методи аналізу і синтезу*, з допомогою яких експліковано феномен душі як унікальної цілісності у контексті релігійно-антропологічних пошуків української філософської думки кінця XIX – першої половини XX ст. *Метод реценції* демонструє трансформацію святоотцівської традиції у площині християнської антропології для поглиблення її змістовної функціональності.

Компаративний аналіз використано для порівняння західноєвропейських філософських позицій та релігійно-антропологічних поглядів представників Київської академічної філософії. *Феноменологічно-екзистенційний* підхід дав змогу окреслити душевне в статусі безпосередньої реальності, наділеної власною трансцендентною природою та автономією, що виражає найпотаємнішу суть людського існування. Реалізація в дисертаційному дослідженні *комплексного методологічного підходу* уможливило розкриття феноменів духу, душі, тіла та серця з урахуванням надбань релігієзнавства, історії філософії, філософської антропології, християнської антропології, богослів’я, теорії та історії культури та ін.

Принципи історизму, діалогічності та плюралізму допомогли відстежити динаміку культурно-історичних процесів означеного періоду.

Наукова новизна одержаних результатів міститься у таких положеннях, що виносяться на захист:

Вперше:

– інституалізовано феномен душі у контексті релігійно-антропологічних пошуків філософсько-академічної думки України кінця XIX – першої половини XX ст. (Г. Челпанов, В. Зеньковський, В. Войно-Ясенецький);

– здійснено експлікацію сутності й природи душі як органічної цілісності душевного життя людини у контексті особливостей співвідношення «духовного-матеріального», «психічного-фізіологічного» у філософсько-психологічних поглядах Г. Челпанова;

– обґрунтовано метафізичну єдність психологічного знання із філософсько-релігійною доктриною антропогенези В. Зеньковського, що покладає нове розуміння ієрархічності шляхом уведення у філософію поняття «стрибків» між онтологічними межами буття;

– розкрито взаємодію духа, душі та тіла у дискурсі філософування В. Войно-Ясенецького, де дух постає як субстанціальне середовище, що наповнює тіло духовною енергією, трансформуючи його у своєрідний мікрокосмос інтимного взаємозв'язку індивіда із світом та душі як життєвого центру тіла, екзистенціального начала, яке індивідуалізує людину у соціумі.

Уточнено:

– сутність ключових понять дослідження: професійно-академічна філософія, християнська антропологія, дух, душа, серце.

Удосконалено:

– теоретико-методологічну основу релігійно-філософських та філософсько-антропологічних пошуків професійної академічної філософії України кінця XIX – першої половини XX ст.

Набули подальшого розвитку:

– концептуальний внесок академічних філософів у вітчизняну релігійно-філософську традицію та її соціокультурний контекст, що дозволяє глибше усвідомити роль душевних та духовних факторів в умовах пошуку шляхів подолання сучасної духовної кризи;

– еволюція уявлень про душу у класичному, некласичному та постнекласичному філософуванні.

Теоретичне і практичне значення отриманих результатів. Дисертація має концептуальне значення для поглиблення релігійно-філософського осмислення особливостей концептуалізації феномена душі у професійно-академічних поглядах України кінця ХІХ – першої половини ХХ ст. у проблемній площині їх співвідношення з базовими засадами християнської антропології. Дослідження створює основу для подальшого вивчення проблем «духу-душі-духовності» та повернення їм належного академічного статусу. Відновлення релігійно-антропологічних концепцій українських мислителів, які на довгий час були вилучені з вітчизняного поля культури у межах ідеологічних приписів істмату та діамату, сприяють розширенню категоріальної системи релігієзнавства й виведення його на вузлові проблеми філософії.

Матеріали дослідження можуть бути використані для розробки та читання загальних і спеціальних курсів із релігієзнавства, філософії, історії філософії, історії української філософії, соціальної філософії, культурної антропології, філософії культури, а також у різних формах навчально-виховної роботи.

Особистий внесок здобувача. Дисертаційна робота є самостійно виконаним науковим дослідженням. Наукові положення, висновки та рекомендації одержано автором особисто і відтворюють його власні погляди. З наукових праць, опублікованих у співавторстві, в дисертації використано лише ті ідеї та розробки, що є результатом особистої роботи здобувача.

Апробація результатів дослідження. Основні положення і результати дослідження висвітлювалися на науково-практичних конференціях різних рівнів, серед яких: *міжнародні* – «Духовність як складова української державності» (Харків, 2019 р.); «Вплив суспільних наук на процес розвитку суспільства: можливе та реальне» (Київ, 2019 р.); «Філософські виміри техніки» (Тернопіль, 2019 р.); «Науково-теоретичні аспекти вирішення глобальних проблем сучасності» (Львів, 2020 р.); *всеукраїнські* – «Сучасні проблеми

гуманітаристики: світоглядні пошуки, комунікативні та педагогічні стратегії» (Рівне, 2015 р., 2016 р., 2018 р., 2019 р.); «Сучасні тенденції соціально-гуманітарного розвитку України та світу» (Харків, 2019 р.); «Людина у світі духовної культури» (Рівне, 2017 р., 2019 р., 2020 р.).

Публікації. Результати дослідження висвітлено у 16 наукових публікаціях автора (14 – одноосібних), 6 статей у наукових фахових виданнях України, 1 стаття в іноземному науковому виданні, 9 праць у збірниках матеріалів наукових конференцій.

Структура роботи. Дисертація складається зі вступу, трьох розділів, дев'яти підрозділів, висновків до розділів, загальних висновків, а також списку використаних джерел (258 найменувань). Загальний обсяг роботи – 198 сторінок, основна частина – 175 сторінок.

РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ФЕНОМЕНА ДУШІ В ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІЙ РЕЛІГІЙНІЙ ДУМЦІ

1.1. Феномен душі та теоретичні форми її експлікації в контексті класичного, некласичного та постнекласичного філософування

Досліджуючи проблематику душі, варто з'ясувати її етимологічні джерела, а також експлікативне поле у класичному філософуванні. Найбільш розлогі категорійні інтерпретації феномена душі знаходимо в античній класиці. Так, процес становлення філософії відбувається через протиставлення проблематики душевного і фізичного шляхом уведення в дискурс філософування феномена ідеального, яке покладає межу між вченням Сократа і досократиків. Тут варто звернути увагу на те, що в Геракліта, Анаксагора та інших досократиків душа розглядається як керівна настанова для тіла та являє собою певне відображення матеріального, тілесного буття, а тому її можна виміряти, зважити тощо, тобто душевні характеристики перебувають у прямій залежності від матеріального складу душі.

У цілому, у досократиків, саме через поєднання логіки і міфу відбувається народження уявлень про тілесну душу, природа якої часто є відображенням матеріальних стихій. І навіть у Демокрита з його «ейдолами», що засвідчують множинність світу речей, усе ще важко віднайти сліди ідеального, коли мова заходить про душу. Так, своєрідність вчення Демокрита полягає у його впевненості в тому, що все у світі повинно мати свою окресленість, але при цьому виключається будь-яка внутрішня основа як здатність до консолідуючого зв'язку між атомами. Таку унікальність атомізму філософа можна пояснити властивістю атомів вільно формувати закінчені обриси об'єктів і уникати деструкції новостворених предметів під дією деформуючих сил з подальшою можливістю утворення нових зв'язків. У канві таких поглядів душа і тіло також зазнають руйнації, а відтак, душа, за

переконанням мудреця, є смертною. Варто звернути увагу на те, що дихання як постійний обмін атомів душі зі світом, постає для мислителя основною умовою буття людини [211, с.229-233].

Відстежуючи алгоритм міркувань фісіологів, можемо зробити висновок, що душа все ще продовжує розглядатися крізь призму природничих наук. Між нею і тілом встановлюються причинно-наслідкові зв'язки, її намагаються виміряти, зважити, тощо. Тому, на відміну від досократиків, які намагалися пояснити логіку поведінки індивіда, опираючись на розвинену дослідницьку базу, Сократ уводить у контекст дослідження поняття критерію «найкращого». Щоб осягнути новизну проблематики, поставленої Сократом, звернемося до діалогу Платона «Федон», основний зміст якого вибудовується навколо проблеми безсмертя душі. Сократ критикує вчення Анаксагора, у якого душа є похідною від розуму, позаяк розум визнається першопричиною організованого облаштування космосу, навіть більше – в Анаксагора розум являє собою божественний принцип організації побудови і руху матеріальних тіл [7, с. 379]. В той час, як Сократ пояснює причини поведінки людини не через прояви стихії та біологічні закони, яким підпорядковується її організм, а саме через розуміння «найкращого», що виходить за рамки життєвих функцій і є причиною вищого порядку [168, с. 57].

Тому якщо Демокрит спостерігає людину крізь призму матерії, то вже Сократ дивиться на довколишній світ з позиції розумної людини, де мірилом «справедливості» і «найкращого» виступає душа. Варто відмітити, що етичні питання є основною лінією у вченні Сократа. По суті філософ уводить певну об'єктивну міру для якісної оцінки людських вчинків. І саме в контексті міркувань Сократа міра оцінки зазнає трансформації, перетворюючись із божественних правил у внутрішнє знання душі про «найкраще». Проте варто зауважити, що процес переходу моралізаторської міри ззовні до деякої внутрішньої інстанції відбувся саме завдяки софістам, які перенесли фокус філософії на внутрішній світ людини.

Зазначимо, якщо до Сократа в основу доброчесної поведінки громадянина полісу покладался приклад видатних громадських діячів, кронідів і героїв, то в післясократичний період на перший план висувається кардинально відмінна від попередньої методика опанування доброчесності не шляхом наслідування, а шляхом особливого процесу душевної рефлексії. Згідно із Сократом, зразком доброчесності повинна слугувати не модель поведінки, а ідея як концептуальна сукупність чеснот [168, с. 300], спонукаючи Сократа стверджувати про те, що доброчесність є ідеальним мірилом оцінювання вчинків як людей, так і богів [170, с. 302-305].

У діалозі «Лахет» тема виховання молоді поступово зміщується в поле виховання душі. У процесі діалогу Сократ намагається окреслити саму суть чеснот через індукцію мужньої поведінки. В подальшому «лахетівська» онтологія добра і зла, що представлена через розуміння небезпеки як перспективи зла, поступово переходить в діалог «Хармид» у формі розповіді сократівського сну. Власне основну частину «Хармида» займає аналіз сфери знань, а не особистої поведінки людини. Тут Сократ намагається окреслити різницю між епістеміологічним знанням і знанням як процесом осягнення поведінкового досвіду. Насамкінець він підводить до висновку, що в основі розсудливого життя повинно лежати ідеальне знання добра і зла. Так А. Лосєв, коментуючи Сократа, пише: «Сократ висловлює одну з улюблених своїх думок, що знання, яке не розрізняє добра і зла, не є істинним і, навпаки, справжнє знання завжди веде до блага і користі» [170, с. 749]. Отже, взявши до уваги той факт, що Сократ ототожнює добро із благом, ми можемо припустити, що розсудливість – це такий особливий вид блага, який немає спільних точок дотику з егоїстичними пристрастями. Також варто зауважити, що Сократ не прагне пояснити природу такого знання, проте можна однозначно зрозуміти, що вона лежить поза межами емпіричного досвіду.

Отже, для Сократа знання доброчесності виступає загальним джерелом людської душі, а тому чесноти певною мірою є об'єктивною основою душі, яка гармонізує відношення особистості із її внутрішнім світом, космосом, полісом.

Так, у кінці першої книги «Держава» Сократ говорить, що тільки душа здатна на свідому діяльність, оскільки таке її призначення, подібно до того як призначення зору для ока та слуху для вуха [169, с. 1114]. І що благороднішою є душа, тим краще вона справляється зі своїм фатумом, виходячи із сприйняття знання про добродетель.

Таким чином, душа у Сократа є особливим видом загального та цілісного, на відміну від тіла, як чогось часткового та подільного у своїй основі. Саме в такій якості душа є втіленням мети та модусу існування людини. При цьому слідів тілесності чи її протилежностей ми не знаходимо, оскільки для Сократа питання матеріального складу душі було не так важливим, як для фізіологів. Зауважимо, що важливу роль у розумінні душі відіграє розум, оскільки він є особливою здатністю душі діяти, не зв'язуючись із шаблонами готових рішень, а шукати нові форми вирішення поставлених проблем, опираючись на добродетель як на ідеал людської поведінки. Тому мислено досягаючи сутність чеснот і керуючись ними у життєвому виборі, людина таким чином покращує власну душу, але саму сутність добродетелі не може видозмінити, оскільки вона дана людині в аксіоматичній формі. Таким чином, знання найкращого у Сократа є певного роду беззаперечною даністю, яка перетворює його на божественного посланця. З цього приводу С. Трубецької пише: «Сама присутність ідеальної, спільної мети в моральній свідомості людини, сама свідомість загальних неписаних законів морального порядку свідчать про понадособистісний і благий Розум» [204, с. 288]. Тобто Сократ знаходить у дослідженні зрізу морального життя переконливий доказ існування божественного [204, с. 290].

Трагічна кончина Сократа значною мірою вплинула на розуміння Платоном онтологічної першопричини людяності як поведінкової необхідності, де мотив існує у формі ідеалу. Розвиваючи ідеї свого вчителя, Платон покладає у світ ідей не тільки ідеальний образ речей, але й ідеали людської поведінки – чесноти. Так, в діалозі «Тімей», розмірковуючи про будову всесвіту, Платон виводить постать деміурга, який відповідно до першообразу творить світове

тіло і світову душу, розумну частину людської душі, космос і чотири види живих істот [169, с. 444]. Варто зауважити, що в контексті цієї космогонії світ ідей вже передіснує акту творення. Так, у діалозі «Федон» Платон вкладає у вуста Сократа ідею певного ідеального знання, розуміння якого можна отримати ще до народження, а не тільки оплативши мито Харону. І тут Платон говорить вже не так про сократівські чесноти, а про істинне знання лежить поза межами емпірії.

Так через розуміння ідеї, яка постає мірилом відповідності поняття і речі, що визначає одночасну істинність їхнього буття, Платон вирішує питання критерію істинності знань. Сама ідея у філософії Платона набуває тілесного характеру, а у послідовників Платона, як зазначає Аристотель, «сутності тотожні чуттєво сприйнятим речам, тільки перші вічні, а другі минуці» [7, с. 105]. Варто зауважити, що Платон пов'язує між собою ідеї і їх матеріальні відображення, а значить безтілесність ідеї позначається на матеріальному складі предметів, з чого слідує, що ідея не може бути думкою, інакше вона буде співпричетна ідеї об'єкта [168, с. 353].

Аналіз діалогу «Федр» дозволяє сказати, що душа перебуває в певній спорідненості зі світом ідей, постаючи певним посередником між матеріальним та ідеальним і виконуючи роль свого роду посла між цими двома світами. Межу між ними вона намагається подолати за допомогою руху, з чого слідує, що рухливість є іманентною властивістю людської душі. Основну відмінність між тілом і душею Платон вбачає у наявності розуму в останній. Саме тому душа не тільки визначає тілесну траєкторію, а й головує над тілом. Важливо, що Платон поділяє індивідуальну душу на дві частини – розумну і нерозумну, наділяючи безсмертям лише розумну частину душі, позаяк саме вона після смерті проходить всі стадії метемпсихозу. Підсумовуючи, можна сказати, що оскільки ідея людини для Платона – це істинна сутність людини, то душа – це її індивідуальна сутність і водночас онтологічна першопричина її буття.

Своєю чергою Аристотель як учень Платона, намагаючись роз'яснити суть проявів живого, визнає наявність душі тільки там, де є життя. Сама ж

душа, в порівнянні із звичайними природними тілами, на його думку, є безтілесною, оскільки в протилежному випадку це буде означати присутність двох тіл в одній точці простору, що для Аристотеля є неможливим [7, с. 388]. Отже, душа, згідно з Аристотелем, не тільки не може займати певного місця у просторі, але й не здатна до саморуху і руху. А тому, припустивши здатність душі довільно пересуватися, нам доведеться визнати й те, що вийшовши із тіла, вона знову зможе повернутися в нього [7, с. 381]. Відтак, метемпсихоз для Аристотеля є неможливим. Критикуючи піфагорійців і платоніків, Аристотель пише: «Ці ж філософи кажуть так, як би хтось стверджував, що будівельне мистецтво може проникати у флейту; насправді ж необхідно, щоб кожне мистецтво користувалося своїми знаряддями, а душа – своїм тілом» [7, с. 384].

Саме з точки зору специфічного зв'язку душі із тілом Аристотель вбачає у душі ентелехію тіла, під якою розуміє «фактичну даність або здійсненність чогось» [7, с. 478]. Інтерпретуючи цю думку, Аристотель наводить наступний приклад: «Якби око було живою істотою, то його душею був би зір. Адже зір і є сутність очей як його форма (око ж є матерією зору); з втратою зору око вже не є око, а хіба що тільки по імені, так само як око з каменю або намальоване око», – тобто душа є сутністю живого тіла в дії [7, с. 395].

Тут варто зауважити, що Аристотель вважає, що обов'язковою умовою живого тіла є наявність відповідних органів, які забезпечують його існування, з чого слідує, що тілесна будова також несе в собі можливість життя, де душа є тим, що перетворює можливість у дійсність. У цьому розумінні Аристотель дає загальне визначення душі, яке звучить так: «Душа є перша ентелехія природного тіла, що володіє органами» [7, с. 395]. Проте уточнимо: Аристотель, на відміну від Платона, поміщає цільову причину, яка задає тілу вектор руху в напрямку ідеального, не зовні, а всередину самого тіла. Тому завдяки такій детермінації біологічного можливо окреслити онтологію тіла не просто ентелехією, в розумінні здійсненої сутності, а саме душею, яка в якості цілі і реалізованого сенсу є нерозривно зв'язаною із тілом. Отже, у Аристотеля,

душа не є чимось привнесеним ззовні, а гармонійно вбудованою в тіло, так ніби вона з нього проростає.

Відповідно до концепту ентелехії Аристотель поділяє душу на живильну, чуттєву та розумну. Зауважимо, що, на відміну від Платона, Аристотель вважає, що неможливо здійснити просторовий розподіл душі, передусім це стосується живильної та чуттєвої душі. Якщо живильна душа належить рослинам, то чуттєва вперше з'являється у тварин. У такому випадку характерною відмінністю між чуттєвою та живильною душею є здатність відчувати [7, с. 422]. Важливим моментом у розумінні сенситивності є те, що суть цієї властивості полягає у здатності сприймати окремо форму від матерії. Так, особливу увагу потрібно приділити уяві, оскільки вона виступає у ролі посередника між чуттєвістю та розумом. У праці «Про душу» Аристотель часто звертає увагу на взаємний зв'язок уяви з розумом. І тим не менше ми знаходимо суттєву різницю між «фантасмою» та інтелектом, оскільки, як стверджує Аристотель, уява орієнтована на окреме, тоді як розум – на загальне. Варто уточнити, що за рахунок чуттєвості ми досягаємо тільки зовнішню форму, а знання субстанціональної форми отримуємо завдяки розуму. «Тому праві ті, – пише у зв'язку з цим Аристотель, – хто говорить, що душа є місцезнаходження форм, з тим застереженням, що не вся душа, а мисляча її частина, і має форми не в дійсності, а у можливості» [7, с. 434]. Тому осередком розуму для Аристотеля, як носія вміння пізнавати істину у вигляді субстанціональної форми об'єкта, стає розумна душа, яка є повністю автономна від тілесної основи. Іншими словами, інтелект як серцевина розумної душі має трансцендентний характер, відповідно розум є чимось предвічним і божественним у людині.

Вчення Аристотеля про душу розлого коментується Ф. Аквінським, а також ренесансними мислителями. Так, зокрема для П. Помпонацці глибинною проблемою постає визнання Аквінатом безсмертної душі, нетлінність якої породжує можливість тілесної реставрації [174, с.59]. Зауважимо, що і Аквінат, і П. Помпонацці однаковою мірою визнають провідну роль інтелекту у сфері

душевної діяльності, проте розходяться у трактуванні його властивостей. Якщо для Ф. Аквінського універсальна та активна складова розуму є вагомою причиною для визнання його безсмертя, то для П. Помпонаці – для обґрунтування його ефемерності. Так, у процесі дослідження раціо, П. Помпонаці визнає універсальність розуму, проте відтворення ним сутнісних об'єктів вважає не творчим актом дієвого мислення, а комунікативною взаємодією із об'єктивною реальністю стражденного розуму. Тобто інтелект, на думку філософа, в міру своєї приналежності до стражденного типу мислення, передусім є однією із властивостей матеріального тіла. Інакше кажучи, розум не тільки знаходиться у нерозривному зв'язку із тілом, але й перебуває у супроводі його предметного акомпанементу.

Фактично ми можемо спостерігати у філософському дискурсі падуанця поглиблення ролі тілесності в гносеологічному процесі досягнення людським розумом універсальності [139, с. 174]. І хоча у подальших роздумах П. Помпонаці приходить до висновку, що інтелект припиняє своє буття одночасно із деструкцією тіла, тим не менше він позначає його ореолом нетлінності: «Бо він гине, коли щось гине всередині нього тому, що він з'єднаний з матерією, через що він і гине під час втрати чутливої здатності. Значить, він за своєю сутністю є тлінним, а нетлінним – лише в деякому відношенні» [174, с. 55]. Дуалізм такого погляду на розум і відповідно на душу як першопричину інтелектуальної діяльності людини, являє собою антиномію, у якій Бог є творцем не вічного, а смертного [174, с. 118]. Таким чином, душа, на думку філософа, тілесна і смертна, проте із легким шлейфом вічності: причиною такої онтологічної парадоксальності у світогляді П. Помпонаці є специфіка чуттєвого життя, в діяльності якого долаються межі тілесного буття розумною душею [139, с. 182]. Як бачимо, для П. Помпонаці душа ніби проростає із тіла, сутність такого гармонійного зв'язку душі із тілом філософ обґрунтовує проекцією тілесної діяльності в матеріальну дійсність.

Отже, якщо в контексті схоластичної традиції першочерговим викликом епохи Ренесансу у полі становлення онтології психічного було вирішення питання походження душевної реальності в межах існування людської соми, то з початком Новітнього часу в суспільстві поступово посилюються процеси секуляризації. Відповідно душа як інтелігібельна сутність у світогляді «нової» людини починає висвітлюватися з позиції науки.

Зауважимо, що саме скептицизм Д. Юма стає поштовхом для І. Канта звільнитися від догматичних оков метафізики. На думку філософа, основа раціональної психології полягає саме в онтологічному стані логічної функціональності індивідуального мислення. Оскільки у контексті розуміння логічного судження результат дискурсивного міркування прирівнюється до «метафізичного визначення об'єкта» [95, с. 375], в процесі якого між аналітичним та синтетичним судженням ставиться знак рівності, то відповідно обґрунтування сутності душі буквально береться із повітря.

У філософії І. Канта зміст рефлексії передусім відображає монолітність досвідного сприйняття. Тобто трансцендентальна єдність аперцепції, що у розумінні філософа постає у вигляді апріорної цілісності самосвідомості, за фактом виявляється саме тим, що в метафізиці іменується душею [95, с. 196]. Таким чином, розглядаючи образ душі, І. Кант в рамках своєї трансцендентальної критики трактує її як регулятивну ідею розуму, яка є важливим елементом у процесі пізнання: «Розум ніколи не має прямого відношення до предмета, а має завжди відношення тільки до розуму і за допомогою нього – до свого власного емпіричного застосування; він не створює ніяких понять (про об'єкти), а тільки впорядковує їх і дає їм ту єдність, яку вони отримують за максимального свого розширення, тобто у ставленні до сукупної цілісності рядів» [95, с. 552]. Отже, завдання розуму полягає саме в інкапсуляції систематичності в процесі пізнання, де однією із функцій такої реалізації, на думку філософа, виступає психологічна ідея, яка буквально постає усвідомленням інтелекту сутності простої субстанції і лежить в основі тотожності особистості, виступає певним принципом у спробі роз'яснення

сутності душі. «Така психологічна ідея, – стверджує філософ, – може бути цілком корисною, якщо тільки ми будемо остерігатися приймати її за щось більше, ніж тільки за ідею, тобто якщо вважатимемо її придатною тільки для систематичного застосування розуму до явищ нашої душі» [95, с. 579]. Відповідно душа, як елемент, що вносить впорядкованість у акт пізнання, використовується І. Кантом у якості деякого трансцендентального зразка, проте без перенесення внутрішнього світу людини на поле фізичної реальності, як це робила раціональна психологія. Зауважимо, що в процесі об'єктивації етичного моральна ідея як втілення об'єктивної реальності, не тільки може, але й впливає на емпірично осяжний світ з метою приведення його у відповідність до «морального закону» [95, с. 663].

Для І. Канта існування трансцендентального Абсолюту насамперед було обумовлене не так раціональною необхідністю, як постулатами моральності. Оскільки питання божественної природи, для І. Канта, лежить в полі етичного, то відповідно душа з позицій теоретичного розуму являє собою апіорну єдність самосвідомості, а не мислячу субстанцію. Тому вирішення питання безсмертя душі філософ пропонує прийняти у вигляді постулату практичного розуму. Даючи оцінку означеній концепції через розуміння святості як втілення синергії вольового та морального компонентів, І. Кант зауважує, що у чуттєвому світі таке поєднання неможливе, тому що останнє передбачає безмежний розвиток. З цього слідує, що довершеність моральної чистоти детермінує онтологічну безкінечність безмежної особистості, що рівносильно розумінню поняття безсмертної душі. «Таким чином, вище благо практично можливе, – пише І. Кант, – тільки якщо допустити безсмертя душі, відповідно це безсмертя, яке нерозривно пов'язане з моральним законом, є постулат чистого практичного розуму...» [94, с. 375]. Такий постулат, на думку філософа, буквально визначає непогрішимість морального закону, адже його відсутність означає можливість егоїстичного маніпулювання [94, с. 376].

Для Г.-В. Гегеля справжньою ціллю самопізнання передусім є не індивідуальне, а всезагальне, інакше кажучи, неповторність людської

особистості цікава філософу лише у випадку ототожнення її з поняттям універсального [35, с. 7]. Душа у вченні Г.-В. Гегеля перебуває між природою та світом моральної свободи, що бере свій початок із природного духа [35, с. 53]. Однак, в контексті власного еволюційного розвитку психея, на думку філософа, не повинна зупинятися у своєму прогресі на фоні зовнішньої конфронтації із тілом. Зауважимо, що тіло розглядається філософом тільки у співвідношенні із душею, у той час як мислення та самосвідомість розглядаються ним лише у взаємозв'язку із довколишнім світом. Як відстежує О. Мареева, душа у вченні Г.-В. Гегеля являє собою духовне джерело в оточенні матеріалістичної природи [139, с. 265].

Слід підкреслити, що Г.-В. Гегель розглядає душу на межі між біологією як заключною частиною «філософії природи» та «філософією духа». Вище душі знаходиться все, що складає предмет феноменології духа, а ще вище – предмет психології, де дух звільняється від безпосереднього зв'язку з тілом. Фактично весь розвиток духа являє собою боротьбу з тілесністю, яка полягає в тому, щоб її зменшити та побороти [178]. Згідно із вченням Г.-В. Гегеля, на шляху самоочищення душі від тілесності дух проходить три основні етапи: пасивної єдності душі та природи; боротьба душі проти її єдності з тілом та перемога душі над тілом, коли вона «відкидає від себе тілесність як щось їй чуже» [35, с. 217].

Отже, людська душа, згідно з Г.-В. Гегелем, є онтологічно відмінною від душі тварини, оскільки постає безпосередньо духовною сутністю, яка визначена і наповнена духом. Філософ наділяє душу людини двома основними антропологічними критеріями – «інтенсивністю» та «долею». Душа людини характеризується особливим проявом індивідуальності – «інтенсивною формою», яка, згідно з вченням філософа, включає в себе антропологічну «долю» індивіда, що задає напрямок всього його життя, чого немає у тварини. Доля індивіда за своїм призначенням служить духові, тому людська воля теж повинна виконувати цю функцію. І саме можливість скерувати свою долю відповідно до мети духа, а не «руйнувати її» закладена в душі людини.

Поняття «інтенсивності душі» Г.-В. Гегель запозичує у І. Канта [254], однак на основі духовного визначення людської душі Г.-В. Гегель критикує кантівське розуміння душевної інтенсивності як кількості. Слід відзначити, що Г.-В. Гегель остаточно не відмовляється від концепції душевної інтенсивності, а виділяє два її типи: речову (феноменальну інтенсивність) і духовну (інтенсивність духа). Душа, згідно із вченням Г.-В. Гегеля, не є річчю, а формою духа. Дух же володіє «цілком іншою інтенсивністю», ніж феноменальна інтенсивність, яка підпадає під категорію «кількості». Тобто в суперечці з І. Кантом Г.-В. Гегель зводить інтенсивність душі до інтенсивності духа, а не до «речі». Інтенсивний характер душевної індивідуальності («інтенсивна форма індивідуальності», інтенсивне «ядро» індивідуальної людської душі) виступає у Г.-В. Гегеля як важливий наслідок духовної визначеності душі людини.

Він кардинально змінює підхід до цього поняття, надаючи йому антропологічної, а не трансцендентальної, як у І. Канта, інтерпретації. Якщо у І. Канта будь-яка феноменальна активність душі (наприклад, свідомість) вкорінена в трансцендентальній формі інтенсивності [240], то у Г.-В. Гегеля феноменологічна («феноменальна») інтенсивність свідомості заснована на антропологічній інтенсивності душевного «ядра», яка і надає свідомості інтенсивність. Іншими словами, згідно з позицією Г.-В. Гегеля, не може бути кількісної (феноменологічної) інтенсивності душевних сил без початкової (антропологічної) інтенсивності душевного «ядра», яка і наділяє інтенсивністю будь-яку активність душі, в тому числі її «свідому» активність.

Саме тому, зовнішній світ і відповідає співмірності душі, адже він визначається Г.-В. Гегелем інтенсивністю її «ядра», з якого цей світ виноситься назовні. Тим самим, з огляду на загальну логіку руху суб'єктивного духа, стає зрозумілим, звідки тут береться «співмірність», іншими словами, відповідність «масштабу» зовнішнього світу «масштабу» його душі, тобто «інтенсивної форми індивідуальності». Саме згідно з «феноменологією духа» самосвідомість підлаштовує, тобто робить співрозмірною, відповідно до своєї величини, ту

дійсність, горизонт якої заданий початковим «перетворенням в дійсність» його душі. А тому «міць індивіда полягає в тому, що він робить себе співрозмірним цій субстанції», тобто в досягненні всієї потенційно доступної цьому індивіду повноти, закладеної в його «енергії характеру і таланту» [34, с. 252].

Таким чином, згідно з роздумами Г.-В. Гегеля, необхідно підпорядкувати свою душу, її інтенсивність вищому в собі, тобто духові, позаяк інтенсивність душі дарована людині духом, а тому до нього вона й повинна повернутися. Тільки тоді абсолютний дух зможе злитися з собою. Отже, як впливає із вчення Г.-В. Гегеля, людина не тільки здатна до праці над собою, до перетворення себе, але в її душі потенційно закладена можливість того, що ця праця принесе плоди.

Отже, підхід до розгляду феномена людської душі у контексті знання «найкращого», прагнення до доброчесності, пізнання сутності морального закону та висвітлення тематики всезагального займає провідне місце у дослідженнях класичного філософування. Натомість на другорядний план у класичній філософії відходить проблема одиничного суб'єкта, його неповторної душі, унікального Я та екзистенції, що згодом стає основним предметом некласичного філософування.

Зі свого боку некласичне філософування характерне своєю відмовою від загальнозживаних принципів та універсалій і розміщується в антропологічних координатах. В центрі пошуку знаходиться людина як одиничне, дискретне та пограничне на противагу загальному, інтуїтивному і несвідомому, що замінило логічне і раціональне, волюнтаристичне та неоформлене, яке прийшло на зміну концептуально завершеному і визрівало в його надрах.

Невипадково у представників Баденської школи неокантіанства трансцендентальна реальність стає проявом світу культури, що висуває нове розуміння душі, співмірне текстуальній і знаково-символічній реальності. Постнекласична реальність, закріпивши за собою статус «рідина сучасність» (З. Бауман), «епоха симуляції» (Ж. Бодрійяр), «суспільство видовищ» (Г. Дебор), «недостовірність самотнього буття» (Ж. Батай) тощо, прокладає

шлях від філософії і культури до варварства і міфології, що передбачає підміну душі симулякрами, а ідеального матеріальним.

Сторінку неklasичного філософування відкриває датський мислитель С. К'еркегор, який починає свою творчу діяльність саме з критики позицій «всезагального» Г.-В. Гегеля. Шляхом виходу за межі всезагального С. К'еркегор вважає такі стани як страх, страждання та відчай. Висновуючи свої розмисли, мислитель зазначає, що страждання у житті людини не позбавлені сенсу, а навпаки відіграють особливу роль у душевному житті людини [164, с. 352]. Відтак, негативні переживання у С. К'еркегора стають частиною існування людини та формують умови для її творчості. Таким чином, у його філософії душа починає шукати страждання, скеровуючи його у творче русло.

Прожовуючи критику Г.-В. Гегеля, філософ протиставляє власну рефлексію класичним філософським розмислам, зокрема логічному вченню Г.-В. Гегеля. На думку С. К'еркегора, логіка може апелювати тільки до минулого, а майбутнє як сфера індивідуального вибору та свободи, потребує певного екзистенціального досвіду. Філософ переконаний, що основною проблемою кожної людини є її власне існування, її майбутнє та доля. Заперечуючи традиційний суб'єктивізм та протиставляючи екзистенціальний підхід спекулятивному знанню, філософ стверджує індивідуальний характер істини, яка наповнює життя сенсом та спонукає людину до вибору і свободи. Переконуючи, що філософська істина є актуальною у випадку втілення її у стиль життя людини, С. К'еркегор вважає істинним те, що є індивідуально прожитим людиною. І якщо Платон вічні ідеї протиставляє кінечним речам та вважає, що істина знаходиться за межами земного життя, то датський мислитель намагається поєднати безкінечне та кінечне в індивідуальному дусі людини. І тут основний акцент філософ ставить саме на внутрішньому, тобто духовному стані людини, на її стремлінні до ідеального. Таким чином, мислитель приходить до думки, що істина перебуває всередині індивіда.

Відповідно вона складає частину душі людини, що дає підставу для дослідження взаємозв'язку індивідуального духу, душі і тіла.

Проблему конфлікту з життям, тобто протистояння духу, ідеального і реального у взаємозв'язку з особистістю, філософ розглядає на основі дослідження характерів людей, яких об'єднує бажання до земних насолод. Тобто людина визначається не розумовим чи душевним розвитком, а безпосередньо чуттєвим бажанням [102, с. 220-221]. Де саме дух звільняє людину від земної залежності та допомагає усвідомити її у взаємозв'язку з вічністю. Відповідно єдність людської душі визначається не бажаннями та діями тіла, а стремлінням духу, а тому дух постає для душі людини основною силою, що формує її особистісну цілісність та єдність, порушення якої асоціюється з критичними та недопустимими наслідками для існування людини [102, с. 206].

На думку філософа, сутність рушійної сили, яка забезпечує цілісність та індивідуальність людської душі – народжується власне у самій душі людини через її персональну дію як емпіричного суб'єкта, який в момент екзистенціального вибору вступає у контакт з вічністю. Саме така позиція філософа формує витоки некласичного підходу до розуміння сутності душі [139, с. 304]. Таким чином, якщо сила індивіда визначається стремлінням до тілесних насолод, то тілесна сутність перешкоджає розвитку його особистості. За таких умов душа набуває розмаїтих характеристик, однак втрачає «внутрішній стержень» [139, с. 309]. Рішенням даної проблеми на думку С. К'еркегор може слугувати християнська віра, що спасає сучасну людину від руйнації душі та, згідно з переконаннями філософа, спроможна трансформувати ідеал у стиль життя людини.

Отже, основоположних некласичного підходу до розуміння душі С. К'еркегор постулює звільнення її від тілесної залежності, яка руйнується через дію духа, як тільки він прокидається у людині. Саме дух спроможний звеличити й піднести душу над тілом та стати її наповненням. Відповідно життя духа видозмінює душу людини, яка під його керівництвом виконує

функцію не провідника, а поводиря. І як зазначалося вище, ця зміна відбувається шляхом індивідуального вибору людини.

У зв'язку з тим, що існує множина варіантів здійснення вольового акту, істинним вибором, вважає філософ, є саме той, який націлений не на предмет, а на саму людину. Тут С. К'єркегор робить кореляцію з душею етика, який вибрав своє «Я», а не земні блага та звертається до Святого Письма, де йдеться про те, що людина не матиме користі, якщо здобує весь світ, а зашкодить власній душі. Тобто позбувшись земних благ, які є цінними для душі естетика, людина ніяким чином не нашкодить своїй душі. Виходячи з цього, датський мислитель ставить риторичне питання «Що ж таке тоді моя душа? Що ж таке ця внутрішня внутрішніх моєї істоти, котра залишається неушкодженою при подібних утратах?» [102, с. 263].

І хоча це питання так і залишається без відповіді, філософ вносить у нього нові акценти – він говорить про відчай, який, з одного боку, допомагає душі, а з другого, – наносить їй шкоду. Так, під дією тимчасового, життєвого відчаю «душа не виходить із горнила відчаю очищеною і просвітленою, а, навпаки, немовби ціпеніє в ньому, грубіє і черствіє» [102, с. 263]. Людина шкодить душі незалежно від того «чи прагне вона у своєму відчаї здобути світ і здобуває його або розчаровується в тому, що позбулася світу, – в обох випадках вона дивиться на себе тільки як на земну, кінечну величину» [102, с. 263].

На противагу звичайному життєвому відчаю, мислитель наводить абсолютний відчай, у якому людина вибирає себе. Власне «Я» С. К'єркегор пов'язує з абсолютом та свободою. Відчай перетворюється у блаженство, коли свобода людини підпорядковується волі Божій. Відповідно, вибираючи себе, людина виявляється у лоні Бога. Не лише С. К'єркегор, але і Л. Шестов та К. Ясперс, відзначають, що у відносинах з Богом домінантною є людина, тобто абсолютom в акті віри сама людина.

У праці «Страх і трепет» С. К'єркегор в основному досліджує проблематику тимчасового «Я» людини, а тема єдності душі відходить на задній план. Спасіння людини прив'язується до утвердження людської

минушості, а не до вічного життя душі, її безсмертя у потойбічному житті. Таким чином, називаючи себе «коректором епохи», С. К'єркегор привносить у філософську думку певні богоборчі мотиви, позаяк віра у тлумаченні С. К'єркегора формується на основі такого індивідуалізму, який згодом трансформується у ніцшевський атеїзм.

Філософські погляди С. К'єркегора знаходять відгук у творчості Л. Шестова, який так само вважає, що саме відчай відкриває шлях до екзистенції та пов'язує її з вірою. Однак, віра, у трактуванні Л. Шестова трансформується зі смиренної відданості у вимогливий протест. Відповідно і сама назва праці мислителя «Кіргегард і екзистенціальна філософія (Голос волаючого у пустелі)» свідчить про те, що у Л. Шестова в образі праведного Іова досліджується не лише відчайдушна віра в Бога, але й відчайдушна впевненість у собі».

Таким чином, для мислителя вихідним пунктом дослідження сутності душі стає трагедія людського життя. Але якщо Ф. Достоєвський і Ф. Ніцше лише ставлять питання щодо можливості існування філософії трагедії, то Л. Шестов вже відповідає на нього ствердно. Відтак, трагедія, страждання та страхи життя стають у нього повноцінною частиною душі людини.

Поринаючи у пошуки відповіді на питання про залежність долі людини від безглузлого випадку, Л. Шестов категорично стверджує, що «з випадком жити не можна» [245, с. 14] і якщо його не можна подолати, то він повинен бути виправданим. Саме у книзі «Шекспір і його критик Брандес», здійснюючи порівняння духу героїв В. Шекспіра до і після трагедії, Л. Шестов робить висновок про очисну силу страждань та наділяє їх моральним сенсом. Однак у наступних працях філософ змінює вектор власної думки – спочатку він намагається примирити стражденну людину і її душу зі світом через моральність, а потім саме моральні чесноти стають її основними опонентами. У працях «Добро у вченні Л. Толстого та Ф. Ніцше (Філософія і проповідь)» та «Достоєвський і Ніцше» відстежуємо критику лицемірної моралі співчуття. Таким чином, Л. Шестов, на основі роздумів про безплідність моралі співчуття

та добро як синонім людського безсилля, залишає стражденну людину і її душу сам на сам зі своїми муками, намагаючись довести, що людині, крім себе самої, більше ні на кого покладатися.

Отже, подібно до Ф. Ніцше, Л. Шестов стає прихильником крайнього індивідуалізму. Життєві перспективи стражденної людини він зовсім не пов'язує зі спасінням душі в традиційно-християнському розумінні, а передусім з її правом на вияв крайніх форм егоїзму [139, с. 351].

Тут доречно згадати однодумця Л. Шестова Г. Гейне, який на схилі своїх днів сказав: «... Бог вільний скільки завгодно терзати моє тіло і мою душу, але я сам знаю, чого мені потрібно, чого я хочу, я сам вирішую, що добре, а що погано» [245, с. 173]. Саме в розмові про Г. Гейне Л. Шестов ставить питання: чи повинен дух перемагати тіло, а розум пристрасті? У відповідь філософ процитував поета: «Тіла, тіла шукаю я, молодого і ніжного тіла. Душу можете хоч зовсім в землю зарити, – душі у мене самого досить» [245, с. 168]. Відповідно людське Я стає мірою самого себе, місце Бога займає прагнення людини до самоствердження.

Таким чином, якщо у С. К'єркегора єдність людської душі визначається стремлінням до духу, то у працях Л. Шестова відстежується залежність душі від тілесних бажань та дій. Зі зміною вектора своїх досліджень Л. Шестов постає проти ідеалів істини і добра як найбільш характерних чинників «загального», що протистоїть окремій людині. Саме у відчуженні людини від культури – основний пафос «філософії трагедії» Л. Шестова, що стає вихідним пунктом її трансформації у «філософію абсурду». Ототожнюючи егоїстичну свободу людини з божественною стихією, Л. Шестов, як зауважує В. Зеньковський, відійшов і від православної соборності, і від біблійної смиренності. У його інтерпретації Бог, хоч і визнає віру «бідних духом», але сам не є Духом. Більше того, Бог у Л. Шестова не має стосунку до вічності – і в цьому Л. Шестов, безумовно, перевершує свого однодумця С. К'єркегора.

Проблематика людської душі не залишається і поза увагою постмодерністської філософії. Зауважимо, що філософія постмодерну не бере

до уваги тієї відмінності між матеріальним і ідеальним, яка і стала рушійною силою зародження всієї класичної культури і філософії. Адже не розділивши матеріальне та ідеальне, не можна зрозуміти їх єдність, яка виражається опосередковано. Як відомо, у культурі таким посередником є діяльність людини, що для представників постмодерну є недопустимим, адже будь-яке опосередкування відсилає до Г.-В. Гегеля. Тому їх завдання постає розсіяти ілюзію «трансцендентальної єдності апперцепції».

Так, Ж. Дельоз, на відміну від І. Канта, вбачає трансцендентальну функцію у руйнації основи, що пов'язана з відмінностями. Душа в І. Канта, як зазначає філософ, постає як «невизначена надчуттєва єдність всіх властивостей» [51, с. 63]. Ж. Дельоз вважає, що така єдність «народжується в розладі» [51, с. 63] і спрямовує свої пошуки на віднайдення «іншого» в «очевидному» та дослідження генези людських здібностей. В основі здібностей він шукає не закономірне, а стихійне, а в самому досвіді звертає увагу на відмінне і невизначене, яке пов'язане з апостеріорним, а не апріорним. Тому, якщо Й.-Г. Фіхте загальний корінь властивостей вбачав у трансцендентальному суб'єкті, то Ж. Дельоз, навпаки, свідомо здійснює їх поділ. І якщо Й.-Г. Фіхте посилює єдність між розумом та чуттєвістю, то Ж. Дельоз актуалізує несхожість між ними. Саме в цьому й полягає відмінність між трансценденталізмом Й.-Г. Фіхте і трансцендентальним емпіризмом Ж. Дельоза, класичним і некласичним трактуванням І. Канта [139, с. 326].

Беручи за основу вчення Б. Спінози, у якому тіло – це спосіб протяжності, а душа виражає мислення й постає як ідея для тіла, Ж. Дельоз нівелює межу між ними, зазначаючи, що річ сама по собі є поєднанням тіла і душі, тобто одночасно і річчю, й ідеєю речі. Тут мислитель здійснює поділ ідеї на два типи. Якщо перший тип ідеї являє те, чим ми є, і пов'язаний з Богом, то другий репрезентує стан людського тіла, і саме він як вираження тілесного людського стану, не залишає байдужим Ж. Дельоза. Його цікавлять спінозівські поняття ізоморфізму феноменів душі і тіла, ізономії принципів протяжності і мислення, а також ізології у відношенні до сутності буття. На думку Ж. Дельоза, «існує

тотожність буття (ізологія), яка проявляється в тому, що одна і та ж річ, одна і та ж модифікація здійснюється в атрибуті мислення під модусом душі і в атрибуті протяжності під модусом тіла» [51, с. 336].

На основі сказаного філософ приходить до висновку про те, що «все, що є активною дією в тілі, також є активною дією душі, і все, що є пасивним станом душі, також є пасивним станом тіла» [51, с. 336]. При цьому Ж. Дельоз формулює тезу про паралелізм душі і тіла, суть якої полягає в тому, що «одна і та ж модифікація виражається одним модусом в кожному атрибуті, причому кожний модус формує індивідуальність разом з ідеєю, яка виражається в атрибуті мислення» [51, с. 238]. Як бачимо, Ж. Дельоз, який відстоює думку про відмінність у всьому, парадоксальним чином заперечує відмінність між буттям і мисленням – він поєднує ці поняття і трактує їх як одне і теж, стверджуючи, що «нескінченний рух подвійний, і між його сторонами – всього лише згин» [53, с. 52]. Зауважимо, що рух для Ж. Дельоза є вираженням не лише способу мислення, але й матерією буття. Відповідно «багато нескінченних рухів поміщені один у другий, згинаються один всередині другого, так що зворотний хід одного миттєво приводить у рух другий...» [51, с. 336].

Дослідження характерних особливостей взаємозв'язку душі і тіла у працях Ж. Дельоза дає нам підставу ствердити, що тіло в уявленні філософа «може бути яким завгодно, може бути або будь-якою твариною, або тілом звуків, душі й ідеї; воно може бути лінгвістичним тілом, соціальним тілом, певною колективністю» [51, с. 346]. Так, у протяжності тіла філософ вбачає «сукупність відношень швидкості та сповільнення, руху та спокою між частинками, що komponують його форму» [51, с. 346]. У контексті зазначеного підходу, душа людини «розчиняється» в її тілі, у зв'язку з чим проблематика душі втрачає свій сенс. Зазначимо, що певні міркування Ж. Дельоза про специфіку душі, висловлені у працях «Відмінність і повторення» та «Логіка сенсу», засвідчують, що він перетворив філософію у певний «театр філософування», у якому стерта межа між внутрішнім і зовнішнім,

суб'єктивним і об'єктивним, матеріальним й ідеальним, мисленням і буттям [139, с. 326].

Так, у роботі «Відмінність і повторення» філософ характеризує С. К'єркегора як мислителя, який «живе проблемою маски і відчуває внутрішню порожнечу, яка породжена цією маскою, і прагне заповнити її...» [51, с. 346]. На думку Ж. Дельоза, С. К'єркегор заповнює її відмінністю між кінцевим та безкінечним, що виражається у дії, русі. Особливу увагу Ж. Дельоз звертає на рух, що спрямований до душі й існує у формі душевного руху. Так мислитель підводить нас до думки про екстериоризацію душі, яка отримує зовні виражену форму свого існування у вигляді маски. Проте, це не к'єркегорівська маска, що потрактована як гримаса, хоча до неї й апелює Ж. Дельоз. Як відомо, у С. К'єркегора гримаса відповідає випадковій індивідуальності, а не повноцінній особистості, про що він недвозначно зазначає: «Життєвою задачею «серйозного» естетика є культивування своєї випадкової індивідуальності, у всій її парадоксальності і неправильності; в результаті – гримаса, а не людина» [102, с. 294]. І якщо для С. К'єркегора філософія зводиться до пафосу самодостатності людини, то для Ж. Дельоза вона являє собою тільки колаж і театр.

Варто зазначити, що Ж. Дельоз редукує душу до тіла й відповідно применшує її роль та участь у житті людини. На його думку, там, де оголюється «бездонність», тобто у внутрішньому світі людини, немає ні Я, ні мислячого суб'єкта. «Це гра на двох стільцях, – зазначає Ж. Дельоз, посилаючись на Ф. Ніцше. – І як не бути тріщині на пограниччі, на межі стиків столів? На першому – самототожне субстанціальне Я, на другому – собі подібний континуальний мислячий суб'єкт? Зникла тотожність гравця, а також подоба того, хто має платити за наслідки. З одного боку – лише розбите порожнє людське «Я», а з другого, – пасивний, мислячий суб'єкт [50, с. 341].

Як бачимо, Ж. Дельоз наполягає на фрагментації людського Я. Продовжуючи цю тему у праці «Логіка сенсу», він пов'язує людське Я з анально-оральною естетикою. У власних уявленнях про тіло Ж. Дельоз вирішує

проблему протилежності матеріального та ідеального. «Більше немає ні глибини, ні висоти» [52, с. 161] – зазначає філософ. На його думку, не злічити глузувань на адресу Платона з боку кініків і стоїків, де мова йде саме про те, щоб «скинути з висоти Ідеї, показати, що безтілесне перебуває не у височині, а на поверхні і що воно – не Верховна причина, а лише поверхневий ефект, не сутність, а подія» [52, с. 161]. Таким чином, саме тіло, згідно з Ж. Дельозом, претендує на місце не лише матеріального, але й ідеального.

Мислитель переконаний, що «глибше за будь-яке дно – поверхня і шкіра» [52, с. 189], де відбувається «формування езотеричної мови нового типу, яка сама по собі є модель і реальність» [52, с. 189]. Зауважимо, що дослівно езотерика означає те, що всередині, а у древності під езотеричним знанням мали на увазі недоступне, потаємне знання. У Ж. Дельоза «езотерична мова» постає як мова «поверхні» та «шкіри» і не потребує пошуку потаємного сенсу. Відповідно, людське життя проявляється лише у фізіологічних процесах, позаяк людина і її душа редуковані саме до матеріального тіла.

Продовженням тематики оральності у Ж. Дельоза постає канібалізм та анальність. «У цій системі рот – анус, їжа – екскременти тіла, які провалюються самі і зіштовхують інші тіла в якусь усезагальну вигрібну яму. Ми називаємо цей світ ... світом симулякрів» [52, с. 245], – пише філософ. Таким чином, трансцендентальний емпіризм Ж. Дельоза замінюється анально-оральною метафізикою, в основі якої лежить поняття «симулякра».

Розмірковуючи про трансформацію матеріального тіла за його відсутності, тему ідеального філософ залишає без уваги. Він змінює природній вектор тіла та робить його спроможним існувати без ідеалів. Однак людське життя, на відміну від тваринного, неможливо позбавити душевної і духовної складової. Власне моральність, прагнення до добра, релігійні переконання та розум складають те, що сповнене ідеальною сутністю. І якщо його проігнорувати, то в результаті отримаємо те саме дельозівське «тіло», що є ампутантом, тобто «тілом без органів», яке керується інстинктивним прагненням до життя та фізіологічними потребами.

Кардинально протилежним щодо вчення Ж. Дельоза є дослідження російського мислителя С. Франка, спрямоване на виявлення душі як певної єдності, що доступна об'єктивному аналізу. Вважаючи недопустимою позицію І. Канта, згідно з якою душа розглядалася як щось «трансцендентне», а тому непідвладне пізнанню, С. Франк зазначає, що вона ще «не спростовує всі інші можливості психології як вчення про душу» [215, с. 11]. І якщо І. Кант кинув виклик традиційній метафізиці з позиції трансценденталізму, то С. Франк приймає цей виклик від імені нової метафізики, яка являє собою науку, відмінну від математики і точного природознавства. Зіставляючи її з «онтологією» і «філософською психологією», С. Франк зазначає, що лише за таких умов можлива істинна філософія, філософія «істинного буття», яка існує у межах релігії, мистецтва і т.п., – з одного боку, та сферою «позитивістсько-раціоналістичного розуміння науки», – з другого. У методологічному плані така філософія поєднує логіку та інтуїцію, що дозволяє досягати об'єктивну суть суб'єктивного світу людини. І розуміння С. Франком сутності душі є результатом такої філософської інтуїції.

Душа людини розглядається філософом крізь призму монодуалізму – методологічного принципу, суть якого зводиться до тотожності протилежностей. Відзначимо, що ключем до такого підходу можна вважати гегелівську діалектику. Однак, якщо у Г.-В. Гегеля ця тотожність опосередкована через діяльність субстанції, то у С. Франка являє собою безпосередню тотожність протилежностей, за якої зберігаються відмінності між ними. Таким чином, душа для С. Франка є точкою збігу істинного божественного буття і наявного матеріального світу. Прикметно, що С. Франк розрізняє наявне буття, до якого застосовуються закони традиційної логіки, та істинну суть буття як сферу «металогічної єдності», тобто «тотожність протилежностей» [214, с. 278].

Відповідно душа у філософа також розпадається на протилежності. З одного боку, маємо її ідеальну сутність, яка мов «промінь ідеального світла, що створює субстанціальну основу самого буття душі» [215, с. 128]. З другого

боку, говоримо про її матеріальну основу у формі душевної стихії. Відзначимо, що акцент на матеріальності душі здійснюється С. Франком шляхом проведення паралелі між безформним та невизначеним душевним життям і «першою матерією» Аристотеля [215, с. 90]. І якщо класичний дуалізм визнає два протилежні начала у душі, то монодуалізм С. Франка утверджує їх тотожність. Відповідно матеріальне й ідеальне, природне і надприродне у ній збігаються.

У контексті вищесказаного зазначимо, що душевна стихія у С. Франка є безпосередньою основою життя людини, яка постає як «асбтрактно-відокремлений момент матеріалу, що нерозривно з'єднаний з протилежним йому моментом діяльної форми або ентелехії душевного життя» [214, с. 278]. До абстрактно-хаотичного матеріалу російський мислитель відносить такі непідвладні стани душі як напівдрімота, вихід зі сну, розсіяність, пристрасть, лютий гнів і т.п. Саме такі початкові душевні рухи, які виходять за межі свідомого, свідчать про занурення душі у хаос, стихію, безодню почуттів, тобто в «сліпе, ірраціональне, хаотичне «душевне життя», яке в чистому вигляді ми намагалися раніше вловити у більш рідкісних випадках» [214, с. 462]. Позаяк душа не спрямована ні на який предмет, перебуває наодинці з собою та безвольно віддається самій собі, ці стани, вважає філософ, допомагають найкраще розкрити її сутність, бо у них суб'єкт не відокремлюється від об'єкта, а свідомість – від буття і «на тлі загального душевного стану, невизначеним чином через відчуття нашого тіла – відчуття дихання, кровообігу, травлення, положення нашого тіла ... в нас починається особливе життя; ми втрачаємо відмінність між нашим «Я» і зовнішнім світом [214, с. 455].

Як тільки душа виходить зі стану напівдрімоти, вона починає розрізняти Я і не-Я, себе і об'єкт. Це дозволяє філософу виокремити предметну свідомість, а також самосвідомість, коли душа скеровується на саму себе. Отже, душевне життя у С. Франка розкривається у трьох станах: коли душа перебуває в собі, коли вона спрямована на світ і коли споглядає саму себе. Властиво, усі форми душі формують емпіричне ядро нашої особистості. Однак, предметна

свідомість і самосвідомість проявляються лише у взаємозв'язку з ідеальною сферою, тобто зі сферою духовного буття. Саме тому, вважає філософ, дві останні форми душі самі собою не виражають сутності душевного життя, а тільки «взаємодію духовного життя зі сферою, що лежить за її межами» [214, с. 478].

Це спонукає філософа до виокремлення трьох рівнів душі та повернення у філософський обіг поняття ентелехії як форми єдності душевних сил людини. Так, поверхневий рівень душі ототожнюється з «рослинно-тваринним» станом, що тісно пов'язаний зі стихією душевного буття. Він являє собою «єдність нижчої, чуттєво-емоційної сфери, яка через відчуття пов'язана з людським тілом» [214, с. 543]. «Влада тіла» над людиною, тобто голод, відчуття спраги, страху та ін., постають у С. Франка не як механічний результат фізичних подразнень, а як «внутрішня, раптова реакція вольової єдності у нас на ці подразнення». Такий рабський характер нижчої ентелехії долається силою волі людини, що допомагає душі вийти на вищий, «надчуттєво-вольовий» рівень. Тобто далі виявляється більш глибока сфера, що долає стихію душевного життя. І така перемога вищої інстанції має, згідно з С. Франком, не етичний, а онтологічний сенс. Якщо у Платона йдеться про мужність, то у С. Франка говориться про «вільну, внутрішню силу самоподолання», «силу вищого спонукання» [214, с. 551].

Однак цей рівень не вичерпує ієрархії єдності душі, у якій третім і найвищим С. Франк вважає ідеально-розумовий або духовний рівень, що позначає глибину душевного життя, яка зливається з абсолютною ідеєю й формує людину як високоморальну, духовну та відповідальну особистість. І тут, на відміну від І. Канта, С. Франк пов'язує стремління людини до виконання обов'язку не через «холодну» дію поваги до закону, а через переживання вищого моральнісного характеру. Саме тут в дію вступає надіндивідуальний центр душевного життя, який проявляється як вільна дія людини, а душа визначається «як творча сила живої об'єктивної ідеї, як дух, що протистоїть не лише безформній стихії душевного життя, а й формує в її інстанціях чисто

душевний порядок [214, с. 853]. Відповідно на цьому рівні душі, свобода людини постає як самовизначення у світлі Божественної істини, добра і краси.

Отже, головна опозиція щодо природи душі в некласичній філософії полягає в тому, що вона розглядається як похідна від тіла і є смертною або визнається безсмертною як щось первісно безтілесне й похідне від духу. Також у некласичному філософуванні відстежуємо трансформацію сутності душі від релігійного екзистенціалізму С. К'єркегора до крайнього індивідуалізму Л. Шестова. Так, С. К'єркегор вважає, що духовне життя перетворює душу людини з провідника в поводиря і рушійною силою цього процесу є індивідуальний вибір, який здійснюється через особисту дію емпіричного суб'єкта, а не крізь призму всезагального, трансцендентального суб'єкта, як у філософії І. Канта і Й.-Г. Фіхте, чи через гегелівський суб'єктивний дух. Водночас Л. Шестов стає прихильником індивідуалізму, що пропагує крайні форми егоїзму. І весь пафос його «філософії трагедії» полягає у відмежуванні людини від культури.

Експлікуючи проблему душі, філософія постмодерну виключає відмінність між матеріальним й ідеальним, що нівелює можливість розуміти їх єдність, яка виражається опосередковано. Саме тому Ж. Дельоз намагається розсіяти ілюзію «трансцендентальної єдності аперцепції» і вбачає трансцендентальну функцію у руйнації основи єдності, що пов'язана з відмінностями. На противагу цьому, С. Франк у методологічному плані висвітлює принцип монодуалізму, суть якого зводиться до тотожності протилежностей, за якої зберігаються відмінності між ними. Таким чином, С. Франк, з одного боку, розглядає душу з позицій істинного божественного буття, а з другого, – з позицій наявного матеріального світу. Відповідно душа виконує функцію злиття суперечливих сил людини у формуючу енергетичну єдність, що передбачає боротьбу між вищими духовними принципами та нижчою чуттєво-емоційною сферою.

Отже, постмодерністи постулюють послідовну редукцію до тілесності, проявом унікальності «Я» вважаючи патологію. Відтак, душа для Ж. Дельоза

являє собою тільки колаж і театр, а у М. Фуко стає інструментом влади, що культивує тіло, а децентрований суб'єкт, озброєний шизодосвідом, кочує поверхнею ризоми, випробовуючи межу власних можливостей. Ритуалізація еротики, кривавих жертвоприношень, деструкція будь-якого сенсу, тотальний скепсис постнекласичної епохи руйнують тріаду «тіло-душа-дух», скеровуючи вектори розвитку культури убік світоглядного інфантилізму та етичного релятивізму, що вимагає перегляду як засадничих основ людського буття, так і сформованих еталонів душевного.

1.2. Душа як об'єкт святоотцівського аналізу: сутність, природа, структура

Проблема дослідження феномена душі та визначення її сутнісних засад вимагає звернення до філософських концепцій релігійно-антропологічного характеру, що набули свого розквіту у працях представників духовно-академічного філософування XIX-поч. XX ст., а саме: О. Козлова, О. Гілярова, О. Новицького, С. Гогоцького, Г. Челпанова, В. Зеньковського, Г. Шпета, П. Юркевича. Їхня творчість значною мірою формує концептуальний статус душі і задає парадигмальні вектори її дослідження, які передусім сягають святоотцівської традиції.

Зауважимо, що у працях святих Отців не існує єдиної позиції щодо природи виникнення душі. Дослідження цього питання у філософсько-релігійному дискурсі дозволяє виокремити три основні підходи (рис. 1.1).

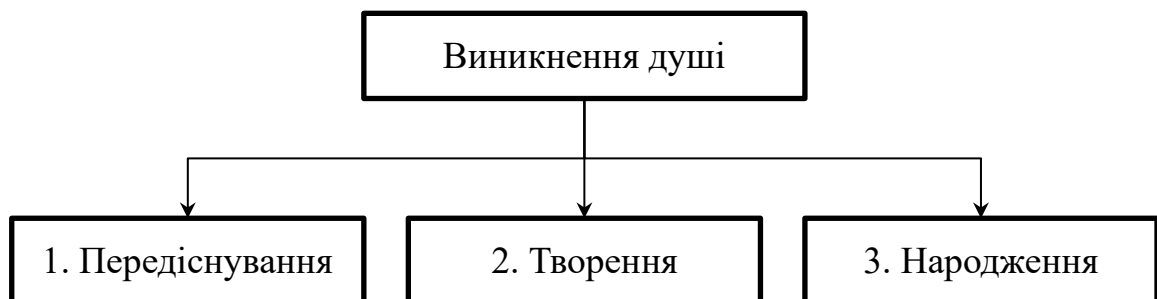


Рис. 1.1. Підходи до виникнення душі

Перший підхід, який відстоюють античні філософи (Піфагор, Платон, Ориген, Сінезій, неоплатоніки, Філон Александрійський та ін.), а також гностики (Валентин, Сатурній, Василид, Маркіон), передбачає, що людські душі існували ще до створення світу та посилалися в тіла для покаяння у гріхах. У релігійному контексті найпосутніше цю ідею експлікує Ориген. На його думку, Бог створив одночасно рівні за природою душі, наділивши їх однаковою гідністю, адже Бог є досконалим та справедливим. Спочатку ці душі були позбавлені будь-якої матеріальності й тілесності і повністю занурені у споглядання Божества. Але потім вони відпали від нього, а тому були відправлені в різні тіла. Одні душі, які менше згрішили, отримали тонкі, ефірні тіла і стали ангелами. А душі, які більше згрішили, увійшли у людське тіло. Найбільш грішні з них набули мерзенного демонічного образу [160].

Оригенівська версія душі тісно пов'язана з ідеєю первородного гріха, її поділяли деякі ранні отці Церкви, наприклад св. Памфіл і св. Мефодій Патарський, що перебували під сильним впливом неоплатонізму. У новий час це вчення було взято на озброєння деякими протестантськими теологами.

Проте, нескладно відстежити неузгодженість цього вчення з основними принципами християнської догматики. По-перше, це вчення суперечить Святому Письму, згідно з яким причиною плачевного стану душі стало гріхопадіння Адама, про яке Ориген воліє мовчати. По-друге, це вчення не може пояснити факт Боговтілення. Адже якщо втілення душі є покаранням, то це суперечить святоотцівському вченню про те, що Господь Ісус Христос, будучи безгрішним, прийняв людське тіло. Крім того, ця гіпотеза Оригена пов'язана з вченням про загальне відновлення, згідно з яким всі душі урешті повернуться у свій початковий стан. Таким чином, вчення Оригена не залишає місця для спасительного подвигу Ісуса Христа, знецінюючи значення Його Жертви. Відповідно у 553 році на V Вселенському Соборі було прийнято православне вчення про походження людської душі: «Церква, навчена Божественним Писанням, стверджує, що душа створилася разом з тілом, а не так, що одне спочатку, а інше – потім». Таким чином, вчення про

передіснування душ всередині VI століття було однозначно засуджено святоотцівською позицією.

Однак, вищезазначена позиція Церкви не встановлює походження душі: твориться душа дитини від душ її батьків, і відповідно являє собою нове творіння Боже, або ж кожна душа безпосередньо окремо твориться Богом, з'єднуючись потім в певний момент із сотвореним тілом. Відзначимо, що позиція, згідно з якою кожна людська душа твориться окремо Богом з нічого, отримала назву «креаціонізму» і виражає сутність другого підходу щодо виникнення душі. Цю позицію відстоював Аристотель, а в християнській традиції першим, виступив на її захист, був західний апологет Лактанцій.

Так, Отці Церкви (свт. Кирил Олександрійський, свт. Іоанн Златоуст, преп. Єфрем Сирин, блж. Феодорит Кипрський та ін.) вважають, що кожна душа твориться Богом окремо, деякі з них наполягають на тому, що душа входить у тіло тільки на сороковий день. Необґрунтованість такої позиції доводить Максим Сповідник у полеміці з монофізитами [138, с. 305–310]. В цілому позиція про творення душ набула широкого розповсюдження, особливо в римо-католицькій церкві. Означений підхід був актуалізований в результаті прийняття у 1854 році догмату про непорочне зачаття Діви Марії, який передбачає безпосереднє створення людської душі Богом. Це вчення у католиків автоматично стало офіційним.

Проте, означена позиція дещо по-іншому інтерпретується у площині східного християнського вчення:

1. По-перше, це твердження не завжди узгоджується зі Святим Письмом. У книзі Буття йдеться, що Бог на сьомий день «відпочив від усієї праці Своєї» (Бут. 2,2). Після шостого дня Бог тільки промишляє про світ, а ця думка передбачає, що Бог творить душі з нічого. Західне християнство на основі тези, що Бог спочив, має на увазі, що він не створює більше ніяких нових родів і видів, а «тиражує» наявні. Неоднозначність такого пояснення очевидна.

2. По-друге, це вчення не пояснює механізму переходу гріховності від Адама на весь рід людський. Якщо душа щоразу твориться Богом з нічого, то звідки ж тоді в ній береться гріх, адже джерело гріха не в тілі людини, а саме в душі, у волі.

3. По-третє, як пояснити в такому разі спадкування дітьми від батьків різних душевних характеристик і здібностей? Значить, певний зв'язок між душами батьків і дітей існує.

Тому, з другого боку, разом з думкою про творення людської душі існує й інша позиція «традуціонізму», згідно з якою визнається народження людських душ. Першим цю думку розвиває Тертуліан, який переконує, що існує як тілесне, так і душевне насіння, що дає початок новій духовній субстанції [201, с. 88–89]. Відповідно дві субстанції – душа і тіло разом зачинаються, розвиваються і вдосконалюються. Незважаючи на те, що прихильників цього підходу було набагато менше, ніж прихильників «креаціонізму», думка про народження людської душі від душ батьків набула досить широкого поширення серед отців церкви (Анастасій Синаїт, блаж. Ієронім, Григорій Нисський, преп. Макарій, Анастасій Пресвітер та ін). Творення душі розуміється ними у більш широкому контексті – в особі праотця Адама «від однієї крові Бог створив весь рід людський» (Діян. 17:26). Звідси випливає, що в Адамі потенційно існують душа і тіло кожної людини. У Книзі Буття сказано, що Адам народив Сифа «за подобою своєю та за образом своїм» (Бут.5: 3). Тут, слова «подоба» і «образ», ймовірно, повинні вказувати на повноту людського складу, тобто на душу і на тіло.

Таким чином, думка про народження душі лягає в основу пояснення релігійної позиції щодо успадкування нащадками гріхів від батьків. Однак, за таких умов виникають суперечності у випадку великого розходження між батьками і дітьми як у зовнішніх (тілесних), так і у внутрішніх (душевних) рисах. Звичайно, досить невизначеним залишається питання народження душі: від одного з батьків чи від обох разом. Доречно навести аргумент Немесія Емеського щодо «простоти» душі, її неподільності, що суперечить думці

традуціонізму [249, с. 55]. Мусимо підкреслити, що такі авторитетні отці Церкви як Григорій Богослов та блаж. Августин не підтримували однозначно ні позиції традуціонізму, ні креаціонізму, обґрунтовуючи це тим, що Святе Письмо не дає достатніх підстав для надання переваги тому чи іншому підходу у визначенні сутності природи походження душі. Хоча Григорій Богослов не заперечував думки про те, що тіло є частинкою потоку людських тіл, які народжуються одне від одного, однак акцентував увагу на тому, що душа не до кінця відомим чином приходить іззовні у фізичний склад. Бо знає досконало цей процес лише Бог, який цю душу вдихнув у людину і з'єднав відповідно свій Образ з нею [42, с. 244].

Усе це дає підставу стверджувати, що досконало осягнути закони духовного світу людина не може, а відтак, походження однієї душі від іншої досить складно відстежити. Можна припустити, що душу, тобто саме її природу, людина отримує від батьків, так само, як і тіло. Однак, людина не є простим механічним повторенням своїх батьків, а внаслідок особливого Божественного впливу постає неповторною та унікальною особистістю. Тільки так можна пояснити неповторність душевних та тілесних характеристик людини. Саме тому в Адамі потенційно закладено душу і тіло кожної людини і Бог все тримає у своїй руці, тобто «Сам дає життя і подих, і все» (Діян., 17:25).

Отці церкви досить часто у своїх працях зазначають, що людська сутність не є тільки душею чи тільки тілом, а саме їх нероздільною єдністю. Так, вони не підтримують спіритуалістичні концепції, згідно з якими лише душа репрезентує сутність людини, а тіло являє собою падіння душі і є джерелом її нечистоти та, як зазначає Платон, «могилою душі» [171, с. 493]. Також святоотцівська позиція протистоїть всім формам матеріалізму чи натуралізму, які заперечують душу і наближають її до епіфеномену тіла чи вважають залежною від тіла, а тіло асоціюють з сутністю людини.

Експлікуючи цю думку, святитель Юстин Мученик пише: «Душа не є людина, але є душею людини; тіло не є людиною, а є тілом людини» [161, с. 244]. Такої позиції притримується і священномученик Іринеї, який стверджує,

що оскільки тіло є частиною людини, то душа є частиною людини. Подібну думку зустрічаємо і в Афінагора: «Людина, створена із душі і тіла, є двоїста» [10, с. 15]. Святитель Іоанн Златоуст пише, що «людина – це розумне творіння, яке складається із двох сутностей – з безтілесної душі та матеріального тіла». Тут варто відзначити і думку Григорія Палами: «Окремо душа чи окремо тіло не можуть називатися людиною, але тільки спільно, так як вони були створені разом за образом Божим».

Таким чином, можна ствердити, що дослідження феномену душі повинно здійснюватися у взаємозв'язку з тілом. Цю думку захищає Ісаак Сирін, який стверджує, що всякий рух душі супроводжується рухом тіла: будь-яка дія і рух людської сутності є рухом одночасно душі і тіла. Тобто це означає, що тіло без душі не може нічого здійснювати і навпаки. Тілу потрібна душа, щоб жити, рухатися [91, с. 120], а душі потрібне тіло, щоб «проявлятися, самовиражатися і здійснювати вплив на довколишній світ» [138, с. 44]. Адже у цьому розумінні тіло є «слугою, органом або інструментом душі» [44], тобто інструментом для виконання функцій, що пов'язані зі світом і для прояву своїх здібностей в умовах земного існування. Тому, виходячи з означеної позиції, всі дії душі можуть бути реалізовані тільки через тіло.

Також варто підкреслити, що стан душі повністю відображається на тілі, особливо на обличчі. З цього приводу преп. Іоанн Касіян Римлянин зазначає, що духовні люди можуть пізнати «за обличчям, за зовнішнім виглядом людини її внутрішній стан» [91]. У Старому Завіті читаємо, що «серце людини змінює її обличчя на добре або на недобре» (Сир, 13,31). У цьому контексті доцільно зазначити, що навіть попри те, що душа не проявляється у видимих діях тіла (через неспроможність виконувати певні функції тіла, при певних хворобах), вона усе ж наявна у тілі. Підтвердженням цього є думка святителя Григорія Ниського, який стверджував, що душа невидимо перебуває у зародку людини, вона проявляється тільки при здійсненні її природньої діяльності, супроводжуючи ріст тіла, тобто «відповідно до укладу і вдосконалення тіла і разом з тілом зростає і діяльність душі» [44].

Однак, разом з вищезначеною позицією єдності душі і тіла, існує й думка про те, що душа, будучи безтілесною, має перевагу над тілом, адже саме вона дає життя останньому, саме їй тіло зобов'язане своїм формуванням та саме вона здійснює управління його діяльністю і підтримує його цілісність [90].

Душа, відповідно до святоотцівської позиції включає три основні частини або «сили»: [55, с. 396]:

1. Чуттєва, емоційна або дратівлива (відповідальна за різноманітні потяги душі). Її сили: гнів і лють, мужність і твердість, печаль, сором, страх, душевні і тілесні задоволення у різних видах. У своєму природньому стані дратівлива сила душі трудиться за добродієність. Головний її прояв полягає у гніві, що розуміється переважно як позитивно спрямована душевна сила для протистояння духам злоби з усією твердістю і мужністю душі [220, с. 115]. Душа здатна настільки утвердитися в чесноті, що ніяке зло не зможе ні потривожити її, ні вивести зі стану перебування в добрі, що є станом рівноваги. Однак дратівлива сила душі також може мати й негативний прояв. Отці Церкви вказують на такі хибні її стани як смуток, лихослів'я, злопам'ятність, заздрість, ненависть, ворожнеча й інші. Так само і головний рух дратівливої сили душі – гнів може розцінюватися як одна з найбільших вад душі, що перетворює людину у звіроподібну істоту.

2. Пожадлива сила душі впливає на виконання дії, відповідно до сердечних устремлень людини. Важливою складовою цієї сили визнається воля, що розуміється як енергія рішення і витримки. Саме вона відповідальна за такі душевні прояви як стриманість, подолання самозадоволення, виконання заповідей [135, с. 260, 380-384]. Преподобний Симеон Новий Богослов вбачав у вольовій силі душі основу особистості через її здатність скеровувати життєдіяльність людини, приводити її до стану «благобуття», стверджувати замість свавілля вищу Божественну волю [155, с. 44]. Григорій Нисський розуміє пожадливу силу душі як безпосередню зустріч з любов'ю Божою [44, с. 158]. Головна спрямованість цієї душевної сили реалізується в любові до чеснот і ненависті до гріха. Цю думку підтримує і святий Василій Великий,

стверджуючи, що людина однаковою мірою має «любити добродетель і ненавидіти гріх» [99, с. 24]. Іоанн Дамаскін оцінює спрямованість пожадливої сили душі до чесноти як істинно життєве, розумне прагнення [99, с. 100].

3. Розумна (словесна, пізнавальна) – усвідомлення добра і зла (сприйняття божественної мудрості і знання). До її складу входять дух (розум), совість. Прояв цієї душевної сили є досить різноманітним і виражається переважно в духовних відчуттях: любові до Бога і ближніх, дії совісті, страху Божому і покаятні, смиренні і смутку за гріхи. Святитель Симеон Новий Богослов відзначає, що саме розумна частина душі розсудливо розрізняє вчинки добра і зла і вказує вектор вибору того чи іншого бажання для пожадливої сили. Між цими двома силами перебуває дратівлива частина душі, яка виконує відповідні душевні бажання людини.

Слід зазначити, що Іоанн Дамаскін синтезує платонівський та аристотелівський підходи щодо структуризації душі та виділяє її розумну та нерозумну складові. І саме нерозумна частина душі поділяється на чуттєву, що відповідає за її здатність до самовільного руху та на живильну, що сприяє фізіологічному розвитку тіла. Однак, більшість святих отців не розглядали живильну силу у структурі душі. Можна додати, що святі отці позбавили душу цієї функції, переадресувавши її на рівень тілесного. Незважаючи на ці незначні розбіжності в умовній структуризації душі, загальна святоотцівська думка виокремлює саме розумну частину душі як рушійну силу її духовного розвитку. І тут доречно згадати святителя Макарія Великого, який писав, що так само, як тіло для своєї життєдіяльності потребує їжі, одягу, взуття, так і душа, яка створена не від власної сутності, а від Божества, за образом Божим, від духу Божого потребує духовної їжі та одягу, що і являє сутність істинного життя душі [55, с. 180]. Максим Сповідник зазначає, що кожна з частин душі затьмарюють пристрасні думки. При цьому на кожна з частин душі діють окремі спокуси, що негативно впливають на її прояви (таблиця 1.1).

Зауважимо, що святоотцівське вчення про сили душі є вченням про людську життєдіяльність як реалізацію ідеальної, життєствердної сторін буття. Сили душі обумовлюють ієрархічне улаштування людини. Помисел

опускається з розумової (розумної) сили в страсну частина душі, втілюючись в силу дратівливу (спонукальна сила душі) і пожадливу (вольову). Іншими словами, думка проникає в серце і вкорінюється там, стає бажанням, яке прагне бути виконаним.

Відповідно кожна з сил душі може діяти як позитивно, так і негативно, залежно від стану серця людини або стану духу, який керує душею. Саме звідси і впливає поняття духовності або бездуховності душі, особистості, людини. Так, у міру підпорядкування душевних сил духу, дратівлива і пожадлива частини душі освячуються і одухотворяються розумною частиною серця: страхом Божим, совістю, смиренням, покаєнням і любов'ю як найвищим ступенем у ієрархії духовних властивостей. Згідно зі святоотцівським вченням, рух духу, який реалізується в нижчих силах пристрасної душі, має виражену спрямованість: від страху Божого, як вихідного ступеня розвитку духовного розуму, до вищих проявів – дару любові у відношенні до Бога і ближніх. Саме міра втілення духу в душі свідчить про сутнісні особистісні характеристики, визначаючи міру духовності або бездуховності людини.

Таблиця 1.1.

Негативні прояви сил душі людини

| Частини, сили душі | Чуттєва, емоційна або дратівлива | Пожадлива | Розумова, словесна, пізнавальна |
|--------------------------|---|---|---|
| | Почуття | Воля | Розум |
| Спокуси | <i>Пристрасті</i> | <i>Свавілля</i> | <i>Дія помислів</i> |
| Основні негативні прояви | <i>Гнів, Смуток Лихослів'я Злопам'ятність Запальність Зухвалість Нахабство, Заздрість Ненависть Ворожнеча</i> | <i>Зажерливість Непомірність Хтивість Жадібність Насильницька дія Самолюбство</i> | <i>Гордість, Зарозумілість Чванливість, Самовпевненість, Пихатість, Заздрість Догодження Мрійливість Вигадки, славолюбство,</i> |
| Протидії | <i>Тверезість Богослужіння Благочестя</i> | <i>Моральний закон Доброчесність Стриманість Виконання заповідей</i> | <i>Увага Віровчення Совість Покаєння Смирення Любов</i> |

Отже, душа є розумною. Розум виступає в ролі керівника душі, що направляє помисли і керує бажаннями [135, с. 324]. Дух «животворить» душу (Ін. 6, 63). «Здорова» душа може бути цілісною лише в душі. Джерелом позитивного, животворящего заряду розуму, що сприймається душею через серце, є саме Божественне начало, що володіє власною сутністю і енергією. Саме завдяки стану безперервного спілкування з Богом розум вбирає в себе божественні енергії, спрямовуючи їх в сутнісну частину душі – серце. Звідси вони надходять в інші її частини. Відповідно до вчення св. Григорія Богослова, розум постійно рухається в напрямку пізнання, простуючи у своєму русі до Бога [99, с. 105]. А Григорій Ниський у праці «Про облаштування людини» зазначає, що незважаючи на існування трьох видів життєвих сил душі, ми повинні розуміти її не як множину душ, а як «єдину за єством» [44].

Деякі отці Церкви часто звертаються до дихотомічного поняття душа – тіло, розуміючи під душею всі її начала і таким чином демонструючи глибоке усвідомлення єдності душі. У випадку звернення до трихотомічного розуміння дух (розум, інтелект) – душа – тіло, інші отці Церкви хочуть підкреслити людську здатність єднання з Богом. Прикметно, що вони не трансформують розум в іншу душу або здатність, яка функціонує окремо від душі і тіла. На думку Іоанна Дамаскіна, «розум належить не як щось зовсім інше, відмінне від неї, а як чистіша частина її самої. Що око в тілі, те і розум у душі» [90]. Відповідно, розум не може випереджати існування душі, він створений з нею одночасно.

Так само розум не знаходиться поза межами тіла, він з'єднаний з тілом не лише в якійсь одній його частині, але охоплює все єство. Тобто розум, за словами Г. Ниського, «прикріплюється рівнозначно до кожної з частин тіла» [43] та пронизує все тіло так само, як і дратівливу та пожадливу сили душі. Адже завдяки розумній душі людина керує своїми вчинками і діями, причому розум постає одночасно основою як розсудку, так і волі та свободи [42, с.535]. З цього приводу, Немесій Емеський зазначає, що розумна душа спроможна керувати властивостями своєї нерозумної частини: гнівом, бажаннями та всім,

що залежить від емоційності і уяви [249, с.22]. Згідно з Григорієм Ниським, кожний член тіла «охороняється розумною здатністю душі, як домашнім сторожем» [43, с.76].

Таким чином, святоотцівська традиція стверджує думку про те, що за повного поєднання розуму з душею і тілом вся людина стає образом Божим і завдяки такому поєднанню тіло і душа отримують можливість брати участь у духовному житті людини та бути не лише образом, але й подобою Божою. Більшість святих отців під образом Божим розуміють окремий дар людини, який уможливорює її здатність брати участь у Божественному житті. А під подобою Божою розуміється передусім прояв цього дару, тобто міра цієї здатності засвідчити себе в житті окремої людини. Так, згідно з Книгою Буття, Бог з видимої і невидимої природи створив людину. Із землі Він створив тіло людини, яку наповнив «диханням життя, і стала людина живою душею» (Бут.2:7). Як свідчить преп. Іоанн Дамаскін, Бог творить саме розумну і мислячу душу, наділяючи її відповідно розумом та свободою. Це і вказує на людину як на образ Божий. А вираз «за подобою» означає уподібнення Богу в чесноті, наскільки вона можлива для людини» [90].

Саме тому, згідно з позицією святих отців, душа наділена Божественною природою та твориться в момент входження духа Божого в тіло. Так, Кирил Єрусалимський вважає, що душа є прекрасним Божим творінням за образом Творця, вона безсмертна і нетлінна, жива, вільна і розумна. Феофан Затворник переконує, що душа є самостійною, особливою, вільно-розумною. Найбільш узагальнене визначення поняття «душі людини» наводить Іоанн Дамаскін. Він, на основі вчення Максима Сповідника, стверджує, що «душа є сутність жива, проста і безтілесна; невидима, за своєю природою, тілесними очима, безсмертна, наділена розумом, не має певної фігури; вона діє за допомогою органічного тіла і надає йому життя, зростання, відчуття і силу народження...душа є істота вільна, що володіє здатністю хотіння і діяння; вона підвладна змінам з боку волі» [90].

Зіставляючи душу з Божественною природою, святоотцівська думка визначає такі основні її властивості як духовність, самостійність, розумність і свідомість, безсмертя та свобода. Під духовністю святі отці розуміють передусім її нематеріальність, тобто кардинальну відмінність від усього тілесного. Так, згідно з блаж. Августином, душа є «безтілесна» [2, с.496]. Анастасій Синаїт стверджує, що душа «є сутність тонка, нематеріальна, пуста ...» [3]. Таку позицію відстоювали й інші Отці церкви [134], які вважали, що безтілесність душі проявляється лише у порівнянні з матеріальними тілами, а в порівнянні з Богом вона наділена тілесними ознаками [90].

Окремою властивістю душі визнається її самостійність, оскільки, на думку св. Феофана Затворника, вона не є проявом іншої сутності, іншої істоти, а є сама джерелом явищ, які від неї виходять. Це вказує на те, що душа є не лише окремим феноменом вищої нервової діяльності людини, а особливою субстанцією, відмінною від тіла. Також здатність людської душі до самосвідомості дозволяє їй відрізнити себе від тіла, від зовнішнього світу. Завдяки цьому людська душа допомагає усвідомити людині розбіжності між власним внутрішнім світом та своїми вчинками, що й спонукає її до покаяння та духовного росту. А розумність душі проявляється, згідно з преп. Анастасієм Синаїтом, у мисленні та пізнанні [3] та відіграє провідну роль у прагненні людини до благочестя. Отже, душа людини у святоотцівському вченні постає розумною і самостійною, адже володіє розумною силою і свободою волі.

Іоанн Дамаскін зазначає, що душа є простою, неподільною та цілісною і це зумовлює її безсмертя [90], бо все, що не містить у своєму складі різних елементів, не може зруйнуватися, розпастися на складові частини. Відповідно на основі цього виникає думка про безкінечність та вічність душі. Однак, безсмертя людської душі, як вважають святі отці, зумовлюється не самою природою, а благодаттю Божою. І тому слід розглядати саме здатність душі до безсмертя, до вічності.

Так, у розмові з Трифоном, Юстин Філософ зазначає, що не слід називати душу безсмертною, бо за своєю природою людина здатна як до смерті, так і до

безсмертя. Цю думку підтверджує святитель Феофіл Антиохійській у посланні до Автоліка [206], стверджуючи, що якщо «Бог створив людину спочатку безсмертною, то зробив би її Богом; якщо ж, навпаки, створив би її смертною, то Сам виявився б винуватцем її смерті». У такому ж контексті висловлюється і християнський апологет Татіан у промові до еллінів: «Душа сама по собі не є безсмертною...але смертною. Втім, вона може і не вмирати» [13]. Згідно з Іринеєм Ліонським, душа не є життям сама по собі, вона бере участь у житті, дарованому їй Богом. А Іоанн Дамаскін говорить, що люди, як ангели «теж безсмертні не за природою, але за благодаттю» [90]. Такої ж думки дотримується і святитель Софроній I, Патріарх Єрусалимський. Засуджуючи вчення орігеністів про попереднє існування душ та апокатастасис, він стверджує, що «людські душі перебувають нетлінними», тобто вічними, безсмертними не тому, що мають «природу нетлінну» чи «безсмертну сутність», а саме через благодать Божу, що подає безсмертя [195].

Оскільки безсмертним за своєю природою є лише Бог, то душу святі отці визнають безсмертною в тому сенсі, що вона не втрачає своєї свідомості, яка не зникає після смерті людини. Однак у неї є своя «смерть» – це незнання Бога. І в цьому значенні вона може померти. Тому і сказано в Писанні: «Душа, що грішить, помре» (Іез.18: 20). Іоанн Дамаскін зазначає, що Бог створив людину за природою безгрішною та вільною, а сама можливість гріха лежить не в природі людини, а в її вільній волі. Відповідно святі отці наділять душу особливим статусом свободи та відводять їй керівну роль у духовному зростанні людини.

Можливість душевної свободи позначає здатність до здійснення вибору. Проте, бажання людини та її вибір і можливості не завжди збігаються. Як засвідчено у Святому Письмі: «Доброго, якого хочу, не роблю, а зле, якого не хочу, роблю» (Рим. 7: 19). Тому свобода душі прирівнюється до звільнення від гріха і від влади природної обмеженості. Так, апостол Павло говорить, що «закон духа життя в Христі Ісусі визволив мене від закону гріха і смерті»

(Рим. 8: 2) і там, «де дух Господній, там свобода» (2 Кор. 3: 17). Іншими словами, приналежність людини до духу Божого наділяє її душу істинною свободою, тією, якою володіє сам Бог.

Резюмуючи вищесказане, можна стверджувати подвійність людської сутності – поєднання Духа Божого та рослинно-тваринного стану душі підносить останню на рівень вище, на рівень людини і робить її розумною у всіх її проявах. Це пояснює те, що одна частина душі людини, нерозумна, тяжіє до земного, матеріального, тимчасового, а інша, розумна, підноситься до небесного, духовного, вічного. І коли людина тримається розумної частини душі, тобто живе духом, страхом Божим, прислухається до совісті, то відповідно шукає ідеального, віднаходить ціннісно-сміслові чинники та орієнтири свого життя. А коли вона піддається потягам нерозумної частини душі, то виходить за межі такого стану та починає пошуки того, до чого призначений її дух на бездуховному, тваринному рівні. Відповідно такий шлях є хибним і дух людини знаходиться немовби «у кайданах», перебуває на службі пристрастей та похотей нерозумної частини душі. Цим і пояснюється розбіжність між тваринним і людським рівнями. Адже якщо у тварини життєві потреби задовольняються повною мірою, то у людини, яка віддається чуттєвим та емоційним впливам, такий стан відсутній, оскільки чуттєва ненаситність не може стати еквівалентом духовної спраги за Богом, за образом якого людина створена і в якому перебуває її єдине благо. Душа людини постає як нижча сила або частина тієї ж сили, що призначена для єдності з людським тілом і була піднесена на вищий рівень з метою з'єднання з нею духу [56].

До вищенаведеного слід додати, що святоотцівське вчення стверджує, що дух не є складовою частиною людини, але є благодатним даром Святого Духа (Ів. 3, 27). Іншими словами, дух є уособлення душі, піднесеної благодаттю. Вища божественна енергія Духа зосереджується в розумі (дусі) людини, проникає в сутнісну структуру її душі – серце, і через нього насичує всі інші

душевні частини і сили, перетворюючи їх на знаряддя для досягнення духовних цілей

Отже, на основі вищерозглянутих підходів можна зробити висновок, що праці Отців Церкви та безпосередньо Святе Письмо відіграють провідну роль у формуванні концептуальних засад філософських роздумів про сутнісну природу людської душі. Так, багато філософів-ідеалістів, посилаючись на авторитет отців Церкви та християнське вчення в цілому, вважають, що думки, які народжує мозок людини, є незакінченими і постають як вихідний матеріал, що потребує подальшого глибинного аналізу та сприйняття саме у серці людини як горнилі почуттєво-вольових актів.

Доцільно відзначити особливий вплив святоотцівської традиції на українську філософську думку кінця XIX – першої половини XX століття, яка на цій основі сформувала виважений підхід до вирішення релігійно-антропологічних проблем, зокрема визначення ролі таких феноменів як дух, душа, духовність у цілісній єдності людської особистості. Відповідно посилення у філософсько-антропологічних пошуках інтересу до проблем душі визначає нові варіанти взаємодії науки та релігії, вивчення релігійно-морального досвіду.

1.3. Аналіз сучасних наукових розвідок проблеми душі

На фоні агресивного заперечення духовного життя та його приниження на догоду імперативам тілесності поняття душі у сучасних наукових розвідках дозволяє долати скепсис щодо самої доцільності осягнення «вічних» питань. Неухильне зростання інтересу до антропологічної проблематики та індивідуально-особистісних аспектів культури у сучасному філософському дискурсі актуалізує потребу рефлексії душевного у його співвідношенні з такими поняттями як «дух», «духовність», «свідомість», «серце». Нині попри тривалу підміну цього поняття такими термінологічними конструктами як «психіка», «свідомість» «самооцінка» тощо сучасна філософська думка

засвідчує позитивну динаміку повернення у науковий дискурс концепту людської душі як фундаментальної основи всієї психофізіологічної діяльності особистості. Феномен душі центрує пошук дослідників релігії, філософії, психології, етики, антропології, що в цілому сприяє поверненню йому належного академічного статусу.

Вагоме місце в актуалізації інтересу сучасних наукових студій до проблематики душі та пов'язаних з нею питань духовності, взаємозв'язку науки, релігії та філософії на пострадянському просторі мають наукові розвідки С. Кримського, Г. Горак, С. Пролеєва, Л. Войтків, В. Скотного, О. Наконечної, А. Залужної, Т. Нечипоренко, О. Головченко, С. Єлістратова, К. Дубровіної та ін. Проблемі безсмертя душі та її статусу в антропологічному просторі західноєвропейської філософії присвячені праці А. Кудинової, В. Скотного, А. Шишкова, Є. Марєєвої, Т. Румянцевої, А. Чанишева, В. Васильєва, К. Чепуріна, К. Арістової та ін.

Однак, означеним дослідженням інколи бракує системності, а історичне висвітлення проблематики душі, на думку Р. Гаязова, накопичило багато помилкових інтерпретацій, пов'язаних з тим, що, по-перше, «людській душі відмовлено в реальності», позаяк вона ототожнюється то з психікою, то зі свідомістю, то з несвідомим, а по-друге, «там, де реальність душі тією чи іншою мірою усе ж визнається, вона отримує або епіфеноменальний, або містично-креаціоністський характер і їй відмовлено в об'єктивному статусі» [32, с.3]. Упродовж тривалого часу філософія послідовно дистанціювалася від сфери ідеального. Як зазначає Б. Братусь, спочатку душа була принесена в жертву специфічним чином проінтерпретованому науковому світогляду, позаяк не могла поміститися у його прокрустове ложе – вона ніяким чином «вловлювалася» цим способом, а тому «була просто винесена за дужки» [151]. Прогалина, що утворилася внаслідок таких підходів, стала відчутною. Проблему «повернення душі» у рефлексивний обіг порушили психологи [20, с.4-14]. Дев'яності роки ХХ століття були ознаменовані появою добровільних професійних об'єднань, серед яких: Асоціація практичних психологів,

Психоаналітична асоціація, Асоціація гуманістичної психології, на посттоталітарному просторі прозвучали імена В. Франкла, В. Сатир, К. Роджерса, Е. Фромма, Е. Берна тощо. З'являються дослідження особистісних параметрів людини, її внутрішнього світу, а разом з ними – проблеми душі та релігійних аспектів свідомості. У дослідженнях Б. Братуся уперше після тривалого ідеологічного диктату було поставлено за мету «зняти різку опозицію релігії і науки у пізнанні психологічної реальності... тим більше – такої складної і особливої, як душевна» [20, с.4-14]. Дослідник успішно втілює в життя власний проект християнської психології.

На початку ХХ століття проблему душі реабілітує відомий психолог В. Зінченко, який утримується від спроб визначити, що являє собою душа, вважаючи, що психології можна було б дорікнути у відмові вивчити душу, і попри те, що її вина очевидна, усе ж у цьому разі належить бути поблажливим, оскільки «ще нікому не вдалося взяти штурмом абсолютне» [83]. До вивчення проблеми душі, на думку вченого, можна тільки наблизитися, і тут прерогатива мистецтва та літератури, що постають символічною мовою душі. У праці «Розмисли про душу і її виховання (час душі)» дослідник обґрунтовує ідею пограниччя душі, «її здатності до всепроникності часу (минулого і майбутнього), простору (зовнішнього і внутрішнього) та міжлюдських стосунків [83]. Апелюючи до М. Бахтіна, В. Зінченко експлікує душу, як діалогічну та поліфонічну і таку, що спроможна розвивати і розширювати досвід.

На сьогодні найбільш присутньо оприявнюють себе три підходи до розуміння душі, виокремлені В. Скотним: перший передбачає експлікацію душевного з позиції природничих наук, згідно з якими душа походить від тіла і є смертною; у контексті другого підходу душа розглядається як первісно безтілесне, що є творінням Бога та наділена безсмертям; третій підхід націлює на розуміння душі як похідної від культури, бо «саме світ культури здобуває той субстанційний зміст, котрий може обезсмертити тілесне й увічнити кінечне» [187, с.5-9]. Людська душа націлена на пошук істини, котра має не

минутий характер, для неї особливою притягальною силою наділена «можливість індивідуальної миті, проникутої вічністю» [187, с.5-9]. Так, за спостереженням В. Скотного, у С. К'еркегора індивідуальна людська душа стає зосередженням духа, і саме він дозволяє їй піднятися над тілом. Завдяки новому типу взаємовідношень, які формуються з допомогою духа, душа здатна стати поводитирем, а не залишатися провідником. Так, «зовнішня детермінація душі змінюється на її самодетермінацію» [102]. Підкреслюючи причетність душі до вічного та абсолютного, В. Скотний виділяє її архетипічність, а «мовою душі» називає мистецтво, яке володіє здатністю не тільки повертати до витоків, а й передбачати майбутнє.

У цьому плані дослідницька палітра вченого співзвучна із «запитами філософських смислів» яскравого представника Київської школи шістдесятників С. Кримського, який з 1957 року працював у відділі логіки та методології науки Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди і вперше обґрунтував сталі універсальні структури української культури, що були поіменовані ним національними архетипами, серед яких – архетип Вічності, Добра і Краси, Софійності, Слова і Серця, що найвиразніше репрезентують греко-слов'янську православну традицію, викристалізовану з часів Київської Русі шляхом безперервних змагань за істину, що увиразнювала себе у концепції внутрішньої людини, яка була експлікована ісихастами та творцями філософії серця як національного архетипу, що виповідав духовну і душевну близькість людини до Бога, поставши водночас образом українського емоціоналізму і кордоцентризму. Опредметнення духовного потенціалу людини, за переконанням Б. Кримського, проявляє себе в здатності надавати сенс індивідуальному буттю. Дослідник застерігає від помилкового ототожнення понять душа та духовність, вважаючи, що душа виступає тільки суб'єктом духовності, а духовність постає здатністю трансформувати «універсум зовнішнього буття у внутрішній всесвіт особистості на етичній основі, здатність створювати той зовнішній світ, завдяки якому реалізується собі-тотожність людини, її свобода від жорстокої залежності від постійно

змінюваних ситуацій» [111, с. 19-28, 23]. На думку С. Кримського, поняття «духовності» належить розглядати крізь призму ціннісного світу людини, який твориться у ній, виокремлює її та вивищує.

Продовжуючи цю тему, В. Нестеренко наполягає на тому, що духовні виміри найбільшою мірою оприявнюють себе тоді, коли людське буття втрачає свою цілісність. Саме духовне спроможне продовжити буття шляхом надання йому «достотності, а у випадку, коли немає до чого додавати, воно запліднює буття достотністю, якій ще треба буде укорінитися й зрости». Так духовний ґрунт запліднюють зернятка смислів, додаючи йому сили та потужності. Як вважає дослідник, «духовність – це смислотвірний стрижень буття; це здійснювання того, що не знаходить собі здійснення природним чином; це поєднання ладу світу й закону самобуття, це остаточне ствердження людини як самобуття. Це саморозбудова людиною в собі стійкого смислового осереддя, ладного навіть протистояти світові, – особистості» [152]. Апелюючи до європейської культурно-філософської традиції, В. Нестеренко виокремлює два варіанти духовного: з одного боку, доцільно говорити про об'єктивно-духовне, що існує мовби поза людиною, оскільки не пов'язане зі світом її бажань та намірів, а з другого, – суб'єктивно-духовне, що мислиться як її внутрішній світ. Перше позначене поняттям «дух», а друге – поняттям «душа». Водночас В. Нестеренко вважає душу безпосереднім виявом пов'язаності людини зі світом в усій її безпосередності й суперечливості.

Проблема дихотомії тілесного і духовного начал людини експлікована у монографії О. Мареевої «Проблема душі у класичній і некласичній філософії», де ідеї мислителів Античності, Середньовіччя, Ренесансу та Нового часу з його наскрізною апологією логоцентризму як найбільш оптимального методу осягнення філософської істини, межують із постнекласичними розмислами, виявляючи належність до різних хронотопів культури. Прикметно, що рефлексія авторки дослідження сягає «проблеми самозростання душі», яку дослідниця вважає найбільш перспективною для подальшого освоєння і яку «розсудковою логікою ... не пояснити [139, с. 452]».

Опираючись на методологію ірраціональності, автор монографії «Душа і свідомість» В. Півоев акцентує увагу на проблемах філософії свідомості, що тісно переплітаються з антропологічними запитами епохи і були витіснені постмодернізмом на окраїну філософського пошуку. Вибудовуючи власну концепцію на принципі потрійного складу людини (тріада дух–душа–тіло), автор вбачає роль душі в організації соціальних відносин, у які людина органічно вплетена і якими керує з допомогою свідомих та неусвідомлених механізмів. Таким чином, досягається гармонія із соціумом, що власне і становить мету душі [166]. Автор ретельно аналізує способи вираження душевних станів з допомогою музики, поезії, образотворчого мистецтва, що дозволяє йому постулювати ірраціональність в статусі основної методології осягнення душі, якій властиві «суб'єктивна достовірність, алогічність, невіддатливість будь-якій перевірці, аксіологіка, континуальність, динамічність, варіативність, плюралізм і багатовимірність, інтедетермінізм» [166].

Досить цінним вважаємо звернення до проблематики душі у контексті виховання моральної особистості, а також її концептуалізація у площині релігійно-антропологічних пошуків представників української філософської думки. Маємо передусім на увазі дослідження творчої спадщини П. Юркевича у працях А. Арістової, В. Бабіної, Є. Вишлова, О. Головченко, Г. Горак, С. Єлістратова, А. Залужної, Т. Закидальського, М. Лука, Т. Муравицької, А. Тихолаза, О. Сарапіна, Д. Слободянюка та ін. Дослідники намагаються осягнути сутність особистості, її духовно-душевно-тілесну цілісність та впорядкувати наявні уявлення про людську природу, пропонуючи поглянути на людину у її потенції до вдосконалення, тим самим експлікувати це поняття до максими визначення людини через відображення образу особистості у божественному. У праці «Ідеї православної антропології П. Юркевича і актуальні проблеми формування моральної особистості» Д. Слободянюк експлікує філософсько-антропологічне вчення П. Юркевича, що акумулює у собі досвід серця: «Серце ховає у собі досвід, який не піддається раціональним

вимірам. Саме це дає підставу називати його джерелом душевного життя. Глибина серця і є душа людини» [190, с. 171]. Намагаючись з'ясувати, як взаємовідносяться поняття «душа» і «серце», Т. Закидальський у статті «Поняття серця в українській філософській думці» зазначає: «В біблійному розумінні душа (нефеш) це – один компонент людини, а радше весь комплекс наявних і прихованих прикмет, що відрізняють дану особу. Душа включає в себе і її зовнішній вигляд, голос і запах, вчинки, звички і рід, і навіть майно. І не тільки людина, але й всяка тварина, і будь-яка річ має душу» [58, с.130]. Водночас О. Коробкова трактує особистість як обґрунтованість духовно-душевно-тілесної повноти, що являє собою образ Бога, який поширюється на всю людину в усіх можливих аспектах її буття» [105].

Важливою заслугою П. Юркевича М. Шарова вважає те, що він утверджує теоретичний напрям психології у контексті «метафізики серця як духовного уможляду, смислової та сутнісної характеристики особистості» [244, с.109-118]. Таким чином, душа людини, на думку дослідниці, постає як одинична динамічна величина, яка прагне моральної досконалості і не одразу відкривається безпосередньому погляду психолога у готовому та статичному стані, а яка пізнається лише у процесі метафізичної інтенції та рефлексії [244]. Аналогічну думку експлікують А. Костригін та В. Мазілова, у розумінні яких душа у П. Юркевича являє собою потік психоемоційних феноменів та переживань, пояснити сутність якого спроможне лише філософсько-психологічне самостереження, на відміну від природничо-наукового підходу, а метою дослідження людської душі є розуміння сутності душевних явищ шляхом вивчення законів та форм духовного життя [107].

Тема душі й духовності у філософсько-психологічній спадщині Г. Челпанова центрує пошук Г. Аляєва, І. Гладкової, О. Гуревої, А. Залужної, О. Макаренко, О. Музичка, І. Березінець, Н. Мозгової, Т. Суходуб. З'ясовуючи філософську позицію Г. Челпанова, Т. Суходуб ставить акцент на тих питаннях, що й дотепер залишаються відкритими, а саме: яка ж філософія потрібна сьогодні, як оцінити внесок Г. Челпанова у розробку філософських

знань, чи доцільно говорити про співвіднесеність челпанівської концептуалізації філософії з певним її напрямком тощо [200, с.185-189]. Йдеться, однозначно, про нинішню затребуваність дослідницької площини мислителя і сам ракурс сучасної рефлексії щодо неї. Адже й дотепер не втратив своєї ваги запропонований Г. Челпановим термін «філософія психології», на що звертає увагу Б. Братусь. Апелюючи до наукових розвідок Г. Челпанова, дослідник пропонує «кінечні ключі від психології» шукати у філософській площині, акцентуючи увагу на пошуку раціонального зерна у філософських і психологічних теоріях того часу для пояснення психічних феноменів шляхом уведення у дослідницьке поле поняття душі та побудови на цій основі системної концепції та наполягаючи на потребі поєднання наукового дослідження психіки людини з метафізичною інтерпретацією її вічності та Божественного походження, оскільки «дослідження психіки повинні слугувати розумінню умов розкриття Божественного призначення душі, а слова і повчання про душу передбачають і розуміння специфіки і законів психічного улаштування людини» [19, с.41].

Вказуючи на особливі заслуги Г. Челпанова у формуванні антропологічних основ сучасної філософії, А. Залужна стверджує, що «тематизовані вітчизняним вченим питання антропологічних засад філософського знання у проблемному полі феномена душі та особливості її співвідношення з психічним потребує подальших наукових розвідок, визначаючи значною мірою шляхи розвитку сучасної гуманітаристики». З цією метою дослідниця вдається до розлогої аналітики сутності категорії «душа» у проблемному полі філософських пошуків Г. Челпанова, розкриває взаємозв'язок між категоріями душевного і тілесного, фізичного і психічного, а також аналізує роль філософії та психології у рефлексії душевного [61, с.68].

Певну впорядкованість наявних уявлень про природу людської душі відстежуємо у працях, присвячених дослідженню творчої спадщини В. Зеньковського. Їх теоретико-методологічний аналіз, розкриття духовно-душевно-тілесної цілісності людини як образу Божого, душевної архітектоніки

особистості у контексті філософування В. Зеньковського послідовно і систематично представлено у науковому доробку Б. Бім-Бада, М. Богуславського, І. Гребешева, В. Додонова, С. Єгорова, А. Залужної, М. Захаріної, Є. Осовського, Ю. Коробкова, З. Равкіна, В. Сидорина, Т. Суходуба та багатьох ін. Особливої уваги, на наш погляд, заслуговує дисертаційне дослідження М. Захаріної «Феномен цілісної людини в системі філософсько-релігійних ідей В. Зеньковського», у якому здійснено ретроспективний аналіз теоретико-методологічних засад формування системи філософсько-релігійних ідей у творчій спадщині В. Зеньковського, досліджено специфіку особистісної природи людського самоздійснення крізь призму вітчизняної релігійно-персоналістичної філософії та здійснено комплексний аналіз положення про етико-антропологічну цілісність людини у філософському теїзмі В. Зеньковського, зокрема стверджено роль трихотомічної структури особистості в етико-антропологічній концепції В. Зеньковського, завдяки чому «Відбувається концептуалізація цілісного образу людини, у якому дух як структурний компонент виконує домінуючу роль у таких побудовах» [70, с.3].

Есплікуючи метафізичну єдність особистості, О. Серова, опираючись на праці В. Зеньковського, суб'єктом психічного життя людини називає духовну субстанцію, яка постає тією силою, яка «формує і підтримує єдність психіки і телеологічно визначає її життя» [181, с.248]. Дослідниця переконує, що саме В. Зеньковський вперше запропонував новітній зразок інтегративної моделі дослідження особистості, у контексті якої була висунута проблема відображення Божественного Образу в людині та її психологічна інтерпретація і доведено, що вищі духовні функції людини нерозривно зв'язані з усією повнотою душевного життя.

Субстанційне розуміння психічного у рефлексивній палітрі В. Зеньковського постулюють і М. Плахтій та С. Михальська, які вважають, що «тільки завдяки наявності в душі духовної субстанції, завдяки її дії “із

чисельних окремих процесів поступово починають вимальовуватися контури індивідуальності”, складатися емпіричне «я» [172, с.233].

Рефлексивне переосмислення спадщини християнського антропологічного концепту у творчості ще одного видатного українського мислителя В. Войно-Ясенецького наскрізне у працях А. Бабаніна, В. Вишлова, В. Жохова, Г. Каржиної, Т. Липіч, А. Литвиненко, Н. Майорової, І. Степанової, Л. Халезової та ін. Дослідники підкреслюють велич духа, силу особистості та яскравий талант хірурга і проповідника православної віри. Так, на думку І. Степанової, В. Войно-Ясенецький, намагаючись досягнути сутність співвідношення елементів трихотомічної моделі людини, синтезує релігійні та природничо-наукові погляди. Дослідниця зазначає, що у В. Войно-Ясенецького матерія є проявом унікальної та завжди індивідуальної дії духу [198]. Водночас Н. Майорова зауважує, що у філософській площині В. Войно-Ясенецького дух і душа становлять єдину сутність, однак дух людини є вільним, а чуттєва душа підпорядкована законам причинності, що поєднують як свободу, так і необхідність. Важливо, що В. Войно-Ясенецький не протиставляв релігію і науку, а Божественне трактував як «основу основ, втілену в навколишньому світі, в одухотворених рослинах і тваринах та у душі людини» [66].

Досліджуючи особливість взаємозв'язку духу, душі та тіла в релігійно-антропологічних пошуках В. Войно-Ясенецького, А. Залужна та С. Веремейчик підкреслюють особливу вагу концепції «духовної енергії», яка в процесі синтезу духу та форми створює видимий всесвіт шляхом відповідності духовного змісту предметній реальності. Висновок про те, що у цьому плані В. Войно-Ясенецький повністю відкидає постулат вічної матерії і замінює її енергією в різних її проявах особливо актуалізує вчення мислителя, скеровуючи сучасні дослідження до аналізу взаємодії людського духа із проявами духовної енергії [68, с.51].

Аналізуючи етичні погляди В. Войно-Ясенецького, В. Попова наголошує на тому, що у них синтезовано проблеми співвідношення розуму та віри, науки та релігії, антропології, гносеології, моралі тощо, позаяк шляхом синтезу

здобувається «цілісне» знання, осягається світ матеріальний та метафізичний. І якщо матеріальний світ підлягає раціональному пізнанню, то духовний має основою серце, оскільки «серце володіє здатністю відчувати Бога» [175].

Дослідження Н. Мостицької «Христоцентрична модель творчого розвитку особистості (на прикладі творчості В. Войно-Ясенецького)» передбачає культурологічний аналіз філософських засад мислителя, який акцентує увагу на проблемі творчого розвитку особистості, яка прагне духовної досконалості та «вищого цілісного пізнання» Божественного виміру, що знаменує трансцендентне. Зважаючи на такі пріоритети, задані мислителем, Н. Мостицька намагається дослідити біографічні віхи становлення життєвої позиції В. Войно-Ясенецького, що базувалася на єдності духовної, наукової та практичної діяльності, яку дослідниця вважає спробою реалізації її христоцентричної моделі. Дослідниця переконує нас у тому, що така модель можлива і що наукова картина світу постає багатшою у тому разі, якщо вона доповнена христоцентричною моделі підчеркивает возможность дополнения научной картины мира христоцентрической моделью. Саме ця модель сприятиме самореалізації людини і саме вона може іменуватися моделлю творчого розвитку особистості. Христоцентрична модель творчого розвитку особистості, згідно з якою інструментом вищого пізнання і центром духовного життя є серце, може відіграти значну роль у сучасній культурній ситуації, позначеній кризою духовно-моральних цінностей, – резюмує авторка [148].

Як бачимо, академічний дискурс Київської філософської школи кінця XIX-першої половини XX ст. у сучасних дослідженнях знаходить розлогу експлікацію. У них належною мірою відстежено тенденції розвитку філософської академічної думки, стверджено роль душевних та духовних факторів у формуванні антропологічної домінанти сучасної філософії, акцентовано увагу на автентичності культурних засад, на яких вибудовується антропологічний досвід, підкреслено вагу філософських зусиль мислителів Київської школи та їх відповідність душевним та ментальним характеристикам української людини.

Висновки до першого розділу

Феномен людської душі займає провідне місце у класичній філософії, на ранніх етапах розвитку якої означена проблематика розглядалася з позицій природничих наук. Згодом на основі сократівської рефлексії людська душа розглядається крізь призму знання «найкращого», а сократівське розуміння душі формує основу предмета досліджень філософської класики. Це обґрунтовується тим, що знання «найкращого» дозволяє сформулювати причину вищого порядку й відповідно розкрити причинно-наслідкові зв'язки людських вчинків та вивести людину за межі матеріального світу. За таких умов душа керує людськими вчинками та прагне до досягнення доброчесності, тобто цілісності людини.

У некласичному філософуванні відстежуються досить суперечливі позиції філософів у висвітленні питань душевного. Якщо у С. К'еркегора саме дух спроможний звеличити й піднести душу над тілом та стати її наповненням, то у Л. Шестова життєві перспективи стражденної людини та наповненість її душі визначаються потребами тіла. А Ж. Дельоз, покладаючи у фундамент власних розмислів вчення Б. Спінози, цілком нівелює межу між тілом і душею. Якщо у Б. Спінози тіло – це спосіб протяжності, то душа виражає мислення й постає як ідея для тіла. Однак, Ж. Дельоз відзначає, що річ сама собою є поєднанням тіла і душі, тобто одночасно є річчю та ідеєю речі. Це змінює природній вектор тіла та робить його спроможним жити без ідеалів.

Однак життя людини, на відміну від тваринного світу, неможливо позбавити душевної і духовної складової. Саме тому, на противагу постмодерністським поглядам, кардинально протилежну думку висвітлює мислитель С. Франк, який спрямовує свій погляд на висвітлення сутності душі як певної єдності, яка доступна об'єктивному аналізу. Прагнення людини до духовних орієнтирів зумовлене не всезагальним моральним законом, а постає як вільна дія людини, як її абсолютне начало. Надіндивідуальний центр душевного життя С. Франк називає духовною волею або духом, що протистоїть

не лише стихійним силам людини, але й формує її душевний лад та являє собою не іманентне, а трансцендентне, що знаменує глибину душевного життя, яка, зливаючись з Божественною першоосновою, впливає на формування високоморальної духовної та відповідальної особистості.

Особливий вплив святоотцівської традиції на корпус вітчизняної релігійно-антропологічної філософської думки сформував напрями дослідження проблематики єдності людської особистості через призму співвідношення душі людини з такими поняттями як «дух», «духовність», «свідомість», «серце», «тіло». Це пояснює затребуваність подальшого дослідження філософської спадщини представників української академічної філософської думки у контексті поставлених нею питань душі, серця, духовності з метою подолання негативних тенденцій сучасного духовно-морального стану та підвищення ролі ціннісно-сміслових інтенцій у формуванні позитивних світоглядних орієнтирів.

В сучасних наукових студіях актуалізується думка про наявні контексти рефлексії душевного у його співвідношенні з такими поняттями як «дух», «духовність», «свідомість», «серце», «тіло». Феномен душі центрує пошук дослідників релігії, філософії, психології, етики, антропології, що в цілому сприяє поверненню йому належного академічного статусу. Попри тривалу підміну поняття «духовності» такими термінологічними конструктами як «психіка», «свідомість» та «самооцінка», сучасна філософська думка засвідчує позитивну динаміку повернення у науковий дискурс концепту людської душі як фундаментальної основи всієї психофізіологічної діяльності особистості.

РОЗДІЛ 2. ДУША ТА ОСОБЛИВІСТЬ ЇЇ ОСМИСЛЕННЯ В УКРАЇНСЬКІЙ РЕЛІГІЙНО-АНТРОПОЛОГІЧНІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ

2.1. Модифікації душевного у філософській культурі України

Сучасне гуманітарне знання актуалізує потребу осягнення власної генези та автентичності культурних засад, на основі яких вибудовується соціально-антропологічний досвід, зумовлений відмовою від механістичних уявлень про світ та домінування у ньому позитивістсько-сцієнтистських імперативів, що виразно відстежується на зламі ХХ та ХХІ століть. Тенденція до інтеграції наук, пов'язана з людиноцентричними інтенціями, що стали важливим досвідом культурної та особистісної самоідентифікації, відсилає нас до автентичних культурних джерел, і передусім давньоруського культурного синкретизму, що являв собою унікальний сплав філософських ідей, релігії, книжної культури, літератури, мистецтва, фольклору, права і значною мірою вплинув на становлення антропоцентричної домінанти українського культурного світу. Універсум давньоруської духовної культури являє собою складний симбіоз ідей, що лягли у її фундамент, завдяки чому запозичена традиція стала «руською якщо не за формою, то за змістом» [46]. Цей зміст складають хроніки, літописи, житія, сказання, повісті, слова, апокрифи, а також християнська патристична і служебна література, – що містить важливі філософеми, розвиток яких «підпорядковувався логіці розвитку тих форм суспільної свідомості, в яких ці філософеми полягали» [177, с. 42].

У смисложиттєвому континуумі цього культурного універсуму найвиразніше окреслюється потреба рецепції душі, спробу аналізу якої отримуємо у дослідженнях С. Бондаря, О. Вдовиної, В. Горського, Ю. Завгороднього, О. Киричка, І. Лисого, В. Любащенко, Т. Целік, Т. Чайки тощо. Прикметно, що О. Марченко основним критерієм українського типу філософування вважає не предмет, а суб'єкт творчості, розмисел якого

ґрунтується на власному душевному досвіді, завдяки чому «всезагальне осмислюється не як об'єктивно-безособова реальність, а досягається, переживається як своя власна доля...» [140, с. 6]. У праці В. Горського «Філософські ідеї в культурі Київської Русі XI – початку XII ст.» [41] акцентовано увагу на духовному векторі людського виміру, що був заданий христологічним теоцентризмом, а також морально-етичними настановами, які сформували специфічний для Київської Русі образ «практичної філософії», що плекала ідеал святості та ідеал смиренної мудрості, озвучений давньоруськими книжниками як «смиренномудріє». Визначаючи внутрішні духовні пріоритети людини, християнство актуалізувало два плани її буття, перший, пов'язаний із тимчасовістю та минуцтвом земного існування, другий – з потягом до вічного і нетлінного. Земне буття постає втіленням Божого промислу і узгоджує в собі реальну та надреальну причинність, що знаменує одвічну боротьбу добра зі злом, плацдармом якої стає душа людини, яка поєднує усі прояви її земної суті з найвищим замислом Творця. Відчуваючи його присутність, людина розчиняла своє «Я» у вищій буттєвості, яка ставала своєрідним культурним космосом, автором якого був Бог. Саме тому писемна культура Київської Русі, що складалася на основі християнської «біблійно-александрійської» (В. Горський) духовної традиції, реалізує себе в безіменній надіндивідуальній іпостасі. Саме тому суперечка дослідників про авторство «Слова» і дотепер залишається невирішеною. Проте ця безіменна писемність не витіснила головного – людської душі, що постає органічною складовою давньоруського культурного світу, у якому уся природа: тварини, дерева, трави, квіти, – не тільки наділені здатністю переживати радість і страх, любов і відчай, а й уміють розрізняти добро і зло, а це уже виповідає їх причетність до сакрального. У праці «Три філософські розмисли про «Слово про Ігорів похід» І. Захара головним мотивом твору називає покаяння, яке органічно увійшло у контекст християнської антропологічної культури як важливий чинник очищення душі. На думку дослідника, свідченням того, що покаяння князя Ігоря є глибоко внутрішнім усвідомленим актом стає те, що він привселюдно не «посипає

голову попелом» [69, с. 46], а після втечі з полону спішить до храму Матері Божої Пирогощі, щоб там вимолити прощення за смерть своїх побратимів русичів, які «на тоцѢ животъ кладуть, вѣють душу отъ тѣла», «изрони жемчужну душу изъ храбра тѣла» [193].

І попри суперечливість інтерпретацій щодо світогляду князя, саме цей факт дозволяє нам говорити про його християнські переконання, бо покаяння у християнській традиції прокладає дорогу смиренномудрію, одній з найбільш вагомих душевних чеснот людини. Адже Бог «сам бо прозоривимъ противится, смиреннымъ же даеть благодать» [222, с. 189], – ця думка стає своєрідним лейтмотивом ораторсько-проповідницької прози Кирила Туровського, котрий за проникливе красномовство був названий у народі Златоустом.

Отримавши сан єпископа м. Турова, Кирило сумлінно трудиться на пастирській ниві. Його проповіді, притчі, повчання, молитви-сповіді засвідчують глибоке розуміння християнського віровчення та неухильне слідування найвищій заповіді любові. Притчевий характер його творів дозволяє автору апелювати до алегоричних образів: «Всяк книжникъ, научися царствию небесному, подобень есть мужу домовиту, иже износитъ от скровищъ своих ветхая и новая; аще ли тщеславиемъ сказаеть болшимъ угажая, а многи меншая презреть, буестью крыя господню мнасу, не дадый жизньнымъ торжником, да удвоить царское сребро, еже суть человекскыя душа, и видивъ господь горды его ум, возметь свой от него талантъ...» [222, с. 225]. Алегорія «мужа домовитого» у «Притчі про людську душу і тіло», що відома як «Притча про Сліпця і Хромця» відсилає нас до Бога, котрий є владикою усіх благ і дає кожній людині право вибору, за який необхідно буде нести відповідальність. Згідно із сюжетом притчі, господар найняв Сліпця і Хромця стерегти свій виноградник, а сам обіцяв невдовзі повернутися. За той час вони, спокусившись ароматом виноградника, знайшли незвичайний спосіб позбавити господаря урожаю: Сліпець сів на Хромця і зірвав запашні грона, вважаючи, що спільна природна неміч зніме з них будь-яку підозру. Проте «муж домовитий» викрив змову і покарав винних справедливим судом. Давньоруська інтерпретація

образів Сліпця і Хромця уподібнює душу Сліпцю, а тіло Хромцю. Душа значно вивищується над тілом, повеліваючи ним. І попри те, що душа часто скеровує тіло до гріха, тіло «престол єсть божий» [222] і не перестає ним бути, а відтак і душа, і тіло мають взаємно відповідати за скоєний гріх, який робить їх ущербними і через що вони зазнають болю і страждань. Причиною гріха Кирило Туровський називає «бестрашие божия заповѣди и о телеси печение, нерожение же о своей души» [222, с. 120]. Думка про породжену гріхом душевну дисгармонію апелює до визнання моральної провини і породжує покайні мотиви. Алегорія людської немочі дозволила Кирилу Туровському продемонструвати недосконалість тілесно-душевної природи людини, а у зв'язку з цим ствердити необхідність контакту з Богом як Творцем, Промислителем і Судією.

Зауважимо широту асоціативного поля цієї притчі, варіантами якої є: «єврейський – із вавилонського Талмуда, арабський – із «Тисяча та однієї ночі», і західноєвропейський – із «Gesta Romanorum» [218, с. 314–316].

Важливо підкреслити, що експлікація душевно-тілесного виміру у книжній культурі Київської Русі реалізується на своєрідному сакральному пограниччі, заданому невидимою гранню між життям і смертю, земним і потойбічним, переступ якої знаменує глибокі душевні переживання. «Что есть человекъ, яко помниши и?», – цей вислів із Псалтиря задає загальну тональність «Повчання» Володимира Мономаха, яке пронизане трагізмом життєвої ситуації, що зумовлений князівськими міжусобицями, а також відчуттям близької неминучої смерті – чи на полі бою, чи від хвороби, чи просто від власної невідвортної тілесної немочі. У «Повчанні» автор виступає у двох іпостасях – як мудрий батько і як непохитний володар, авторитет якого сакралізований Словом, якому не можна не коритися. Найперше, чого вимагає князь, – це зберегти чистоту своєї віри, племіння якої має очищати душу, що благоговіє перед Богом, а тому «первое, Бога дѣля и душа своя, страх имѣйте Божий в сердци своемъ», – закликає князь. Дбаючи про власну душу, яка бореться, бо хоче подолати тлінне у житті, князь прагне очистити її покайням,

щоб готовим постати у будь-яку мить перед грізним Судією [176]. Як відстежує Т. Целік, у «Повчанні» наявні два зрізи семантики серця: один знаменує спосіб долучення до величі світу, пронизаного мудрістю Божого творення, а другий – пов’язаний особистісними переживаннями, болем у час випробувань [222, с. 155]. Апелюючи до творчості святителя Василя Великого, Володимир Мономах, що був охрещений з ім’ям Василій, покладає в основу свого повчання розуміння смиренної мудрості свого духовного покровителя: «Яко же бо Василий учаше, собрав ту уношу, душа чисты, нескверньни, телеси худу, кротку беседу и в меру слово Господне: «Яди и питью бесъ плища велика быти, при старых молчати, премудрых слушати, старейшимъ покарятися, с точными и меншими любовь имети; без луки беседующе, а много разумети; не свереповати словомъ, ни хулити беседою, не обило смеяться, срамлятися старейших, к женам нелепымъ не беседовати, долу очи имети, а душу горе, пребегати; не стрекати учить легких власти, ни в кую же имети, еже от всех честь» [176].

Давньоруська книжна писемність вбачала в серці невидимий світ, облаштований за духовними законами – він не міг бути порожнім. Якщо людина втрачала зв’язок з Богом, володарем серця ставав диявол, що ніс із собою смерть. Так трапилося із Святополком Окаянним, що посягнув на життя молодших братів Бориса і Гліба, які стали першими святими, канонізованими як Руською, так і Константинопольською Церквою («Сказание и страсть и похвала святую мученику Бориса и Глѣба»). Зайнявши князівський престол у Києві, Святополк злякався суперництва братів і послав назустріч їм убивць. Сповіданий про віроломство Святополка, Борис міг уникнути розправи, тим більше, що дружинники пропонували йому піти на Київ, «се бо вси вои въ руку твоею суть». Проте Борис зразу відкинув цю пропозицію, бо «не буди ми възяти руки на брата своего» [182]. Слова молитви, озвучені автором «Сказання» вивідають глибину душевних страждань Бориса, який у передсмертний час втішає себе подвигом мучеництва: «Сърдыце ми горить, душа ми съмысль съмущаеть и не вѣмь къ кому обратитися и къ кому сию

горькую печаль простерети? Къ брату ли, егоже быхъ имѣль въ отца мѣсто? Нъ ть, мню, о суетии мирьскихъ поучається и о биении моемъ помышляеть. Да аще кровь мою пролѣть и на убийство мое потыщиться, мученикъ буду Господу моему» [182]. Серце Бориса пронизали списками під час його молитви у наметі на березі річки Альти 5 серпня 1015 року.

Так само вражає і передсмертне моління Гліба, який просить Бога помилувати Святополка. «Брате і враже, – звертається Гліб до свого майбутнього вбивці, – вижь скарбь сьрдьца моего и язву душа моя» [182]. Подібно до Каїна, Святополк, серце якого посів сатана, ні в чому не знайшов розради, його навіть не врятувала втеча до Польщі, а після смерті, за свідченням літописців, з його могили виходив нестерпний сморід. Благовірні князі-страстотерпці прославилися даром зцілень. Вони першими явили Русі подвиг великого смирення, яким подолали зло, що полягало у відмові від кровної помсти, яка була звичайним явищем для язичницького світу. На тривалий час на Русі були припинені князівські міжусобиці.

Ідеал смиренної мудрості резонує і смисловий простір «Ізборника 1076 року», що є важливим джерелом осмислення статусу душі в киеворуському культурному вимірі. Смирення перед Господом проголошується у ньому найвищою мудрістю серця: «Тако и сьмѣрена моудрость сердца: жрътва бо рече Богу: духъ ськроушень, сердца ськрушена и сьмѣрена – Богъ не похоулить» [85, с. 549].). Смиренномудріє породжує любов («оть вьсего сердца и крѣпости и разоума любити Бога» [85, с. 469] і дає сили боротися з гріхом, причому в «Ізборнику» вказано кілька шляхів цієї боротьби: найперше, треба захистити душу від проникнення зла: «грѣха бѣжи, яко ратьника, губящего душу твою» [85, с. 174], по-друге, необхідно виробити постійну готовність протистояти злу, тобто «оуготови душу свою въ напасти, оуправи сердце свое...» [85, с.322]. по-третє, якщо «ся родять оутрь въ сьрдьци лоукавьньи помысли, затваряи имь еже о вьнѣшнихъ исходь» [85, с.454-455], по-четверте, потрібно «блюсти сердце оть помысль злыхъ, сьбирати имѣние на небесьхъ» [85, с.469], позаяк метою кожного християнина є спасіння душі. Посмертна участь душі залежить

від того, наскільки міцною є віра людини і якою мірою серце здатне чинити опір лукавим помислам: «Горе сердцю ослабленому яко не вѣроуеть» [85, с.325]. Проте, в «Ізборнику» вказано й інший, найпростіший шлях спасіння душі – милостиня: «Иже всхочеть самовольством и льготою бес труда спасти доушу свою, милостынею можетъ спасти я: милоуя бо ништа – Боугу взаимъ даеть...» [85, с. 275].

Такий духовний вектор природно впливає із загальної смислової канви тексту, у якій органічно вплетено переклади витягів із апологетичних та святоотцівських творів, зокрема Василя Великого, Афанасія Олександрійського, Юстина Філософа, Макарія Єгипетського, Максима Сповідника, Іоанна Дамаскіна, Іоанна Ліствичника тощо. «На основі базових доктринально-антропологічних принципів вони формують ідеал людини мудрої, книжної, доброї, милосердної» [147, с.60-150], душа якої цілісна і не підлягає тлінню, а тіло, хоч і являє собою одушевлену плоть, не може уникнути розпаду і руйнування, адже «любяи свое тѣло паче душа, Божию благодать не получитъ» [85, с. 462]. Тому належить уникати плотолюбних помислів, що постають як скверна не тільки душі, а й самого тіла, і пам'ятати про те, що будь-які втіхи супроводжуються плачем і найбільша втрата – це позбутися вічного блаженства внаслідок гріха, від якого треба втікати, «яко ратьника, губящаго доушу твою» [85, с. 168]. Підкреслимо, що серце постає вмістилищем душі й іменується як «доушьный домъ» [85, с. 496]. І хоча душа і серце нерозривно пов'язані, усе ж мають певну автономію. «Отъ вьсего сердця» [85, с. 261] належить молитися Богу за спасіння душі. Для цього серце має бути відкритим, підготовленим молитвою і постом: «Обратитесь къ мнѣ отъ вьсего сердца вашего, постѣмъ и рыданиемъ и растѣргнѣте сердца ваша, а не ризъ вашихъ...» [85, с.555]. Двері людської душі Богові відкриває «страхъ Господень», який «възвеселитъ сердце и дасть веселие и дългодъние» [85, с.317] і як «чловѣкъ цѣркы доушевьная» [85, с. 500], людина може іменуватися тільки в тому разі, якщо її серце освячене божественною присутністю. Підкреслимо і те, що «Ізборник», стверджуючи обоження людської плоті, що є

вмістилищем духа, бо «иже живеть въ насъ иже аште кѣто достоинъ боудеть приобрести яко и обоживъ ся имъ же въ немъ богъ будеть то къ тому въ себе паче же решити самъ себе чѣтеть видя плѣть свою жилиште бжие суще» [85, с. 497-498] якнайпосутніше ілюструє поширення на Русі містичних прозрінь ісихазму.

Як стверджує Г. Флоровський, «Русь прийняла хрещення від Візантії. І це відразу визначило її історичну долю, її культурно-історичний шлях. Це відразу включило її у визначене і сформоване коло зв'язків і впливів» [246, с. 4.]. Належить сказати, що поняття ісихазм позначає не тільки специфічний спосіб існування монашества, що виникає в кінці III – на поч. IV століття у Єгипті, Палестині та Малій Азії і полягає у повній ізоляції від світу задля творення Ісусової молитви. Це не тільки спокій і мовчання і тим паче не тільки система богословських понять – у процесі ісихії стверджується можливість єднання з Богом, під час якого трансформується уся повнота людської цілісності. Це щонайбільшою мірою особисте божественне самоодкровення, що дістало свій вияв у паламізмі, богословсько-релігійній течії, яка виникає у XIV столітті як результат полеміки Григорія Палами з Варлаамом, Акіндіном та іншими релігійними опонентами.

Прикметно, що паламізм виступив каталізатором культурного піднесення у Візантії у XIV столітті, що дало підставу І. Медведєву [141] назвати його візантійським відродженням за аналогією до тих процесів, які мали місце у тодішній Західній Європі, зокрема Італії. Незважаючи на те, що основа і візантійського, і західноєвропейського ренесансу була пронизана думкою про людину як центр світотвору, як вінець творіння, як своєрідний мікрокосм, який увібрав у себе всесвіт, усе ж, як з'ясувалося, цього було далеко не достатньо, щоб між цими площинами поставити знак рівності. Суперечка, що розгорілася між Г. Паламою та його опонентами, довела абсолютну нетотожність їх поглядів, вона з усією виразністю продемонструвала «зіткнення духу Ренесансу з притаманним йому ідеалом людини, що стверджує свою автономію від Бога і будує життя на землі власними руками відповідно до здобутків античного

еллінізму, з християнською доктриною людини...» [126]. На думку О. Лосева, ці площини протилежні аж «до останньої глибини», тому «примиритися їм неможливо» Як відомо, увесь західноєвропейський Ренесанс в особі Варлаама і Акіндіна був підданий анафемі, що свідчить про безкомпромісність цієї боротьби. І то була боротьба за людину. Західноєвропейські гуманісти плекали ренесансний ідеал людини, вони вознесли її на небувалу висоту гордині, а Бога перетворили у чисту абстрактну ідею.

Треба сказати, що біля витоків європейського гуманізму стояли Франческо Петрарка та Боккаччо, приватним учителем яких був той самий вчений монах-уніат, автор трактатів з логіки та астрономії, блискучий оратор Варлаам Калабрійський, котрий презирливо ставився до візантійської духовності і у численних дебатах на противагу ісихастам намагався довести тварність Фаворського світла, вважаючи його тільки мисленнєвим образом, який не є енергією, або силою Божою, невіддільною від Бога. Його докази були зіперті на закони формальної логіки і далекі від практики духовного життя. Варлаам стверджував, що згідно з церковним вченням, Бог недосяжний і недоступний людським чуттям, а тому, якщо визнати Фаворське Світло не сутністю, а енергією, то виявиться, що Бог подільний. Варлаам відверто глузував із монахів-ісихастів, називаючи їх пуподушниками. Щоб захистити істину, Григорій Палама разом із афонськими подвижниками уклали «Святогорський томос», що являв собою спростування ересі Варлаама, в результаті чого Варлаам затребував відкритого церковного суду. У травні 1341 року у храмі Святої Софії відбувся Константинопольський собор, на якому ересь Варлаама була засуджена. Собор захистив положення Григорія Палами про те, що Світло Фаворське не є ані сутність Бога, ані тварна речовина, а прісносуцна енергія Божественної сутності, відмінна від самої сутності, але невіддільна від неї, що у своїх енергіях Бог являє себе не тільки окремій людині, а й усьому світові. І хоча ці енергії є сотвореними і сприймаються чуттєво, у них присутній сам Бог, котрий сходить до людини як свого творіння, в результаті чого людина повністю преображається.

Не випадково Д. Макаров у праці «Антропологія і космологія св. Григорія Палами» [136, с.471] пише про те, що Григорій Палама, практикуючи умну молитву, що звершується у потаємних глибинах людської особистості, відчув на собі дію особливої благодаті і «те преображення і прагнення до божественного світла, яке він проповідував, є преображенням цілісним і всеохопним – не тільки душі, але й тіла, не тільки преображенням окремої особистості, а й у перспективі – просвітленням соціального, політичного, державного цілого». Тому особисте преображення людини спроможне ініціювати преображення інших людей і навіть усього світу. Зауважимо, що доктрина ісихазму-паламізму виключає будь-яке посередництво в акті особистого спілкування з Творцем, вона не приймає вчення того ж таки Плотіна про Світову Душу, що нібито пов'язує світ з Єдиним. Так само виключає вона і плотинівську ієрархію божественного порядку, означену як Ум-Душа-Космос, а також властиву язичницькому іманентизму ідею еманациї.

Також доцільно підкреслити неспівмірність неоплатонічних міркувань про те зло, яке несе у собі плоть і реабілітацію тілесного в ісихазмі. На думку Г. Палами, злом можна вважати тільки перебування ума в тілесних помислах, але аж ніяк не в тілі, раз саме тіло не є злом, позаяк «осуджується не плоть, а привнесене злочином гріховне бажання» [163, с.44-45]. Відповідно «тим, хто вирішив дослухатися до себе в ісихії, обов'язково треба повертати і утримувати розум в тілі, а особливо в тому внутрішньому тілі тіл, яке ми іменуємо серцем», – говорить Григорій Палама [163, с.47]. І якщо людина протистоїть гріху і хоче отримати нагороду переможця у цьому добродієчному борінні, чи хоча б заставу за добродієсність, вона має увести свій ум всередину тіла і навіть глибше – у глибину самого серця, тому треба культивувати і берегти своє серце, бо воно «скарбниця розумної здатності душі і головна тілесна зброя розсудку» [163, с.47]. Як переконує Г. Палама, людина, яка очистила своє серце і поєдналася з Богом, переходить у якийсь надприродній стан свідомості, у якому звичайне функціонування розсудку і чуттєвих органів атрофується. Натомість їх місце заступає душевна діяльність вищого порядку, яка не гасить, а, навпаки,

щонайвищою мірою розкриває особистісний потенціал ісихаста, який набуває здатності бачити не з допомогою чуттів чи ума, а раціонально незбагненим способом.

Не можна не взяти до уваги і вчення ісихазму про три види світла: чуттєве, інтелектуальне і духовне. Перші два види світла виповідають приналежність до земного: чуттєве світло досягається сенсорно, а інтелектуальне – розумом, виявляючи його здатність до побудови логічних конструкцій, доведень, мисленневих операцій, наукової інтуїції та теоретичного виміру світу. Проте, вони не проникають у трансцендентне, не розривають кордони грубої матеріальності земного. Цю роль виконує божественне несотворене світло, що є світлом божественних енергій, з допомогою якого людині відкривається неосяжний вимір гностичних просторів і преображається вся її природа. Це світло позбавляє людину духовної сліпоти, в результаті чого прозирає серце. Розвиваючи сердечну містику, Григорій Палама дає філософсько-богословське теоретичне обґрунтування однієї з найважливіших настанов східнохристиянського менталітету – високий погляд на серце у духовному, душевному і фізичному існуванні людини.

В аскетиці ісихазму серце є тим єдиним екзистенційно-енергійним центром, у якому зібрані воедино усі сили і прагнення людини, її почуття і помисли, найтонші порухи душі і розуму. Належить сказати, що ісихазм значну увагу акцентує на спроможності серця увібрати і вмістити божественне світло, яке стяжає подвижник.

Європейський гуманізм не бере до уваги шлях цього подвигу, для нього більшу вагу має чуттєве світло, що приводить до естетизації світу і перенасичення чуттєвим, та інтелектуальне, яке самоцільно, оминаючи серце, веде європейську людність до шпенглерівського присмерку і давно стало своєрідним культом, релігією *razio*. Більше того, людина керується земними уявленнями про Бога, а тому його висота так і залишається недосяжною, людина міряє неосяжне мірою осяжного. Відбувається підміна, яку можна

побачити тільки у духовному світлі. І саме тому такою важливою є ісихастська практика теозису – обоження людини, що являє собою містику світла.

Як вважає В. Ігнат'єв, поширення ісихазму на теренах Київській Русі відбувалося шляхом переписування творів Василя Великого, Ніла Синайського, Діадоха Фотікського, Іоанна Ліствичника, Максима Сповідника, а «збірки з творами Петра Дамаскіна, Симеона Богослова свідчили про живу культуру практичного ісихастського богослов'я» [92, с.72-73]. «Сердечна молитва», що постає як єдиний ключ до містики ісихазму, практикувалася у монастирях. З ісихастським рухом в Україні був пов'язаний передусім Києво-Печерський монастир, засновник якого святий Антоній прибув у Київ за благословенням Афонської гори, перенісши сюди правила афонського монашого життя. Уведення Студійського уставу сприяло поширенню ісихастської практики умної молитви, свідченням чого є послання печерського архімандрита Досифея до священника Пахомія, у якому йдеться про «правило афонське», молитву Ісусову та практику мовчання, якої неухильно дотримуються монахи [153, с. 141-144.]. Християнська аскеза на українських землях знайшла благодатний ґрунт – тут почали будуватись монастирі, зростала кількість братії, готової апробувати вищу міру духовного подвижництва, плекалася книжна культура, міцніли контакти з болгарським та афонським чернецтвом. Подвиги монахів супроводжувалися сердечною молитвою і покайним плачем, популярним став «Чин про спів дванадцяти псалмів», принесений зі Святої Гори архімандритом Києво-Печерським прп. Досифеєм в кінці XII-на поч. XIII ст.

Як відстежує І. Мозговий, «влив ісихазму на Україні відчувався до початку XVII ст., зокрема у творчості Івана Вишенського, Кирила Транквіліона-Ставровецького, у «Вертограді духовному» Фікари, «Алфавіті духовному» Ісайі Копинського та «Діоптрі», яку в 1612 р. переклав і склав до неї вступ ієродиякон з Волині Віталій» [147]. За словами П. Кралюка, «про зацікавленість ісихазмом свідчить поява в Острозі перекладу Кипріяна «Бесід та життя преподобного та богоносного отця нашого Макарія Єгипетського...

про розумне мовчання чи про божественне бачення...» (1610). У практичному плані ісихастське вчення знаходило вияв у створенні представниками “острозького кола” відомих монастирських обителів – Скиту Манявського, Межигірського монастиря, Дерманського монастиря [110, с. 9-10]. Досліджуючи феномен острозького традиціоналізму, представленого іменами Василя Суразького (Малюшицького), Іова Княгиницького, Герасима Смотрицького, Даміана Наливайка, Клірика Острозького, Тимофія Михайловича, Іоанна Вишенського, Іова Почаївського, Віталія з Дубна тощо, С. Гуменюк доводить креативну роль ісихастського досвіду у становленні духовної культури українського народу [47]. Досвід ісихії репрезентований у передмові до Острозького видання повної Біблії, автором якої є Герасим Смотрицький. «Справуй храм свой телесный, яко был бы прибытком Духу Святому» [194, с.213]. Ця настанова супроводжується порадою отворити «умныя зеницы сердца твоего» [194, с.30]. «Розлилася вода слез моих выше головы моеи, око мое погрязло, померкло, и помкнулося, и не отворится, доколѣ не восіієт свѣт правды пред вороты моими, доколѣ денница не озарится в сердцу моем», – пише Клірик Острозький [103, с.287]. Полемічні твори Іоанна Вишенського, який більш як сорок років перебував на Афоні, сповнені пристрасно-викривальних застережень своїм співвітчизникам: «Егда бы ся вам очи сердечные створили, устранившись судии страшного видѣнием, бѣгали бысте голы, як мати вас народила, от тых бискупств и от титулу того и санов тых, которых есте в Римѣ наздобывали [25]. Закликаючи до покаяння, філософ-полеміст у відчаї запитує: «Что толико онечувствѣли, одебелѣли и окаменѣли сердцем и помыслом есте?». Прикметно, що Д. Чижевський виводить образ полеміста як такого, що «мав натхнення істинного пророка», хоча й іменував себе «Іоанном грішним», «глупим русином», «голяком і странніком», який «зело любляй безмолвиє» і прагне «застановлятися на ступенях о лжи и истине» [242, с.308].

Духовній злиденності та окатоличенню свого краю, практикуючи сердечну молитву та суворе подвижництво, протистояв і преподобний Іов

Почаївський, який був ігуменом Почаївського монастиря, де прийняв схиму і заснував афонський Студитський устав. Не можна оминати увагою його проповідницьку та перекладацьку діяльність – до укладеного ним збірника «Пчела Почаевская» увійшли численні повчання та проповіді, як-от: «Повчання про Каїна та Авеля», «Повчання проти п'янства», «Повчання про багатого та Лазаря», «О Божестве и Человечестве Ісуса Христа, Сына Божія, Его воплощении и о Богоматери», – а також переклади понад 80 творів, авторами яких були монахи-пустельники, що навчали «преочищеного спасення» людської душі. Під духовним наставництвом преподобного Іова формується як поборник православ'я Василь-Костянтин Острозький, «иже въ благочестіи сіяющъ пресвѣтлый князь..., его сердце любовию еже о свободе и о миръ православія не угасаетъ, и еже о семъ тщатися не перестаетъ» [143, с.178- 179].

Рецепцію містичного кордоцентризму в його ісихастському варіанті відстежуємо згодом у творчості Лазаря Барановича, Паїсія Величковського, Іоникія Галятовського, Захарії Копистенського, Ісайї Копинського, Петра Могили, Феодосія Софоновича. Так, у Петра Могили серце є джерелом любові і духовної цілісності людини, позаяк воно здатне вмістити Бога, котрий «нигдѣ индѣ пребывает, токмо в чистом и цѣломудром сердцы» [144, с.147]. Спасіння людини П. Могила ставить у залежність від того, наскільки глибокою є любов людини до Бога, в «Євангелії учителному» мислитель закликає усіма смислами, і душею, і розумом прийняти цю любов у власне серце.

Духовною платформою митрополита Димитрія Ростовського, автора житійного циклу «Четві-Минеї» також стає ісихія і практика Ісусової молитви, бо вона, «внутрішня, духовна молитва вміщає в собі і Бога, і все Небесне Царство» [156, с. 328]. Про значний вплив його проповідей та особистий приклад життя говорить І. Огієнко, відзначаючи високу духовну культуру та вміння святителя збудити душу слухачів і дати їм усе потрібне для її спасіння.

Остання чверть XVIII ст. була ознаменована постаттю преподобного Паїсія Величковського, який став засновником чернечо-аскетичної школи, що відродила традицію ісихазму та втрачений феномен старецтва у Молдові,

Румунії, Росії, Болгарії, Сербії. Саме старці, пустельники і странники, на думку багатьох істориків, стали духовними просвітителами українського народу, формуючи його релігійне почуття і особливі ментальні риси на засадах кордоцентризму. Паїсію Величковському вдалося привнести у духовний ландшафт грецького Афону елементи української культури, тут після ліквідації Запорізької Січі був заснований козацький скит «Чорний Вир», названий І. Огієнком українським закутком на Афоні, що «ніби чудом перенесений сюди з України» [156, с. 172]. Ктитором скита став останній кошовий отаман Запорізької Січі Петро Калнишевський, пошанування якого як святого за 240 років уперед напроорокував прп. Паїсій Величковський, запевняючи, що «сияющую благородную съ высокими добродетелями душу ни самая мрачная наветныхъ силъ злобная зависть помрачити не въ силахъ» [248, с. 54]. Маловідомі листи прп. Паїсія, адресовані Петру Калнишевському не так давно були опубліковані зусиллями С. Шумила [248].

Атмосфера Афону сприяла формуванню подвижника як воїна Царства Небесного, сердечні врата якого були захищені «зброєю імені Іісуса». Постійно перебуваючи у безперестанній молитві, Паїсій Величковський набував містичного досвіду, що недоступний для людського розуміння і здобувається винятково смиренням, «поникиши долу и ум собирая в сердце» [162], а «едва только ум найдет место сердечное, немедленно видит то, чего никогда не видал» [162].

Згідно з Паїсієм Величковським, серце очищається священною німотністю, яка прокладає йому шляхи до непорочності. Одним із цих шляхів був переклад святоотцівської літератури, процес якого подвижник називає містичним, позаяк під час нього встановлюється сокровенний зв'язок перекладача з автором оригіналу.

Важливо підкреслити високий рівень освіченості преподобного Паїсія Величковського, який три роки навчався у Київському братському училищі, що являло собою початковий етап Київської академії. І хоча академічна вченість не стала пріоритетом подвижника, його вплив на становлення кордоцентричного

філософування важко переоцінити, так само як і на досить-таки потужну аналітичну площину традиції ісихазму (О. Лосєв, П. Флоренський, В. Лосський, І. Мейєндорф, Г. Острогорський, Ф. Успенський, тощо) з його невичерпним потенціалом преображення та обоження людини, містичний стан свідомості якої знаменує антропологічну цілісність і неподільність.

Власне на цих засадах вибудовується також кордоцентрична містика Г. Сковороди, проте за слушним спостереженням Д. Чижевського вона має антитетичний характер та базується на принципі коловороту (образом світу у Г. Сковороди стає зміїне кільце). Антитетичним є вчення про двонатурність світу – світ видимий (твар) і невидимий (Бог), усе, що складає рух між ними, іменується Г. Сковородою людським життям, що сповнене протиріч. Рух між протиріччями зумовлює «повернення до себе», до власного безначального початку. Таким чином, як зауважує Д. Чижевський, уся символіка Г. Сковороди: і антитетика, і принцип коловороту, – виявляє спорідненість не тільки із святоотцівською традицією, а й традицією античного платонізму, німецькою містикою, репрезентованою іменами І. Екхарта, І. Таулера, Г. Сузо, В. Вайгеля, Я. Бьоме, А. Сілезія, та містикою Середньовіччя [241, с. 29]. Містику Г. Сковороди Д. Чижевський називає діалектичною, а самого філософа «діалектиком, і лише як представники діалектичної містики ми можемо його зрозуміти» [241, с.15]. Відтак, описуючи сковородинівський екстатичний стан переживання єдності з Богом, Д. Чижевський налічує аж вісім його тлумачень, зокрема: 1) містик може «бачити» Бога; 2) може «з'єднуватися» з Богом; 3) містик «обожнюється»; 4) його душа є «наречена» та «дружина» Бога; 5) душа в містичному екстазі «народжується» вдруге; 6) у людській душі «народжується» Бог; 7) екстаз дорівнює стану «сп'яніння»; 8) йому властиве глибоке відчуття «єдності смислів» [243, с. 184-185].

Зауважимо, що інтерпретивна площина душевного у Г. Сковороди також позначена антитетичністю його світосприйняття. Персоніфікований образ душі тотожний серцю: «Затям, будь ласка, глибоке серце – людина є... А що ж є серце, коли не душа?» [186], а також «...сердце есть существом Человѣческим,

а без него он Чучелом и Пнем есть» [184, с. 1284]. Тому людині важливо «пізнати себе і зробити лад у серці своєму» [186], бо кінцевою метою мати стати «сердечна веселість», «душевна міць», позаяк «премилосердна природа всім без винятку душам відкрила шлях до щастя» [186]. Мислитель наполегливо радить зректися будь-якого сум'яття і просити у Бога «не плотской жизни, но свѣтозарное Сердце» [184, с. 1284], щоб «занести в душу промінь блаженного світила і світлого блаженства» [186], адже тіло народжене для того, щоб шезнути, як відлуння, а душа повинна стати чашею, що наповнюється «вѣчною радістю» [184, с. 1278].

Міцна душа і мирне серце, згідно зі Г. Сковородою мають становити здоровий корінь людського єства, оскільки «цей-бо мир відчиняє думкам твоїм храм спокою, одягає душу твою одежею веселощів, насичує пшеничне борошно й утверджує серце» [186]. Прикметно, що душа у стані веселого сп'яніння асоціюється у Г. Сковороди із Божим градом та божественним садом. Філософ радить негайно позбуватися суму й печалі, бо «сія мука лишает душу здравія, разумѣй мира, отнимает кураж и приводит в разслабленіе. Тогда она ничем не довольна, мерзит и состояніем и селеніем, гдѣ находится» [185, с. 430].

Та попри все, краєкутним каменем філософських зусиль Г. Сковороди залишається проблема самопізнання, актуалізована імперативами серця, що увібрало в себе людську думку, проте не поглинуло її, а засвітилося іншими, смисловими гранями. «Мысль есть главною нашею точкою и среднею. А посему-то она часто и сердцем называется. Итак, не внѣшняя наша плоть, но наша мысль – то главный наш человек. В ней-то мы состоим. А она есть нами» [184, с. 236], – підкреслює Г. Сковорода. Саме у думці філософ шукає світла, що відкриває істину і любить вистежувати її стежинки, а зустрівши, радіє і торжествує. Для нього «утаенная мыслей наших бездна и глубокое сердце» [184, с. 237] – це одне і те ж. «Но удивительно! Как то возможно? что Человеком есть не внѣшняя, или крайняя, его плоть, как народ разсуждает, но глубокое сердце или мысль его» [184, с. 237], – з подивом вигукує Г. Сковорода, а згодом резюмує: «мысль и сердце его – то истинный человек есть» [184, с. 239].

Як бачимо, нарівні із серцем поставлено не тільки душу, а й людський розум: «Сердце твое, мысли твои, дух твой и разум, иже есть корень и начало твоея фортуны» [184, с. 1050], що яскраво ілюструє причетність Г. Сковороди до «духу епохи» з її логоцентризмом та гносеологічними настановами, засвоєними філософом під час тривалих мандрів Європою.

Таким чином, У філософській культурі України домінує «біблійно-александрійська» (В. Горський) духовна лінія, актуалізована киеворуською традицією. У її континуумі – покайні мотиви «Слова про Ігорів похід» (після втечі з полону князь поспішає до храму Матері Божої Пирогощі, щоб там вимолити прощення за смерть своїх побратимів русичів); алегоричні образи Сліпця і Хромця Кирила Туровського, що уособлюють душевні немочі людини; подвиг смиренномудрія братів-страстотерпців Бориса і Гліба, а також переклади витягів із апологетичних та святоотцівських творів Василя Великого, Афанасія Александрійського, Юстина Філософа, Макарія Єгипетського, Максима Сповідника, Іоанна Дамаскіна, Іоанна Ліствичника тощо.

Становлення духовної культури епохи Ренесансу позначене значним впливом ісихастського досвіду, поширенням практики «сердечної молитва». Високу культуру серця плекають представники острозького традиціоналізму, чернеча містика серця властива творчості Петра Могили, Димитрія Ростовського, Паїсія Величковського. Вона накладає незриму печать на семантику душевного Г. Сковороди, кордоцентричні пошуки П. Юркевича та інших представників академічної традиції України на межі XIX- XX ст.

2.2. Душа в академічному дискурсі Київської філософської школи кінця XIX-першої половини XX ст.

Рецептивне поле сучасної культури наскрізно пронизане інтенціями Київського академічного філософування XIX–першої половини XX ст. як одного з найбільш важливих напрямків інтелектуальної думки України. Її

вивчення донедавна мало спорадичний характер і внаслідок засилля різного роду ідеологем було витіснено на периферію дослідницького інтересу, що перешкоджало становленню цілісного образу українського культурного світу. Нині є очевидною потреба глибинного осмислення культурної традиції України, що вимагає експлікації її концептуальних засад, пов'язаних з проблемою сутності душі, обґрунтування її статусу в універсумі, духовного досвіду спілкування людини з Богом та її вартості перед обличчям вічності.

Відтак, заданий європейською філософією на початку ХХ століття антропологічний поворот, багато в чому зумовлений її органічним синтезом з академічною думкою України, де антропологічна проблематика узгоджувалася з принципами богослів'я, які у дослідженнях професорів Київської школи, репрезентованої релігійно-філософськими здобутками Київської духовної академії та університету Святого Володимира, отримали серйозне філософське обґрунтування. Володіючи багатим інтелектуальним потенціалом, Київська академічна школа стала одним із потужних центрів примноження інтелектуального та культурного досвіду України. Намагаючись усіма способами на ґрунті святоотцівської традиції реалізувати головне завдання – «оправдати віру батьків у цілісному релігійному світогляді» [209, с.240-241] та протистояти чужим ідеологічним впливам, представники академічного філософування, усе ж достатньо широко використовували досвід новоєвропейської філософії, у контексті якого в дусі православного теїзму вирішувалися проблеми гносеології, онтології, антропології, логіки, етики, метафізичної психології. Як відстежує Н. Куценко, Київська академічна школа проявила «здатність виховання кадрів європейського і навіть світового рівня, не відірваних при цьому від національного ґрунту, а здатних творити місцеву самобутню традицію, що вписується у загальноєвропейський мисленнєвий контекст» [116, с.16]. Залежно від наукових пріоритетів та способів реалізації дослідницьких завдань І. Цвик виділяє два напрямки академічного філософування: логіко-раціоналістичний та етико-антропологічний, на який покладається особлива місія – представити людину як духовно-душевно-

тілесну цілісність [221]. Найбільш впливовими в академічному середовищі були світоглядні системи І. Канта, Й.-Г. Фіхте, Ф.-В. Шеллінга, частково Г.-В. Гегеля, які «боролись з матеріалізмом і скептицизмом, захищали вищі духовні інтереси людської природи» і плекали «науковість, повагу до християнства, прагнення зблизитись з ним та обіцяли зазирнути в самі основи християнської віри» [157, с. 324–325].

Зрозуміло, що ці обіцянки не торкалися глибинних основ академічного філософування, фундамент якого складало православне подвижництво та сокровенні молитви святих. Ідеал святості та смиренної мудрості покладається в основу кордоцентричного континууму української культурно-академічної традиції, у якій чи не першорядна роль відведена душі, про що свідчать праці А. Введенського, Е. Радлова, А. Нікольського, С. Левицького, М. Лосського, Г. Флоровського та сучасних дослідників Б. Ємельянова, І. Цвик, С. Хоружого, В. Шохіна, В. Ванчугова, В. Нічик, М. Ткачук, С. Кузьміної. В епіцентрі їхніх пошуків творчість І. Скворцова, П. Авсенєва (архим. Феофана), О. Новицького, С. Гогоцького, М. Олесницького, П. Юркевича, П. Ліницького, а також М. Грота, Г. Челпанова, Г. Шпета, В. Зеньковського та ін. Значне зацікавлення проблемами «сердечного споглядання» та душевного досвіду рельєфно окреслюють їх пошукові інтереси. Аналіз текстологічних та архівних рукописних джерел, що склали 200 одиниць архівного зберігання, в тому числі авторські філософські курси і навчальні програми, дозволив І. Куценко скласти об'єктивне уявлення про характер і специфіку академічного викладання філософських дисциплін у вищих закладах Києва. Серед аналізованих матеріалів – курси лекцій з різних філософських дисциплін, зокрема етики, історії філософії, психології, а також монографії, статті, виступи, зауваження, питання для дискусій тощо. Прикметно, що до уваги дослідниця бере в тому числі й відгуки, стилістику і зміст, вважаючи їх не менш показовими, аніж самі навчальні матеріали, що яскраво ілюструє відгук професора богослів'я протоієрея О. Гайновського із заголовком «Комітету, утвореному для розгляду програм логіки та дослідної психології, призначених для викладання цих наук в

імператорських російських університетах і ліцеях», що знаходиться у фонді 834 під номером 2347 на листах 15–17. Так, аналізуючи програму з психології, після вступу, що передбачає опис загальних понять дисципліни, автор вказує на її чотири розділи, зокрема:

- 1) вчення про людську душу,
- 2) про здатності душі,
- 3) про стани, у яких може перебувати душа в наявному житті,
- 4) про призначення душі [116, с. 34].

Водночас вказано порядок та обсяг предметів, що мають викладатися відповідно до визначених розділів. Особливий інтерес викликає класифікація сердечних почувань, що являє собою своєрідну «психологію серця» чи варіант «філософії серця». Класифікація сердечних почувань проводиться залежно від причини: фізичної, розумової, моральної, естетичної та релігійної. До приємних почувань віднесено радість (веселощі, захоплення), надію (її умови і благодатний вплив на душу); до неприємних – печаль і такі її види як туга, горе, жаль, досада, а також ревності, заздрість, смуток, скорбота, страждання, гнів, обурення, лють, шаленство, страх, сумнів, безнадія, відчай, жах, переляк.

До змішаного типу почувань укладач програми пропонує віднести подив, натхнення, ентузіазм, фанатизм, симпатію, антипатію, передчуття.

Стверджуючи достоїнства програми, автор відгуку висловлює низку зауважень, серед яких – понятійна невизначеність, позасистемність, зайва подрібненість та вилучення з обігу важливої у дослідному контексті термінології. Та, щонайважливіше, поняття духовності душі, її моральних сил та зв'язку з тілом упущені зовсім. Тому висновок рецензента сприймається як достатньо вмотивований: у такому вигляді програма «не може бути нормативним керівництвом для викладання досвідної психології в університетах та ліцеях. Дата 2 серпня 1850 року [116, с.34-36]».

Зауважимо, що психологія в академічному середовищі поставала як досвідна наука про душу, її прояви та здатності і розглядала більшою мірою гносеологічні проблеми, що були пов'язані з пізнавальними функціями душі.

Розмисли про душу наскрізно інтенціюють академічний доробок І. Борисова (архімандрит Інокентій), який у 30-х роках ХІХ ст. був ректором Київської духовної академії, а згодом – архієпископом Херсонським. Досконало володіючи кількома іноземними, в тому числі древніми мовами, І. Борисов створив цілісну систему поглядів на людську душу, вищі здатності якої складають сферу духа, а саме: вищий чистий ум і розумна воля. На душевному рівні означеним здатностям відповідають розсудок і нижча воля. Сферу духа І. Борисова поділяє на «нашу» і «не нашу», тобто таку, що є незалежною від людини. Вона містить моральні і теоретичні закони ума, що не підлягають змінам, проте людині належить узгоджувати або ж не узгоджувати з ними своє життя. Як керівне начало, дух стає ланкою зв'язку між Богом і людиною. Водночас лектор вказує на обставини, що перешкоджають діяльності вищих духовних здатностей: по-перше, на душевному рівні людина мимовільно чинить опір проявам духа, намагаючись послабити його дію, по-друге, духовна сфера, хоч і меншою мірою, аніж інші елементи людського ества, є ушкодженою тим, що дух «став нечутливим і неспроможним отримувати вищі відчуття і передавати їх іншим здатностям людини» [88, с. 598].

Проблема душі актуалізує і філософський пошук професора київської духовної академії П. Авсенєва, який після монашого постригу отримав ім'я Феофан. Як вихованець І. Борисова, П. Авсенєв був глибоко освіченою людиною: він знав єврейську, грецьку, латинську, німецьку, французьку та італійську мови, що дозволило йому читати в університеті логіку, історію душі, історію новітньої філософії, моральну філософію у тісному зв'язку з природнім правом тощо [14, с. 9.]. Його лекції у фондах числяться за номером 349 і складаються з трьох частин: Ч. І. Облаштування людської істоти. Ч. ІІ. Про душу. Ч. ІІІ. Про стан душі під впливом тіла [116, с.68].

Сформульована таким чином проблематика дозволяє розглядати глибинні інтенції людської істоти, що крізь буремні потоки часу прокладає дорогу до самої себе, щоб урешті, зустрівшись із собою, запитати себе єдине: «що я єсьм?» [205, с. 1]. Відстоюючи думку про вроджене відчуття істини у людській

душі, мислитель обґрунтовує її співпричетність безмірному океану духовного буття, що з усіх боків огортає кожную окрему душу, даруючи їй прихисток і можливість безпосереднього контакту зі світом. Невипадково вищі здатності людини видимі крізь духовну призму, що асоціюється з Богом, завдяки чому людина піднімається над рослинним і тваринним рівнями, перевершуючи їх. Духовна сфера, згідно з П. Авсенєвим, проявляє себе у трьох варіантах – як «пізнання вищої істини самодостатнім розумом, як передчуття вічної краси тими, хто тримає серце угорі, й, урешті, – як здійснення добра чи зла свобідною волею» [205, с. 56]. За своєю природою дух постійно скерований до божественного безначального джерела свого буття, наділеного вищою досконалістю, якої прагне людина. Та попри своє устремління до Першообразу, у якому й полягає божественна мета творення, людина постійно відчуває свою недосконалість, а тому не може задовільнитися наявним, позаяк «ніщо кінечне не відповідає душевним запитам, у душі завжди живе бажання, розпростерте вище і далі будь-якого обмеження. Значить, душа шукає себе у Безкінечному, яке не залишає місця жодному бажанню. Таким Безкінечним є Бог: отже, саме до нього крізь усе розмаїття видимого тягнеться усією своєю істотністю душа наша» [205, с. 63]. І, як переконує мислитель, таке прагнення не є випадковим, воно зумовлене реальністю предмета людських устремлінь, що сприймається з допомогою пізнавальної здатності людського духа, завдяки якій у людині живе внутрішнє свідчення про Бога як джерела вищого блага, що є незрівнянним з усім, що можна отримати на землі, а тому усі земні блага людина сприймає як такі, що не відповідають устремлінням її душі. І тільки це свідчення, а ніяке інше, переконує лектор, дозволило тим, хто не замкнув свій «душевний слух», навіть під завісою плоті пізнати Бога-Слово.

Основними джерелами пізнання душі, на думку мислителя, є спостереження (внутрішнє, що являє собою здатність до самоусвідомлення, і зовнішнє, що є вторинним і похідним від внутрішнього); умоспоглядання як «осягнення чистою думкою найдосконалішого, позбавленого будь-яких недоліків та обмежень, першообразу душі... І як невловима думка, цей

невидимий першообраз витає над усім царством людських душ, наповнюючи їх своєю животворчою силою» [205, с. 5]. Третім джерелом пізнання душі архімандрит вважає Одкровення, згідно з яким Бог як творець людської душі володіє найповнішим знанням про неї і це знання відкриває людині. Таким чином вона отримує здатність сердечного провидіння, що виходить за межі простору і часу і являє собою особливу форму пізнання, що не узгоджується ні з чуттєвим, ані логіко-раціональним його варіантами. Здатність цього провидіння, згідно з П. Авсенєвим, дається безпосередньо і цілісно і є прерогативою душі, яка відпочатково перебуває у серці людини.

Водночас дослідник зазначає, що упродовж усього земного життя людська душа зазнає змін, спричинених тілесними хворобами та неміччю, однак саме усвідомлення своєї обмеженості, на думку мислителя, і постає одним з надійних шляхів, що ведуть до розуміння власної духовної та богоподібної сутності. І хоч душа приречена на те, щоб перебувати у тілі і бути скутою ним, усе ж вона якимось підспудним і невизначеним способом передчуває свою нічим не обмежену безкінечність.

Ці думки П. Авсенєва великою мірою суголосні позиції П. Юркевича, який називає тіло фізичним органом душі, а також М. Олесницького, у якого тіло постає репрезентантом духовно-моральних якостей людини, бо в цьому статусі воно «має застережливе і виховне значення щодо душі і цілком відповідає її стану. Що нижче душа відомої істоти, тим грубіше її тіло і тим більша залежність її від нього... Залежність створеної істоти від плоті застерігає її від нерозумного самопіднесення» [158, с. 104]. Розвиваючи цю думку, М. Олесницький зауважує, що «людська душа завжди живе у двох сферах: ясній, свідомій і темній, несвідомій. Зміст останньої ніколи повністю не ретранслюється у зміст першої» [98]. Оскільки «темні глибини душі» дають про себе знати непередбачуваними спалахами емоцій чи імпульсивними вчинками і діями, людина завжди має бути насторожі, і щоб не втратити душу, вона мусить загнуждати тіло.

Тут доцільно згадати поширену на теренах України практику аскези, пов'язану з авторитетом ісихазму, що став підґрунтям православного віровчення і спростував платонівський дуалізм душі і тіла з його апріорною негацією матеріально-тілесного начала в людині. У концептуальних засадах академічного філософування залежність від плоті набуває статусу важливого стимулу людської діяльності, особливо її духовного зростання, позаяк «образ і подоба Бога, що формують душу, відбивається і в тілі» [158, с. 102].

Підкреслимо, що прагнення П. Авсенєва до високої духовної досконалості, взірцем якої були ісихасти-самітники Макарій Великий та Ісаак Сирін, витіснило захоплення шеллінгіанством та романтично-теософським містицизмом і стало основною спонукою прийняти чернечий постриг. Так, у листі до друга, випускника, а потім професора Київської духовної академії С. Серафимова архімандрит Феофан зізнається в тому, що потративши п'ятнадцять років на вивчення німецької філософії та втративши зір, перечитуючи тексти німецьких авторів, він так і не знайшов того, «чим захоплювався у сфері мислі» і що «давно було сказане в божественних посланнях пророків і апостолів та відтворене у працях отців...» [9, с. 370].

Про те, що таке одкровення стало глибокою внутрішньою потребою виповісти наболіле, свідчить зміст пошукового простору адресата: С. Серафимову не була чужою німецька класика, а студії над Кантом привели його до далеко неоднозначних висновків. Так, у праці «Про Кантове начало моральності» С. Серафимов акцентує увагу на тому, що Кант возвеличив практичний розум, надавши йому перевагу над усіма іншими здатностями людини, і навіть Бога, що є джерелом розуму і будь-якої моральності, відсунув на задвірки. Такий підхід дослідник називає однобічним, позаяк Кант стає заручником створеної ним самим системи, намагаючись будь-якою ціною залишитись їй вірним. Вилучивши з кола діяльності людини її обов'язки перед Богом, Кант посягнув на священне. Аналогічно до свого вчителя І. Скворцова, який у праці «Критичний огляд Кантової релігії в межах тільки розуму» переконував, що «таке поняття про Бога недостойне Бога, таке моральне

вчення, яке не потребує Бога, є егоїстичне і просто – хибне» [183, с.10], С. Серафимов запевняє, що «проти цього буде вічно озброюватися серце людини. Без любові до Бога моральність перетворюється в чистий егоїзм» [180, с.107-108].

На його думку мислителя, моральність має стати орієнтиром людини у визначенні її життєвих цілей, вона повинна дати відповідь на питання «куди?», яке є найголовнішим і яке упустив Кант, адже серце людини не може нічого не бажати на шляху своєї моральної діяльності; не може не уявляти тієї кінчної цілі, на досягнення якої мають бути спрямовані розмаїті дарування людини, «не може не запитувати себе: а де ж істинне завершення моїх подвигів, де настане упокоєння від трудів?» [180, с. 107].

Прикметно, що творчості Канта присвятив своє дослідження і С. Гогоцький. Його кандидатська дисертація «Критичний погляд на філософію Канта» побачила світ у Києві в 1847 році. Об'єктом авторської критики стала кантівська моральність з її претензією на самодостатність, а також заперечення ролі Бога навіть в статусі постулату. Безумовність кантівського категоричного імперативу, на думку С. Гогоцького не рятує навіть етичний формалізм, оскільки «примусити людину визнати закон творінням її власного розуму означає вести її до самозаконня, яке власне нічим не відрізняється від беззаконня» [38, с. 67]. Окрім цього, як підкреслює мислитель, «ніколи не можна стверджувати, що нашим практичним законом ми вичерпуємо усе, що прописано Верховним Законодавством» [38, с.68.]. У законах людського розуму, підкреслює дослідник, треба чути відлуння вищого розуму.

Проте найбільш гострі дискусії розгорнулися довкола «Філософського лексикону» – першої одноосібної вітчизняної філософської енциклопедії. Заслугу її автора Н. Мозгова вбачає у тому, що «Філософський лексикон» став першою реалізованою на київських теренах спробою систематизації величезного масиву до того розпорошених знань з філософської проблематики, богослов'я, психології, педагогіки. Цим у першу чергу і визначається історико-філософське місце твору» [145, с.15]. Сучасники по-різному оцінили цю працю,

яка була адресована в основному студентській аудиторії. Різко негативною була критика тодішніх матеріалістів. Так, Д. Писарєв називає філософську позицію автора «Лексикону» «крайнім містицизмом» та «мертвою доктриною», М. Антонович наполягає на тому, що ця праця «абсолютно зайва і марна», позаяк усе, що викладено автором, відтворює його християнську православно орієнтовану позицію, а істини, що ним проповідуються, «давним-давно відомі всім православним християнам із «Православного катехісису» [5, с. 260]. Центром дошкульної критики стала стаття С. Гогоцького про душу, де він стверджує, що у традиційному розумінні душа позначає розумно-свобідне «внутрішнє начало», що животворить наш тілесний організм і постійно дає про себе знати – чи то в теоретичному та розумовому житті, чи у практичній діяльності. Зрозуміло одне: душа містить багато непізнаного, і дотепер актуальним є питання про те, чи душа являє собою «дещо постійне, таке, що не гине, чи вона подібна до свічки, яка гасне, коли припиняється процес горіння, або, інакше, являє собою тільки плід наших абстракцій [39, с. 474]. Шукаючи підстав для обґрунтування вічності душі, яка сягає небесних висот і є сотвореною Богом, С. Гогоцький вказує на її єдність. Ми тільки тому й можемо думкою і волею вносити єдність у світ його предметів, говорить мислитель, що саме начало нашого внутрішнього життя постійно і непорушно зберігає її. «Єдність душі є живою, вона властива будь-якому прояву думки, волі і почуття», – резюмує дослідник [39, с.475]. Трактуючи особистість як «щось безумовне, вічне і неминуще» [39, с. 664], С. Гогоцький вказує на внутрішні якості людської душі, що стають запорукою її неповторності, творячи «новий оригінальний тип» [39, с.664]. Водночас С. Гогоцький намагається прокласти межу між поняттями душа і дух. На його думку, відмінність між ними «подібна до тої, яку звичайно знаходять між розсудком і розумом» [39, с. 459]. Так, поняття дух являє собою вищу міру прояву душі, що взаємодіє з мисленням, почуттями і волею, а також зовнішнім світом, насичуючись ідеєю безкінечного. Шляхом такої взаємодії і відбувається його формування, яке налічує три стадії: на першій безпосередня чуттєва єдність людини і світу зумовлює наявність

душі, на другій – усвідомлена людиною відмінність від зовнішнього світу породжує свідомість й, урешті, на третій – смислова єдність з наявним світом, що здобувається у процесі свідомої діяльності, проявляється уже як дух, що постає у двох формах діяльності: теоретичній (в якості інтелекту) і практичній (як воля). Згідно з С. Гогоцьким, дух може перебувати у психічних станах (навіть одночасно в кількох), усвідомлювати їх і співвідносити з власним Я, що свідчить про його самосвідомість, а також адекватно сприймати та реагувати на зовнішню критику. В дусі новочасної гносеології дослідник інтерпретує внутрішні джерела пізнання – споглядання (чуттєве пізнання) і мислення (здатність мислити предмет чуттєвого споглядання постає як розсудок), висновуючи думку про те, що свої поняття треба робити чуттєвими, а своє споглядання осягати розсудком. Важливо, що розмаїття душевних почувань, їх глибина та пошук істини знаходять своє відображення у пізнавальній діяльності людини, бо «найвище поняття про внутрішнє начало, що одухотворює, тісно пов'язане з найвищим поняттям про Бога» [39, с. 602].

Про те, наскільки складним і розгалуженим було духовно-академічне філософування, свідчить система «філософського синтетизму» В. Карпова, згідно з якою дослідник намагається «усе скласти в одне», поєднати ідеальне й матеріальне, внаслідок чого і наука, і філософія, і релігія повинні злитися «в один акорд, в одну священну пісню Всевишньому» [96, с.133]. Зазнавши впливу сковородинівського вчення про три світи і дві натури, Карпов синхронізує його з власним розумінням світу, що постає як чуттєвий, метафізичний і абсолютний. Відповідно і входження людини у цей світ є потрібним: через зовнішні відчуття, через ідеї, що зумовлюють зв'язок з метафізичною сферою буття та через духовне споглядання. У такому розумінні відчуття відображають чуттєвий бік світу, ідеї – його мислимі параметри, а духовне споглядання пов'язує з Абсолютом. Їх поєднання забезпечується «законом гармонійного буття всесвіту», що покладений в основу системи філософського синтетизму і який з допомогою філософії намагається відшукати людина, щоб знайти своє місце у світі й нормативну основу власного гармонійного буття. Таким чином,

основною метою філософії є «визначити місце, значення і відношення людини в гармонійному бутті світу» [98, с.161].

Найпершою умовою внутрішньої трансформації людини В. Карпов називає самопізнання сутнісних властивостей душі. Душа як автономна галузь людського знання потребує адекватної методології досліджень і належно сформованої предметної сфери, яка передбачає «розгортання свідомості» зі сфери внутрішнього досвіду у соціально значимий вимір. У фундаментальній праці «Вступна лекція у психологію» В. Карпов визначає предметом психології буття душі, експлікація якої можлива з урахуванням внутрішнього досвіду, який дослідник ще іменує антропологічним і у якому виділяє матерію і форми. Матерія являє собою важливі елементи людської природи, що виявляються у думках, бажаннях та почуттях, які кожна людина по-різному пов'язує між собою, по-різному скеровує на досягнення цілей, надає їм різної форми. Перший елемент цієї матерії, що підлягає вивченню з допомогою внутрішнього досвіду у В. Карпова є «голос серця», без якого неможливе очищення внутрішньої людини від душевних пороків, які прирікають людину на самотність і стають перепоною між нею і Богом. Другим елементом дослідник називає мислення, що постає як діяльність розсудку, що сам по собі не може видобувати знання із себе, а черпає його із двох джерел – чуттєвих вражень і споглядання ума. Прикметно, що у спогляданні ум схоплює не поняття про предмет, а мовби сам предмет. В. Карпов вважає його проявом духовного начала у людині, яке уможлиблює спілкування із Богом. Особлива здатність сприймати позачуттєву реальність, на думку мислителя, проявляється в теоретичній діяльності ума, «коли у всіх змінах він чомусь прагне знайти незмінне...тому, що душа, відповідно до природи ума, вимагає його і мовби пасивно його споглядає» [97, с. 17].

Органом споглядання ума В. Карпов вважає ідею, що не є простою абстракцією, а органічно входить у структуру свідомості і причетна до всього, що перебуває за її межами, сприймаючи реальність безкінечності і вічності. Ідеальне споглядання розуму і чуттєві враження являють собою пасивні стани

душі. Щоб вони стали надбанням свідомості, душа має стати діяльною, для цього їй треба скерувати промінь світла на свої враження і таким чином домогтися умоспоглядання і чуттєвих образів. Так, на думку В. Карпова відбувається зустріч двох видів досвіду. І як переконує В. Коцюба, «ця думка співзвучна традиційному християнському розумінню людини... Саме з умоглядного досвіду людина видобуває ідеї істини і добра. Досвід сприйняття людиною ідей у природі свого власного духа відкриває людині те незмінно спільне, що задає масштаб для осмислення усього мінливого» [108, с.13]. Однак, у практиці ісихазму інтелектуальна діяльність душі автономно не може забезпечити умоспоглядання Божественної реальності і духовного світу в цілому, йому має передувати робота серця. Для В. Карпова «світло розумності оживотворилось теплом серця, а тепло серця наситилось світлом розумності, і обидві ці стихії стали єдиним паралельним органом Христової віри» [96, с. 99]. Таким чином, християнська віра стає об'єднуючим началом для розуму і серця.

В руслі теїзму розгортає свої філософські міркування про душу П. Ліницький, який був вихованцем, а потім професором кафедри метафізики Київської духовної академії. У зв'язку з тим, що він шукав усі можливі шляхи узгодження філософських та біблійних істин, намагаючись логічно обґрунтувати такі метафізичні положення як субстанційність душі, її духовність та безсмертя, його теїзм отримав назву раціоналістичного. З цього приводу П. Кудрявцев зазначає, що П.Ліницький прагне «розкрити умоглядні основи християнського богослів'я, методологічні положення якого не суперечать християнській вірі, а перебувають в гармонії з апіорними началами розуму» [113, с. 4], а професор Київської духовної академії Д. Богдасhevский іменує філософську систему П. Ліницького «здоровою метафізикою», що заснована на принципі єдності віри і розуму, крізь призму якого «релігійні уявлення розглядаються з позицій раціоналізму, тобто зводяться до основних понять розуму» [18, с. 125]. На думку П. Ліницького, філософські положення «відзначаються тією специфікою, що мають здатність будити душу. Філософські думки переживаються, тобто сприймаються не тільки розумом, а й

почуттям ...» [123, с. 42.]. Відтак, філософія постає головною розмисловою площиною для осягнення душевних колізій.

Поняття душі органічно проектується у вимір божественного, що не підлягає вичерпному раціональному поясненню, оскільки «всі теорії і гіпотези, що ставлять за мету відповісти на питання, як могла виникнути у людській душі релігійна віра, тобто впевненість у тому, що існує певна вища істота, насправді не досягають заданої цілі, а тільки вказують на причини, через які ідея безумовного набуває тих чи інших форм, виражається в тих або інших уявленнях...» [120, с. 113.]. На думку П. Ліницького, з допомогою віри досягається найбільш оптимальний стан душі, без віри душа стає порожньою і зазнає руйнації. Зауважимо, що попри раціоналістичне витлумачення релігійних ідей, Бог як Абсолютне буття, у світлі якого увиразнюється вимір душевного, постає не безособовим абстрактним началом чи абсолютною ідеєю, а реальною особистістю, яка трансцендентна світові і наділена всемогутністю і премудрістю, тобто усією повнотою досконалої духовно-особистісної природи.

Великої ваги П. Ліницький надає вихованню моральності, яку трактує як внутрішній лад духовного життя, тобто належне скерування сил душі і сукупність відповідних йому духовних якостей, якими визначається діяльність людини. Трьома принципами моральності мислитель називає задоволення, користь і моральний обов'язок, підкреслюючи, що християнській аксіології відповідає тільки моральний обов'язок, який проявляється в аскетизмі, що полягає не в придушенні людським духом власної чуттєвості, а у «пануванні духа над чуттєвістю» [121, с. 224-225].

Моральність постає у філософа наріжним каменем віри, позаяк узгоджується з душевною чистотою, яка можлива за умови подолання порочності. Ніцшевському імморалізму П. Ліницький протиставляє ідеал християнської моральності, який «володіє цілком достатньою силою для того, щоб відстояти себе у боротьбі проти ворожих сил, джерелом яких є зовсім не наука і не мистецтво, а заблудження і суєвір'я, що спотворюють істину в думках людей, які недостатньо її усвідомили» [119, с. 353-369]. Аналізуючи

ніцшевський тип людини, яка позбавлена співчуття, милосердя, душевної доброти, не протриває злу, а навпаки, сприяє його торжеству, дослідник підкреслює, що такий її образ «рівнозначний моральному здичавінню» [119, с. 368]. Виховання моральності для П. Ліницького є одним зі шляхів боротьби за християнську істину, що стверджує вічність і безсмертя людської душі.

Академічні розвідки П. Ліницького значною мірою вплинули на становлення філософської позиції ректора Київської духовної академії, авторитетного дослідника догматичного і морального богослів'я, автора численних праць з екзегетики та ісагогіки Святого Письма, патрології Д. Богдашевського. Розпочавши свою наукову кар'єру як викладач історії філософії, він скрупульозно вивчав філософський спадок тих мислителів, чия думка стала магістральною і визначила подальші вектори розвитку духовної культури. Невипадково центром наукового пошуку Д. Богдашевського стають грецькі софісти, Сократ, Платон, а особливо І. Кант, внесок якого дослідник вбачає у тому, що він зняв з усіх наявних теорій статус доктринальних, а тому не варто «остерігатися ні матеріалізму, ні натуралізму, ні атеїзму, оскільки всі ці теорії, – як теорії метафізичні, знають не більше, ніж протилежні їм напрямки, – уже один цей результат становить неабияку цінність» [49, с. 108–109]. Важливо, що він не закриває перед людиною перспективу звертатися до проблем метафізичного характеру, як-от: Бог, душа, воля, – причому не на принципах розумових спекуляцій, уникнути яких можна шляхом обмеження прав теоретичного розуму, а на рівні практичного розуму, що позначає моральне буття людини. Саме із-за цих проблем про остаточне вигнання метафізики не йдеться, «критичний філософ повинен лише застерегти її від обману»,– говорить мислитель [49, с. 108]. Проте найбільшу цінність для Д. Богдашевського має все, що «звернене до нашої душі, яку Спаситель хоче возродити» [16, с. 235]. А відтак, очевидною є потреба вивчати Євангеліє, бо саме воно «націлює нашу думку на вічне, духовне і незмінне і наполегливо пояснює, чому душа наша, її осердя, наша сокровенна людина краща за їжу, краща за одяг; воно вимагає від нас шукати передусім Царства Божого і його

правди [17, с. 548.]. Домівкою небесної правди, згідно з Д. Богдашевським, і має стати душа людини, від її стану залежить, чи поступиться ветха людська сутність своїм місцем у людському серці внутрішній сокровенній людині.

Одним із перших, хто вивів серце на передній край духовних змагань людини, вбачаючи у ньому начала богоподібності, був П. Юркевич. У праці «Кардіогносія Памфіла Юркевича і традиції вітчизняної філософії» М. Громов зумів відстежити провідні інтенції, які живили філософський ґрунт мислителя і дозволили йому дати достатньо містку характеристику слов'янської душі, яка «у своїх утаємнчених сподіваннях та ідейному максималізмі тяжіє до абсолютного, вічного, прекрасного, піднесеного, безмежного, що неможливо висловити у граничних визначеннях глузду, але можна спробувати втілити у доглибних образах і символах ірраціональної філософії, яка частіше зверталася не до прийомів позитивістської школи, а до пластичних засобів мистецтва, натхненної проповіді та релігійної медитації» [45, с. 18].

Не випадково «чи не найбільш витонченою» у П. Юркевича [247, с. 634] Г. Шпет вважає думку про серце як «доглибну істотність», у якій оприявнює себе сокровенна індивідуальна людська душа й емоційно споріднена з нею колективна душа народу. Як відстежує Н. Мозгова, в останній чверті ХІХ ст. через низку причин, як-от: світоглядна переорієнтація, у зв'язку з поширенням позитивістських тенденцій, диктат вульгарного матеріалізму упереджена критика з боку атеїстично орієнтованих революційних демократів, – академічна філософія набуває більш світського характеру і центр наукових пошуків зміщується вбік університету Святого Володимира, діяльність якого тісно пов'язана з іменами М. Грота, О. Козлова, О. Гіляров, Г. Челпанова, В. Зеньковського, Г. Шпета, у творчому доробку яких «проглядається вплив на розуміння наріжних філософських проблем їх попередниками-представниками київської духовної школи, а саме О. Новицьким, С. Гогоцьким, П. Юркевичем. Це, насамперед, стосується розуміння сутності філософії, а саме, що філософія можлива виключно як історичний досвід мислення, як досвід духовний, а його осягнення починається з приєднання до нього. Це уявлення про філософію як

таке духовне знання, що задовольняє вимоги серця і в той же час не суперечить вимогам розуму, виростаючи із їх глибинної єдності» [29, с. 394].

Ствердивши взаємозв'язок і взаємообумовленість філософії і психології, Г. Челпанов став творцем «психологічної культури розмислів про душу» [117, с. 82], у контексті якої душа акумулює в собі усі духовні стани людини, складаючи цілісність особистості, її тотожність і безперервність. Г. Челпанову належало вирішити доволі складне питання, що полягало в тому, яким чином душа як предмет релігійної філософії може стати предметом психології. У зв'язку з цим в одній дослідницькій площині постали розум і віра, що знаменують два рівноцінні шляхи пошуку істини і не можуть суперечити одне одному, позаяк «задача знання полягає в тому, щоб розкривати, пояснювати те, що є предметом віри» [224, с. 509]. Г. Челпанов переконує, що предмети віри – ідея Бога і безсмертя душі – мають посісти у нашому світорозумінні таке ж почесне місце, «як і логічні ідеї» [232, с.106.]. Душа, на думку дослідника, реалізує свою потребу спілкування з Богом у молитві, що постає як прагнення душі вибудувати особисті стосунки з таємничою силою, присутність якої можна відчутти навіть тоді, коли не знаєш її імені.

Намагаючись зіставити підходи Г. Челпанова і православних мислителів до «науки про душу», І. Печеранський знаходить у них багато спільного, зокрема це:

1. Розуміння душевного світу людини як автономної сутності, яку не можна звести до чуттєво-предметних умов зовнішнього світу.
2. Спільний метод інтроспекції.
3. Критика метафізичного матеріалізму і фізіологізму у психології, марксизму і соціалізму в етиці.
4. Визнання безперервності процесів свідомості.
5. Визнання свободи волі у людині на тій підставі, що у самосвідомості, тобто у духовному Я розкриваються усі таємниці науки про душу [165, с. 211–214].

Усвідомивши, що «ключі від психології» треба шукати у філософії, Г. Челпанов у своєму доробку актуалізував весь наявний філософський потенціал, з допомогою якого у дискурсі академічного філософування концептуалізував поняття душі. Достатньо сказати, що його книга «Мозок і душа. Критика матеріалізму і нарис сучасних вчень про душу» за життя автора перевидавалася шість разів (перше видання було здійснене у 1900 році, а останнє – у 1918 році). Не буде помилкою визнати, що Г. Челпанов став продовжувачем релігійно-психологічних концепцій духовно-академічного теїзму, у контексті якого психологія, акцентуючи увагу на релігійних почуваннях, мала статус «душезнавство». Мислитель був переконаний у тому, що побудувати психологічну науку можна тільки з урахуванням духовної сфери.

Виразною апеляцією до сфери духа позначена і творчість учня Г. Челпанова професора філософії університету Святого Володимира В. Зеньковського, який вибудував власну «метафізику серця», відповідно до якої метафізичне начало як первинне і непохідне постає в статусі глибинної субстанційної основи душевних явищ. В. Зеньковський також доводить, що «думки сердечні» не зразу усвідомлюються людиною, позаяк серцю істина відкривається безпосередньо, а розуму опосередковано» [79, с. 17].

Осягнути істину можна тільки шляхом синтезу віри і розуму, відтак, наука і релігія не можуть бути ізольованими, а повинні переплітатися, – переконаний випускник медичного факультету університету Святого Володимира В. Войно-Ясенецький, який через 20 років після його закінчення прийняв чернечий постриг. «Цей незмірний космос (макрокосмос) христоцентричний так само, як і малий світ (мікрокосмос) твоєї істоти. Тільки довкола Нього може бути зібрана доцентрово вся душевна енергія людини і тільки від Нього центробіжно може випромінюватися вся творча Його сила. Якщо цей сонячний центр не на місці, то порушується рівновага в космосі людини, – душа відчуває внутрішнє хитання, порожнечу і затемнення так само, як розп'яття Христа на Голгофі викликало затемнення і землетрус у природі»

[29], – говорить дослідник в апологетичних трактатах «Наука і релігія» і «Дух, душа, тіло». Мислитель доводить, що знання перевершує науку, оскільки здобувається вищими духовними здатностями, які неприступні науці, знання веде людину у вищу сферу духа, а «нематеріальна, духовна енергія є первинною формою, першоосновою всіх форм фізичної енергії» [29]. На думку мислителя, релігія забезпечує науці моральні орієнтири, дарує вищі прозріння й одкровення, залучаючи до наукового пошуку інтуїтивне пізнання, з яким безпосередньо пов'язує здатності людського серця, яке постає як «найважливіший орган пізнання, орган думки та сприйняття духовних впливів, орган спілкування людини з Богом» [29].

Таким чином, формування релігійно-психологічних концепцій духовно-академічного теїзму у дискурсі Київської філософської школи ХІХ-першої половини ХХ ст. актуалізує проблему душі та сфери душевного, залучаючи у дослідницьку палітру широкий спектр світоглядних та культурно-історичних чинників, що вплинули на кордоцентричні інтенції вітчизняного філософування. Українська академічна «наука про душу», будучи наснаженою містичними прозріннями ісихазму, на відміну від західноєвропейської філософської традиції з її раціонально-логічною домінантою, пов'язувала духовне зростання людини з досягненням сердечної чистоти на основі духовно-моральної практики християнського служіння Істині. Кардіогнозис академічної філософії, торуючи власні шляхи духовного просвітництва в активному протистоянні натуралізму та раціоналізму означеної епохи, стимулював вирішення проблеми віри і розуму, духовного статусу людського серця, значною мірою впливаючи на організацію життєвого світу людини та становлення її особистісних імперативів.

2.3. Кордоцентричні інтенції філософського пошуку П. Юркевича

У контексті релігійно-антропологічних пошуків представників української філософської думки дослідження душі тісно пов'язане з поняттям

«серця», що відображає специфіку національного менталітету й культури і відтворює тісний зв'язок зі східною патристикою. Так, аналізуючи творчу спадщину Г. Сковороди, М. Гоголя, П. Куліша, П. Юркевича, Д. Чижевський активно послуговується терміном «філософія серця» як найбільш відповідного українській національній філософській традиції. Нині усталеною вважається думка про те, що вітчизняна традиція «філософії серця» найбільш повно репрезентована творчістю П. Юркевича, у працях якого вона набула класичної зрілості та довершеності. П. Юркевич є яскравим представником Київської академічної філософії XIX – першої половини XX століття. Уявлення про П. Юркевича як філософа і блискучого педагога містять спогади його учнів і слухачів В. Соловйова, В. Ключевського, К. Фоменко, Ф. Титова, В. Лебедева. Значний внесок у вивчення духовно-академічних засад філософії П. Юркевича внесли роботи В. Зеньковського, Н. Лосського, С. Франка, Г. Флоровського, А. Левицького, Б. Яковенко. Його філософські погляди В. Соловйов, Г. Шпет, А. Ходзінський.

Ідея П. Юркевича про серце як центр духовного, душевного та тілесного життя є важливою передумовою цілісного вчення про людину. По-перше, ця ідея орієнтує на глибинне досягнення абсолютного в його унікальності й інтимності існування в людині, по-друге, – слугує центром, що об'єднує розрізнені концепції в єдину філософсько-антропологічну теорію, яка містить розмаїття наукових даних про людину з позиції гуманітарних цінностей.

Прикметно, що становлення філософсько-педагогічної діяльності П. Юркевича відбувалося в стінах Київської духовної академії. У 1860 році він друкує одразу три свої праці: «Матеріалізм та завдання філософії», «Серце і його значення за вченням Слова Божого» і «З науки про людський дух», які являють собою логічне продовження думок, висвітлених у першій праці «Ідея» (1959). Обґрунтовуючи свою концепцію, П. Юркевич протистоїть як антропологічному матеріалізму М. Чернишевського, так і матеріалізму в цілому. Критикуючи основні позиції матеріалізму другої половини XIX століття, мислитель демонструє їх філософську обмеженість. На думку

П. Юркевича, «вияснити духовне начало з матеріального можна, тому що саме це матеріальне є початком тільки у взаємодії з духом» [252, с. 100]. Критикуючи механістичну науку, зокрема психологію, за вульгарно-матеріалістичну інтерпретацію душевного і духовного життя людини, що зводилося до фізичних, механічних чи математичних пояснень, мислитель переконує, що жодна теорія душевних явищ з позицій матеріалізму не зможе виявити характерні риси конкретної душі у певних життєвих обставинах. Адже саме людина визначається як окремий особливий індивід, особистість, а тому належить осягнути феномен серця як осереддя духовного життя і джерело всіх думок, прагнень та вольових вчинків людини. І навіть якщо погодитися з тим, що всі явища мають певні причини, які також мають свої причини і так далі, то це лише підтверджує думку про те, що матеріальні процеси є кінчними. Особливо П. Юркевич наполягає на тому, що всі метафізичні процеси потребують існування безумовної причини, яка не виводиться з інших, а є першоосновою, рушійною силою у всіх інших фізичних і душевних проявах людини. І така метафізична свідомість визнає безумовною першоосновою Бога, що є найбільш прийнятним для серця людини.

Філософ здійснює синтез біблійного вчення про серце з людським духом, вважаючи його вихідним для гармонійного пояснення єдності знання і віри. Зауважимо, що пошуки шляхів використання досягнень науки в інтересах християнської віри були в числі пріоритетних завдань для богословів. Як вважає П. Юркевич, зняти протиріччя між знаннями і вірою можна шляхом вивчення Святого Письма, яке постає основним джерелом філософського пізнання.

Таким чином, початком побудови цілісної концепції філософії серця в українській релігійно-антропологічній думці кінця XIX – першої половини XX століття можна вважати працю П. Юркевича «Серце і його значення в духовному житті людини, за вченням слова Божого». Так, на основі досліджень у галузі філософії, психології, релігії, етики, а також вивчення Святого Письма

П. Юркевич визнає серце онтологічною основою буття людини, формулюючи дві основні тези:

1. серце як цілісність духовного життя людини є різностороннім та охоплює не лише мислення, але й думки, вольові наміри, вчинки та те, що недоступно свідомості.

2. серце як фізичний орган – центр тілесного і духовного життя людини.

Зважаючи на те, що людина у процесі своєї діяльності пізнає наявний світ у взаємозв'язку з власними фізичними та душевними почуттями, то саме душа, згідно з П. Юркевичем, найбільш повноцінно являє людську сутність. Адже мислення, головний мозок людини не може увібрати в себе усе людське єство та виразити повноту духовного життя [252, с. 77].

Так, П. Юркевич у праці «Читання про виховання» піднімає проблематику тілесної та душевної природи людини на основі знань фізіології та психології. Він стверджує, що тілесна конституція зумовлює темперамент людини, який залежить від трьох чинників: тканин, м'язів та нервів [253]. Фізична конституція визначає загальне відчуття життєвої сили людини, що зумовлює її душевні зміни. Також душа людини отримує через тілесні органи певні знання про зовнішній світ, однак вони є досить поверховими, а тому недостатніми для пізнання.

Окрім цього, П. Юркевич стверджує, що почуття глибинного буття дано саме серцю людини як центру її душевного життя. Також в глибині серця знаходиться «первісна духовна сутність» людини, пов'язана з Богом. Таким чином, П. Юркевич виступає проти позиції тих філософів, які сутність людської душі зводять до мислення, що обумовлене діяльністю головного мозку. Розуміючи серце не у вузькому анатомічному значенні, а як фізично невловиме і водночас реальне та визначене місце, де пов'язуються невидимі нитки, що об'єднують між собою всі інші органи, частини тіла та функції людського організму, інтенції душі, прагнення духу, П. Юркевич акцентує увагу на тому, що з позицій матеріалізму залишаються без пояснень такі прояви людського як

віра, любов, моральність, тобто те, що складає сутність духовного життя людини. Така одностороння позиція не може вмістити в себе всіх багатогранних проявів внутрішнього життя людини і, відповідно, не може достовірно сприйняти та описати його. Відповідно до цього, філософ припускає, що «діяльність людського духу має своїм безпосереднім органом в тілі не одну голову і головний мозок з нервами, які направляються до нього, але простягається набагато далі» [252, с. 78].

Продовжуючи цю думку, П. Юркевич підкреслює, що людська сутність – це єдність розуму та серця як відображення духовних, душевних та тілесних характеристик однієї конкретної сутності. Однак, серцю та розуму притаманні різні значення. Так, ще біблійні автори характеризували «голову» (розум, інтелект) як видиму вершину життя, корінь якого знаходиться саме в «серці» [252, с. 87]. В душі, – зазначає філософ, – є така глибина, яка не вичерпується одним мисленням. Щоб ствердити цю думку, П. Юркевич апелює до прояв вільної волі, моральних вчинків людини, які народжуються не з раціонально вмотивованої потреби виконання обов'язку, а викликані почуттям серця. Так само не підпорядковуються механічній дії людського розрахунку любов, дружба, братерство, які перемагають «формальність та зовнішність людських союзів» [252, с.86]. Вольові вчинки людини проходять крізь призму серця, завдяки чому набувають належної глибини та повноти прояву. У серці бере свій початок духовне життя людини.

Однак, у філософсько-антропологічних дослідженнях П. Юркевича розумова діяльність людини далеко не проігнорована. В основу власного пошуку мислитель покладає наукові дослідження фізіологів, що стверджують взаємозв'язок душевних дій та головного мозку як органу свідомої діяльності душі. Відповідно, можливість «розмірковувати і діяти на основі достатнього обґрунтування» [252, с. 63] у П. Юркевича є прерогативою розуму і саме процеси головного мозку є необхідною умовою для народження у душі відчуттів та уявлень про навколишній світ. Однак, зв'язок між розумом та душею, на думку П. Юркевича не є механічним, а «ідеальним та духовним»

[252, с. 79]. З цього приводу дослідник зазначає, що філософія, яка визнає основою душі мислення та розумову діяльність людини, заперечує все ціннісно-сміслові та моральні у людині. Наприклад, любов можна підмінити звичайним почуттям обов'язку, внаслідок чого відбувається заміна внутрішнього, душевного стремління до добра механічним і байдужим прийняттям рішень, що зумовлює «холодне» сприйняття явищ навколишнього світу. Таким чином, філософія раціоналізму приводить до абстрактного поняття про Бога, визнаючи все багатство божественного життя як ідею, мислення, як світ без волі, без любові, лише з однієї логічної необхідності.

Досліджуючи цю позицію, філософ стверджує, що навіть звичайне уявлення, яке породжується мисленням на основі зовнішніх вражень, існує у двох варіантах. Перший варіант – це «знання зовнішніх предметів, які творяться в цій уяві, а другий – це той душевний стан, який зумовлений цією уявою та знанням» [252, с. 84]. І саме другий варіант, на думку П. Юркевича, «не підлягає ніяким математичним розрахункам, виражає безпосередньо та своєрідно якість й гідність душевного настрою людини» та «має більше значення для цілісного життя духу» [252, с. 84]. На основі таких підходів дослідник робить висновок про те, що мислення не вичерпує всієї повноти духовного життя людини. У цьому, власне, й полягає недостатність та однобічність раціоналізму, згідно з яким мислення є сутністю душі та духовності людини, а воля та відчуття серця трактуються лише як видозміна мислення.

Таким чином, мислення повинно вирішувати ті завдання, які походять від особливостей та потреб серця. І відповідно, абстрактне знання має звертатися до глибин серця для того, щоб стати внутрішнім станом та духовною силою людини. На думку П. Юркевича, «якщо світло знання мусить стати теплотою і життям духу, то воно передусім має проникнути до серця, де могло б влитися в цілісний настрій душі» [252, с. 85]. Іншими словами, якщо істина пролягає крізь серце, то вона стає благом людини, її внутрішнім скарбом. Саме за «такий скарб, а не за абстрактну думку людина може вступати в боротьбу з

обставинами і людьми; тільки для серця можливий подвиг і самовідданість» [252, с. 85].

А оскільки людське серце є не лише біологічним органом людини, який виконує функції з'єднання, сполучення та живлення інших органів, а постає центром метафізичних сил людини, то саме з цих позицій воно визначається П. Юркевичем як осереддя душі і духу, об'єднуючи у собі не лише всі тілесні сили людини, але й мотивуючи людину на вчинки, надаючи їй рішучості у здійсненні вибору та вчиненні певних дій. Також серце постає як місце «пізнавальних дій душі» [252, с.70], зосередження різноманітних «душевних почуттів, переживань і пристрастей» [252, с.71], моральних і ціннісних засад діяльності людини та всіх духовних основ її буття, тобто серце є «витоком життя» (рис.2.1).

| | | |
|-----------------------|-----|---|
| С Е Р Ц Е | Є → | «хранитель та носій всіх тілесних сил людини» |
| | | «зосередження душевного та духовного життя людини» |
| | | «вмістилище всіх пізнавальних дій душі» |
| | | «осереддя різноманітних душевних почувань, хвилювань і пристрастей» |
| | | «осереддя морального життя» |

Рис. 2.1. – Серце у релігійно-філософських поглядах П. Юркевича [252, с. 69-71].

Доцільно у цьому плані згадати аналіз серцевої конституції професора В. Войно-Ясенецького, який з погляду хірурга-практика зазначає: «Іннервація серця разюче багата та складна. Усе воно обплетене мережею волокон симпатичної нервової системи і через неї найтіснішим чином пов'язане з головним та спинним мозком. Цілу систему церебральних волокон отримує воно від блукаючого нерва, по яких передаються йому багатоскладові впливи центральної нервової системи і, досить ймовірно, надсилаються в мозок центробіжні чуттєві імпульси серця» [27, с. 16]. Відповідно, опираючись у своїх дослідженнях на знання анатоми-фізіологічних особливостей серцево-судинної системи та роботи видатного фізіолога І.П. Павлова, мислитель приходять до

висновку, що серце є одним із найважливіших органів відчуття. Зокрема, В. Войно-Ясенецький зазначає, що з усіх органів людини, саме серце найбільше зазнає деструкції внаслідок різкої зміни психоемоційних станів індивіда, що максимально чітко можна відстежити в процесі фіксації серцевого ритму. Відповідно філософ поступово підводить до думки, що серце містить в собі не лише чуттєво-фізіологічний функціонал людського організму, але й водночас виступає інструментом думки та центром сприйняття духовного впливу, що підтверджується фактом залежності серцевого здоров'я від емоційного стану особистості.

Однак, зауважимо, що фізичним органом душі є все тіло людини, і, як зазначалося вище, свідоме душевне життя пов'язане із діяльністю головного мозку. А оскільки «серце поєднує в собі всі сили тіла, то воно й постає найближчим органом душевного життя» [252, с. 78]. Тіло ж є органом душі не за однією своєю частиною, але за усім своїм складом. Такі роздуми привели П. Юркевича до дослідження фізіологічних та психічних процесів у людині. Філософ доходить висновку, що саме фізіологічні процеси, пов'язані з нервовою системою, мають матеріальний характер і є проявом людської тілесності. А нервові процеси не є психічними проявами, тобто не є почуттями, уявленнями, сутністю мислення, позаяк вони позбавлені просторового руху, який властивий матеріальним об'єктам. Таким чином, між фізіологічними та психологічними процесами не існує причинного зв'язку, а фізіологічні явища, що супроводжують психічні, не є від них похідними. Отже, усі спроби обґрунтування сутності психічних процесів з позицій матеріалізму не підтверджуються, оскільки вони виражають сутність духовного життя. Філософ стверджує, що всі властивості природи, які репрезентують красу її живого гармонійного творення, перебувають в точці зустрічі духа і матерії [252, с.131]. Тобто існування психічного світу людини є існуванням духа як ідеальної субстанції, яка є смислом природи та людини.

Отже, людина, окрім тіла та душі, містить у собі «задушевні» виміри, що є виразом її глибокої сутності, глибокого серця, «таємниці якого знає лише

розум Божественний» [252, с. 78]. Божественна природа людини проявляється через її духовну сутність, відповідно дух людини наявний у її прагненні до істини, краси та добра, до моральних вчинків. Шлях до реалізації вищих функцій людського духа – віра в Бога і любов до Нього, – пролягає тільки через серце.

Прикметно, що П. Юркевич відкидає як позицію містицизму, згідно з якою занурення в темну, несвідому глибину духа відбувається без участі розуму, так і психологічного емпіризму, який пов'язує наукове пізнання духа з фізіологічними процесами. Мислитель апелює до авторитету біблійного вчення про серце людини (рис. 2.2.), яке вважає істинним. У його контексті серце висвітлює різні грані людської сутності, є поліфонічним і багатовимірним.

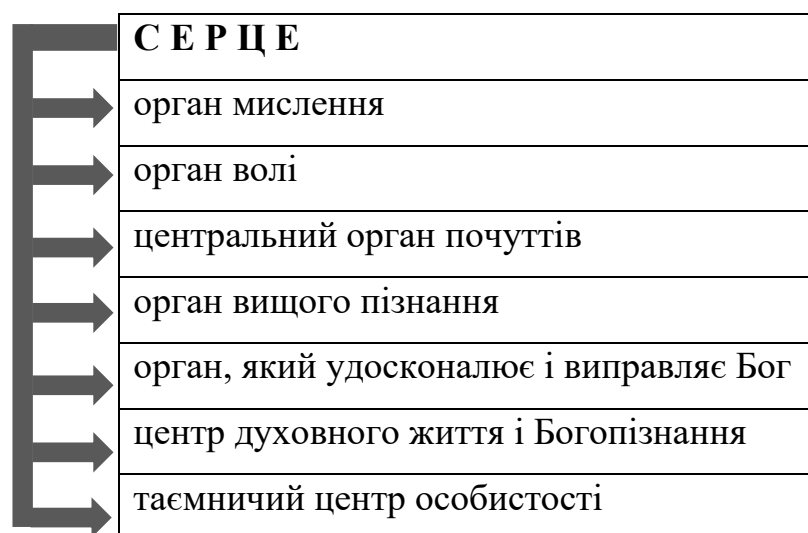


Рис 2.2. Тракткування поняття «серце» на основі біблійного вчення

Передусім воно постає як орган мислення. Так, вираз «говорити в серці» згідно з біблійною мовою означає думати, а сказати, що людина «живе за впертістю серця свого» (Єр. 13, 10) означає, що серце є органом волі і джерелом добрих та злих намірів людини. Аналогічну семантику відстежуємо у висловах «вилилося з серця мого слово блага» (Пс. 44, 2), «він діяв від всього серця свого» (2 Хр. 31, 21), «доки не виконає замірів серця свого» (Єр. 23, 20), «серце, що плекає лихі думки» (Притч. 6, 18), «багато задумів у серці людини» (Притч.

19, 21). Саме серце випромінює любов до ближніх і Бога. І нарешті, у серці міститься совість людини, яка, за словом апостола Павла, являє собою «закон, написаний в серцях» (Рим. 2:14-15).

У Святому Письмі серце досить часто постає як центральний орган почуттів, адже воно «ніяковіє», «лякається», «журиється», «мучиться», «розслабляється», «здригається», «сумує», «радіє», «веселиться» та ін. Воно «мучиться до того, що псалмоспівець кричить» (Єр. 4, 19; 4 Цар. 6, 11; Пс. 72, 21), «рветься від злоби» (Діян. 7, 54) і «горить трепетним передчуттям» (Лк. 24, 32), також в ньому «гніздиться гнів» (Екл. 9, 3), «перелюбна пристрасть» (Мф. 5, 28), «зздрість» (Як. 3, 14), «зарозумілість» (Притч. 16, 5), «сміливість і страх» (Пс. 26,3; Лев. 26, 36), «нечистота похотей» (Рим. 1, 24), його «розтrophують паплюження» (Пс. 68, 21). Але воно «сприймає і розради» (Флм. 1, 7), здатне до «великого почуття надії на Бога» (Пс. 27, 7; Притч. 3, 5) і «розкаюється над своїми гріхами» (Пс. 33, 19), може бути «вмістилищем лагідності і смирення» (Мф. 11, 29). Серце може бути не лише органом Духа Святого, а й органом злої волі, оскільки «з серця виходять лихі думки, убивства, перелюби, розпуста, крадіж, неправдиві засвідчення, Богозневага» (Мф. 15, 18-19). Саме бажанням і прагненням серця визначається вся поведінка людини, вибір способу її життєвого шляху. Серце також зазнає духовних впливів, а спілкування людини з Богом прирівнює його до органу вищого пізнання. Також у Святому Письмі серце постає центром нашого духовного життя і Богопізнання: «І дам їм одне серце, і нового духу дам у вас, і вийму з їхнього тіла серце кам'яне, і дам їм серце тілесне» (Єз. 11, 19), «відкиньте від себе всі гріхи ваші, якими ви грішили, і створіть собі нове серце і новий дух» (Єз. 18, 31), «Бог послав у ваші серця Духа» (Гал. 4, 6), «вкладу закони Мої в серця їх» (Євр. 10, 16), «любов Бога вилилася в серця наші» (Рим. 5, 5), «Бог осяяв наші серця» (2 Кор. 4, 6). Слід зазначити, що в Біблії поняття «серце» і поняття «душа» здебільшого є взаємозамінними.

У П. Юркевича серце виступає як символ, сповнений християнського змісту. Мислитель вважає його джерелом релігійної віри та релігійного

почуття. Воно є органом сприйняття Бога, центром морального життя і духовності. Сприйняття серця під таким кутом зору зустрічається в численних пам'ятках нашої давнини. Так, увагу авторів «Києво-Печерського патерика» зосереджено на зображенні морального життя людини, почуттів та прагнень її серця, через яке з людиною говорить Всевишній [54].

Серце людини володіє такою таємничою глибиною, у якій людина відчуває свою причетність до Бога. Людина, яка справді захоче заглянути у свою власну глибину, неодмінно повинна бути релігійною – цю думку, окрім П. Юркевича, постулювали й інші мислителі: П. Флоренський [208], І. Ільїн [87], С. Франк [214] та інші. На їхню думку, людина повинна випробувати релігійне почуття, почуття благоговіння, містичного трепету по відношенню до самого себе, по відношенню до бездонності свого серця.

Серце також постає і як таємничий центр особистості, воно є таємничим такою ж мірою, як і сам Бог, адже у Святому Письмі досить часто повторюється думка про те, що лише Бог здатний проникати у серце: «Ти випробовуєш серця й утроби, Праведний Боже» (Пс. 7, 10), «Я Той, Хто випробовує серце й утробу» (Апок.2,23), «Господь випробовує всі серця та знає всі порухи думки» (І Парал. 28,9), «Він знає таємниці серця» (Пс. 43, 22). У цьому значенні серце людини є недоступним для інших людей, для їхньої думки. Однак, не потрібно думати, вважає Б. Вишеславцев, що гранична глибина людини закрита тільки для інших, вона незбагненна значною мірою і для неї самої; ми не вміємо, а іноді не хочемо зрозуміти самих себе, не сміючи зазирнути в безодню свого серця [30, с. 62-76]. Здебільшого люди, як зазначає Б. Вишеславцев, не знають самих себе, і не лише власних рис характеру, своїх пристрастей, своїх недоліків, вони не знають свого істинного Я – того, що християнство називає безсмертною душею, серцем або ж серцем душі.

Прикметно, що П. Юркевич у цій непізнаній та недоступній для аналізу глибині серця пропонує шукати джерело нового життя, нових рухів і прагнень, які виходять за межі кінечних форм душі і роблять її здатною для вічності» [252, с. 91]. Таким чином, філософ наголошує, що саме серце породжує усі

форми душевного життя, однак назавжди не переносить в них усього свого духовного змісту.

Варто зазначити, що почуття та вчинки духовно-тілесного характеру, які зароджуються саме у серці людини, надають їй тих індивідуальних та особливих характеристик, які визначають її як особистість, а не як представника живої духовної істоти. Саме з цих позицій П. Юркевич заперечує науковий підхід у пізнанні сутності людини, її душі та духу, що зводиться до виявлення загальних закономірностей та властивостей внутрішнього світу людини. Прикметно, що мислитель не відкидає наявність загальних, родових форм душевного життя, однак акцентує увагу на тому, що кожна людина індивідуальна, неповторна та особлива.

«В історії творення світу розповідається, що Бог створив безсловесні одухотворені істоти за родом їх (Бут. 1, 25), а людину за її приватною неподільною природою як одиничну і особливу особистість (Бут. 1, 26). Цей образ творіння абсолютно відповідає призначенню людини, що як істота безсмертна, не зникає в роді, а володіє власним особистим існуванням у часі і вічності» [252, с. 8]. Саме тому внутрішній світ людини – це її власне надбання. Індивідуальність та унікальність духовного світу людини вимірюється глибиною серця. Ця глибина не підлягає ніяким науковим вимірам і для неї «наука не може віднайти загальних та назавжди визначених форм, які були б прив'язані до тієї чи іншої пари нервів і виникали б за необхідності з приводу їх руху» [252, с. 89].

Особливе місце у філософії П. Юркевича займає проблема ідеї, яка обґрунтовує гармонійне поєднання розуму (мислення) та буття людини. Ідея втілює у собі непереборне прагнення людини до повноцінного, змістовного духовного пізнання, а також стремління людського духа до свободи шляхом підкорення чуттєвого свавілля.

Таким чином, дух являє собою не результат взаємодії фізіологічно-психологічних явищ, а джерело прояву людської сутності, яка міститься у серці людини, тобто у душі. З цього приводу мислитель пише: «Можна сказати, що в

серці існують такі джерела, які не утворюються з сукупності дрібних і окремих струмків, але виходять лише із загального і безмежного океану вод. Одкровення висловлює глибоку істину, коли говорить, що Бог безпосередньо вдихнув в людину дихання життя (Бут. 2, 7)» [252, с. 93].

Основу релігійно-антропологічного вчення П. Юркевича складає думка про те, що людина – це єдність духу, душі і тіла і що саме в серці людини зосереджується її душевне та духовне життя. Проявом Бога та ідеального в людині є дух, який визначає фізичне існування людини та зумовлює її душевне життя. Відтак, особистість людини, її моральні засади й пізнавальна діяльність, а також прагнення істини, добра і краси є проявом у ній духовного начала. Важливо, що знання, які людина отримує у результаті своєї діяльності, тісно пов'язані з морально-ціннісними орієнтирами, які сягають її сердечних глибин.

На підставі вищесказаного робимо висновок про те, що роль серця у філософії П. Юркевича виражається у двох положеннях:

1) серце «своєрідно виражає, віднаходить та розуміє такі духовні стани, які в силу своєї духовності і життєвості недоступні для знання розуму» [252, с. 85], тобто переживання світу багатше від знання про нього;

2) щоб стати діяльною силою духовного життя, знання повинно проникнути до серця й увійти в цілісний стан душі.

З приводу останнього філософ зазначає, що «чітке знання розуму робиться душевним станом людини, оскільки воно не залишається абстрактним образом зовнішніх предметів, а відкривається, відчувається та помічається не в голові, а в серці; у цю глибину воно повинно проникнути, щоб стати діяльною силою і двигуном нашого духовного життя» [252, с. 86]. Зауважимо, що процес пізнання поєднує гносеологічний та аксіологічний аспекти, адже передбачає і акт відношення до явищ пізнання. Сповнене переживаннями та емоціями серце людини відображає її індивідуальність і є коренем її духовного життя, а розум лише його вершиною. З цих позицій П. Юркевич виступає проти ідеї автономії людського розуму, проти інтелектуалізму нових часів, тобто раціональної основи сутності людини. Мислитель підкреслює, що розум виконує

посередницьку функцію між цілісним єством душі та зовнішніми чинниками впливу на неї.

Отже, згідно з вченням П. Юркевича, мозок (розум) виконує функцію керівництва та планування, а серце – породження. Саме серце засвідчує існування людського духа та містить у собі неусвідомлений досвід, позасвідоме. Оскільки серце є неосяжним та невичерпним джерелом, то його глибину не можна визначити. Серце містить у собі непідтверджений раціональним вимірам досвід. Відповідно і глибиною серця є душа людини.

Важливо зазначити, що концепція «філософії серця» П. Юркевича бере свої витoki у вітчизняній духовній культурі, оскільки значною мірою відображає духовні, ціннісні, культурні та моральні орієнтири українського суспільства, які сформувалися на основі християнської традиції. Дослідження творчості П. Юркевича дозволяє розширити розуміння людської сутності, її фізичних, душевних та духовних особливостей, а також глибше проникнути у складну й багатогранну природу людини, зрозуміти її унікальність та подолати односторонні, сциєнтистські інтерпретації, що особливо актуально у час нестабільних соціокультурних ситуацій, ціннісно-сміслових та епохальних трансформацій.

Висновки до другого розділу

Отже, в українській філософській традиції відстежується рецепція релігійної спадщини східнохристиянського вчення у контексті пізнання вищих ідеалів, завдяки чому вона збагачується смисловими інтенціями релігійно-антропологічного осмислення душі та особистості. У цьому аспекті варто зауважити, що словесна висота етико-моральних засад виховання особистості у своїй змістовності тотожна метафізичній, що належно виражається у виявленні душі через сутнісну основу людського серця, чому значною мірою сприяла практика ісихазму, що набула значного поширення в тогочасних українських монастирях.

Найбільш чіткі паралелі філософії серця епохи Відродження можна провести із діяльністю Острозького культурно-просвітнього центру. Творчість представників цього осередку зосереджена на прагненні досягнути найвищого взірця духовної чистоти та причетності до предвічного Абсолюту.

Уже на початку ХХ століття Київська філософська школа починає активізувати свій інтерес до постановки та вирішення проблем у онтологічній площині душевної генези. Фактично в цьому аспекті українська академічна «наука про душу» наскрізь пронизана містичним досвідом ісихазму на противагу західноєвропейської філософської традиції. З метою протистояння тенденціям натуралізму і раціоналізму в дискурсі вітчизняної академічної філософії феноменом творення кордоцентричного світогляду постають дослідження у напрямі духовного зростання особистості. Вказані пошуки актуалізують вирішення проблем віри та розуму, духовного статусу людського серця. Так, на думку видатного українського філософа П. Юркевича, інтелектуальній діяльності особисті відводиться функція лише управління та планування, в той час як серцю – породження. Важливо відзначити, що концепція «філософії серця» проростає в українському культурному полі, значною мірою завдяки слідуванню духовно-моральним орієнтирам, які сформувалися на основі християнської традиції. Дослідження творчості П. Юркевича дозволяє розширити горизонти пізнання істинної природи людської сутності, її фізичних, душевних та духовних особливостей, та зануритися у трансцендентний вимір буття безмежно багатогранної людської особистості і зрозуміти усю її унікальність.

РОЗДІЛ 3. ДУША У ПРОБЛЕМНОМУ ПОЛІ РЕЛІГІЙНО-АНТРОПОЛОГІЧНОГО ДИСКУРСУ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ КІНЦЯ ХІХ – ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ ХХ СТ.

3.1. Антропологічна домінанта рефлексії душі Г. Челпанова

Соціокультурна спадщина вітчизняного філософування нині потребує особливого рефлексивного поля, формування якого пов'язане із творчістю видатного вченого, філософа, психолога, логіка, етика та педагога, представника української академічної філософії на рубежі ХІХ і ХХ століть Г. Челпанова. У радянську епоху постать вченого піддавалися різкій і принизливій критиці, а згодом залишалася поза увагою серйозної наукової думки, а в навчальній літературі з історії філософії та психології його ім'я до останнього часу навіть не згадувалося.

Відповідно дослідження наукових здобутків Г. Челпанова актуальне на сьогодні не лише у зв'язку з поверненням із забуття ще одного несправедливо забутого імені. Головний вектор філософських і психологічних пошуків вітчизняного мислителя – тема душі і духовності стала фундаментальною і визначальною на початку третього тисячоліття. Невипадково філософи знову закликають «повернути Дух з вигнання» і почати, а вірніше продовжити перервані у цьому напрямку дослідження, що спонукає передусім реабілітувати творчість Г. Челпанова, яка заслуговує стати предметом розлогого філософського аналізу. Прикметно, що започаткований Г. Челпановим діалог між філософією і психологією виразно окреслив подальші шляхи розвитку сучасної гуманітаристики.

Так, коментуючи діяльність Г. Челпанова, І. Чубаров у листі до Г. Шпета, зазначає, що філософ «був першим справжнім вчителем філософії таких відомих представників Срібного віку, як М. Бердяєв, С. Булгаков, В. Зеньковський, О. Лосєв, П. Блонський та ін.» [167, с.258]. Тому цілком очевидно, що ідеї мислителя сприяли формуванню філософської думки України

у сфері духовно-морального становлення особистості та гармонійно вписувалися у процес методологічної переорієнтації світової філософії ХХ століття в дискурсі змістовної оформленості онтологічних, психологічних та антропологічних викликів.

Зауважимо, що сфера наукових інтересів Г. Челпанова надзвичайно різноманітна. Мислитель володів широкою ерудицією і важко знайти таку галузь філософського і психологічного знання, у якій би він не закарбував свого імені – історія філософії, теорія пізнання, онтологія, етика і проблеми логіки. Високу історичну оцінку отримала громадська та організаторська діяльність Г. Челпанова. Його заслуги як реформатора філософсько-психологічної освіти важко переоцінити. Яскравими віхами біографії вченого стали спочатку київський, а згодом московський період творчості, під час якого Г. Челпанов утвердив себе у ролі професора та провідного вченого, що зумів вивести академічну філософію на нові орбіти наукових досліджень.

Основною проблемою усіх його наукових праць стало з'ясування співвідношення тілесного і духовного. Найбільшою мірою це стосується дослідження «Мозок і душа», що було спрямоване на критику матеріалістичних поглядів того часу. Однією із основних причин розповсюдження матеріалізму, на думку філософа, є та обставина, що термінологічна експлікація цього феномена так і залишається неповною, що призводить до семантичних протиріч. Тому принципово важливо, на думку Г. Челпанова, дати точне і виважене означення цій ідеології: «Матеріалістичне вчення полягає в тому, що у світі справжня реальність належить тільки матерії або матеріальним атомам, що ці атоми займають певну частину простору і мають здатність рухатися; з цих атомів твориться вся дійсність з включенням людини з його душевним життям» [231, с. 28]. Оскаржуючи в подальшому таку «академічність» матеріалістичної концепції та відповідно піддаючи критиці загальноприйнятту думку про науково-дослідне обґрунтування означеної світоглядної позиції, філософ пропонує розглядати теорію про онтологічну первинність об'єктивної реальності крізь призму метафізичного вчення: «Матеріалізм зовсім не є

останнім словом науки, а є настільки ж стародавнім, як і сама філософія..., матеріалістичне вчення про душу зовсім не відноситься до сфери науки ... матеріалізм завжди буде користуватися визнанням тих, хто замість науково-філософських даних будуть керуватися звичайними уявленнями, він завжди буде залишатися філософією не філософів» [231, с. 16]. Для обґрунтування своєї позиції мислитель звертається до філософської спадщина Демокрита, оскільки античний філософ аж ніяк не міг посилається в своїх міркуваннях на науково достовірні факти в силу слабкого розвитку тогочасного природознавства. Таким чином, як переконує Г. Челпанов, матеріалістична доктрина є більше спекулятивною та умоглядною, аніж науково обґрунтованою.

Розмірковуючи про невідповідність матеріалістичних інтерпретацій закону збереження енергії та його зв'язку із детермінованістю енергетичних перетворень, Г. Челпанов стверджує, що атеїстичний емпіризм в цьому аспекті входить у конфронтацію із останніми результатами фізико-природничих експериментів, тим самим підтверджуючи неможливість предметно-психічної трансформації, а відтак цілком логічно буде припустити можливість паралельного існування фізичного та психічного. У контексті вищевикладеного закон збереження енергії, на думку мислителя, регулює перетікання енергії тільки в площині просторового континууму, абсолютно не розповсюджуючись на сферу духовного: «Перетворення руху або фізичної енергії в думку, в чисті процеси свідомості, для натураліста було б рівнозначно знищенню енергії» [229, с. 144]. Так, філософ приходить до висновку, що природничо-наукові дані про роботу людського мозку свідчать саме на користь теорії субстанціональності душі. Тому, беручи до уваги той факт, що представники матеріалістичного світогляду так і не змогли до кінця прояснити сутність психічних феноменів людини, філософ стверджує, що «справжній стан психології серед інших наук може бути визначено тільки в тому випадку, якщо буде достатньо з'ясовано відношення між психічними і фізичними явищами»

[84, С. 8]. І саме тому особливе місце у своїй творчості Г. Челпанов відводить проблемі дослідження сутності та природи душі.

Так, у праці «Мозок і душа» Г. Челпанов виокремлює три основні вчення про природу душі: матеріалістичне (атомістичне), спіритуалістичне (ідеалістичне) і психофізичний монізм (спінозизм) [231, с.23]. «Ці три вчення визнають одну субстанцію і тому називаються моністичними. Можна собі уявити і таке філософське вчення, яке визнає не одну якусь субстанцію, ... а ту й іншу разом; тоді ми будемо мати справу з дуалістичним вченням» [231, с. 23]. Якщо першу концепцію Г. Челпанов пов'язує з матеріалістичним вченням Демокрита, згідно з яким лише матеріальні атоми являють собою справжню реальність, тобто з атомів складається вся дійсність, все існуюче, і душа, свідомість, і думка – це рух матеріальних частинок, то другу концепцію вчений називає ідеалістичною, що є протилежною доктрині матеріалізму. Відповідно до ідеалізму, основний принцип речей – не матеріальні атоми, а власне духовне, позаяк все наявне у світі складається з духовних елементів і справжня реальність належить тільки духовному. Третя концепція вчення про душу поєднує в собі протилежності матеріалістичного і ідеалістичного світорозуміння. Ця концепція у ХІХ – першій половині ХХ ст. отримала назву «спінозизм», проте Г. Челпанов наполягає на терміні «психофізичний монізм». Згідно з цим вченням, матерія не є єдиною субстанцією, якій належить справжня реальність, але існує особлива субстанція, по відношенню до якої духовне і матеріальне є лише її проявом.

Апелюючи до Р. Декарта, який для пояснення всього суцього визнавав необхідність онтологічної здійсненності двох субстанцій – духовної та матеріальної, що докорінно відрізняються одна від одної, Г. Челпанов вказує на їх специфіку: «Субстанція духовна має лише здатність мислення, але не володіє протяжністю; субстанція матеріальна володіє протяжністю, але не має здатності мислення. Тіло ніколи не буває без протяжності, а дух без мислення » [231, с. 272]. Відповідно кожна із двох вищезазначених сутностей існує тільки за своїми законами, тому якщо матеріальна субстанція підпорядковується законам

механіки, то зі свого боку, духовна відкидає верховенство фізичного світу. Таким чином, згідно з Р. Декартом, саме в змістовній відмінності законодавчого підданства двох першооснов унеможлиблюється взаємодія між матеріальною та духовною субстанціями.

Заперечуючи у своїх працях взаємодію метафізичного із предметним, Р. Декарт тим самим фактично визнає неможливість субстанціональної кооперації, і це, урешті, на думку Г. Челпанова, має призвести до неминучого конфлікту. Тому послідовники Р. Декарта (представники okazіonalізму) для визнання гармонійної взаємодії психічного і фізичного, допускали втручання предвічного Абсолюту.

У подальшому цю концепцію у дещо трансформованому вигляді у формі «напередвстановленої гармонії» зустрічаємо у філософії Г. Лейбніца. Зазначимо, що Г. Челпанов в розрізі дослідження психофізичної зв'язності намагається черпати натхнення у працях Б. Спінози, який, зі свого боку, виходив з декартівських основних принципів про докорінну відмінність між психічним і фізичним. Зазначимо, що своєрідність спінозівського підходу до вирішення проблемного поля міжсубстанціональної взаємодії, на думку Г. Челпанова, полягає саме в тому, «що душа і тіло є одне і те ж, але тільки розглядаються з двох різних точок зору» [231, с. 275]. Таким чином, відповідно до позиції Б. Спінози, існує тільки одна субстанція, що виявляє сама себе у формі двох атрибутів – мислення і протяжності.

Важливим моментом у розумінні поставленої проблематики, є те, що розглянуті Г. Челпановим концепції душевної генези визнають тільки одну реально існуючу субстанцію і саме тому називаються моністичними. Безперечно, що філософ у своїй інтерпретації співвідношення душі і тіла, психічного та тілесного, духовного та матеріального перебував на позиціях дуалізму [231]. Так, вчений дуже часто використовує такі поняття, як «дві субстанції», «два світи», «душа й тіло», «матерія та свідомість», «різниця між світом фізичним і світом психічним». Належно розглядаючи вчення про монізм, відповідно до якого психічне та фізичне фактично являють собою

різностороннє відображення одного явища, філософ вказує на те, що обґрунтування тотожності психічного і фізичного є одним із слабких місць такого доведення. Закономірно постає питання про можливість відображення фізичного та психічного у якості сутнісного розгалуження одного феномена, оскільки в цьому аспекті відстежується явна відмінність між фізичним і психічним, позаяк одне протяжне, а інше – ні. На цій підставі захисники монізму, на думку філософа, виходять з того положення, що між матеріальними і психічними процесами не існує кардинальної відмінності, тому що все матеріальне є всього лише сукупністю наших ментальних уявлень. Відтак, в контексті моністичного світогляду, цілком впевнено можна вести мову про буттєву тотожність означених категорій, бо мозок і психічні процеси виступають у ролі однієї сутності, що розглядається всього лише із різних позицій. Окреслюючи таким чином сутність психофізичного монізму, Г. Челпанов тим не менше закликає ретельно відрізнити його від психофізичного паралелізму. Оскільки «емпіричний паралелізм є ... вчення, яке тільки констатує існування певної відповідності між психічними і фізичними явищами; психофізичний ж монізм прагне пояснити таку відповідність за допомогою визнання їх єдності» [231, с. 286].

Слід зазначити, що саме підхід «емпіричного паралелізму» вчений вважав найбільш достовірним у дослідженні взаємозв'язку душевного і тілесного, психічних і фізичних явищ, а психічний монізм та спіритуалізм вважав вченням суперечливими, а матеріалізм, безперечно, помилковим [231, с. 78]. Таким чином, відстоюючи погляди емпіричного паралелізму, Г. Челпанов наголошує на тому, що головним завданням цього напрямку є констатація факту існування співвідношення між духовним і матеріальним, а завданням психофізичного монізму є пояснення такого співвідношення за допомогою пізнання їх єдності [231, с. 286].

Ідею про неспроможність моністичного вчення, висловлену противниками паралелізму, Г. Челпанов вважає ключовим моментом, адже «доказ взаємодії між психічним і фізичним може завдати серйозного удару

механічному світогляду...вчення про свободу волі, яке до сих пір було нерозв'язаною проблемою внаслідок того, що не можна було довести вплив духу на матерію, тепер може отримати зовсім інший розв'язок» [231, с. 305]. Отже, монізм не визнає можливість втручання духа в матерію, тому що в такому випадку порушувався б закон збереження енергії, згідно з яким кількість енергії у світі є незмінною константою, а втручання душі в діяльність тіла тільки б насичувало енергією наш видимий світ. Зі свого боку, захисники «взаємодії» вказують на те, що втручання духа в діяльність матерії не суперечить законам механіки, якщо визнати поряд з фізичною енергією і психічну і визнати перетворюваність однієї енергії в іншу. Такої точки зору, зазначає Г. Челпанов, дотримуються Х. Зігварт і К. Штумпф.

Щоб підтвердити вплив духовного світу на предметну реальність, філософ опирається на один із доказів В. Джеймса, запозичений ним із еволюційної теорії Дарвіна, який сповіщає нам про неможливість повноцінного функціонування мало розвинутого організму в ареалі його проживання, який відповідно значно гірше буде адаптуватися в навколишньому середовищі, на противагу біологічному суб'єкту який наділений свідомістю і пристосовується завдяки інтелекту набагато краще. Причому для останнього інтелект буде означати додаткові преференції в процесі боротьби за виживання і водночас свідомість певним чином буде впливати на саму фізичну форму організму.

Саме тому, на думку філософа, доволі складно послідовно провести моністичний принцип. Так, В. Вундт в «Системі філософії» визнає органічну доцільність, але не знаходить можливим пояснити органічне життя механічними причинами і визнає втручання світової волі в протікання природних явищ. З цього приводу Г. Челпанов зауважує: «Якщо такий видатний письменник, як В. Вундт, не зміг послідовно обґрунтувати принцип монізму, то це чітко вказує на недостатність самого принципу, і тому здається, що тепер, відповідаючи на питання, що можна вважати більш правильним – монізм чи дуалізм, слід було б назвати дуалізм, який визнає матеріальний і, особливо, духовний принцип, що в будь-якому разі краще пояснює явища, ніж

монізм» [231, с. 301]. Зауважимо, що сам філософ не вважав себе ідеалістом: «У гносеології я є прихильником критичного реалізму і противником усіх видів гносеологічного ідеалізму (іманентної школи, школи Авенаріуса, трансцендентального ідеалізму)» [123]. І така позиція мислителя не була компромісною щодо тогочасної ідеологічної системи чи «стратегічним ходом з метою врятувати ідеалістичну психологію» [15, с. 14].

Так, на думку Г. Челпанова, марксизм за своєю глибинною сутністю належить більшою мірою до ідеологічних теорій, аніж до філософських концепцій. Серйозним його недоліком філософ вважав фактор «соціального господарства» в історичному розвитку суспільства та його визначну роль у цьому процесі. Відповідно, критикуючи означену тезу, мислитель зауважує, що історія насправді зумовлена не одним, а значно більшою кількістю факторів: «Історична причинність належить до тієї групи, яку не можна пояснити одним фактором ... не заперечуючи вплив зовнішньої природи, не заперечуючи важливості економічних відносин, ми повинні визнати, однак, поряд з ними значення в історичному процесі ідей та ідеалів» [15, с. 14]. У такому аспекті варто зазначити, що погляди Г. Челпанова та К. Маркса на роль особистості та її місця в історичному процесі кардинально відрізняються між собою: так персональне амплуа індивіда з позиції натуралізму «зводиться до нуля, з ідеалістичної точки зору роль окремої особистості, індивіда – все» [15, с. 14]. Відповідно в числі найважливіших факторів в площині історичної здійсненності мислитель називає духовний чинник: «Я проти того, щоб вважати психічну причинність лише віддзеркаленням фізичної, як стверджує економічний матеріалізм. Зводити психічне до нуля – значить спотворити відношення між психічним і фізичним. Я стверджую, що психічне, в якому б не мислилося форматі, є одним з факторів історичного процесу» [15, с. 39].

Отже, цілком очевидно, що ні матеріалізм, ні ідеалізм як комплекс моністичних систем, не в змозі відобразити всю безмежність проявів фізичного і духовного світів. І тут мислитель, синтезувавши протилежність матеріалізму

та «спіритуалізму», пішов своїм окремим, особливим шляхом, вбачаючи протистояння цих систем у їх догматичній обмеженості.

Таким чином, визнання духовної активності як певного, зумовленого в реальності феномена, на думку мислителя, підводить до усвідомлення того факту, що дух в розрізі гносеологічної діяльності індивіда привносить у цей процес пізнання деяку свою частинку, те, що неможливо отримати за допомогою відчуттів. «З цього випливає, звичайно, що наше пізнання набуває суб'єктивного характеру: воно складається як з того, що нам доставляється нашими відчуттями, так і з тих елементів, які створені власними силами нашого духу» [230, с. 429]. Наявні на той час філософські теорії вже не були спроможними повною мірою задовільнити вимоги тогочасних наукових запитів, адже нові відкриття у сфері природничих наук кардинально змінили погляд на довколишній світ. Відповідно ідеалізм, на думку Г. Челпанова, перестав базуватися на умоглядних висновках, а став звертатися до експериментальних даних. Таким чином, сучасний ідеалізм не відводив від вирішення практичних завдань, а навпаки, спонукав до постановки нових проблем матеріального плану, в тому числі питань природи і сутності індивідуальної свідомості. Людське «Я» фактично стало точкою перетину філософського і психологічного аналізу. Співзвучні філософу погляди щодо вирішення цієї проблеми можна віднайти і у сучасних вчених. Так, В. Зінченко з цього приводу пише: «Всі вже втомилися від монізму, що йде чи то від проекту Козьми Пруткова про введення однодумності в Росії, чи то від марксизму ...» [82, с. 50-51].

Відповідно дуалістична теорія психофізичного паралелізму ставала для Г. Челпанова можливим шляхом вирішення не тільки гносеологічних, але й тісно пов'язаних з ними проблем розвитку психологічної науки. «Можна рішуче стверджувати, – говорить філософ, – що тепер проблеми гносеології не можна досліджувати без зв'язку з психологічними принципами» [238, с. 42].

Так, експлікуючи матеріальне й духовне, Г. Челпанов не досліджує їх крізь призму «відмінних світів». Філософ стверджує тотожність матеріального

та психічного саме у контексті аналізу їх зв'язку зі свідомістю, а саме як якісних її характеристик. Г. Челпанов вважає, що ці характеристики представляють один і той же зміст із різних боків – зовнішнього і внутрішнього. Але для узгодження подальшої думки із цим постулатом необхідно пройти через перепони якості матеріального, зокрема їх протяжність. Вчений знаходить вихід, звертаючись до гносеології, яка дає змогу не бачити докорінної різниці між матеріальним і духовним, тому що якісні прояви матеріального, а з ними простір, колір визнаються як сукупність наших відчуттів, тобто як психічні елементи [12, с.17]. «Отже, зрозуміло, що між психічним і фізичним з погляду теорії пізнання немає суттєвої різниці; вони зіткані з одного й того ж матеріалу, що робить зрозумілою їх тотожність, а також і те, що вони становлять два боки одного й того ж явища, що мозок і психічні явища – сутність одного й того самого, що розглядається з двох різних точок зору», – писав дослідник [231, с. 283].

Відповідно до концепції «емпіричного паралелізму» душі і тіла, Г. Челпанов розглядав емпіричний метод як умову поліпшення основного, на його думку, методу в психології - самоспостереження («внутрішній досвід»). При цьому пізнання зовнішнього світу відбувається з допомогою зовнішнього спостереження. Зазначимо, що на формування цих позицій вченого особливий вплив мали погляди В. Вундта і К. Штумпфа (1848-1936).

Прикметно, що дослідження психічних явищ приводить Г. Челпанова до визнання суто емпіричної психології на підставі експериментальних досліджень, які проводяться у галузі фізіології, зоології, психіатрії, а також кримінальної психології, психології народів, психології тварин і т. д. На думку вченого, результати таких досліджень мають практичну цінність та дають необхідний матеріал, який належить систематизувати, звести до єдності, що в сукупності є завданням «тієї психології, яку ми назвемо загальною, теоретичною або філософською психологією» [233, С.321].

З іншого боку, Г. Челпанов зауважує, що філософські теорії про душу впливають на пояснення тих чи інших психічних явищ. І цей вплив має

характер не випадковий, а необхідний [36, с.163]. Саме на основі вищенаведеного мислитель вказує на очевидний зв'язок філософії та психології, що дозволяє його глибше осягнути сутність поняття «душі». Будь-які закони душевного життя, на думку Г. Челпанова, потрібно розглядати у контексті метафізичної теорії про природу душі. Неможливо вивчати природу психічних явищ, коли ми зовсім не визнаємо існування душі: тоді, вважає Г. Челпанов, виникає «психологія без душі» як наука, що анулює навіть гіпотезу душі.

Виключення гіпотези душі призводить до того, що вивчення психології зводиться до розгляду лише психічних явищ, а завдання психології – до простого опису і класифікації цих явищ. З таким трактуванням психології, стверджує Г. Челпанов, погодитися не можна, позаяк «опис або класифікація душевних явищ не може здійснюватися без будь-яких керівних ідей» [125, с.314]. Сам вираз «психологія без душі», відзначає вчений, слід вважати помилковим. У контексті розвідки онтогенези душевного філософ приходить до усвідомлення неможливості позасуб'єктності душевних проявів. Таким чином, рефлексуючи у площині психофізіологічного, особистість мислено візуалізує саме предмет чуттєво-інтелектуальної змістовності, що у філософському дискурсі є втіленням суб'єктного «Я» або ж «душі». Тому цілком очевидно, що душа в руслі філософування Г. Челпанова постає «як середовище, в якому знаходяться духовні явища» і визначається як «певна єдність, ..., яка комбінує та пов'язує» [233, с.315].

Звертаючись до проблеми «душі», Г. Челпанов вирішує питання про те, якою мірою «душа» як предмет релігійної філософії і метафізики, може входити до сфери досліджень психології. Для цього він детально експлікує поняття душі, поклавши в основу свого аналізу ідеалістичні та психофізичні концепції. З цією метою Г. Челпанов виділяє прихильників як субстанціональності, на думку яких душа є субстанцією, так і актуальності, які вважали, що душа – безперервно змінний зв'язок процесів і актів. Зауважимо, що до прихильників теорії актуальності Г. Челпанов відносить Ф. Паульсена і

В. Вундта, які були противниками спиритуалізму і виключали існування окремої духовної субстанції, яка, на їхню думку, є абсолютно недоступною для суб'єктивного сприйняття. Тому онтологія душевного, для Ф. Паульсена та В. Вундта, окреслена всього лише межами психофізіологічних станів індивіда.

Зі другого боку, для представників субстанціональності – Д.-С. Мілля та Г. Спенсера – душа є щось, що існує за межами духовних станів, і, на їхню думку, ближче пізнаною бути не може. Належно здійснюючи порівняльний аналіз дуального розуміння душевної конституції, філософ ставить питання про те, чи прибічники актуальності мають підстави стверджувати, що понятійне поле субстанціональності людської душі неможливо застосувати відносно духовних явищ. Посилаючись на дослідження Л. Лопатіна [125], де автор стверджує, що «немає явищ поза субстанціями, немає субстанцій поза їхніми властивостями, станами і діями, ..., субстанція не трансцендентна, але іманентна своїм явищам», – Г. Челпанов так визначає відношення між субстанцією і її явищами: «Під субстанцією ми повинні розуміти той бік явищ, що відрізняється відомою постійністю, і служить основою для явищ, що змінюються» [235, с. 331].

Наш «психічний організм», вважає Г. Челпанов, як і духовний світ, не є простим механічним з'єднанням окремих частин, а являє щось ціле, єдине. Цій єдності притаманна «сталість і відносна незмінність», а це і є саме ті властивості, які характеризують субстанцію. Відповідно до такого трактування поняття субстанції Г. Челпанов відносить до субстанціоналістів також і В. Вундта й Ф. Паульсена, для яких «душа не є механічне складання окремих духовних станів, для них вона представляє відому організацію, відому єдність, яка є носієм окремих духовних станів» [235, с. 332].

Таке розуміння душі абсолютно не передбачає її трансцендентний характер, вона також з великою ймовірністю може бути іманентна духовним явищам. І незалежно від джерела походження людської душі, психологія в цьому випадку як наука про душевні явища завжди буде залишатися наукою про душу. Суперечливість зв'язку психології з філософією, зазначає мислитель,

значною мірою залежить від сутнісного розуміння поняття філософії, що й зумовлює характер цього зв'язку. Якщо під філософією розуміти метафізику, то зв'язок психології з філософією буде припускати необхідність попередньої побудови метафізичної теорії про природу душі, тобто вирішення питання існування душі. Якщо ж під філософією розуміти теорію пізнання, то зв'язок її з психологією означатиме необхідність дослідження понять субстанції, причини, впливу, відмінності між психічними і фізичними явищами для побудови законів психології.

Тут важливо виокремити безсумнівний зв'язок науки про психічні явища із гносеологією душевних феноменів, оскільки така взаємодія передусім зумовлена процесом термінологічної текстуалізації сфери дії психологічних явищ та процесів в контексті наукових розвідок психологів-емпіриків. Це відповідно вимагає постійного супроводу процедури роз'яснення метафізичної змістовності означених явищ, що уможливорюється тільки за допомогою гносеологічно оброблених понять. Тому ідеально чистої передачі понятійності того змістовного підґрунтя, який би слугував для трактування психічних явищ, без попередньої аналітичної обробки крізь призму гносеології, на думку Г. Челпанова, фактично не може існувати. Таким чином, у процесі дослідження психічних явищ не можна обмежуватися тільки рамками суб'єктивної емпірії, і для більш детального роз'яснення необхідно вийти за межі того, що дано в безпосередньому сприйнятті. А це, своєю чергою, спонукає нас до використання термінологічної бази, яка, зі свого боку, вже є об'єктом філософського вивчення. Отже, тільки філософськи прокоментовані поняття можуть стати необхідною основою психології і навряд, чи зможе когось задовольнити психологія, яка тільки описує, утримуючись від пояснень і аналізу, і являє собою уривки знань, не пов'язаних в єдине ціле.

Зв'язок філософії з психологією мислитель вбачає в тому, що «психологія повинна бути основою філософії, саме вона повинна сприяти побудові науки про дух» [239, с. 318]. Отже, психологія не може задовольнятися тільки описом і трактуванням душевних явищ, вона неминуче повинна ставити питання про

онтологічну структуру людського духу, оскільки будь-яка спроба сформулювати остаточні тлумачення душевних явищ в кінцевому рахунку і призводить до постановки питання про душевну конституцію, про метафізичну та предметну природу духовних явищ. Таким чином, вважає Г. Челпанов, емпірична психологія як наука про душевні явища, «необхідно призводить до філософського вчення про душу або до філософії духу» [239, с. 318]. З іншого боку, філософські концепції генези душевної складової людської природи у своєму сутнісному усвідомленні безпосередньо впливають на деталізацію тлумачення виокремлених психічних феноменів. І саме такий вплив, на думку мислителя, зумовлюється не випадковістю, а необхідністю. Відтак, Г. Челпанов визнає право експериментальної психології, етнічної, зоопсихології на автономне існування, позаяк вони у процесі дослідницької діяльності накопичують значний об'єм ціннісного матеріалу, що, зі свого боку, має величезну практичну вартість. Проте систематизація та зведення результатів наукової роботи в теоретично оформлену цілісність є завданням загальної, теоретичної або ж філософської психології. Саме філософська психологія досліджує основні закони духа і її предмет може бути окреслений тільки за допомогою філософськи оброблених понять.

Для Г. Челпанова завжди дуже важливим було теоретичне обґрунтування наукової думки, тому велику увагу він приділяє питанням методу наукового дослідження. Так, філософ розглядає наступні питання: які методи в психології є найбільш доцільним, чи може психологія, за прикладом фізичних наук, розвиватися індуктивним методом, чи можуть психічні явища бути поставлені в один ряд із фізичними. Проблеми методу, вважає мислитель, залежить від відповіді на питання про доцільність та природу самостереження і саме від цього залежить рішення, чи може психологія бути емпіричною і навіть експериментальною, чи може вона користуватися методом «наглядним, індуктивним, замість умоглядного, дедуктивного, що виходить від деяких метафізичних гіпотез про сутність, простоті душі ...» [234, с. 257].

Піднімаючи питання про метод у психології, автор стверджує, що психічні явища можуть бути пізнані тільки через самостереження внутрішнього досвіду, відповідно головний метод, за допомогою якого можна спроектувати психологічну думку, є рефлексивний зір. Тут мислитель заявляє про себе як прихильника суб'єктивного методу, в тому числі і його новітнього варіанту, що був запропонований вюрцбурзькою школою психологічного мислення. Опираючись на результати досліджень цієї школи, Г. Челпанов стверджує, що активність мислення не вимагає сенситивного підґрунтя у формі чуттєвого сприйняття. Зауважимо, що на думку українського вченого між сприйняттям зовнішнім і внутрішнім, між сприйняттям об'єктивних і суб'єктивних даних – немає суттєвої різниці, оскільки в обох випадках відбувається оперування відтвореними даними, що були отриманні в результаті операцій нашої свідомості над інформаційним контентом нашої пам'яті. Проте тільки в методі інтроспекції зв'язок із зовнішнім світом відсутній, оскільки інтроспекція, на думку Г. Челпанов, має справу тільки з відтвореними образами, що призводить до неминучих помилок, пов'язаних із репродукцією уявлень. «Однак, незважаючи на те, що інтроспекція несе із собою деякі незручності, вона все-таки визнається фундаментом всієї психології» [234, с. 261].

З вищенаведеного Г. Челпанов робить висновок, що його сучасники-філософи визнають існування душі, а також прямо або побічно визнають її субстанціональність [235, с. 332]. І саме таке поняття душі, вказує Г. Челпанов, знаменує іманентність духовним явищам, а відтак, психологія як наука про душевні явища завжди є і наукою про душу. Отже, саме душа є носієм душевних явищ, які, своєю чергою, постають її проявами, а тому дослідження природи та властивостей душі має бути основним завданням психології.

Однак, не можна стверджувати, що предметом дослідження психології має стати тільки елементарна класифікація психічних явищ, адже психологія як наука вимагає більш детального пізнання структурної сутності понятійного підґрунтя феноменів психіки, та відповідно оперування у контексті власного

експерименту філософськими категоріями «субстанції», «причини», «взаємодії», «відмінності», позаяк «навіть чистий досвід потребує філософської рефлексії, тому він називається чистим» [233, с.316]. Тобто, для того щоб подолати обмеженість миттєвості суб'єктивної емпірії, потрібно звернутися передусім до гносеологічно оправданої термінології, яка належить до сфери філософії. Тому, визначаючи філософію у якості системи концептуалізації людського духа, мислитель доречно зауважує, що подібно до того, як «фізика, хімія і механіка, необхідні для вивчення основних властивостей матерії, так і психологія сприяє виявленню основних властивостей духа» [233, с.317]. Отже, цілком правомірно стверджувати, що кожен психолог передусім має стати філософом у своєму серці, а психологія повинна бути однією із ланок деревовидної структури філософського знання, оскільки такий зв'язок із філософією є цілком очевидним у своїй детермінованості необхідного.

В аспекті співвідношення психічного та фізичного у праці «Душа та мозок» Г. Челпанов піднімає проблему особистості. На його думку, саме шляхом вольового зусилля відбувається рефлексивне сприйняття особистістю свого душевного світу й підпорядкування власної тілесності своєму «Я». Відповідно, в контексті такого представлення цілісного «Я», процес аналітичного дослідження різносторонніх уявлень про душевний світ індивіда та його персональної соматичності й подальше зведення результатів означеного процесу в єдине ціле, на думку мислителя, і є істинним розумінням сутності такого поняття як особистість [48]. У цьому аспекті філософ намагається показати, що особистість ні в якому разі не є констатацією суми простих психічних станів людини, оскільки їх існування зумовлено монолітністю душевного життя індивіда, яке фактично і є підґрунтям особистості.

У процесі подальших наукових досліджень Г. Челпанов приходять до висновку, що під душею слід мати на увазі інтегративний принцип, що дозволяє пояснити феномени єдності свідомості і тотожності особистості людини. Тотожність особистісного «Я» експлікується у сфері безмежного простору варіативності фантазії та духовних станів, що «змінюють один одного

і для різних моментів життя є різними, втім завдяки «цій безперервності і встановлюється тотожність нашого «Я». Таким чином, на думку філософа, повинен існувати певний якір, який би стримував означену безперервність шляхом інтеграції такої безмежності в закінченість власного об'єму [231, с.303]. Тому саме наше «Я» і є тою незмінною стабільністю в неосяжному океані швидкозмінних феноменів людської психеї, яка, попри усю свою багатогранність, залишається незмінно тотожною власній сутності. Зауважимо, що основоположним проявом означеного принципу, за глибоким переконанням мислителя, є сенсуальне сприйняття соціальної та власної відповідальності на протязі всього життя особистості.

Водночас співвідношення душевного із психічним, розглянуте в працях Г. Челпанова, набуває в сучасному науковому дискурсі нових інтерпретацій. Так, російський психолог Б. Братусь акцентує свою увагу на багатоскладності полігональної структури людської душі, фундаментально концепталізованої Г. Челпановим. Він проголошує неодмінність синтезу в площині дії секулярної розвідки людської психіки із метафізичним трактуванням її вічності та Божественного походження, позаяк «дослідження психіки повинне слугувати розумінню умов розкриття Божественного призначення душі, а слова і повчання про душу повинні мати на увазі розуміння специфіки і законів психічного облаштування людини» [19, с.41].

На основі вищесказаного, можна стверджувати, що проблему співвідношення духовного та тілесного Г. Челпанов розглядає крізь призму концепції емпіричного паралелізму. Вчений не відстоює крайніх точок зору, скоріше виражає толерантне ставлення не тільки до різних, а й цілком антиномічних учень. У його дослідженнях відстежуємо примирення між монізмом та дуалізмом, а також матеріалізмом та спіритуалізмом. Дослідник визнає єдність протилежностей, а також співіснування й тісний зв'язок протилежностей у єдності, що є також характерним для концепції монодуалізму М. Грота.

Здійснивши аналіз розвитку наукової думки від античного матеріалізму до теоретичних побудов філософів і психологів кінця XIX ст., Г. Челпанов приходить до висновку, що душа являє собою певну єдність, яка комбінує і пов'язує. Вона мислиться філософом як середовище, у якому містяться духовні явища. Відповідно, під душею вчений розуміє відносно стійку сутність людини, що дає їй можливість в будь-яких негараздах відчувати себе собою, бути моральною і шукати істину. Причому таке розуміння постулюється в безлічі проаналізованих концепцій, незалежно від того, вірив той чи інший дослідник в божественне походження душі чи сподівався виявити її, наприклад, у вигляді морфологічної структури мозку.

Таким чином, дослідження наукової спадщини Г. Челпанова засвідчує актуальність філософсько-психологічних поглядів філософа та затребуваність результатів його досліджень в контексті новітніх розвідок душевно-соматичного взаємовідношення у площині людської буттєвості. Окресливши душу в дискурсі науково-практичного філософування як інтегративний принцип, що дозволяє прояснити феномени єдності свідомості і тотожності особистості людини, мислитель розглядає її у якості носія душевних явищ, що, зі свого боку, є характерним проявом метафізичної сутності людини. У цьому аспекті варто зазначити, що, визначивши себе прихильником «емпіричного паралелізму» у сфері взаємозв'язку психофізичних феноменів, філософ запропонував дуалістичну теорію психофізіологічного паралелізму як методологію вирішення проблем, що можуть виникнути у процесі дослідження душевного. На думку мислителя, саме філософська сфера теоретичного представлення трансцендентного ества людини має прямий вплив на явище редукції психічних явищ, тому взаємозв'язок філософії та психології у процесі дослідження сутності поняття «душі» для Г. Челпанова є очевидним. Зазначимо, що в цьому контексті вчений надає філософії визначального значення у постановці та вирішенні психологічних проблем, що в подальшому дало їй можливість вийти на якісно новий рівень. Таким чином, уведення в науковий дискурс терміна «філософія психології» в контексті взаємодії та

взаємообумовленості психології із філософією фактично заклало підґрунтя новітнього етапу науки про душу.

3.2. Дух, душа, духовність у філософії В. Зеньковського

В історію української культури В. Зеньковський увійшов як філософ, психолог, публіцист, громадський та церковний діяч. Опираючись на міцний фундамент богослов'я, психології та антропології та обстоюючи ідеї християнського містицизму, мислитель критично переосмислює надбання тогочасної європейської думки, зокрема неокантіанство, феноменологію та інтуїтивізм. Особливо гострої критики зазнає натуралізм, передусім через те, що поняття душі опинилося у ньому за межами буттєвого континууму індивіда.

Аналіз основних принципів антропології В. Зеньковського дозволяє зробити висновок про те, що ще на початку своєї діяльності, інтерпретуючи принцип індивідуальності, дослідник апелює до площини християнського світогляду. Тому цілком очевидним є те, що поняття «особистість» у всіх працях є основною й об'єднавчою ланкою його наукових інтересів, а стаття «Принцип індивідуальності в психології та педагогіці» була першою спробою осмислити проблему особистості з позицій православної антропогенези. Цьому значною мірою сприяла посада голови Київського товариства з вивчення релігії і філософії, зміст якої потребував не тільки значних організаторських здібностей, а передусім – фахової обізнаності та компетентності. Прикметно, що саме тоді В. Зеньковський ставить перед собою доволі непросте питання, чи всім властива індивідуальність. Щоб відповісти на нього, філософ звертається до психології. І хоча царина психологічної думки, з погляду В. Зеньковського, має переважно емпіричний характер, проте її витоків дослідник шукає у метафізичній психології. Зауважимо, що поняття «досвід» приходить в сенсуалістичну онтологію душевного саме зі сфери метафізичного, однак без перенесення конотаційного сенсу його надчуттєвого сприйняття.

На думку В. Зеньковського, тогочасні науки про душу більшою мірою були орієнтовані на засвоєння емпіричного досвіду без усвідомлення метафізичного змісту самої емпірії. Іншими словами, душа у її психологічному трактуванні є реалізованою єдністю психічних явищ, яку мало цікавить осмислення причинності та взаємозв'язку між ними. Фактично видаляючи метафізику із проблемного поля індивідуальності, психологія, синтезуючи усі можливі підходи до душі, розглядає її як деяку сукупність спадкових фізіологічних проявів організму в самодостатній системі людської психіки. Тобто в суб'єктивній оригінальності індивіда стає неможливим відстежити метафізичний компонент. З цього приводу В. Зеньковський зауважує, що «...продукти психічного аналізу змішуються тут із продуктами хімічного аналізу...» [72, с. 386]. Продовжуючи думку мислителя зазначимо, що метафізична основа індивідуальності є незалежною від її психофізіологічного вираження і персональні відмінності в цьому зрізі мають реальну основу тільки в полі дії метафізики суб'єкта. Зрозуміло, що розкриття сутності метафізичної індивідуальності частково залежить і від зовнішніх чинників, проте саме поняття душі уможлиблює розуміння істинного змісту людської індивідуальності [72, с. 389].

Філософування у такому руслі відстежуємо ще у Плотіна, згодом у Г. Лейбніца, а потім і І.-Ф. Гербарта, втім, така позиція несумісна із засадами монізму. З цього приводу В. Зеньковський пише: «Якщо ми вбачаємо в індивідуальності метафізичну основу, відокремлюючи її від мінливих проявів цієї основи, то чи повинні ми піти за А. Шопенгауером і визнати незмінність цієї метафізичної основи?» [72, с. 389]. Вибудовуючи власну інтерпретаційну модель означеної проблематики, філософ зазначає, що індивідуальність людини у своїх засадах одночасно поєднує як незмінну стабільність своєї сутності, так і мінливість виявів суб'єктивного підґрунтя.

Зауважимо, що між поняттями особистості та індивідуальності в дискурсі християнської антропогенези не тільки не поставлено знаку рівності, а, навпаки, акцентовано їх кардинальну розбіжність. Уся повнота

святоотцівського передання та церковної догматики прокреслює такий вектор розвитку людини, що засвідчує відмову від своєї волі і веде до скасування індивідуального, персонального, замкнутого на собі псевдоособистісного буття. Проте, така аскетична практика християнства зовсім не означає нівелювання особистості. Адже індивід у православній традиції не є тотожним особистості [129, с. 96-97]. Слідуючи християнському принципу рецепції інформаційного наповнення, що має позадогматичне походження, філософ розглядає сутність поняття «індивідуальності» (а не індивіда) шляхом вкладання в нього нової понятійної змістовності, наближаючи його у цьому процесі з ідеєю особистості. Тому індивідуальність в контексті антропологічної парадигми філософа у своїй сутнісній характеристиці не є егоїстичною та самозамкнутою, а навпаки, – відкритою усій метафізичній глибині до екстраполяції безмежного Абсолюту в закінченому образі людини. Відповідно В. Зеньковський ставить акцент саме на метафізичності індивідуальності, вбачаючи її внутрішню суть в універсальності, а не в персональних відмінностях: «В тому й полягає метафізична і психологічна таємниця особистості, що, реалізуючи в потоці свого особистісного буття універсальні цінності, вона не перестає бути особистістю, індивідуальністю» [75]. Подібне розуміння індивідуальності можна віднайти у роботах С. Франка, який мав доволі сильний вплив на філософа: «Індивідуальність, звичайно, є не те ж саме, що проста одиничність, хоча конкретно кожна одинична душа разом з тим хоча б у мінімальному ступені є неповторна індивідуальність. Одиничність як така є лише роздільність і відособленість; індивідуальність є внутрішня якісна своєрідність» [213, с. 601].

Незважаючи на видиму парадоксальну протилежність категоріальних понять індивідуальності та особистості, зазначимо, що саме шляхом «позитивного пізнання» власної індивідуальності у її первісному та незайманому стані, стає можливим повне розкриття розуміння сутності особистості [127]. Таким чином, можна припустити, що особистість та індивідуальність, які досліджуються в розрізі людської конституції, несуть у

своїй змістовності понятійне навантаження нерозривності. І тому, якщо А. Сурозький стверджує, що «ми не знаємо, що таке особистість в первозданному стані саме через катастрофу, яка називається гріхопадінням і внаслідок якої, замість того, щоб бути гармонією, що складається з неповторних, але несамостверджувальних та неконфронтуючих між собою творінь, злагодженістю, ключем яких є Бог, ми пізнаємо особистість тільки крізь роздільну призму індивідів» [71, с. 326], то відповідно, зі свого боку, В. Зеньковський виділяє саме індивідуальність у якості швидкоплинного стану гносеологічного процесу особистості, або ж, іншими словами, як явище динамічної позитивізації деструкції людської природи. Оскільки саме гріх є тою детермінантою, що привносить елемент протистояння у взаємовідносини особистості та фізіології в контексті людської конституції, то саме це протистояння слугує беззаперечною ознакою втрати людиною «богоподібності». І тим не менше Образ Творця зберігається в підвалинах особистості, хоча й у зменшеному вигляді.

Згідно із В. Зеньковським, людська природа – це фактично комплексна сумарність усіх специфічних іманентно властивих якостей людини, які в строгому сенсі відрізняють її від тваринного та духовного світу і є незмінними для всіх представників людського роду. Водночас, особистість власне виступає суб'єктом володарювання цих природно-індивідуальних характеристик, властивостей та енергій, тобто тим, хто власне розгортає їх візуалізацію в предметно-чуттєвій реальності [4, с. 147]. Проте означена максима абсолютно не свідчить про відокремленість особистості від духа – вона всього лише сповіщає про їх розрізнений характер, позаяк «уже тут проступає відмінність між поняттям особистості і індивідуальності... між «персоналізмом» і «індивідуалізмом». Кожна особистість індивідуальна: поняття індивідуальності належить до єдності особистості і природи в їх взаємодії, розвитку» [80]. Таким чином, принцип індивідуальності в антропологічному дискурсі В. Зеньковського слугує для того, щоб з'ясувати, як і яким власне чином кожна людина осібно реалізовує свою людяність, виправляє, хоч і пошкоджену, проте

справді дану їй індивідуальність, а через неї належно – і свою особистість. Зауважимо, що зміст індивідуальності в цьому аспекті для нас є більш доступним, адже саме індивідуальність інтегрована в соціокультурне поле в тому вигляді, у якому вона сформувалася упродовж всього історичного розвитку і відповідно «чим більше буде занурюватися людина в щось спільне і вічне, що укладено в культурі, тим більше вона буде приходити до тих вічних питань, які є предметом релігійного аналізу. І по-справжньому індивідуальним людину робить прилучення до Бога» [71, с. 326]. В ідеалі поняття особистості можна застосувати тільки відносно Бога, оскільки тільки в ньому не спостерігається нічого привнесеного, щоб могло видозмінити сутність його Божества, на відміну від людини, у якій спостерігається неособисте, гріховне: «В людині ж особистість взагалі «зріє», «розвивається», тобто опановує свою природу не відразу, а повільно і поступово, і до того ж обмежено» [71, с. 442].

Тобто відновлення людської цілісності можливе тільки у зв'язку із поступовим розкриттям усієї метафізичної безмежності індивідуальності як відмінності, що допомагає розрізнити носіїв однієї природи. В. Зеньковський зізнається, що деякі положення його антропологічної концепції лежать поза межами православної традиції, проте мислитель виправдовує це тим, що він перший, хто пробує розробити нові смислові поняття християнської антропології. Мабуть, неможливо, щоб в процесі рефлексії філософсько-релігійного вчення не вийти за межі догматичного богослів'я. Тому у філософських зусиллях В. Зеньковського відстежуємо новий етап синтезу психологічного гнозису із філософсько-релігійною доктриною антропогенези. Філософ впевнено відстоює метафізичну цінність індивідуальності, апелюючи до тези, що в безмежності духовної площини індивідуальність нерозривно пов'язана із особистістю. «Хіба, однак, образ Божий не є остання глибина індивідуальності і своєрідності, одиничності, що зсередини визначає незамінність та значення кожної людини? Як же ця сила своєрідності, що виходить від образу Божого, узгоджується з єдністю всіх людей якраз саме в їх найкращому, справжньому і чистому? ... Початок особистості є те, що

відокремлює одну людину від іншої, у чому корениться вся глибина індивідуальної своєрідності, вся особливість індивідуального хреста» [73, с. 42-55]. Розробляючи принцип індивідуальності, В. Зеньковський відкриває нам той забутий потенціал, який був закладений у християнській метафізиці особистості. Ось чому мислитель вибудовує принцип індивідуальності саме на релігійному, а не матеріалістичному підґрунті.

Як бачимо, антропологічна концепція В. Зеньковського опирається на принципи християнської метафізики, відповідно така позиція підводить мислителя до глибокого усвідомлення того, що ієрархічність душевної структури та буття у своїй основі базуються на онтологічному дуалізмі. Саме тому мислитель ставить акцент не на гармонійному, а на ієрархічному ладі особистості. Душа, на думку філософа, у своєму підсвідомому бажанні справді прагне до гармонізації власного буття, проте незалежно від її тяжіння до композиційної упорядкованості, конструктивна частина людської психеї носить саме ієрархічний характер. У трактаті «На порозі зрілості» мислитель влучно зауважує: «Це переконання («гармонійного» виховання всіх сил в людині...) має бути визнано помилковим передусім тому, що людина побудована взагалі не гармонійно, а ієрархічно...» [77, с. 6].

Таким чином, В. Зеньковський намагається переосмислити душевну архітектоніку людини. Звертаючись згодом до досвіду «Ареопагітиків», він покладає нове розуміння ієрархічності шляхом уведення у філософський дискурс поняття «стрибків» між онтологічними межами буття. Так, ототожнюючи послідовну структурованість буття із його роздільністю, філософ повністю виключає розуміння детермінованості із контексту дослідження і тим самим підкреслює необхідність Творця для підтримки єдності творіння. Уся космологія мислителя ґрунтується на принципі ієрархічності, проте саме в людській душі духовна холархія отримує нове тлумачення. Так, втілення Бога відкриває нам абсолютно інший статус людини у світі, оскільки: «...тільки в людині Абсолютне буття могло з'єднатися зі штучно створеним...» [79, с. 163-190].

Розпочинаючи дослідження душевної ієрархії в дискурсі власної антропологічної концепції, В. Зеньковський апелює до змістовної сутності поняття «ієрархія» в контексті наукової психології, що дозволяє трактувати особистість в статусі функціональної єдності, синтезу умовних «монад», що утворюють упорядковану ієрархічну структуру. Проте, на думку філософа, сучасна психологія тяжіє до використання методології неорганічних підходів у процесі вивчення людської душі. Однак, якщо звільнитися від такої залежності, то можна буде наблизити душевну структуру до соматичної складової індивіда і побачити душу як органічне ціле, а не як суму характеристичних «монад». Зауважимо, що в цьому аспекті В. Зеньковський розуміє особистість саме як первину єдність, що в деякому сенсі тотожна фізіологічній повноті, тому й принцип ієрархії можна застосувати до душевної природи тільки із позиції цілісної єдності, позаяк цілісність людини опосередковується саме ієрархічністю її конституції. У такому зрізі панування духа над усіма сферами душі є тією необхідною умовою, що забезпечує її повну монолітність. Відповідно людина у розумінні В. Зеньковського є істотою духовного плану і її духовність пронизує усі можливі рівні буття.

Наприклад, здоров'я психологічної сфери, напруженість творчої та інтелектуальної роботи багато в чому залежить від емоційного стану особистості. Філософ з цього приводу зазначає, що в контексті сучасної психології воля ніби скальпелем відрізана від наукової думки, від сенсуального впливу на предмет причинності дій особистості. Проте вольова складова індивіда, як стверджує мислитель, потребує сприятливих умов чуттєво-емоційної сфери. Таким чином, стверджуємо ієрархічну значимість емоційності, оскільки навіть ті функції душі, що стоять над емоційною сферою, не можуть реалізувати свою сутність без потрібного психоемоційного фону. Аналогічну ситуацію ми відстежуємо і на інших рівнях, наприклад, феномен життя залежить від якості фізіологічних процесів, що протікають усередині людського організму. Але духовне життя перебуває поза межами психічного та чуттєвого, хоча й пронизує їх, тобто почуття є проявом саме духовного життя,

вони слугують провідниками духовної активності [78]. Таке містичне співвідношення можна назвати не чим іншим, як «незлітно-нероздільним».

Тому, на думку мислителя, «центральне значення почуттів у системі емпірії душевного життя сходить до центру духовного життя, що виявляє себе найбільше в наших почуттях» [78]. Експлікуючи цю думку, В. Зеньковський апелює до «пневмотологічного» обґрунтування психічного життя, де особистість проявляє свою взаємодію із космосом шляхом емпірії. Отже, людина як вершина творіння Абсолюту, іпостасно втілюючи у своїй персоні всю безмежну повноту космосу, несе у собі саме такий ієрархічний устрій, що у своїй змістовності подібний всьому сотвореному. Проте тільки людині властиво займати у цій ієрархії особливе місце, на що не можуть претендувати навіть ангели. Саме в людській персоні поєдналося духовне з тілесним, божественне з тварним, небесне із земним, а основою такої єдності, а також єдності всіх сфер буття світу є сам акт творіння і постійна присутність Бога у світі.

Той факт, що духовна складова особистості проявляється саме в емпірії, в її почуттях, наводить мислителя на думку, що духовне життя зовсім не відділене від психічної сфери людини, а перебуває у містичному зв'язку із нею. Такий висновок випливає із принципово нового методу вивчення душевної природи шляхом усвідомлення верховенства почуттів в полі дії душевного, що стверджує неоціненне значення духовного в житті особистості. Незважаючи на те, що людина, яка в усіх онтологічних проявах своєї сутності є істотою духовного порядку, філософ переконує, що чуттєве зовсім не виключає духовного – воно тільки означає його сенсуальну форму в той момент, коли чуттєве домінує над духовним [80].

Духовний початок в людині, його метафізичне ядро повністю пронизує всі рівні душі – зверху вниз і є джерелом самосвідомості, що, своєю чергою, породжує свідомість та всі її функції. Проте сама свідомість не здатна охопити всю повноту духовного начала. Таким чином, принцип ієрархії, розроблений В. Зеньковським, задає достовірний напрямок рецепції християнської

антропології, інакше кажучи, трансформує нецерковний матеріал в дусі Євангельських проповідей, а не секуляризує площину релігійної свідомості, як це історично склалося на Заході. Неправильне застосування принципу рецепції в західному християнстві було результатом порушення принципу ієрархії в антропології, тому в ньому домінувало не духовне, а психофізичне.

Варто зауважити, що принцип рецепції християнська традиція почала використовувала практично з моменту свого існування і за його допомогою церква успішно змогла сформувала богослужбові форми в контексті догматичного богослов'я, проте, окрім цього, вона також застосовувала означену методологію і для розвитку християнської думки у сфері філософії та антропології. Тому В. Зеньковський всього лише продовжує святоотцівську традицію, поглиблюючи її змістовну функціональність та застосовуючи її в сучасних реаліях філософської антропології. Так, на думку філософа, ідеальними обставинами, за яких дане правило змогло б продемонструвати практично ідеальні результати, є стан «поновленого розуму», проте «... ми ніколи не можемо покладатися тільки на наш індивідуальний розум ... Рецепція тому здійснюється тільки Церквою, хоча її висловлюють спочатку окремі уми» [79, с. 10].

Відтак, мислитель шляхом усвідомлення сутності християнського поняття індивідуальності відкриває нам через діалектику всезагального та індивідуального в межах окремо взятої особистості індивідуалізацію персональної аперцепції загальнолюдських цінностей. Тому загальнолюдські цінності та людство в цілому, на думку філософа, і є тою тварною Софією, через яку ми наближаємося до соборного розуму Церкви. Хоча принцип рецепції і зародився в надрах святоотцівської традиції та застосовувався для зміцнення Церкви та захисту її підвалин від ересей, проте в сучасних умовах секуляризованого світу він отримав своє успішне застосування в середовищі інтелігенції, яка з допомогою цього методу прагне трансформувати складне розмаїття сучасної посткультури. Прикладом тут може слугувати життєвий досвід самого В. Зеньковського, який, досліджуючи сферу секулярного знання,

на основі принципу рецепції здійснював його християнізацію. Таким чином, принцип рецепції, застосований В. Зеньковським, сприяв поглибленню і розвитку християнської антропології.

Нагадаємо, що в основу християнської антропології, яку ще започаткували святі отці перших віків, головним чином було покладено тексти біблійного передання. І хоча розвиток психології і природничих наук справив неоціненний вплив на становлення сучасної антропологічної думки, проте підвалини антропогенези, що були закладені отцями Церкви, залишаються і дотепер недосяжними своєю інтелектуальною висотою християнського розуміння людини. «На жаль, сучасній науковій думці залишаються чужими основні принципи християнської антропології – особливо це потрібно сказати про проблему зла в людині, про ті болючі розлади в людині, які приймають все більш страшні розміри. В інтересах науки і філософії важливо наблизити християнське вчення про людину до сучасної думки» [80].

Вчення про «Образ Бога» в дискурсі християнської антропології займає центральне місце, водночас в протестантизмі доктрина гріхопадіння повністю його затьмарює. Зі свого боку, православ'я першочергово керується усвідомленням абсолютної цінності людської персони і відповідно її богообраності. Так, в контексті східного християнства переважає постулат кінцевої перемоги добра над злом. Відповідно і в самій людині пломені джерело небесного світла, яке не здатні загасити ніякі духовні деструкції чи життєві трагедії. Фактично воно є тим головним одкровенням про людину, що сповістила нам Христова проповідь на сторінках Святого Євангелія. Відтак, в сяйві Божественного Образу сукупність усіх представників людського роду виступає на духовному рівні свого роду метафізичною єдністю, однак в контексті антропологічної філософії сучасних західнохристиянських етносів, на жаль, переважають ідеї імперсоналізму. У цьому аспекті варто зауважити, що свідомість приходить саме від Бога, а не еволюціонує із психофізіологічного поля індивіда. При цьому взаємовідносини предвічного «Я» із особистісним або ж емпіричним «Я» є ієрархічними у своїй структурі та цілісними [78].

Причому цілісність людини опосередковується саме її ієрархічною конституцією і примат в цій ієрархії належить духовному, а не психофізіологічному, як у католицизмі.

Отже, на думку В. Зеньковського, особистість є цілісною структурою, оскільки підпорядкована духовному началу, проте така єдність уможлиблює окупацію вищих сил психофізичним. Так, індивід доволі часто може входити в периферію панування психічного, потопуючи у забутті свого сутнісного, духовного, глибинного «Я», у площині якого і знаходиться ключ до серця людини, адже самим Богом в серцевину людської природи було закладено жагу до істини, якою і є предвічний Абсолют. Відповідно у динаміці пошуку і тамування духовної спраги, людська душа єднається зі своїм Творцем, ніби запалюється ним ізсередини і, таким чином, це непереборне бажання до пізнання Нескінченості народжує в людині нову форму свободи – свободу пошуку. Як бачимо, через сенсуальність метафізичного дослідження людина переходить у стан ідеації. Відтак, духовне життя стає не тільки джерелом духовної рефлексії, але й є безпристрасною умовою людської цілісності як в момент гріховності, так і в момент святості. Боротьба між добром і злом у разі переважання добра породжує подвиг людського духа. Саме тому не можна говорити, що гріх остаточно знищив Образ Бога у людському серці. Стверджуючи серце людини в статусі осередка, з якого походить як добре, так і зле, філософ залишається вірним традиціям християнської антропології.

Використовуючи власний досвід філософування та опираючись на православну антропологічну традицію, В. Зеньковський по-новому розкриває сутність Божественного образу. Так, розглядаючи його духовну природу, філософ зауважує, що Образ Бога не є відокремленим від природного складу людини, яка залишається цілісною навіть у своєму гріховному, розколотому стані, бо «людина завжди і в усьому духовна, тільки духовність може мати різні форми і в ієрархічному сенсі може займати не одне і те ж місце в житті людини. Між іншим, про тіло ми повинні сказати, що воно живе в постійному й інтимному зв'язку з духовними і душевними процесами» [80]. Це означає, що

образ Божий в людині невіддільний від її духу і тіла і «всі аспекти його істоти, будучи неоднорідними й ієрархічно нерівноцінними, пов'язані в живе, воістину органічне ціле» [80].

З цього приводу доречно згадати висловлювання відомого богослова та церковного історика В. Лосського, який стверджував, що «не тільки душа, але й тіло людини створено за образом Божим» [130, с. 242]. Отже, можна зробити висновок, що в контексті філософування В. Лосського, образ Бога поширюється на всю людську природу, а не тільки на окремо взяті її частини. Більше того, В. Лосський відзначає, що, відходячи від Бога, дух вже не може жити душою, що призводить до поглинання духом душевної есенції, відповідно душа, зі свого боку, починає споживати екзистенціал соматичності, змушуючи тіло звертатися до неживої матерії у процесі підтримання життєдіяльності, від чого урешті гине [131, с. 95]. Передбачаючи загрозу втрати людиною Божественного образу, мислитель пише: «Людина, яка відмовляє собі в духовному житті, тим самим втрачає образ, оскільки в цьому спорідненні людини з Богом через дух полягає сенс і зміст образу Божого в людині» [106, с. 341]. Проте, тут йдеться передусім про затемнення образу Божого в людині, що зовні проявляється як його втрата.

У цьому контексті В. Зеньковський говорить не так про втрату образу, як про те, що поруч зі «світлою духовністю» в людині уживається і «темна духовність», яка, якщо їй наполегливо слідувати, все далі відводить від Бога. У цьому й проявляється трагічне становище людини, позаяк «гріх, тобто відхід від Бога, спроба жити без нього тому й не знищує, не усуває образу Божого, оскільки самий гріх можливий, лише поки в нас є образ Божий ... Гріх є завжди явище духовного порядку і за своєю онтологією є спробою стати Нескінченністю і тим обійтися без Бога. В онтологічній нездійсненності цього і полягає джерело «вічних мук», що можуть завершитися через смиренне повернення до Бога» [76, с. 75].

Таким чином, людину не можна розглядати без урахування духовної складової поза сферою чуттєвого, оскільки відкидаючи сенситивне, ми тим

самим ангелізуємо людську природу, тому наявність всеохопної сфери духовно-чуттєвого сповіщає нам про те, що особистість в своїй основі є цілісною, проте внаслідок гріхопадіння ця цілісність проявляється хаотично і розрізнено. Відповідно філософ відокремлює Божественну подобу в людині від духовної сфери, адже «образ Божий є і в грішника, але його немає в гріху». Прикметно, що В. Зеньковський вбачає сутність духовної непокори людини не в самій її особистості, а тільки у специфіці її природи. Таким чином, метафізична етимологія гріховності впливає з протистояння між природою людини та її особистістю, оскільки «духовна природа (розум, воля та моральна свідомість) виявляється в людині ушкодженою, в той час як «особистість» неушкоджена» [80].

У контексті вищесказаного філософ рекомендує розпочати пошуки Божественного саме в особистості індивіда, а не у його психофізіологічній природі. Зауважимо, що згідно з догматичною текстуалізацією Халкідона, істинна, або ж справжня особистість властива тільки Боголюдині, що поєднала у своїй божественній персоналії усю повноту синтезу ідеального із тварним, окрім гріха. Мислитель використовує поняття «індивідуальності» тільки щодо занепакої людини, в подальшому намагаючись візуалізувати в онтологічній реальності статус такого суб'єкта без урахування деструктивних проявів його природи. І навіть у такій ситуації досліджуваний суб'єкт зберігає у своїй сутності духовну цілісність, за допомогою якої він вкотре здатний віднайти свою втрачену споконвічну досконалість. У цілісності метафізичної глибини людини, що є відображення образу Бога, навіть в занепадому вигляді, в трагічному та плачевному стані, В. Зеньковський стверджує можливість відновлення тієї колишньої едемської повноти особистості.

Прикметно, що філософ постійно акцентує увагу на відмінностях між протестантизмом та православ'ям щодо розуміння образу Божого в людині. Мислитель часто зауважує, що протестантські деномінації вбачали в історії первородного гріха цілковиту втрату Божественного лику в людині, що абсолютно не збігається із поглядом на цю проблему святих отців перших віків

церкви. Так, святоотцівська традиція стверджувала безкінечну дію образу Бога в людині. Відповідно в контексті християнського погляду на основоположні доктрини антропогенези, реальність Божого образу в людині сприймається у формі вихідної інтуїції. І без віри в безкінечну дієвість цієї максими, як і в догматичну теорію креаціонізму, неможливо адекватно осмислити християнську космологію і те місце, що займає у ній людина. Зі свого боку, протестантизм так і не спромігся пояснити, чому із втратою образу Божого людина не «оскотиніла», а все ще залишається людиною. Саме тому, намагаючись вибудувати цілісне вчення про конституційну змістовність людського організму на основі секуляризованого світогляду, протестанти зустрічаються з невіршуваними проблемами.

Тим часом В. Зеньковський стверджує, що образ Бога він бачить саме в людині гріховно діяльній. Подібно до того, як Творець всесвіту є умовою світової єдності у незбагненній гармонії фізичних законів, так і відображення Божественної подоби у вінці творіння є умовою цілісності людської природи, все ще збереженої, проте надто ослабленої, зіпсованої цілісності, яка дає йому можливість в особистій свободі вибору відновити персональну духовність до стану богоподібності. Отже, образ Бога не є самим об'єктом «духовності», однак і людину неможливо помислити двоскладовою, адже вона «живе єдиним життям; усі грані, усі «аспекти» її істоти, будучи неоднорідними, зведені в живе, воістину органічне ціле» [80]. Відтак, особистість не є чимось окремим від духа, хоча і відрізняється від нього. Гріховний стан людини мислитель розуміє як деяку хворобливість особистості, як певну ступінь віддаленості від Бога, що визначає рівень її гріховності. Відповідно в такій людині індивідуальне оволоділо особистісним, і якщо почати адаптувати процес відновлення особистості в людині, то його можна умовно представити у вигляді наступної ієрархічної послідовності: індивід; індивідуальність; особистість.

В індивіді переважає матеріальна складова людської природи, яка діє з позиції егоїзму. Таким чином, індивід має схильність бути замкнутим передусім на самого себе, віддаляючись тим самим від Бога. Тому в індивіді

образ Божий ніби затьмарений, в ньому не відстежується ні чіткості, ні ясності, в ньому відсутній і рух, і стремління до розквіту Божественного образу. Однак, на противагу позитивним тенденціям всередині індивіда, можна спостерігати рух до «негативної нескінченності» в площині дії його метафізичної конституції. Саме про цей духовний поштовх філософ розмірковує у площині поняття «темної духовності», що опирається на природну духовність. Саме тому в індивіді найбільшою мірою порушується ієрархічний лад душі (а значить, і цілісність).

Зі свого боку, індивідуальність – це вже відкритість, це рух до образу і подоби предвічного Абсолюту, рух до Бога, до Ідеалу. Інакше кажучи, індивідуальність – це методологія втілення здійсненності у процесі її діяльності, вона в першу чергу відповідає на питання, як саме варто діяти. Тому динаміка індивідуальності спрямована на розкриття метафізики людини і вказує, яким чином можна поєднати природні та благодатні форми її дієвості. Про особистість же можна сказати, що це в першу чергу суб'єкт дії, це те, що може і бажає діяти. Сутність досконалої особистості повністю зумовлена дією в ній божественної благодаті, саме в ній в усій повноті відновлена цілісність та ієрархічна структура душі, тому вона діє свobodно, не знаючи проблем вибору, оскільки особиста воля людини збігається з волею Божественною.

Строго слідуючи православній догматиці, що стверджує неоднорідність людського і Божественного, мислитель визначає особистість в системі психофізіологічної структури людини, як образ особистості в Богові, що «є лише провідник «світла істинного», що виходить від Бога» [78]. Тобто, відповідно до образу, закладеному в ньому, людина лише сутнісно подібна Богові, а не однорідна за своєю змістовністю Абсолюту, причому кожна людина сутнісно подібна образу Божому тільки в собі, а через цей образ і всьому людству. В образі Божому бачать зазвичай розумність і духовність людини. З цього приводу В. Лосський писав, що «це все ще невизначена, успадкована від Орігена ідея ... І навпаки, інші тексти того ж автора ... розкривають всю динаміку людської природи: вона завжди знаходиться між

можливою подібністю і неподібністю, що передбачає те, як нам здається, інше поняття образу, щось пов'язане з нашою особистістю і належить до всіх складових людини, у тому числі й «шкіряних риз» [128, с. 182-183]. Нижче автор, посилаючись на Григорія Нисського, конкретизує: «Людина, створена «за образом», – це особистість, здатна остільки являти Бога, оскільки її природа дає себе пронизати божественною благодаттю» [128, с. 182-183].

Водночас, апелюючи до В. Лосського, В. Зеньковський по-своєму інтерпретує положення церковного історика: «Образ Божий в нас не є розум, бо розум єдиний з загальнолюдським, що применшує нашу особистість. Образ Божий не даний нам, але заданий: ми як індивідуальності реалізуємо його через пошук Абсолюту. Єдність розуму виходить від Бога і цей розум об'єднує рід людський. Але образ Божий розкривається не через розум, а прагненням душі до Бога» [74]. У духовному житті в нас народжується розум як об'єктивація духовності, як функція томління душі по своєму Небесному Отцю, і цей розум відкривається нам через єдиносутнісне особистості і всього людства. Проте томління душі і присутності інтелекту недостатньо для повного розкриття, для здійсненності Божественної подоби в нас: необхідна особиста дія, в більш точному сенсі індивідуальне звернення до Бога. Загальнолюдська розумність нас живить, а образ Божий через нашу пряму дію призводить до Бога, шляхом обоження. Таким чином, розум є похідним від духовного життя, яке зі свого боку, філософ, визначає як «функцію образу Божого» [74]. Відповідно образ Божий не є духовність, він також не є і розумність, але, в той же час, він нерозривно пов'язаний з ними.

Отже, діалектика понять, яку намагається застосовувати В. Зеньковський для свого вчення про образ Божий, має у своїй основі швидше ірраціональний, містичний відтінок і не зовсім підходить для інтерпретації вказаних об'єктів, проте вона ближча раціоналістичним системам міркування і тому науковому світогляду, який сформувалося в сучасній культурі.

Варто зауважити, що засвоєння поняття образу Божого в контексті антропологічної системи мислителя пов'язане із поглибленим усвідомлення

змістовності терміну особистості. У цьому плані людина як особистісний суб'єкт онтологічного виміру не є об'єктивною самодостатністю і належно не містить в собі джерела життя. Тому понятійна складова особистості тут може бути застосована тільки щодо предвічного Абсолюту. З огляду на те, що людина через антиномію створеного духу не є власником своєї природи., у ній особистість тільки зріє, причому розвивається вона не відразу, а поступово. Таким чином, особистість в контексті антропологічної доктрини В. Зеньковського, хоча і набуває статусу кардинально ціннісної категорії, проте аж ніяк не є визначальною у ієрархічній структурі людської сутності. Адже особистість не може бути абсолютизованою, оскільки не має значення автономної складової людини. Своєї ваги вона набуває в спілкуванні зі світом цінностей, у живому соціальному досвіді, у зверненні до Бога.

Людина як вінець Божественного творіння, втілює у своїй природі весь видимий світ і, відповідно, містить у собі ієрархічний принцип, подібний всьому сотвореному у всесвіті. Втім, тільки людині властиво займати в цій ієрархічній системі найвище місце, володіти такими перевагами, якими не володіють навіть безтілесні сутності, поєднувати у собі духовний та предметний світи. Той факт, що духовна частина особистості людини проявляється в полі дії емпіричного, дозволяє В. Зеньковському стверджувати, що духовне життя поєднано із психічною сферою людини містичним шляхом, а первинність емоційного у душевній сфері свідчить про верховенство духовного у всьому житті людині. Тобто, людина як особистість є всеціло духовною. При цьому навіть чуттєве не тільки не виключає проявів духовного, а, навпаки, засвідчує емоційні форми вираження духовного [78]. Отже, дух є метафізичним ядром людини та пронизує усі рівні його буття і постає джерелом самосвідомості, що, зі свого боку, породжує свідомість та відповідно її функції. При цьому свідомість сама по собі не спроможна охопити духовне джерело свого походження. Аналіз принципу ієрархії в антропології В. Зеньковського має виняткове значення для тлумаченні його ідеї відновлення цілісності людини.

Відтак, зрозумілим є переконання філософа в тому, що людина завжди і в усьому духовна – і в гріху, і благодаті, тому духовність може проявляти себе як з темного, так і світлого боків. Причому світла духовність – це образ Божий в людині, вона доволі часто і глибоко буває пригнічена тим, що накопилось в емпіричному прошарку особистості. Зі свого боку, темна духовність тісно переплелася із вольовою направленістю людини до темного джерела індивіда, однак, володіючи даром свободи, людина прагне до повного опанування своєю суб'єктністю, скеровуючи її навіть проти Бога. Тому дар свободи і є таким тяжким тягарем для людини. На думку філософа, характерною рисою духовності є прагнення людини до метафізичної нескінченності, а протилежне йому прагнення належати собі обмежує і робить людину невільною. Таким чином, ідея духовності тісно пов'язана з ідеєю соборності, з пошуком шляхів подолання духу індивідуалізму. Духовна іпостась людини, на думку мислителя, лежить глибше душі і серця. В душі реалізується моральний вибір – або іти стежиною добра або підкоритися волі до зла.

На основі досліджень візантійської, української, а також західної релігійно-філософської думки, особистого релігійного досвіду, В. Зеньковський прийшов до висновку про те, що українська філософія зможе проявити увесь власний релігійний потенціал і висловити ті одкровення про людину, які лежать у її глибині нерозкритими, тільки переосмисливши все, що визріло на Заході. Основним принципом християнської метафізики, з якого випливають антропологічні студії В. Зеньковського, є онтологічний дуалізм, який неспівмірний з дуалізмом Платона або Р. Декарта, бо він втілює у собі містичну єдність Бога і світу. Образ Божий в людині також відділений від її природи, що складається з душі і тіла. Однак ця роздільність і постає єдністю, якщо людина звернена до Бога, до Абсолюту і є відкритою для його благодатних енергій. Дотримання цього принципу позбавляє антропологію В. Зеньковського зайвого натуралізму, до якого так схильна західна антропологія, тобто використання методології раціонального дослідження людського духу та його особистісного джерела. Саме тому принцип, запропонований В. Зеньковським, фактично є

запорукою побудови цілісного вчення про людину. По суті ми маємо справу з духовно-тілесною антропологією, у якій подолані крайнощі спиритуалізму та емпіризму.

Таким чином, В. Зеньковський здійснює спробу створення особистісної та цілком самобутньої системи уявлень про сутнісну природу людської конституції. Особливість методу, з допомогою якого філософ намагається досягнути таємниці людського ества, полягає в тому, що він передусім опирається на біблійну догматику метафізичної антропогенези та на глибоку релігійність мислителя.

Зауважимо, що В. Зеньковський жодним чином не намагається продублювати напрацювань ні своїх попередників, ані сучасників, натомість він веде з ними своєрідний діалог: всюди, де доречно, В. Зеньковський прагне пов'язати свої ідеї з філософськими смислами сучасності і, обґрунтовуючи власні позиції, сформулювати власне розуміння проблематики.

Зважаючи на те, що в контексті християнського віровчення так і не було сформовано загальноприйнятого погляду на сутнісний конструктив людської природи, В. Зеньковський вибудовує незалежну антропологічну концепцію, залишаючись, з одного боку, вірним православної традиції, а з другого, – висуває «формули, яких не знає традиція або на які в ній наявні лише натяки». У розрізі антропологізму В. Зеньковського особливої уваги заслуговує осмислення дефініції суми біологічної та метафізичної частин людської змістовності в категоріальній площині західноєвропейської філософії. Це дало можливість синтезувати ідеї візуальної об'єктивації психофізіологічного контексту та метафізичної змістовності людини у сфері дії принципів православної антропології та експлікувати містичний образ творіння і гріхопадіння. Таким чином, антропологія В. Зеньковського, постулює ідею про те, що глибока релігійність та чистота православної віри спроможні стати фундаментом для єднання науки та філософії в площині дії антропологічної думки, що в подальшому може слугувати джерелом цілісного світогляду.

3.3. Особливість співвідношення духу, душі та тіла у духовній спадщині В. Войно-Ясенецького

Духовна творчість святителя В. Войно-Ясенецького пронизана думкою про те, що людина є не просто центральною постаттю в подієвому круговороті всесвіту, а постає невід'ємною частиною самої онтології існування. Так, ще М. Берядев у своїй праці «Про призначення людини» влучно зауважив, що «проблема людини – основна проблема філософії. Ще греки зрозуміли, що людина може почати філософствувати тільки з пізнання самої себе. Розгадка буття людини прихована в самій людині. У пізнанні буття людина є особливою реальністю, що побуває поза межами інших реальностей» [11, с. 54]. Інакше кажучи, людина постає змістовним ядром філософського гнозису. Рефлексивне осмислення людиною самої себе шляхом об'єктивації особистості починається не просто з усвідомлення своїх сутнісних особливостей на матеріальному рівні, а шляхом розуміння онтологічності свого існування. Саме тому В. Войно-Ясенецький робить спробу пізнати людську природу в єдності трьох її основних модусів – духу, душі та тіла.

В основу свого вчення В. Войно-Ясенецький покладає Святе Письмо та святоотцівську традицію. Ще будучи архієпископом та одночасно практикуючим хірургом, святитель досліджує не тільки богословські і філософські праці, але й звертає увагу на значну кількість наукових робіт у сфері фізики, хімії, біології, медицини та психології. Аналізуючи трактат В. Войно-Ясенецького «Дух, душа, тіло», можна виділити наступні основні риси антропології святителя: трихотомічність концептуального погляду на людину; вчення про духовну енергію; вчення про серце як синтез фізіологічної та гносеологічної функцій у процесі формування духовності людини; вчення про дух і форму; вчення про сутність свідомості людини; вчення про безсмертя.

Згідно із християнською космологією людина є вінцем творіння і володарем усього матеріально осяжного світу, проте вона наділена не лише життєвою потенцією, на зразок тварин чи рослин, але й в першу чергу

розумним, вільним та безсмертним духом. Дух – це найвища складова людини, це частинка Бога, його подих в момент акту творіння. Він є зосередженням волі, свободи, розуму, пам'яті та безсмертя, його часто ототожнюють із здатністю мислити. Однак дух, на думку В. Войно-Ясенецького, важить більше, ніж просто інтелект. На захист своєї гіпотези В. Войно-Ясенецький посилається на Ф. Гранмана, який припускає, що розум насправді є лише похідною від духу, інакше кажучи, інтелект є його властивістю. Тобто про дух можна вести мову в контексті його іманентності щодо людської душі. З цього приводу святий влучно зауважує, що «розум належить до духу як частина до цілого. Дух набагато більший за розум, але в руслі нашої незмінної інтелектуальної концепції ми бачимо в розумі весь дух» [29, с. 48]. Тобто дух перебуває за межами мозку, так ніби він його огортає, причому інтелектуальна діяльність на соматичному рівні приводить у рух всього лише незначну частину того, що відбувається у свідомості.

Варто уточнити, що в розумінні В. Войно-Ясенецького умови, за яких людський дух зможе ідеально реалізувати своє призначення, повинні повною мірою забезпечувати реалізацію особистого досвіду споглядання Бога та його божественної любові, на всіх її рівнях – від несвідомого відображення в матеріальній природі до рефлексії трансраціонального досвіду і аж до нескінченної гносеологічної різноманітності Абсолюту в досі незвіданих формах існування психічного. На думку В. Войно-Ясенецького, істинна духовність проявляється лише у гносеологічному процесі пізнання Божественного Абсолюту в усіх його безкінечних проявах, саме така діяльність виступає в якості основи високих переживань. Тому можна сказати, що тільки людина здатна відчувати усі тонкощі прояву сакрального в предметному світі.

У контексті своєї антропологічної концепції філософ великої уваги надає розумінню духовної енергії, стверджуючи, що властиве людині сильне ментальне поле може передаватися іншій людині на відстані [29, с. 46]. Розглянемо декілька живих прикладів із життя, що, на думку святого, підтверджують його філософування. Інженер К. Перл – переконаний атеїст, що

на час події проживав у Ташкенті зі своїм колегою, через об'єктивні обставини розлучився зі своїм другом К., що переїхав до Москви. Одного разу, приблизно третій годині ночі, він прокинувся від гучного поклику. Карл Іванович, запаливши свічку, розбудив свого співмешканця і разом з ним оглянув своє помешкання, проте ретельний обшук не дав ніяких результатів. У подиві він записав дату цієї містичної події і через тиждень отримав повідомлення про самогубство свого друга К. в ту саму ніч і годину, коли він почув поклик. Як описує цю подію мислитель, «повний туги і любові передсмертний поклик самогубці миттєво подолав відстань 3300 км і був сприйнятий мозком сплячого К. Перла» [29, с. 46].

Інший випадок, який стався на туманному Альбіоні, також говорить про силу духовної енергії. місіс Грін, сидячи на веранді після обіду в одному із міст Англії, раптом наяву побачила картину смерті двох дівчат, під час цього видіння пані Грін чує своє ім'я, промовлене в повному розпачі Через місяць вона отримує лист від свого брата, який описує картину смерті своєї дочки і її подруги точнісінько так, як вона це бачила. Аналізуючи життєві ситуації, що можуть слугувати підтвердженням існування духовної енергії, професор В. Войно-Ясенецький опирається на дослідження відомого фізіолога Ш. Ріше. Останній у своїх роботах розглядав таємничі прояви психічних феноменів з позиції метапсихології. Так, в руслі досліджень Ш. Ріше думка есплікується здебільшого шляхом психофізіологічної енергетики, а не духовної, однак, сутність розглянутих понять є абсолютно рівноцінною.

Багато хто з представників тогочасної наукової спільноти відкидав ідеї В. Войно-Ясенецького про існування духовної енергії, яка наділяла людську думку здатністю передавати ментальні імпульси на відстані шляхом молекулярних коливань мозку. «Я вважаю, що поки ми маємо право зробити тільки один, але надзвичайно важливий висновок: крім звичайних подразнень, адекватних нашим органам почуттів, наш мозок і серце можуть сприймати набагато важливіші подразнення, що виходять з мозку і серця інших людей, тварин, і всієї природи і, щонайважливіше, з невідомого нам

трансцендентального світу», – стверджує філософ з приводу того, що думка людини незбагненим способом може передаватися іншим людям [29, с. 48-49]. Тому можна зробити висновок, що людина в ментальному плані не є абсолютно ізольованою від інших живих суб'єктів. Так, В. Войно-Ясенецький наводить приклад героїчної поведінки воїна на полі бою: «Цей потужний потік духу хоробрості і відваги, що вийшов з одного полум'яного серця, запалює сотні інших сердець, що сприйняли його, як антена сприймає радіохвилі. Чим, як не могутністю духовної енергії, назвати цю всеперемагаючу силу, що породжувала в середні віки цілі психічні епідемії, нерозважливо і нестримно захоплюючи сотні тисяч людей в хрестові походи» [29, с. 65].

На думку В. Войно-Ясенецького, онтологія духовної енергії ґрунтується на силі Божественної любові, що була першопричиною буття нашого всесвіту. За вченням мислителя, одвічної матерії не існує, оскільки факт такого феномена за своєю сутністю підмінює ідею нетварного Абсолюту. Тому у філософському дискурсі В. Войно-Ясенецького місце матерії займає нематеріальна чиста духовна енергія, яка знаходить своє відображення у матеріальному світі шляхом концентрації усіх можливо уявних форм. Така енергія являє собою первину енергетичну форму і джерело всіх фізичних проявів предметності. Таким чином, матерія в руслі філософування В. Войно-Ясенецького, постає не першоосновою світобудови, а лише предметною візуалізацією внутрішньоатомної енергії, тоді як фізичні явища на зразок: тепла, світла та електромагнетизму є лише її нестабільними формами. Відповідно явище ентропії зводиться до зміни стану самого об'єкта предметності – із стабільного у нестабільний. Іншими словами, матерія в процесі своєї руйнації поступово переходить в різні види енергії. Про це у своїх працях писали Й.-Г. Фіхте, Р. Лотце та Г. Лейбніц. До останнього й апелює В. Войно-Ясенецький: «Був би пробіл у творенні, якби матеріальна природа була протилежна духові. Хто заперечує у тварин душу, а у інших тіл уявлення і життя взагалі, той не визнає Божественної могутності, так як він вводить щось невідповідне із Богом і з природою, саме абсолютну відсутність сил, так би

мовити, метафізичну порожнечу, яка настільки безглузда, як пустий простір або фізична порожнеча» [29, с. 55].

Отже, саме духовна енергія і є тією рухомою силою, яка задає рух усій живій та неживій природі. В. Войно-Ясенецький вважає, що молекулярна динаміка нервової системи людини супроводжує її психічну діяльність, проте індивідом рухає також і духовна складова, без якої людина просто не змогла існувати як духовний об'єкт в матеріальному світі. З цього приводу В. Войно-Ясенецький зазначає: «Основний для всієї природи закон руху стирає межу між живим і мертвим. Рух становить сутність матерії. І якщо необхідно допустити, що в живих організмах рух, що лежить в основі їх психічних явищ, виробляється і визначається духом життя, енергією духу, то і рух в неорганічній природі треба визнати похідним від того ж духу. Духовна енергія, яка захлиналася від Духа Божого, енергія любові рухає усією природою і все оживляє. Вона – джерело життя і немає нічого мертвого. Рух в неорганічній природі, як і в живій, є проявом життя, хоча б у мінімальній, мало відомій нам формі. Генетичний зв'язок між органічною та неорганічною природою підтверджує це» [29, с. 56].

У трактаті «Дух, душа, тіло» святитель розкриває зміст ідеї синтезу духу і форми. Він приходить до висновку, що фізичний об'єкт є відображенням духу, який і є сутністю цього предмета, іншими словами, саме дух є творцем предметної форми. Вплив духу на предметну форму доволі яскраво виражений в людському обличчі. На думку філософа, зазначає, прояв духовного впливу можна відстежити вже на етапі ембріогенезу. Дух грубий та жорстокий уже в процесі формування та розвитку ембріону скеровує розвиток соматичних елементів та створює відповідний образ зовнішності. На противагу йому дух добрий, навпаки, продукує образ, наповнений добром та приємними рисами.

Продовжуючи роздуми про духовний світ особистості і зокрема про силу думки, В. Войно-Ясенецький особливу увагу приділяє такому явищу як свідомість, яку він ділить на акти, стани та об'єми. Кожна ментальна дія є тотожністю акту, який в основі своєї причинності має зовнішню дію на мозок

людини. В. Войно-Ясенецький перелічує причини, що призводять до виникнення таких актів, а саме: сприйняття, викликані органами почуттів, природні фізіологічні відчуття тіла, сприйняття від трансцендентальної людської сутності, сприйняття від вищого духовного світу, впливи людського духу.

У самому в акті свідомості одночасно діють всі складові людини – дух, душа та тіло. «Акти свідомості не бувають ізольованими, – пише В. Войно-Ясенецький, – думка завжди супроводжується почуттям, почуття і воля – думкою, а почуття – вольовими рухами; акти волі завжди пов'язані з почуттями і думками; комплекс цих актів, що протікають одночасно, і визначають стан свідомості. Стани свідомості постійно змінюються, позаяк акти свідомості перебувають в безперервному русі» [29, с. 73]. Зауважимо, що саме дух, на думку філософа, відіграє найважливішу роль в генезі актів та станах розуму. Отже, в полі дії свідомості дух тісно пов'язаний із психічними актами, проте після смерті цей зв'язок втрачається.

Аналізуючи духовний бік людського буття, В. Войно-Ясенецький велику увагу приділяє безсмертю як основній властивості духу. Безсмертя являє собою відображення віри суб'єкта в існування посмертного стану, у якому перебувають духовно-розумні істоти, що змогли перемогти тілесну смерть. «Людський дух є подихом Духа Божого, і тільки тому він вже безсмертний...», – пише В. Войно-Ясенецький у своїй праці «Дух, душа та тіло» [29, с. 136]. Джерелом інформаційного забезпечення у цьому випадку слугують тексти євангельського передання, у яких мислитель черпає натхнення для утвердження ідеї трансраціонального буття особистості. Сам факт текстуалізації Христового воскресіння він вважає цілком достатнім аргументом для підтвердження концепції безсмертя людської душі. Фактично в дискурсі безкровної жертви Христа мова йде про візуалізацію повноти онтологічної могутності Бога, в лоні якої віра уможлиблює явище персонального безсмертя. Тому тільки в контексті православної сотеріології, на думку філософа, можливо повністю розкрити справжню сутність та призначення індивіда. Така позиція В. Войно-

Ясенецького зумовлена передусім головним змістом пришествя Сина Божого на землю, а саме – бажанням повернути людству дар вічного життя, яке воно втратило внаслідок гріхопадіння.

Зауважимо, що в контексті онтології трансцендентних планів буття В. Войно-Ясенецький відводить особливе місце особистому воскресінню і безсмертю людського духу. Розмірковуючи в дискурсі реверсивного процесу біологічного згасання, філософ доходить висновку, що між місцем потойбічного перебування душі і морально-добротним духовним станом індивіда існує пряма залежність. Тому, на думку В. Войно-Ясенецького, можна провести духовно-якісний розподіл людей на дві категорії, де перша окреслює концепт існування людини з подальшою інкапсуляцією в духовну сутність власної особистості гріховного компонента. Інакше кажучи, душевна діяльність таких персоналій цілковито ототожнена із душевною діяльністю тварин. Відповідно до другої категорії мислитель відносить людей, дух яких безумовно панує над всіма аспектами предметної дійсності суб'єкта. Таких людей, що досягли морально-етичної досконалості та наблизилися у своїх діях до безтілесних субстанцій, мислитель іменує носіями Святого Духа. «Все, що ми думаємо, відчуваємо, творимо, бажаємо, накладає незгладимий відбиток на життя нашого духу, і під впливом того, чим живе наша душа, що відбувається в умах і серцях наших, формується і зростає дух наш. Якщо все наше життя, всі помисли і бажання спрямовані до святого, доброго, великого й правдивого, то дух наш все більше і більше поглиблюється і зростає і, нарешті, отримує велику владу над душею і тілом» [29, с. 139-140]. Таким чином, від правильності вчинків в парадигмальному вимірі православ'я багато в чому залежить особистий порятунок людини, тобто, або вона буде безсмертною в раю, або ж буде вічно мучитися в вогненній геєні.

Отже, для В. Войно-Ясенецького розвиток уявлень про безсмертя невід'ємно пов'язаний із розумінням самої людської природи, його духу, як чогось незримого, ефемерного і водночас мислячого, життя якого триває і після смерті тілесної оболонки. «Серед земних істот людина перша і єдина духовна

істота, і були люди, і є дуже високого ступеня духовності, що майже досягли за життя звільнення духу від тіла. Ці люди-ангели піднімалися в повітря під час молитви, являли найбільшу владу духу над тілом (стовпники, великі пісники), вони були перехідним ступенем від духу, пов'язаного з душею і тілом (людина), до духу безтілесного (ангел)» [29, с. 136]. На думку В. Войно-Ясенецького, відсутність духовного начала в матеріальному та трансцендентальному світах перетворювало б творче джерело людини у біологічну детермінованість, у біомасу без сенсу та цілі життя. Така точка зору відображає конфронтацію із матеріалістичним трактуванням світу: «Хіба не можуть існувати форми тілесності зовсім інші, ніж земні, пристосовані до фізичних умов, що відрізняються від земних? І палахкотливі розпечені маси величезних зірок можуть бути населені полум'яними серафимами і херувимами» [29, с. 137].

Відповідно першим кроком, що відкриває двері у нескінченну подорож, на глибоке переконання В. Войно-Ясенецького, є гносеологія Божественного Абсолюту. Зауважимо, що тут філософ повністю покладається на стан чуттєвої саморефлексії в контексті мовного дискурсу людини із Богом і відкидає раціональну складову розумової діяльності. Тому цілком логічним буде в подальшому вести розмову про безкінечність саморозвитку особистості в умовах вічного життя, оскільки, на думку мислителя, «світ бере свій початок з Божественної Любові, і якщо людям дано закон: будьте досконалі, як досконалий Отець ваш небесний, то, звичайно, повинна бути дана і можливість здійснення цієї заповіді, можливість нескінченного вдосконалення духу. А для цього необхідно вічне безсмертне існування духу і нескінченність форм його досконалості» [29, с. 137]. Тому про безсмертя можна говорити як про кінцеву ціль процесу становлення ідеальної людини.

Опираючись в процесі власного філософування на тексти Святого Письма, В. Войно-Ясенецький, приходять до висновку, що особистість, як цілісна сума усіх своїх характеристик, є лише початковою ланкою сходження до вершин духовності. Для людини, яка щиро вірить, ця максима, що впливає

з біблійних джерел, постає істиною апіорно, а для тих, хто перебуває в пошуках аксіоматичної достовірності, В. Войно-Ясенецький пропонує звернутися за доказами до «пруського самітника», який був переконаний в існуванні позатілесних та вічних субстанцій. Для підкріплення кантівських думок, філософ наводить приклад відомих метапсихологів Г. Мауера, О. Лоджа та Ш. Ріше, які експериментально підтвердили існування мислячих істот метафізичного характеру. Ці духовні сутності, що безперервно супроводжують людство в його історичному зростанні, нерідко приймали безпосередню участь в долі цілих народів. «Визнати існування нематеріальних містичних істот, – пише В. Войно-Ясенецький, – ангелів або демонів, духів, які іноді втручаються в наші вчинки, що можуть абсолютно невідомими нам шляхами зі своєї волі змінювати нашу матерію, направляти деякі наші думки, брати участь в нашій долі, а також визнати існування істот, які можуть набувати матеріальної і психологічної форми померлих людей, щоб увійти в спілкування з нами, бо інакше ми не знали б про них – це найбільш простий спосіб зрозуміти і пояснити більшу частину метапсихічних явищ» [29, с. 139-140].

Тому було б зовсім нерозумно стверджувати, що в безмежності видимого світу тільки одна людина володіє даром інтелекту. За межами матеріальності лежить маловивчений світ іматеріуму, де мешкає особливий вид духовних істот, наділених безмежними інтелектуальними можливостями. І людина доволі часто зі свого боку намагається увійти із ними в контакт: «людський дух має спілкування зі світом трансцендентальним, вічним, живе в ньому і сам належить вічності» [29, с. 139-140].

Саме такі ідеї В. Войно-Ясенецького не знаходили підтримки в тогочасному соціумі, що був насичений атеїстичною пропагандою та матеріалістичним духом, який зводив нанівець ідею безсмертя людського духу. Прихильники матеріалістичної філософії, зі свого боку, висували новий погляд на життя і смерть, в основі якого було уявлення, що із останнім подихом людини помирає та гине мозок, зупиняється серце і зникає свідомість. Відповідно після смерті немає ніякого потойбічного життя, а значить, не може

бути ніякого духовного мислення і тим більше свідомості. Тому проповіді, наукові та богословські праці В. Войно-Ясенецького, у яких він намагався довести протилежне, опираючись на наукові факти і докази, можна порівняти із лебединою піснею релігійно-філософської думки: «Ми глибоко переконані, віримо в те, що поряд з життям матеріальним існує безмежне життя духовне, – те життя, яке відбувається і в нас самих, те життя, яке дає нам здатність молитися і входити в безпосереднє спілкування із Богом. Ми віримо в те, що, крім усього видимого, відчутного, існує ще безмежна множина того, чого не знайшли ми почуттями нашими. Ми знаємо, що розум наш надзвичайно обмежений і осягає дуже мало з того, що відбувається у всесвіті. Знаємо, що існує небесне воїнство, святі духи, що служать Богові. Знаємо, що і в душах наших нерідко відбувається велике, таємниче пізнання вищого, пізнання не розумом нашим обмеженим, а серцем і духом» [26, с. 337].

Зауважимо, що питанням генези людської душі та її сутності, упродовж всієї історії людського роду, приділяли увагу відомі богослови, філософи, святі отці. Так, починаючи ще з часів античності, цю проблему піднімали такі стовпи філософії як Сократ, Платон та Аристотель. Наприклад, Платон у своїх діалогах вів мову про важливість турботи про душу людини, в основу чого покладав усвідомлення процесу морально-релігійного піклування психеєю особистості. Для нього бути нижче самого себе – це не що інше, як невігластво, а бути вище самого себе – мудрість. Розкриваючи сутність філософської думки Платона, В. Курабцев писав: «Моральність і духовність душі, згідно з ранніми діалогам Платона, дорожче почестей, нагород, радощів і «припливів» життя, свободи і розкоші, сили і переваги. Найганебніше, як вважає Платон, – не опинитися жертвою, а виявитися лиходієм» [115, с. 126]. «Душа – продовжує свою думку професор Кубарцев – джерело найважливішого: пізнання, розуміння, мудрості, морального, релігійного, професійного і будь-якого іншого істинно людського вибору. Вона – сама людина, сама людська самість» [115, с. 123].

В. Войно-Ясенецький переконаний в тому, що дух та душа ще за земного життя, будучи між собою нероздільно поєднані, складають єдину онтологічну

сутність, проте, на думку мислителя, між сферами їхньої функціональності існує певна гранична межа. Відповідно, на погляд філософа, під зоною дії духу варто насамперед усвідомлювати сферу панування духовного компонента людської конституції, в той час, як душа постає територією найтіснішої взаємодії духовного із тілесним. Нагадаємо, що в дискурсі філософування В. Войно-Ясенецького, дух є творцем матеріальної, тілесно відчутної форми [29, с. 337]. Відповідно, рух в живих організмах виникає та визначається духом життя або духовною енергією: «Духовна енергія, що впливає від Духа Божого, енергія любові рухає усією природою і все оживляє. Вона є джерело життя, і немає нічого мертвого» [29, с. 339]. Проте дух постає не тільки винуватцем безперервного процесу розвитку живого світу, але й першопричиною модусу неорганічної природи в усіх аспектах її взаємодії, таким чином, в контексті предметного світу рух «є проявом життя, хоча б у мінімальній, мало відомій нам формі» [29, с. 339]. Духовна енергія пронизує всі рівні світобудови, проте «тільки у вищих формах розвитку (творіння) ця енергія досягає значення вільного, самоусвідомленого духу» [29, с. 339]. Тому цілком очевидно, що рослинному та тваринному світу іманентно властивий саме одухотворений характер буття.

Варто зауважити, що в контексті біблійної космології В. Войно-Ясенецький не наділяє рослини душею. Тому, якщо у суцвіття душа відсутня як категорія, то починаючи вже з представників тваринного царства, вона з'являється в якості поєднуваного психікою комплексу органічного та чуттєвого сприйняття, синтезу думок, відчуттів та слідів втрачених спогадів або ж тільки у формі сукупності фізіологічних подразників для зоологічних репрезентантів нижчого рангу. Властивий тваринам дух, на погляд філософа, виявляється всього лише життєдайною силою, проте, просуваючись вверх біологічною драбиною, поступово зростає і духовна складова, тим самим підключаючи до «подиху життя» початки інтелекту, волі та почуттів [29, с. 352]. Характерною ознакою тваринної душі, згідно з В. Войно-Ясенецьким, є беззаперечний факт її смертності, рівнозначно, як і фізіологічних та чуттєво-

пристрасних елементів людської самосвідомості, що зникають в момент припинення тілесної активності індивіда. Ті ж складові дієвої пам'яті, що пов'язані з функціоналом духовної сфери суб'єкта, аналогічно, як і дух, за своєю природою, є безсмертними. На глибоке переконання В. Войно-Ясенецького, людська психея в душевній ієрархії створених істот стоїть на найвищому щаблі, оскільки саме вона удостоєна дару Святого Духа [29, с. 352-353], а в самому феномені існування таких особливих преференцій приховане стремління людини наблизитися до Бога, що свідчить про найголовнішу властивість людської душі.

Однак, в такій площині розмислів важливо прояснити можливість та бажання душі перебувати поруч із безсмертним Абсолютом, що досягається крізь призму взаємовідносин людини із Богом в процесі гносеологічної діяльності. «Ми пізнаємо Бога за його проявами, – зауважує В. Войно-Ясенецький. – Ми пізнаємо Його за проявами сили і могутності Його, за впливом Його на серця наші. За діями Божими, за сходженням на нас сили Божої, за благодаттю Божою, яку ми відчуваємо в серцях наших ... Багато було суперечок, багато було спроб довести, що Бог існує і що Бога немає. Але ніхто упродовж усієї історії людства не міг довести ні того, ні другого. Бога можна сприймати тільки чистим серцем. Хай не тривожиться серце ваше усіма нападами на віру від розуму і науки ... Віра – це наш найбільший скарб, найбільша з усіх цінностей людських» [29, с. 131].

У контексті вищезначеного варто звернути увагу на те, що віра за своєю ірраціональною змістовністю зосереджується саме у серці, а не мозку. Так, у притчі про сіяча, ми дізнаємося, що: «насіння слова Божого сіється в серці людини і зберігається там, якщо воно чисте, або викрадається з нього дияволом, якщо воно не вміє і не гідно зберігати його» [29, с. 316]. Відповідно до погляду В. Войно-Ясенецького на процес формування пізнавального процесу індивіда, думка людини отримує свою кінцеву і остаточну оформленість саме в серці: «Якби ми могли, що, звичайно, немислимо, зупинити стрімку і складну динаміку психічних процесів і розглянути окремі елементи в статичному стані,

то відчуття представилися б нам тільки як імпульси до виникнення думок, почуттів, бажань і вольових рухів. А думки, вихоплені з мозку, виявилися б тільки незакінченим, сирим матеріалом, що підлягає глибокій і остаточній обробці в серці – горнилі почуттів і волі» [29, с. 321]. Проте сутність процесу передачі помислів від мозку до серця залишається таємницею, і тим не менше, філософ наполягає на тому, що «думка як акт чисто психологічний, на відміну від відчуттів, як актів фізіологічних, не потребує анатомічних шляхів проведення. Не потребують цих шляхів і почуття, що виникають в серці залежно від тих чи інших думок і значною мірою формують їх» [29, с. 321].

Але не тільки сіра речовина виступає аналітичним центром мисленнєвої діяльності, але й саме серце «володіє дивовижною, найважливішою здатністю отримувати зі світу духовного екзогенні, зовсім не адекватні органам почуттів відчуття найвищого порядку. І ці відчуття від серця передаються розуму, в мозок і значною мірою визначають, направляють і змінюють всі психічні процеси, що відбуваються в розумі і душі,» [29, с. 321]. Зі свого боку, дослідження відомого академіка І. Павлова переконують, що кора головного мозку аналізує не почуття, а лише сам факт фізіологічного подразнення нервових рецепторів, і якщо «мозок не можна вважати органом почуття, то це значною мірою підтверджує вчення Святого Письма про серце як орган почуттів в цілому, і особливо вищих почуттів» [29, с. 330]. Таким чином, серце у філософському дискурсі В. Войно-Ясенецький виступає метафізичним органом трансцендентного пізнання, мислення, почуттів, думки та духовного сприйняття, що вказує і розкриває суб'єктивний стан індивіда, народжує думки, слугуючи будівельним ресурсом для інтелектуальної діяльності мозку.

Душа в контексті антропологічної концепції В. Войно-Ясенецького постає простою, безтілесною та живою сутністю. Вона не тільки мислить, але й має здатність до саморефлексії, що фактично визначає її змістовність в якості людської самосвідомості. Людська душа визначає думки, спогади, відчуття та вольові акти особистості, але без обов'язкової участі в цьому комплексі вищих проявів духу, не властивих тваринам і певним представниками людського роду.

У цьому разі досить цікавою є позиція С. Франка, який зазначає: «Не існує однозначної, точно встановленої межі між «душею» і «духом», перехід від одного до іншого тут, навпаки, безперервний ... Дотримуючись визначення «духу» як інстанції, що надає душевному буттю в його суб'єктивності і потенційності повноцінної актуальної реальності, ми повинні сказати, що «душа» в напрямку «всередину», «вглиб» поступово набуває більшого ступеня самодостатності і що, з іншого боку, «дух» у своєму впливі на «душу» ніби сам виступає як «суб'єктивна сфера життя» [217, с. 402-403]. Так, С. Франк зауважує, що тут реалізується «трансраціональність відносин між «душею» і «духом»», на основі принципу «єдності роздільності та взаємопроникнення», інакше кажучи, ми можемо констатувати дію «принципу антиномістичного монодуалізму» [217, с. 404].

Відповідно до поглядів В. Войно-Ясенецького, душу можна розглядати із двох позицій: крізь призму першої душа являє собою життєвий центр тіла, що постає силою, яка, будучи безсмертною, окреслює життєвий відрізок земного буття людини, в цьому аспекті її основними екзистенціалами є смерть та життя. Крізь призму другої позиції душа набуває статусу екзистенціального начала, що індивідуалізує людину у соціумі, тобто душа оформлюється шляхом вільного волевиявлення у вигляді творчої сили.

Отже, якщо душа є творчим началом соматичного центру людини, то тіло відповідно складає лише видиму його частину, фактично воно є своєрідним мікрокосмосом, у якому знаходить відображення усе найкраще, що існує в навколишньому середовищі. Таке віддзеркалення всесвіту у людині породжує інтимний зв'язок із видимим світом. І тим не менше тіло залишається всього лише біологічним організмом зі всіма його недоліками та потребами земного життя, своїм існуванням воно мало чим відрізняється від тваринного світу. Зазначимо, що святоотцівська спадщина сповіщає нам про різноманітні випадки тілесних захворювань, проте всі ці приклади соматичних дисфункцій слугують, на думку святих отців, передусім для напоумлення, випробування терпіння і віри з метою зосередження уваги хворого на своєму душевному

стані. У своїх проповідях В. Войно-Ясенецький часто акцентує увагу на тому, що хвороба тіла є наслідком хвороби душі, іншими словами, кожне захворювання виникає внаслідок відступу людини від Божих заповідей, і тільки позбавлення гріховної дії шляхом сповіді та причастя знову повертає у людську душу мир та спокій, що в подальшому веде до тілесного одужання. Тому для духовного розвитку людини тіло повинно слугувати надійним супутником душі. За своєю природою тіло не може бути вічною субстанцією, оскільки воно зазнає постійних змін і невпинно наближається до своєї смерті. Проте існування тіла багато в чому залежить від духовної складової індивіда.

Життя душі в тілесному вимірі буття В. Войно-Ясенецький порівнює із життєвим циклом виноградної лози: «Коли припиняється харчування її соками лози, росаю небесною, окроплюється ніжний пушок соковитих ягід, і залишаються лише вичавки, приречені на гниття; але життя виноградних грон триває в отриманому з них вині. У нього переходить все те цінне, прекрасне і запашне, що було вироблено в живих ягодах під благодотворним впливом світла і сонячного тепла. І подібно до того, як вино не псується, а продовжує жити своїм власним життям після смерті винограду, стаючи тим краще і дорожче, що довше воно живе, і в безсмертному дусі людському триває вічне життя і нескінченний розвиток» [29, с. 141-142].

Слова євангельської проповіді «дух животворить; тіло ж не помагає нічим» сповіщають нам, на думку мислителя, те, що онтологія людського буття протікає у постійній духовно-тілесній взаємодії. «Між тілом і духом, – пише В. Войно-Ясенецький, – існує постійний зв'язок і взаємодія. Все те, що відбувається в душі людини протягом її життя, має значення і необхідне тільки тому, що життя нашого тіла і душі, всі думки, почуття, вольові акти, що мають початок в сенсорних сприйняттях, найтіснішим чином пов'язані з життям духу. У дусі вкарбовуються, його формують, в ньому зберігаються всі акти душі і тіла. Під їх формуючим впливом розвивається життя духу і його спрямованість у бік добра і зла» [29, с. 141].

Проте такий зв'язок має ворожий характер, оскільки в результаті первородного гріха кожна із частин людської істоти, відповідно до своєї сутності, протистоїть іншій. Таким чином, життя людини – це одвічна боротьба плоті з духом. Тому якщо людина живе заради задоволення своїх низинних бажань, то, значить, вона слугує злу, а якщо ж вона намагається побороти у собі прояви тваринного начала та стає на шлях вдосконалення в духовному плані, то вона йде шляхом добра. Тобто життя людини випливає із двох джерел: фізичного (сома) і метафізичного (дух). Тут доречним буде порівняння із людиною, що стоїть над прірвою – одна нога знаходить опору в суєті, розвагах, а інша – у вищому світі аскези. З одного боку, людина постійно слухає голос свого тіла, наповненого пристрастями і бажаннями, а з другого, – звертається до безсмертного духу.

«Плоть тягне нас вниз, до землі; дух наш прагне ввись, вгору, до Бога, а плоть всіма силами утримує його, ніяк не дає піднятися вгору. Плоть вимагає служіння собі, вимагає турботи винятково про себе, вимагає, щоб виконувалися всі її бажання. Плоть хоче, щоб ми були її рабами. А дух усіма силами прагне позбутися цих гріховних і низьких уз. Дух безсмертний вічно прагне до Бога, прагне в Царство істини і вічної краси. Ось звідси і виникає боротьба між духом і плоттю», – влучно зауважує В. Войно-Ясенецький [27, с. 167].

Варто зауважити, що зв'язок між тілом і духом не є безумовним. Так, у людини наявні не тільки іманентно властиві їй відчуття, сприймання, але й сприймання вищого порядку. Дух є сутністю людини, каже святитель, але ця сутність може мати автономний характер буття не тільки після смерті, але й під час життя людини. Тому у праці «Дух, душа та тіло» В. Войно-Ясенецький аналізує трансцендентальні здібності людини. Розмірковуючи над здатністю духу до провів матеріалізації, святитель звертається до Старого заповіту: «Не повинна знаходитися у тебе людина, що викликає духів, і чарівник, який запитує у мертвих» [Втор. 18: 10- 11]. Про це ж читаємо у пророка Ісайї: «І прийдуть вони до ідолів, і чародіїв, і до духів померлих та до ворожбитів» [Іс. 19: 3]. В. Войно-Ясенецький наводить приклади викликання мертвих, наявні у

працях Шарля Ріше, зміщуючи при цьому акценти у бік безсмертя та автономії людського духу і апелюючи до власного досвіду: «Моя сестра померла у флігелі будинку, у якому жив старший брат. Він задрімав, сидячи на дивані, і о першій годині ночі прокинувся, явно відчувши якийсь подих біля свого обличчя і поцілунок на щоці. У цей момент померла сестра» [29, с. 98].

Прояви у матеріальному світі духів померлих близькі за своїм змістом до феномену екстериоризації живих людей. Часто явище екстериоризації людського духу можна спостерігати в гіпнотичному сні. В. Войно-Ясенецький наводить приклад екстериоризації із католицької агіології. Відомий випадок стався із Альфонсом Лігуорі, який 17 вересня 1774 року був паралізований у своїй келії. Перебуваючи у несвідомому стані без їжі до 22 вересня, він, прийшовши до тями, розповів братії про те, що тільки що знаходився поруч з папою, який помер. В цю саму ніч в Римі відійшов до Бога з 21 на 22 вересня, папа Климент XIV. Доволі часто випадки екстериоризації можна спостерігати й у життях святих східної церкви (Василій Блаженний, Амвросій Оптинський, преподобний Сергій Радонезький), котрі досягнули стану святості і розум яких набув трансцендентальних здібностей, що у звичайних людей спостерігаються тільки в стані сомнамбулізму. Аналізуючи трансцендентальні здібності людського духу, В. Войно-Ясенецький звертає увагу на так зване фантазмагоричне представлення всього життя людини в момент смерті. Це явище характеризується тим, що весь життєвий досвід: спогади, переживання, відчуття, вчинки, що мали місце упродовж всього життя, мовби ущільнюються до декількох секунд і споглядаються людиною, що помирає, без втрати всього спектру емоцій.

Щодо антропологічного концепту людської конституції В. Войно-Ясенецький, неухильно притримується православного погляду на природу людини. Відповідно у філософсько-релігійному контексті структурної онтології індивіда мислитель є прихильником трискладової моделі людської будови, якій відповідають тіло, душа і дух. У праці з такою назвою В. Войно-Ясенецький в ролі вченого та богослова намагається довести реальність існування

нематеріальної та безсмертної душі, опираючись на емпірію особистої професійної діяльності.

Аналізуючи трихотомічну сутність людської структури, В. Войно-Ясенецький припускає, що зв'язок між духом та душевно-тілесною діадою має не зовсім безумовний характер, а, отже, наділений здатністю до варіативної здійсненності в предметній реальності. Мислитель стверджує, що дух ніби входить в людину ззовні, він «панує над плоттю, дух незмірно сильніший за плоть, усе, що відбувається в нашому тілі, скеровується духом, що живе в нас. Духом все пройнято, від нього залежать всі функції тіла, він керує нашим внутрішнім життям: він дає напрямок думкам, почуттям, бажанням і прагненням» [179, с. 288]. За словами В. Войно-Ясенецького, у людському дусі навічно відображаються всі наші психофізіологічні акти: «Для прояву духу немає ніяких норм часу, не потрібна ніяка послідовність і причинний зв'язок відтворення в пам'яті пережитого, що необхідний для функцій мозку. Дух одразу огортає все і миттєво відтворює все в його цілісності» [29, с. 386].

Хоча сучасній людині властиво змішувати розуміння інтелекту та духу, проте у філософуванні В. Войно-Ясенецького розум виступає всього лише прикметним вираженням духу. Тому індивідуальний дух особистості, на думку філософа, здійснює надскладні інтелектуальні операції, що виходять за межі можливостей людської свідомості. Продовжуючи традицію деяких європейських вчених, філософ, вважає, що свідомість, на відміну від пам'яті, у процесі своєї ментальної діяльності може впадати у забуття. Саме властивістю пам'яті до надмірних мнемонічних конструкцій мислитель пояснює фантасмагорію земного буття в момент переходу людини у вічність.

Дух людини є безсмертним, адже він є подихом Духа Божого. Нагадаємо, що на думку мислителя, Предвічний Абсолют у своєму божественному віянні вклав у людину можливість нескінченного духовного самовдосконалення. Проте В. Войно-Ясенецький висловлює сумнів з приводу того, що «закон нескінченного вдосконалення духу в наближенні до досконалості Бога був даний тільки людям, а не всьому тілу світобудови, не всьому світу духовних

істот, бо й вони створені в різних ступенях досконалості, що далеко переважає малу досконалість духу людського» [29, с. 117].

Таким чином, дух можна розглядати як сакральну суму частин її душі, що перебувають за межами людської свідомості. «У дусі відображаються, його формують, у ньому зберігаються всі акти душі й тіла. Під їх формуючим впливом розвивається життя духу і його спрямованість у бік добра або зла. Життя мозку і серця і необхідне для них сукупне, дивним чином скоординоване життя всіх органів тіла потрібне тільки для формування духу, що припиняється, коли формування закінчене або повністю визначився його напрямом» [29, с. 120]. Відповідно в субстанціальному середовищі безсмертного людського духу закладена сама сутність безкінечного і вічного життя та безмежний розвиток абсолютних величин добра чи зла навіть після смерті. Блаженство праведників варто розглядати в контексті безкінечного розвитку в напрямку одвічного добра та Божественної любові, а муки грішників – як наслідок відчуження людини від Бога. Отже, дух людини вільний, а чуттєва душа є об'єктом детермінованим, що поєднує у собі як свободу, так і необхідність.

Отже, у процесі дослідження людської природи В. Войно-Ясенецький, оперуючи результатами досліджень фізиків Д. Томсона, А. Ейнштейна, О. Лоджа, Г. Герца, філософів І. Канта, А. Бергсона, В. Лосського та В. Соловйова, біологів Ч. Дарвіна, Е. Геккеля, хіміків Р. Бойля, Д. Менделєєва і Л. Пастера, лікарів і психіатрів М. Флері, М. Пирогова, П. Ковалевського, О. Шілтова і Р. фон Крафт-Ебінга з допомогою релігійно-наукової та філософської методології відстежує в людині співвідношення духу, душі і тіла у вигляді трихотомічної моделі. Схематично таку трискладову будову можна візуалізувати в образі пірамідального об'єкта, в основі якого лежить матеріальна сома, а верхівку очолює дух, який і є справжньою сутністю людини, в той час як душа та тіло постають лише у ролі своєрідних посередників між ним та навколишнім середовищем. Взаємодія між цими елементами, на думку філософа, відбувається в межах впливу людської свідомості, яку В. Войно-Ясенецький розділяє на акти, стани та обсяги, де

власне акт – це кожна виокремлена дія людського міркування, вольовий компонент якого тісно взаємопов'язаний із душевно-тілесним. Відповідно комплекс таких актів окреслює буттєвий стан людської свідомості, яка, зі свого боку, зазнає безперервних модифікацій, а варіативна глибина кожного із актів цієї сумарної цілісності визначає обсяг індивідуальної свідомості особистості.

Іншими словами, йдеться про єдність духу і форми, тобто про те, що в матеріальних формах відображається дух, властивий цьому об'єкту, з чого випливає вчення В. Войно-Ясенецького про «духовну енергію», яка мислиться ним першоосновою видимого світу. Розкриваючи сутність взаємозв'язку духу та предметної форми у богословській площині, філософ фактично детермінує ще не відкриту на той час теорію струн. Таким чином, дослідження конституційних елементів людської природи в дискурсі релігійно-антропологічного пошуку В. Войно-Ясенецького дозволяє говорити про інноваційне втілення архітектонічної квінтесенції індивіда, що у своїй основі ґрунтується на науковому представленні космогонії видимого всесвіту та антропогенезу у розрізі догматичного богослов'я східної традиції, крізь призму якого експлікується метафізична змістовність онтології духовного світу та його проявів в матеріальній реальності через духовність людської особистості.

Висновки до третього розділу

Досліджуючи душу у проблемному полі релігійно-антропологічного дискурсу української культури на зламі епох, можна констатувати, що у потоці вітчизняного філософування сутність духовного осереддя людської особистості розглядається здебільшого через призму метафізичного сприйняття. Тому цілком очевидно буде констатувати, що саме душа і є тим, що оживляє людину в контексті онтології її буття. Так, на думку Г. Челпанова, змістовність нематеріальної людської індивідуальності є нерозривною сукупністю тісно пов'язаних протилежностей у розрізі концепції емпіричного паралелізму. Відповідно філософ розглядає душу людини у якості іматеріального

закінченого простору етико-моральних констант, що обмежений границями багатоваріативності духовного світу індивідууму. Охарактеризувавши її в подальшому шляхом принципу єдності окремих складових частин душевної фізіології, який потенційно спроможний у власній можливості до експлікації явища синтезу свідомості та тотожності людської особистості, мислитель розглядає душу в контексті теорії субстанціональності, якій іманентно властиві явища душевного порядку. Вказані положення, на думку філософа, є беззаперечним підтвердженням трансцендентності антропогенези.

У В. Зеньковського основним принципом християнської метафізики є онтологічний дуалізм. Філософ умисно виокремлює із вчення про конституцію людини домінанту натуралізму, що де-факто дає змогу мислителю побудувати завершене вчення про людську природу. Тобто, можна резюмувати, що В. Зеньковський є засновником духовно-соматичного антропологічного концепту, який спромігся втілити у собі найкращі результати синергії спіритуалізму та емпіризму. Інакше кажучи, філософ зумів провести інкапсуляцію власного бачення вирішення апорії метафізичного походження людини у сучасні західні та вітчизняні філософські студії, тим самим сформувавши оригінальну антропологічну школу.

Варто відзначити, що особливе місце у розглянутому «тріумвіраті» української філософської думки початку ХХ століття, займає видатний лікар, богослов та мислитель В. Войно-Ясенецький. Так, використовуючи у своїх трудах напрацювання видатних представників наукового світу фізики, медицини, психіатрії та результатів особистих науково-філософських досліджень, він спромігся шляхом поєднання науки та релігії, розробити та детермінувати людську будову у вигляді трихотомічної моделі. Зазначимо, що характерною особливістю даної ієрархічної структури є той аспект, що взаємодія усіх компонентів цієї схеми відбувається в граничному контурі продуктивності людського розуму, інакше кажучи кожний окремо локалізований мисленнєвий рух є тісно переплетений із душевно-тілесним відображенням у реальності. Тобто, на думку філософа, існує онтологічний

взаємозв'язок між духом та формою, шляхом вираження творчого акту через дію «духовної енергії» у площині матеріальної здійсненності. Таким чином, дослідження антропогенезу в контексті філософування В. Войно-Ясенецького, підводить нас до новизни у вивченні людської природи – де віра, розум, наука і релігія переплітаються, і відповідно такий зв'язок дозволяє досягнути істини в пізнанні.

ВИСНОВКИ

У висновках дисертації в рамках розробленої комплексної методологічної бази представлено теоретичне переосмислення феномену душі у релігійно-антропологічних пошуках представників української філософської думки кінця XIX – першої половини XX ст. У результаті проведеної дослідницької роботи були отримані наступні наукові результати:

1. У контексті класичного філософування феномен душі зазнає різних модифікацій. У ранньогрецькій натурфілософії він мислиться певним матеріальним тонким об'єктом, вогненною кулею, наділеною кінетичною здатністю (Демокрит), що задає гармонію тіла (піфагореїзм), а якісний розподіл душ здійснюється за здатністю розуміти і сприймати істину у формі Логоса, терміном «варварська душа» (Геракліт) позначається нездатність такого розуміння. І тільки у Сократа сутність душі, що постає як втілення мети та модусу існування людини, а турбота про неї – моральним обов'язком людини, осмислена крізь призму опозиції ідеального і матеріального, що знайшло подальшу експлікацію у європейському ідеалізмі. Споріднена зі світом ідей, у Платона душа мислиться ейдосом та принципом життя, джерелом власного руху, поєднанням тотожного й іншого, неподільного і такого, що зазнає ділення в тілах. В Аристотеля вона постає першою ентелехією тіла й існує як вегетативна, чуттєва та розумна. Середньовіччя стверджує субстанційну єдність душі й тіла. Ренесанс наділяє душу тілесністю і смертністю, проте із «легким шлейфом» вічності (П. Помпонаці). Як інтелігібельна сутність у світогляді «нової» людини душа набуває статусу мислячої субстанції (Д. Локк), монади (Г. Лейбніц), модусу атрибуту мислення (Б. Спіноза), «трансцендентальної єдності аперцепції» (І. Кант), форми духа (Г.-В. Гегель).

Некласичне позначене відмовою від загальних принципів та універсалій і розгортається в антропологічних координатах. В епіцентр пошуку поставлена людина як одиничне, дискретне та пограничне на противагу загальному, інтуїтивному і несвідомому, що заступило логічне і раціональне,

волюнтаристичне та неоформлене, яке прийшло на зміну концептуально завершеному і визрівало в його надрах. Невипадково у представників Баденської школи неокантіанства трансцендентальна реальність стає проявом світу культури, що висуває нове розуміння душі, співмірне текстуальній і знаково-символічній реальності. Постнекласична реальність, закріпивши за собою статус «рідинна сучасність» (З. Бауман), «епоха симуляції» (Ж. Бодрійяр), «суспільство видовищ» (Г. Дебор), «недостовірність самотності» (Ж. Батай) тощо, прокладає шлях від філософії і культури до варварства і міфології, що передбачає підміну душі симулякром, а ідеального матеріальним. І якщо у С. К'єркегора метаморфози віри зумовлюють втрату цілісності душі і призводять до її розпаду на акти і миттєвості, то постмодерністи постулюють послідовну редукцію до тілесності, проявом унікальності «Я» вважаючи патологію. Відтак, душа для Ж. Дельоза являє собою тільки колаж і театр, а у М. Фуко стає інструментом влади, що культивує тіло, а децентрований суб'єкт, озброєний шизодосвідом, кочує поверхнею ризоми, випробовуючи межу власних можливостей. Ритуалізація еротики, кривавих жертвоприношень, деструкція будь-якого сенсу, тотальний скепсис постнекласичної епохи руйнують тріаду «тіло-душа-дух», скеровуючи вектори розвитку культури у бік світоглядного інфантилізму та етичного релятивізму, що вимагає перегляду як засадничих основ людського буття, так і сформованих еталонів душевного.

2. У контексті християнської антропології Бог – особистість. Людині не потрібно, як це декларувала античність, перемагати у собі власне індивідуальне начало для того, щоб розчинитися в безликій субстанції. Християнство передбачає особистісний характер стосунків людини з Богом. Святоотцівська традиція постулює ідею людини як подоби та образу Божого, під яким розуміє такий дар людини, який робить її співпричетною Божественному буттю. Подоба Божа знаменує прояв цього дару у житті людини за умови повної єдності душі, розуму і тіла. Оскільки душа є частинкою духовного світу, то вона містить відображення лику Божого. Вище

покликання людини полягає в тому, щоб змінити себе і світ, оскільки у людині він знаходить своє вираження. За своєю природою душа безсмертна і нетлінна, жива, вільна, розумна і нематеріальна (Кирил Єрусалимський). Якщо душа перебуває в стані духовного мороку, вона втрачає відчуття власної гріховності, від подолання якої залежить майбутня доля світу. Визначаючи внутрішні духовні пріоритети людини, християнство актуалізувало два плани її буття, перший, пов'язаний із тимчасовістю та минущистю земного існування, другий – з потягом до вічного і нетлінного. Земне буття постає втіленням Божого промислу і узгоджує в собі реальну та надреальну причинність, що знаменує одвічну боротьбу добра зі злом, плацдармом якої стає душа людини, яка поєднує усі прояви її земної суті з найвищим замислом Творця.

3. Філософська культура України інтенційно наснажена проблематикою душевного, яку актуалізувало поширення християнства, що увійшло у практику духовного удосконалення людини шляхом вироблення відповідних найвищим ідеалам святості та смиренної мудрості взірців моральної поведінки, про що свідчать численні слова та повчання. Висока культура слова виповідає співпричетність з божественним, трансцендентним. Постаючи водночас як глибинна та висока сутність, душа виявляє себе в іпостасі серця, відповідно до якої серце-дім душі, що знаменує людську істотність. Цьому значною мірою сприяє практика ісихазму, що культивується у тодішніх монастирях, які стають центрами духовного відродження України-Русі. Ренесансна філософія серця найбільшою мірою узгоджується з Острозьким культурно-освітнім центром, діячі якого продовжують розвиток кордоцентричної лінії, прокресленої ісихазмом. Їхня творчість несе на собі відбиток духовних змагань за чисте серце людини і душу як вічну і співпричетну божественному виміру субстанцію. Високу культуру серця вбачаємо у творчості Петра Могили, Дмитрія Ростовського, Паїсія Величковського, що розвивають афонську чернечу містику серця. У Г.Сковороди містична інтуїція серця набуває діалектичного характеру. Сковоридинівська семантика душевного позначена єдністю думки і серця, що

спрямовує філософський пошук у бік раціонізму. Сьогодні мислителі фіксують втрату культури серця, яка породжує відчуття порожнечі і безсилля сучасної філософської рефлексії бодай що-небудь змінити на антропологічному полі. Тому досвід духовного преображення серця може стати фундаментом для переосмислення подальших засадничих основ людського існування.

4. Заданий європейською філософією на початку ХХ століття антропологічний поворот багато в чому зумовлений її органічним синтезом з академічною думкою України, де антропологічна проблематика узгоджувалася з принципами богослів'я, які у дослідженнях професорів Київської духовної академії та університету Святого Володимира отримали серйозне філософське обґрунтування. В основу кордоцентричного континууму української культурно-академічної традиції покладається ідеал святості та смиренної мудрості як вектор досягнення душевної досконалості і чистоти. Академічне філософування націлене на пошук усіх можливих шляхів узгодження філософських та біблійних істин, логічне обґрунтування таких метафізичних положень як субстанційність душі, її духовність та безсмертя у контексті «здорової метафізики» (П. Ліницький), що заснована на принципі єдності віри і розуму. Постулюється думка про те, що з допомогою віри досягається найбільш оптимальний стан душі, без віри душа стає порожньою і зазнає руйнації. Душа людини має стати домівкою небесної правди, оскільки від її стану залежить, чи поступиться ветха людська сутність своїм місцем у людському серці внутрішній сокровенній людині (Д. Богдасhevський). Академічний кардіогнозис формується шляхом активного протистояння натуралізму та раціоналізму, актуалізуючи духовний статус серця та душевних імперативів людини.

5. Вітчизняна традиція «філософії серця» найбільш повно репрезентована творчістю П. Юркевича, у працях якого вона набула класичної зрілості та довершеності. Основу релігійно-антропологічного вчення П. Юркевича складає думка про те, що людина – це єдність духу, душі і тіла і що саме в серці людини зосереджується її душевне та духовне життя. Проявом Бога та ідеального в людині є дух, який визначає фізичне існування людини та

зумовлює її душевне життя. Вважаючи серце джерелом релігійної віри та релігійного почуття, а також органом сприйняття Бога, центром морального життя і духовності, мислитель наділяє його креативними та символічними здатностями. Серце висвітлює різні грані людської сутності, є поліфонічним і багатовимірним, воно породжує усі форми душевного життя, однак назавжди не переносить в них усього свого духовного змісту. Згідно з П. Юркевичем, у глибині серця знаходиться «первісна духовна сутність» людини, пов'язана з Богом, а тому особистість людини, її моральні засади й пізнавальна діяльність, а також прагнення істини, добра і краси є проявом у ній духовного начала, що сягає її сердечних глибин.

6. Відстеживши розвиток наукової думки від античного матеріалізму до теоретичних пошуків кінця XIX ст., Г. Челпанов наголошує на потребі ширшої експлікації душевного, позаяк душа є тим середовищем, яке містить духовні явища, комбінуючи та пов'язуючи їх. Саме тому не можна обмежитися тільки їх описом і трактуванням. Назріла проблема дослідження онтологічної структури людського духу, яка потребує виходу за рамки емпіричної психології, що є першим кроком до філософії. Він, на думку Г. Челпанова, зумовлюється не випадковістю, а необхідністю, оскільки саме душа є носієм душевних явищ, які, своєю чергою, постають її проявами, а тому дослідження природи та властивостей душі має стати не тільки завданням психології. Спільним предметом дослідження філософії та психології у Г. Челпанова є особистість. У праці «Душа та мозок» Г. Челпанов говорить про рефлексивне сприйняття особистістю свого душевного світу й підпорядкування власної тілесності своєму «Я». Відповідно, в контексті такого представлення цілісного «Я», процес аналізу різносторонніх уявлень про душевний світ індивіда та його персональну соматичність, на думку мислителя, і становить істинне розуміння сутності поняття особистість. У процесі подальших наукових досліджень Г. Челпанов приходить до висновку, що під душею слід мати на увазі інтегративний принцип, що дозволяє пояснити феномени єдності свідомості і тотожності особистості людини. Тотожність особистісного «Я» експлікується у

сфері безмежного простору варіативності фантазії та духовних станів, що безперервно змінюють один одного, внаслідок чого і досягається ця тотожність як антропологічна домінанта рефлексії душі Г. Челпанова.

7. У філософських пошуках В. Зеньковського відстежуємо новий етап синтезу психологічного гнозису із філософсько-релігійною доктриною антропогенезу. Філософ впевнено відстоює метафізичну цінність індивідуальності, апелюючи до тези, що в безмежності духовної площини індивідуальність нерозривно пов'язана із особистістю. Звертаючись до досвіду «Ареопагітиків», В. Зеньковський покладає нове розуміння ієрархічності шляхом уведення у філософський дискурс поняття «стрибків» між онтологічними межами буття. Так, ототожнюючи послідовну структурованість буття із його роздільністю, філософ повністю виключає розуміння детермінованості із контексту дослідження і тим самим підкреслює необхідність Творця для підтримки єдності творіння. Незважаючи на те, що людина, яка в усіх онтологічних проявах своєї сутності є істотою духовного порядку, філософ переконує, що чуттєве зовсім не виключає духовного – воно тільки означає його сенсуальну форму в той момент, коли чуттєве домінує над духовним. Це означає, що образ Божий в людині невіддільний від її духу і тіла. У цілісності метафізичної глибини людини, що є відображення образу Бога, навіть в занепалому вигляді, в трагічному та плачевному стані, В. Зеньковський стверджує можливість відновлення тієї колишньої едемської повноти особистості. На думку філософа, характерною рисою духовності є прагнення людини до метафізичної нескінченності, а протилежне йому прагнення належати собі обмежує і робить людину невільною. Таким чином, ідея духовності тісно пов'язана з ідеєю соборності, з пошуком шляхів подолання духу індивідуалізму. Духовна іпостась людини, на думку мислителя, лежить глибше душі і серця. В душі реалізовується моральний вибір – або іти стежиною добра або підкоритися волі до зла. Центром антропогенезу мислителя постає феномен відображення Божественного образу в душевно-

тілесній дуалістичній площині. Саме тому принципи, що буди закладенні В. Зеньковським стали умовою для побудови цілісного вчення про людину.

8. Релігійно-філософська творчість В. Войно-Ясенецького розглядає людину не тільки як центр світобудови, але передусім як суб'єкт, заради якого і була звершена космогонія видимого всесвіту, що передбачає онтологічну єдність тіла, душі та духу. У дискурсі філософування В. Войно-Ясенецького дух є творцем матеріальної, тілесно відчутної форми, сумарною сукупністю компонентів як самої душі, так і її частин, що перебувають за межами людської свідомості. Душа в контексті антропологічної концепції філософа постає простою, безтілесною та живою сутністю. Вона не тільки мислить, але й має здатність до саморефлексії, що фактично визначає її змістовність в якості людської самосвідомості. Душу можна розглядати із двох позицій: крізь призму першої вона являє собою життєвий центр тіла, що постає силою, яка, будучи безсмертною, окреслює життєвий відрізок земного буття людини, в цьому аспекті її основними екзистенціалами є смерть та життя. Крізь призму другої позиції душа набуває статусу екзистенціального начала, що індивідуалізує людину у соціумі, тобто душа оформлюється шляхом вільного волевиявлення у вигляді творчої сили. І якщо душа є творчим началом соматичного центру людини, то тіло відповідно складає лише видиму його частину, фактично воно є своєрідним мікрокосмосом, у якому знаходить відображення усе найкраще, що існує в навколишньому середовищі. Таке віддзеркалення всесвіту у людині породжує інтимний зв'язок із видимим світом. І тим не менше тіло залишається всього лише біологічним організмом зі всіма його недоліками та потребами земного життя. За своєю природою тіло не може бути вічною субстанцією, оскільки зазнає постійних змін і невпинно наближається до своєї смерті. Проте існування тіла багато в чому залежить від духовної складової індивіда. Сутність безкінечного і вічного життя та безмежний розвиток абсолютних величин добра чи зла навіть після смерті закладена в субстанціальному середовищі безсмертного людського духа.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Абрамов А. И. Кант в русской духовно-академической философии. *Кант и философия в России*. Москва. 1994. С. 81-113.
2. Августин Блаженный. Творения: В 4 т. Санкт-Петербург.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 2000. Т.1. 742 с.
3. Анастасий Синаит. Путеводитель. Гл. II, 2, 5. *Православная энциклопедия Азбука веры*: веб-сайт. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Anastasij_Sinait/putevoditel/ (дата звернення: 12.11.2018).
4. Андрей Кураев. Вызов экуменизма. Грифон. 2008. 480 с.
5. Антонович М. А. Современная философия. Философский лексикон. *Современник*. Киев. 1861. № 2. С. 249–280.
6. Аристова Е.П. Амвросий Медиоланский и Аврелий Августин о душе. Москва: ИФ РАН. 2019. 216 с.
7. Аристотель. Соч.: В 4 т. / Ред. В.Амус, Москва: «Мысль», 1976. Т. 1. 550 с.
8. Архиепископ Антоний Голынский-Михайловский. Путь умного делания. Красногорск 2000. 664 с. URL: <https://www.twirpx.com/file/1823002/> (дата звернення: 10.11. 2016).
9. Архим. Феофан. Авсенеv в письмах своих одесскому протоиерею С. Серафимову. Киев: Труды КДА. 1905. 450 с.
10. Афинянин Афинагор. О воскресении мертвых. Москва: Сибирская Благовонница. 2013. 96 с.
11. Бердяев, Н.А. О назначении человека. Москва: Республика. 1993. 383 с.
12. Березінець І.В. Метафізика як стрижень наукової концепції Г. Челпанова. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2016. Вип. 12. С. 15-19.
13. Бессмертие. *Православная энциклопедия Азбука веры*: веб-сайт. URL: <https://azbyka.ru/bessmertie> (дата звернення: 12.10.2018).
14. Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского университета св. Владимира (1834–1884) / Под ред. В.С. Иконникова.

- Киев: Типография Императорского университета св. Владимира. 1884. 801 с.
15. Богданчиков С.А. История проблемы «Психология і марксизм» Автореф. дис. на кан. психол. наук: 19.00.01. Москва, 1993. 18 с.
 16. Богдашевский Д.И. Блаженства Господни (евангельская правда и «правда» современного социализма). *Киев: Труды КДА*. 1909. № 2. С. 203-236.
 17. Богдашевский Д. И. Евангелие, как основа жизни (по поводу современных социально-экономических вопросов). *Православная энциклопедия Азбука веры*: веб-сайт. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Bogdashevskij/evangelie-kak-osnova-zhizni/ (дата звернення: 12.10.2019).
 18. Богдашевский Д.И. Здравая метафизика. *Труды Киевской Духовной академии*. Киев. 1894. №5, 7. С. 126-127.
 19. Братусь Б. С. Психология – наука о психике или учение о душе? *Журнал "ЧЕЛОВЕК"*. 2000. №4. 2000. №4. С. 30-41.
 20. Братусь Б.С. Христианская психология как научное направление: к истории вопроса. *Национальный психологический журнал*. Москва 2015. № 3(19). С. 4-14.
 21. Бруно Д. Избранное. Самара. 2000. 294 с.
 22. Веремейчик С.В. Душа як об'єкт філософського та святоотцівського аналізу: сутність, природа, структура. *Гілея*. 2020. №154 (3) С. 159-164. 21
 23. Веремейчик С.В. Співвідношення понять «дух», «душа» і «тіло» у контексті «філософії серця» П. Юркевича. *Вісник Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького, серія Філософія*. 2019. Випуск 2. С. 48-54.
 24. Вихрущ В.О. Філософські основи дидактики П.Д. Юркевича. *Наука і сучасність*. Київ, 2000. Вип. 2, ч. 1. С. 51-60.

25. Вишенський І. Книжка. *ІЗБОРНИК*: веб-сайт. URL: http://litopys.org.ua/old14_16/old14_19.htm#vy0 (дата звернення: 13.12.2019).
26. Войно-Ясенецький В. «Сила Моя в немощи совершается». Духовные беседы. Москва. 1994. 337 с.
27. Войно-Ясенецький В. Спешите идти за Христом. Проповеди в Симферополе (1946-1948 гг.). Москва, 2000. 240 с.
28. Войно-Ясенецький В. Я полюбил страдание. Автобиография. Москва: Благодатный огонь. 2000. 208 с.
29. Войно-Ясенецький, В. Наука и религия. Дух, душа и тело. Москва: Троицкое слово. 2001. 320 с.
30. Вышеславцев Б.П. Сердце в христианской и индийской мистике. *Вопросы философии*. Москва: Наука. 1990. № 4. С.62-76.
31. Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному: новая онтология XX века. Москва: Республика. 1997. 495 с.
32. Гаязов В. Г. Эволюция понимания души человека: дис. ... канд. филос. наук / Гаязов Равиль Авылкарамович. М., 2004. 149 с.
33. Гегель Г.В. Наука логики. Санкт-Петербург: Наука. 2002. 201 с.
34. Гегель Г.В. Феноменология духа. Москва: Наука. 2000. 495 с.
35. Гегель Г.В. Энциклопедия философских наук. Том 3. Философия духа. Москва: Мысль, 1977. 471 с.
36. Гладкова И.В. Становление русской психологии как самостоятельной науки: позиция Г. И. Челпанова. *Известия Уральского федерального университета. Сер. 3, Общественные науки*. 2012. № 4 (109). С. 158-165.
37. Гладкова И.В. Философские взгляды Г. И. Челпанова: дис. ... канд. филос. наук / Екатеринбург. 2001. 177 с.
38. Гогоцкий С. Критический взгляд на философию Канта: Рассуждение, написанное для получения звания доцента философии. Киев, 1847. 69 с.

39. Гогоцкий С.С. Сочинения. В 6 т. / ред. Мозговая Н.Г., Волков А. Г. Киев: НПУ имени М.П. Драгоманова; Мелитополь: МГПУ им. Б. Хмельницького, 2015. Т. 2. 631 с.
40. Головченко О. Філософія серця П.Юркевича і його педагогіка. *Панорама історико-філософської думки Філософські обрії*. 2012. № 28. С.33-41. 253
41. Горський В.С., Кислюк К.В. Історія української філософії: Підруч. для студ. вищ. навч. закл. Київ: Либідь. 2004. 488 с.
42. Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского в 6 т. Москва: Тип. Августа Семена. 1844. Т. 4. 449 с.
43. Григорий Нисский. О душе и воскресении. *Православная энциклопедия Азбука веры*: веб-сайт. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigoriy_Nisskij/o_dushe_voskresenii/ (дата звернення: 17.12.2019).
44. Григорий Нисский. Об устройении человека. Гл. XV. *Православная энциклопедия Азбука веры*: веб-сайт. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigoriy_Nisskij/ob_ustroenii_cheloveka/#0_16 (дата звернення: 17.12.2019).
45. Громов М. М. Кардіогносія Памфіла Юркевича і традиції вітчизняної філософії. *Філософська і соціологічна думка*. 1996. № 3-4. С. 16-28.
46. Грушевский М. С. Очерк истории украинского народа. Киев: Лыбидь, 1991. 400 с.
47. Гуменюк С.М. Морально-релігійні засади філософських пошуків острозьких традиціоналістів: дис. канд. філософ. наук: 09.00.11-Релігієзнавство / КНУТШ. Київ. 2009. 209 с.
48. Гурьева О.С. Природа «души» и возможности ее познания (на примере работы Г. И. Челпанова» Мозг и душа»). *Зб. докладів по матеріалам міжнародної конференції, 20-21 квітня 2012 р. Маріуполь: ДВНЗ «Приазов», держ. техн. ун-та. 2012. С. 208-211.*

49. Д.Богдашевский. Анализ "Критики чистого разума" и "Критики практического разума". Киев: тип. Имп. ун-та св. Владимира. 1898. 158 с.
URL: <http://books.e-heritage.ru/book/10078181> (дата звернення: 03.08.2017).
50. Делёз Ж. «Различие и повторение». ТОО ТК «Петрополис». 1998. 384 с.
51. Делез Ж. Критическая философия Канта: учения о способностях. Бергсонизм. Спиноза. Москва. 2000. 351 с.
52. Делез Ж. Логика смысла. Москва. 1995. 480 с.
53. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? Санкт-Петербург: Алетейя. 1998. 288 с.
54. Дмитро Абрамович. Києво-Печерський патерик. Київ: Час. 1991. 278 с.
55. Добротолюбие: В 5 т. Свято-Троїцька Сергієва Лавра. 1992. Т. 2. 768 с.
56. Душеполезные поучения святителя Феофана Затворника. Козельск: Издание Введенской Оптиной Пустыни. 1998. 511 с.
57. Єлістратов С. Г. Філософія серця Памфіла Юркевича: дис. канд. філос. наук: 09.00.05 / Єлістратов Сергій Геннадійович; НАН України, Ін-т філософії. К. 1995. 160 с.
58. Закидальський Т.Д. Поняття серця в українській філософській думці. *Філософська і соціологічна думка*. 1991. №8. С. 127-138.
59. Залужна А. Є. Душа в контексті релігійно-морального дискурсу української культури кінця ХІХ-першої половини ХХ ст. *Філософсько-гуманітарні читання: Зб. наук. праць, Дніпро: ДЗ «ДМА»* 2017. С. 201-208.
60. Залужна А. Є. Особливість релігійно-моральних пошуків В. Ф. Войно-Ясенецького (Святителя Луки). *Матеріали VII Всеукраїнської науково-практичної конференції "Сучасні проблеми гуманітаристики: світоглядні пошуки, комунікативні та педагогічні стратегії"*, 2017. Рівне, С. 19-22.

61. Залужна А.Є. Антропологічні засади філософсько-психологічних поглядів Г. Челпанова. Міжнародні челпанівські психолого-педагогічні читання. 2017. том 21. С.60-71.
62. Залужна А.Є. Духовність в контексті релігійно-морального вчення С.Л.Франка. *Історико-філософські читання “Колізії синтезу філософії і релігії”*. Полтава. 2007. С. 238-249.
63. Залужна А.Є. Категоричний імператив І.Канта в українській філософській традиції. *Матеріали міжнародної наукової конференції “Етика і культура актуальні етичні проблеми у сфері культури”*. Київ. 2004. Ч. 1. С.6-8.
64. Залужна А.Є. Моральний імператив І.Канта та морально-етичний потенціал кордоцентричної філософії П.Юркевича. *Гуманітарний часопис: Зб. Наукових праць*. Харків: ХАІ. 2009. С. 56-62.
65. Залужна А.Є. Морально-естетичні засади життєвого світу людини. Монографія. Рівне: НУВГП. 2012. 238 с.
66. Залужна А.Є. Онтологічні підвалини духовності у філософській рефлексії С.Л.Франка. *Наукові записки.-Серія «Філософі»*. Острог. 2008. Випуск 3. С. 30-43.
67. Залужна А.Є., Веремейчик С.В. Душа у філософсько-психологічних поглядах Г. Челпанова. *Гуманітарний часопис. Національний аерокосмічний університет ім. М. Є. Жуковського «Харківський авіаційний інститут»*. Харків. 2018. № 4. С. 6-13.
68. Залужна А.Є., Веремейчик С.В. Особливість взаємозв'язку духу, душі та тіла в релігійно-антропологічних пошуках В. Войно-Ясенецького. *Освітній дискурс*. 2020. №21(3). С. 31-41.
69. Захара І. Три філософські розмисли про «Слово про Ігорів похід». Філософські ідеї в культурі Київської Русі. *Збірник наукових праць*. Полтава. 2012. Випуск 5. С 39-59.

70. Захаріна М.І. Феномен цілісної людини в системі філософсько-релігійних ідей В. В. Зеньковського: соціальний вимір: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук: 09.00.03. Київ. 2019. 22 с.
71. Зенько Ю.М. Основы христианской антропологии и психологии. Санкт-Петербург. 2007. 326 с.
72. Зеньковский В. В Принцип индивидуальности в психологии и педагогике. Вопросы философии и психологии. *Вопросы философии и психологии*. Москва. 1911. Год XXII, кн. 110 (V). С. 815-855. URL: <http://relig-library.pstu.ru/modules.php?name=147> (дата звернення: 03.08. 2017).
73. Зеньковский В. В. История русской философии: в 2 т. Ленинград. 1991. Т. 2. 570 с.
74. Зеньковский В.В. Основы православной антропологии. *Центр христианской психологии и антропологии (ЦХПА)*: веб-сайт. URL: <http://www.xpa-spb.ru/libr/Zenkovskij/osnovy-pravoslavnoj-antropologii-1949.html>. (дата звернення: 12.10.2017).
75. Зеньковский В. В. Проблема бессмертия у Л. Н. Толстого. *Лев Толстой*: веб-сайт. URL: <http://tolstoy-lit.ru/tolstoy/public/zenkovskij-problema-bessmertiya-u-tolstogo.htm> (дата звернення: 12.10.2016).
76. Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. Москва. 1993. 258 с.
77. Зеньковский В.В. На пороге зрелости. Беседы с юношеством по вопросам пола. Москва: РОУ. 1992. 39 с.
78. Зеньковский В.В. Об иерархическом строе души. *Центр христианской психологии и антропологии (ЦХПА)*: веб-сайт. URL: <http://www.xpa-spb.ru/libr/Zenkovskij/o-ierarhicheskom-stroe-dushi.html> (дата звернення: 12.10.2017).
79. Зеньковский В.В. Основы христианской философии. Москва, 1997. 560 с.
80. Зеньковский В.В. Принципы православной антропологии. *Православная электронная библиотека Одинцовского благочиния Московской епархии*:

- веб-сайт. URL: http://www.odinblago.ru/principi_prav_antrop/ (дата звернення: 12.10.2018).
81. Зеньковский В.В. Христианское учение о познании. Москва: Грааль, 2001. 140 с.
 82. Зинченко В.П. Культурно-историческая психология и психологическая теория деятельности: живые противоречия и точки роста. *Вестник МГУ. Сер. 14. Психология*, 1993. № 2. С. 50-51.
 83. Зинченко В.П. Размышления о душе и ее воспитании (час души). *Вопросы философии*. 2002. № 2. URL: [http://psychlib.ru/mgppu/Zro-001/Zro-001.htm#\\$p8](http://psychlib.ru/mgppu/Zro-001/Zro-001.htm#$p8) (дата звернення: 23.03.2018).
 84. Зінченко В.П. Культурно-історична психологія: досвід ампліфікації. *Питання психології*. 1993. № 4. С. 6-19.
 85. Изборник 1076 года / Отв. ред. А. М. Молдован. 2-е изд. Т. I. М.: Рукописные памятники Древней Руси. 2009. 744 с.
 86. Ильин И. А. Путь к очевидности. Москва: Республика, 1993. 431 с.
 87. Ильин И. Поющее сердце. Книга тихих созерцаний. Москва: Даръ. 2015. 320 с.
 88. Иннокентий Херсонский свт. Сочинения. Единец: Единецко-Бричанская епархия. 2005. 430 с.
 89. Иоанн Дамаскин. Православная энциклопедия. Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2010. 752 с.
 90. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. *Православная энциклопедия Азбука веры*: веб-сайт. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Joann_Damaskin/tochnoe-izlozhenie-pravoslavnoj-very/#0_6 (дата звернення: 12.12.2018).
 91. Иоанн Кассиан Римлянин. Собеседование египетских отцов. Москва: Правило веры. 2016. 898 с.
 92. Ігнат'єв В. Ісихазм: суперечність наративів у релігійно-філософському дискурсі. *Філософські обрії*. 2014. № 32. С. 70-80.

93. Історія української філософії: Хрестоматія / Упорядник М.В. Кашуба. Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2004. 356 с.
94. Кант І. Лекції по етиці. Москва: Наука, 2000. 431 с.
95. Кант І. Сочинення: в 6 т. / под общ. ред. В. Ф. Асмуса и др. Москва: Мысль. 1966. Т. 6. 743 с.
96. Карпов В. Н. Введение в историю философии в мире христианском (цит. по: Куценко Н. А. Духовно-академическая философия в России первой половины XIX века: Киевская и Петербургская школы (Новые материалы). Москва. 2005. 240 с.
97. Карпов В. Н. Систематическое изложение логики. Санкт-Петербург. 1856. 326 с.
98. Карпов В.Н. Введение в философию. Санкт-Петербург. 1840. 136 с.
99. Кашменский С. Святоотеческое учение о душе. Пермь. 2002. 264 с.
100. Киреевский И.В. Критика и эстетика. Москва: Искусство. 1979. 440 с.
101. Киреевский И.В. Полное собрание сочинений (в 2 т.). Москва: Тип. Императорского Московского Университета. 1911. Т. 1. 289 с.
102. Киркегор С. Или-или. Москва. 1991. 823 с.
103. Клирик Острожский. Отпис на лист в бозе велебного отца Ипатия. Українська література XIV—XVI ст. / редкол.: І. О. Дзевєрін та ін. Київ. 1988. 254 с.
104. Кондратьєва І.В. Релігійно-моральні пошуки мислителів Київської духовної академії (друга половина XIX -початок XX ст.): дис ... канд. філос. наук: 09.00.11. / Київський ун-т ім. Тараса Шевченка. Київ. 1998. 152 с.
105. Коробкова Ю.Е. Понятие «Личности» в антропологических концепциях В. Лосского и В. Зеньковского. *APRIORI. Серия: Гуманитарные науки.* 2015. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/ponyatie-lichnosti-v-antropologicheskikh-kontseptsiyah-v-losskogo-i-v-zenkovskogo> (дата звернення: 12.10.2018).
106. Корольков А.А. Духовная антропология. Санкт-Петербург. 2005. 358 с.

107. Костригин А.А., Мазилев В.А. Отечественная дореволюционная философская психология как целостный подход к исследованию души человека. *Психология и психотехника*. 2020. № 2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/otechestvennaya-dorevolyutsionnaya-filosofskaya-psihologiya-kak-tselostnyy-podhod-k-issledovaniyu-dushi-cheloveka> (дата звернення: 23.03.2018).
108. Коцюба В. И. Философское учение о человеке в трудах преподавателей философии Санкт-Петербургской духовной академии первой половины XIX в. *Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия*. 2010. Вып. 3 (31). С. 7-19.
109. Кравченко Ю.М. Відродження патристичної традиції в українській духовно-академічній філософії: автореф. дис ... канд. філософ. наук: 09.00.05. Київ. 2008. 18 с.
110. Кралюк П.М. Острозька Біблія та філософська й богословська думка в Острозькій академії. *Наукові записки. Серія "Філософія"*. Острог. 2008. Випуск 4. С.9-10.
111. Крымский С.Б. Контуры духовности: новые контексты идентификации. *Вопросы философии*. 1992. № 12. С. 21-28.
112. Кудинова А.А. Под знаком вечности (проблема жизни и смерти в духовном опыте человечества): Монография. Запорожье: ЗИГА. 2001. 249 с.
113. Кудрявцев П.П. Профессор Петр Иванович Линицкий. *Труды КДАК*. 1908. № 6. С.4-8
114. Кулагіна-Стадніченко Г.М. Релігійна духовність в її проблемно-концептуальному вимірі. *Українське релігієзнавство. Релігієзнавство в актуальності його проблем. Пам'яті професора Арсена Гудими*. 2014 г. № 71-72. С. 54-64.
115. Курабцев, В.Л. Человек и проблемы добра и зла в ранних диалогах Платона. *Церковь и время*. 2008. № 4 (45). С. 123-161.

116. Куценко Н.А. Духовно-академическая философии в России первой половины XIX века: киевская и петербургская школы (Новые материалы). Москва. 2005. 138 с.
117. Левитин К.Е. Личностью не рождаются. Москва: Наука, 1990. 208 с.
118. Левченкова О.Б. Ціннісно-символічна картина соціальної дійсності у філософії П. Д. Юркевича: автореф. дис ... канд. філос. наук: 09.00.03. Київ. 2001. 18с.
119. Лينيцкий П.И. Нравственность и культура. *Вера и Разум*. 1901. № 9. Отд. 2. С. 353-369
120. Лينيцкий П.И. Краткий очерк основных начал философии. *Вера и разум*. 1895. Т. II. Ч. II. С. 73-113
121. Лينيцкий П.И. Обзор философских учений. Киев: тип. С.Т. Еремеева, 1874. 253 с.
122. Лينيцкий, П.И. Об умозрении и отношении умозрительного познания к опыту (теоретическому и практическому). Киев: тип. Г.Т. Корчак-Новицкого, 1881. 294 с.
123. Лينيцкий, П.И. Основные вопросы философии: Опыт систематического изложения философии. Киев: А.К.Т. 1901. 192 с.
124. Локк Д. Соч.: В 3 т. / Ред.: И. С. Нарский. Москва: Мысль. 1985 Т. 1.621 с.
125. Лопатина Л.М. «Понятие о душе по данным внутреннего опыта». *Вопросы философии и психологии*. 1896. Кн.32 (XXXII). С.264-298.
126. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. Москва: Мысль. 1993. 960 с.
127. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Москва: Мысль. 2001. 558 с.
128. Лосский В.Н. На страже истины. Москва: Издательство Сретенского монастыря. 2007. 240 с.
129. Лосский В. Н. Спор о Софии. Статьи разных лет. Москва. 1996. 194 с.
130. Лосский В. Догматическое богословие. Москва.1991. 242 с.
131. Лосский Вл. Очерк мистического богословия. Москва. 1991. 95 с.

132. Лук М.І. Етичні ідеї в філософії України другої половини ХІХ-початку ХХ ст. Київ.: Наукова думка. 1993. 150 с.
133. Майорова Н.С. Архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий) о духе, душе и человеческой жизни. *Вестник Костромского государственного университета*. 2018. № 4 том 24. URL: [https:// cyberleninka.ru/ article/n/ arhiepiskop- luka- voyno- yasenetskiy-o- duhe-dushe-i-chelovecheskoy-zhizni](https://cyberleninka.ru/article/n/arhiepiskop-luka-voyno-yasenetskiy-o-duhe-dushe-i-chelovecheskoy-zhizni) (дата звернення: 14.11.2019).
134. Митрополит Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие. Т.І. *Православная энциклопедия Азбука веры*: URL: https://azbyka.ru/otechnik/Makarij_Bulgakov/pravoslavno-dogmaticheskoe-bogoslovie-tom1/ (дата звернення: 12.10.2018).
135. Макарий Египетский. Духовные беседы. Москва: Правило веры, 1998. 116 с.
136. Макаров Д.І. Антропология і космология св. Григорія Палами. Санкт-Петербург: Издательство Олега Абышко. 2003 г. 544 с.
137. Максим Исповедник Главы о любви. 2, 92. Творения. Кн. 1. *Православие и мир*: URL: <https://lib.pravmir.ru/library/book/624> (дата звернення: 12.10.2018).
138. Максим Исповедник Максим. Амбигвы к Фоме о различных недоумениях у святых Дионисия и Григория. Институт философии, теологии и истории св. Фомы. 2006. 464 с.
139. Мареева Е.В. Проблема души в классической и неклассической философии. Москва: Академический проект, 2017. 454 с.
140. Марченко О.В. Особливості осмислення духовних засад людського буття українською філософією. *Мультиверсум*. 2003. Вип. 34. С. 3–12.
141. Медведев И.П. Византийский гуманизм XIV - XV вв. Санкт-Петербург: Алетейя. 1997. 341 с.
142. Мильков В. Антропологический аспект религиозно-философской мысли Древней Руси. *Філософські ідеї в культурі Київської Русі. Зб. наук. праць. Полтава: РВВ ПДАА*. 2012. Вип. 5. С.60-150.

143. Мицько І.З. Острозька слов'яно-греко-латинська академія (1576—1636). Київ: Наук. Думка. 1990. 190 с.
144. Могила Петро і Трофимович Ісайя. Ортодокс омологія сирѢчь Православное исповѢданіє католическія и апостолскія церкве восточныя новопереведеса с еллиногреческого языка. Москва. 1696. 147 с.
145. Мозгова Н. Г. Автор першої вітчизняної філософської енциклопедії Сильвестр Гогоцький: монографія. Полтава: ООО «АСМІ», 2010. 239 с.
146. Мозгова Н.Г. Духовно-академічна філософія ХІХ століття: традиція та новації. *Культура народів Причорномор'я*. 1999. № 6. С. 390-394.
147. Мозговий І. Формування і поширення на Україні ісихастської редакції неоплатонізму (XIV – XVII ст.). *Навчально-науковий інститут бізнес-технологій "УАБС"*: URL: <http://dSPACE.uabs.edu.ua/jspui/bitstream> (дата звернення: 14.12. 2016).
148. Мостицкая Н.Д. Христоцентричная модель творческого развития личности (на примере творчества В. Войно-Ясенецкого): дис. ... канд. культурологии / Красноярск, 2006. 167 с.
149. Муравицкая Т.А. Религиозно-философская антропология П. Д. Юркевича как основание педагогической концепции. *Научный диалог*. 2010. № 10. С. 19–33. *НАУЧНЫЙ ДИАЛОГ*: URL: nauka-dialog.ru/arxiv/2012/nauchnyj-dialog-2012-10/filosofiya-obrazovaniya-obrazovatel'naya-politika/religiozno-filosofskaya-antropologiya-p-d-yurkevicha-kak-osnovanie-pedagogicheskoy-konceptzii.html (дата звернення: 14.02. 2019).
150. Наконечна О. П. Естетичне як тип духовності. Рівне. 2002. 202 с.
151. Начала христианской психологии. Учебное пособие для вузов / Б.С. Братусь и др. Москва: Наука. 1995. 236 с.
152. Нестеренко В.Г. Вступ до філософії: онтологія людини: Навчальний посібник для студентів вищих учбових закладів. К.: Абрис. 1995 - 336 с.
153. Никольский, Н.К. Материалы для истории древнерусской духовной письменности. Санкт-Петербург. 1897. 25 с.

154. Новая философская энциклопедия: в 4 т. / пред. науч.-ред. Совета В. С. Стёпин. 2-е изд., испр. и доп. Москва: Мысль, 2010. 2816 с.
155. Новоселов М. Догмат, этика и мистика в составе христианского вероучения. Психология мистического восприятия по преп. Симеону Новому Богослову. Москва. 1995. 384 с.
156. Огієнко І. (митр. Іларіон). Українське монашество. Київ: Наша культура і наука. 2002. 394 с.
157. Огородник І., Огородник В. Історія філософської думки в Україні: Курс лекцій: Навч. посіб. Київ. 1999. 543 с.
158. Олесницкий М. А. Из системы нравственного богословия. *Труды Киевской духовной академии*, 1889. № 1. С. 95-112.
159. Олесницкий, М. А. Нравственное богословие. Санкт-Петербург. *Holy Trinity Orthodox School*: URL: www.holytrinitymission.org/books/russian/nravstvennoe_bogoslovie.htm (дата звернення: 14.02. 2019).
160. Ориген. О началах. Против Цельса. *Православная энциклопедия Азбука веры*: веб-сайт. URL:https://azbyka.ru/otechnik/Origen/protiv_celsa/1 (дата звернення: 14.02. 2018).
161. П.П. Преображенский. Иустин Философ и Мученик. Москва: Университетская типография, Страстной бульвар. 1892. 660 с.
162. Паисий (Величковский). Об умной или внутренней молитве *Православная энциклопедия Азбука веры*: веб-сайт. URL: [ka.ru/otechnik/Paisij_Velichkovskij/molitva/](http://azbyka.ru/otechnik/Paisij_Velichkovskij/molitva/) (дата звернення: 14.02. 2018).
163. Палама Г. Триады в защиту священно-безмолствующих. Санкт-Петербург: Наука, 2004. 384 с.
164. Петер П. Роде Серен Киркегор сам о себе. Челябинск: Урал ЛТД. 1998. 430 с.
165. Печеранский, И. П. Г. И. Челпанов и философия православного теизма XIX – нач. XX века; сравнительный анализ подходов к «науке о душе».

- Тез. докл. междунар. науч.-техн. конф. (Мариуполь, 14-16 апреля 2012 г.). ПГТУ. Мариуполь. 2012. Т.4. С. 211-214.
166. Пивоев В.М. Душа и сознание. Директ-Медиа, 2017. 162 с.
 167. Письма к Густаву Шпету Г.И. Челпанова, Л.И. Шестова, Б.В. Яковенко, Р.О. Якобсона и др. *Логос*. 1992. № 3. С. 243–263.
 168. Платон Собрание сочинений в 4 Т. Т.2. Москва: Мысль, 1993. 528 с.
 169. Платон Собрание сочинений в 4 Т. Т.3. Москва: Мысль, 1994. 654 с.
 170. Платон Собрание сочинений в 4 Т.: Т.1. Москва: Мысль, 1990. 860 с.
 171. Платон. Собрание сочинений в 4 Т. Т.4. Москва: Мысль, 1994. 830 с.
 172. Плахтій М., Михальська С. Філософсько–психологічне розуміння основ особистості В.В.Зеньковським. *Проблеми сучасної психології*. 2011. Випуск 13. С.228-238. 231
 173. Плужник В. О. «Київська школа філософії»: гносеологічні пошуки кінця ХІХ – початку ХХ ст.: автореф. дис. ... канд. філос. наук. Київ. 1998. 21 с. 248
 174. Помпонаци П. Трактаты «О бессмертии души», «О причинах естественных явлений». Москва: Главная редакция АОН при ЦК КПСС, 1990. 312 с.
 175. Попова В. Этические воззрения В. Войно-Ясенецкого: диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.05 / Шуйский государственный педагогический университет, 2009, 159 с.
 176. Мономах В.В. Поучение Мономаха. *LibreBook*: URL: https://librebook.me/pouchenie_vladimira_monomaha/vol1/1 (дата звернення: 14.02. 2018).
 177. Пустарнаков В. Зарождение и развитие философской мысли в пределах религиозной формы общественного сознания эпохи Киевской Руси. *Отечественная общественная мысль эпохи средневековья (Историко-философские очерки)*. Київ: Наук.думка, 1988. С. 33–41.
 178. Румянцева Т.Г. Немецкий идеализм: от Канта до Г. Гегеля : учеб. пособие. Минск: Вышэйшая школа, 2015. 271 с.

179. Скворцов И. М. Критическое обозрение Кантовой религии в пределах одного разума. *Versus*. 2015. №1 (5). С.10-24.
180. Сковорода Г. Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Леоніда Ушкалова. Харків-Едмонтон-Торонто: Майдан. 2011. 1400 с.
181. Сковорода Г. Повне зібрання творів: у 2 т. / ред. кол. В.І.Шинкарук та ін. Київ: Наукова думка. 1973. Т.1. 532 с.
182. Сковорода Г. Розмова п'яти подорожніх про істинне щастя в житті // переклад: Валерій Шевчук. *Українська література*: URL: <https://ukrclassic.com.ua/katalog/s/skovoroda-grigorij/501-grigorij-skovoroda-rozmova-p-yati-podorozhnikh-pro-istinne-shchastya-u-zhitti> (дата звернення: 15.06. 2017).
183. Скотний В. Некласична філософія про душу. *Молодь і ринок*. 2011. № 9. С. 5-9.
184. Скотний В. Проблема душі в античній філософії: Сократ і Платон. *Молодь і ринок*. 2011. №8 (79). С. 6-13.
185. Слободянюк Д. «Філософія серця» як методологічне підґрунтя ідейно-теоретичної спадщини Памфіла Юркевича. *Філософські обрії*. 2009. № 22. С. 30-44.
186. Слободянюк Д. Ідеї православної антропології Памфіла Юркевича і актуальні проблеми формування моральної особистості. *Наука. Релігія. Суспільство*. 2009. № 4. С. 168–173.
187. Библиотека литературы Древней Руси: в 12 т. Санкт-Петербург: Наука. 1997. Т.4: XII век. URL: www.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=4936 (дата звернення: 15.06. 2019).
188. Слово благочестивейшего императора Юстиниана, посланное к Мине, святейшему и блаженнейшему архиепископу благополучного города и патриарху, против нечестивого Оригена и непотребных его мнений. URL: <http://www.pravdonbass.net.ua/sites/default/files/dejanija-vselskih-soborov-tom-5.pdf> (дата звернення: 15.06. 2019).

189. Слово о плъку Игоревѣ, Игоря сына Святъславля, внука Ольгова. *ІЗБОРНИК*: URL: <http://izbornyk.org.ua/slovo/slovo.htm> (дата звернення: 15.06. 2019).
190. Смотрицкий Г. Календар римский новый. Українська література XIV—XVI ст. / редкол.: І. О. Дзеверін та ін. Київ. 1988. 600 с.
191. Соборное послание святителя Софрония, патриарха Иерусалимского. *Православная энциклопедия Азбука веры*: URL: https://azbyka.ru/otechnik/Sofronij_Ierusalimskij/sobornoe_poslanie/ (дата звернення: 15.06. 2019).
192. Соловьев В.С. Философский словарь Владимира Соловьева. Феникс. 1997. 463 с.
193. Соловьев В. С. О философских трудах П. Д. Юркевича. Москва: Правда. 1990. 552 с.
194. Степанова И.Н. Православная Философия В. Ф. Войно-Ясенецкого. *Вестник Южно-Уральского государственного университета. Серия: Социально-гуманитарные науки*. 2005. № 7(47). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/pravoslavnaya-filosofiya-v-f-voyno-yasenetsкого> (дата звернення: 12.12.2019).
195. Суходуб Т.Д. Персонализм: актуальность философии Н. О. Лосского. *Вісник Національного авіаційного університету. Філософія. Культурологія*. 2015. № 2. С. 67-72.
196. Суходуб Т.Д. Философская позиция Г.И. Челпанова: в оценках мыслителей Серебряного века и современных. *Университетская наука*-2012. 2012. Т. 4. С. 185–189. 227
197. Тертуллиан. О душе. Санкт-Петербург. 2004. 256 с.
198. Ткачук М. Київська академічна філософія XIX – початку XX ст.: методологічні проблеми дослідження. Київ: ЗАТ Віпол. 2000. 248 с.
199. Ткачук М. Юркевич Памфіл. Філософська думка в Україні: Біобібліогр. словник / В. С. Горський та ін. Київ: Унів. вид-во «Пульсари», 2002. 244 с.

200. Трубецкой С.Н. Курс истории древней философии. Москва. 1997. 290 с.
201. Феофан (Авсенеv Петр Семенович), архим., из записок по психологии архим. Киев: Типография Киевского Губернского Управления. 1869. 263 с.
202. Феофил Антиохийский. Послание к Автолику. Православная энциклопедия Азбука веры: веб-сайт. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feofil_Antiohijskij/poslanie_k_avtoliku/ (дата звернення: 15.06. 2019).
203. Флоренский П. А. Собрание сочинений: в 4 т. Москва: Мысль. 2004. Т.3. 623 с.
204. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. Москва: Путь. 1914. 814 с.
205. Флоровский Г. Пути русского богословия Париж: YMCA Press. 1988. 600 с.
206. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Киев: Путь к истине. 1991. 230 с.
207. Фрагменты ранних греческих философов. Москва: Наука, 1989. Ч. 1. 576 с.
208. Франк С. Душа человека. Минск.: Харвест., Москва: АСТ, 2000. 694 с.
209. Франк С. Предмет знания. Душа человека. Санкт-Петербург. 1995. 656 с.
210. Франк С. Л, Крушение кумиров. Берлин: YMCA PRESS Ltd. 1972. 104 с.
211. Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. Санкт-Петербург. 1995, 656 с.
212. Франк С.Л. Реальность и человек. Москва.1997, 180 с.
213. Франк С.Л. Сочинения. Москва: Издательство «ПРАВДА», 1990. 608 с.
214. Франко І. Зібрання творів: у 50-и томах. К.: Наукова думка, 1982. Т. 35. 508 с.
215. Халезова Л.В. Архиепископ Лука о сердце и его роли в формировании духовности. *Культура народов Причерноморья*. 2007. № 118. С. 124-127. 252

216. Христианская жизнь по Добротолубию. Избранные места из творений святых Отцов и Учителей Церкви. Москва. 1991. 216 с.
217. Цвык И.В. Духовно-академическая философия в России XIX в. Москва: РУДН, 2002. 333 с.
218. Целік Т. Концепт «внутрішньої людини» у філософській культурі Київської Русі. *Філософські ідеї в культурі Київської Русі. Зб. Наук. праць*. Полтава: РВВ ПДАА. 2012. Вип. 5. С.151-164.
219. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. Москва. 1981. 192 с.
220. Челпанов Г. И. Введение в философию: С приложением вопросника и конспективного обзора истории философии. Москва. 1916. 560 с.
221. Челпанов Г. И. Психология и марксизм. Москва. 1924. 29 с.
222. Челпанов Г.И. Мозг и душа. Критика материализма и очерк современных учений о душе. Москва: URSS. 2017. 336 с.
223. Челпанов Г.И. Априоризм и эмпиризм. *Философские исследования, обозрения и проч.* Киев: Типография Императорского Университета Св. Владимира, 1904. С. 1-32.
224. Челпанов Г.И. Введение в философию. Москва: URSS. 2017. 582 с.
225. Челпанов Г.И. Дополнительный курс логики. Москва. 1909. 84 с.
226. Челпанов Г.И. Классификация душевных явлений. Очерки психологии. Москва. 1926. 256 с.
227. Челпанов Г.И. Психология. Основной курс, читанный в Московском университете в 1908-1909 акад. гг. Издательство Лань. 2013. 279 с.
228. Челпанов Г.И. О современных философских направлениях. Киев, 1902. 108 с.
229. Челпанов Г.И. Об отношении психологии к философии. *Вопросы философии и психологии*. 1907. Кн. IV (89). С. 309-323.
230. Челпанов Г.И. Общие результаты психометрических исследований и их значение для психологии. Психология. Философия. Образование. Москва. 1912. 257 с.

231. Челпанов Г.И. Очерк современных учений о душе. *Вопросы философии и психологии*. 1900. Кн. 52 (II) С. 287-333.
232. Челпанов Г.И. Спинозизм и материализм: Итоги полемики о марксизме в психологии. Москва: 1927. 47 с.
233. Челпанов Г.И. Про завдання Московського Психологічного інституту. *Питання психології*. 1992. № 5-6. С. 42.
234. Челпанов Г.И. Про ставлення психології до філософії. *Питання філософії та психології*. 1907. Кн .89 (IV) С. 318.
235. Челпанов Г.И. Проблема сприйняття простору. Ч. II. К. 1907. С. 421 – 429.
236. Чепурин К. В. Человеческая душа, её интенсивность и судьба: введение в антропологию Г. Гегеля. *История философии*. 2012. № 17. С. 141-159.
237. Чижевський Д. І. Історія української літератури. Київ: ВЦ «Академія», 2003. 568 с.
238. Чижевський Д. Філософські твори : у 4 т. / Д. Чижевський. Київ: Смолоскип. 2005. Т. 1. 263 с.
239. Чижевський Дмитро. Фільософія Г.С. Сковороди. Варшава: З друкарні Наукового товариства імені Шевченка у Львові, 1934. 224 с.
240. Шарова М.А. К определению предмета теоретической психологии в философии П.Д. Юркевича. *Гуманитарий Юга России*. 2017. Том 6. № 5. С. 109-118.
241. Шестов Л. Начала и концы: *Сборник статей*. Т. V. - СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1908. 197 с.
242. Шестов Л. Сочинения в 2 т. Москва: Наука. 1995. Т. 1. 668 с.
243. Шпет Г.Г. Философское наследие Юркевича. Приложение к философским произведениям П.Д.Юркевича. Москва: Правда, 1990. 638 с.
244. Шумило С. Преподобный Паисий Величковский и Запорожская Сечь. Киев. 128с.
245. Эмесский Немесий. О природе человека. Москва. 1996. 464 с.
246. Юм Д. Соч.: В 2 т. Москва. 1966. Т. 1. 735 с.

247. Юм Д. Трактат о человеческой природе. Москва. 1996. 332 с.
248. Юркевич П.Д. Философские произведения. Москва: Правда, 1990. 672 с.
249. Юркевич П.Д. Чтение о воспитании. Москва: Изд-во Н.Чепелевского, 1865. 272 с.
250. Bakhurst D. *Consciousness and Revolution in Soviet Philosophy. From the Bolsheviki to Evald Ilyenkov*. Cambridge: Cambridge University Press. 1991. 292 p.
251. Chepurin K. Kant on the Soul's Intensity. Ed. Dietmar H. Heidemann. Berlin–N. Y. 2010. *ResearchGate* URL: researchgate.net/publication/303164539_Kant_on_the_Soul's_Intensity (дата звернення: 12.12.2019).
252. Cohen H. *Kants Theorie der Erfahrung*. Berlin 1928. 616 p. URL: <https://cutt.ly/gkM9Bh5>
253. Engestrom Y. Interobjectivity, Ideality, and Dialectics. *Mind, Culture, and Activity*. 1996. № 3 (4). P. 259-265.
254. Hillar M. The Problem of the Soul in Aristotle's *De anima*. *Contributors to the Philosophy of Humanism*. Houston. 1994. P. 51-82.
255. Jantzen W. *Am Anfang war der Sinn: Zur Naturgeschichte, Psychologie und Philosophic von Tatigkeit, Sinn und Dialog*. Berlin. 2012. 224 p.
256. Marek J. Siemek. *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego. 2017. 306 p.
257. Pine M. Pietro Pomponazzi. *A Radical Philosopher of the Italian Renaissance*. *Studies in History and Philosophy of Science Part C: s. Koen Vermeir*. 2004. 35 (4). P. 561-591.
258. Seidel H. *Aristoteles und der Ausgang der antiken Philosophie*. Berlin Dietz Verlag. 1984. 223 p.