

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ЧЕРНІВЕЦЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ЮРІЯ ФЕДЬКОВИЧА

Філологічний факультет

Кафедра філософії та культурології

**ФЕНОМЕН ТІЛЕСНОСТІ У ФІЛОСОФСЬКО-БОГОСЛОВСЬКОМУ
МИСЛЕННІ КАРОЛЯ ВОЙТИЛИ:**

АНТРОПОЛОГІЧНІ ТА МОРАЛЬНІ АСПЕКТИ

Кваліфікаційна робота

Рівень вищої освіти – другий (магістерський)

Виконав:

здобувач 608 групи спеціальності
033 Філософія, ОПП Філософія
Байрамов Алі Мірзабей-огли

Науковий керівник:

доц. Бродецький О. Є.

Рецензент:

доктор філософських наук,
доц. Шкрібляк М.В.

*До захисту допущено
на засіданні кафедри
протокол № _____ від _____ 2023 р.
Зав. кафедрою _____ доц. Рунташ О. В.*

Чернівці – 2023

phil_2023_087

ЗМІСТ

АНОТАЦІЯ (ABSTRACT)	2
ВСТУП.....	4
РОЗДІЛ I. МЕТОДОЛОГІЧНІ ПРИНЦИПИ ДОСЛІДЖЕННЯ ТІЛЕСНОСТІ В ПРАЦЯХ КАРОЛЯ ВОЙТИЛИ.....	7
1.1 Феноменологічний метод Едмунда Гусерля та Макса Шелера і його застосування до явища тілесності	7
1.2 Особливості застосування феноменологічного методу Каролем Войтилою	15
1.3 Філософська термінологія Кароля Войтили.....	21
РОЗДІЛ II. КОНЦЕПЦІЯ ТІЛЕСНОСТІ КАРОЛЯ ВОЙТИЛИ.....	29
2.1 Розуміння особи як духовно-психо-фізичної істоти	29
2.2 Феномен переживання й усвідомлення власної тілесності	36
2.3 Прояви динамізму, властивого людині, на рівні тіла.....	44
РОЗДІЛ III. ТІЛЕСНИЙ ВИМІР САМОВИЗНАЧЕННЯ ОСОБИ	50
3.1 Поняття самовизначення, його моральний аспект	50
3.2 Роль свободи в самовизначенні особи і її проявів на рівні тілесності ...	55
3.3 Потенціальність тіла як чинник самовизначення	60
3.4 Інтеграція особи у вчинку: значення динамізму людської тілесності....	66
ВИСНОВКИ	71
СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ.....	73

АНОТАЦІЯ (ABSTRACT)

Байрамов Алі Мірзабей-огли, «Феномен тілесності у філософсько-богословському мисленні Кароля Войтили: антропологічні та моральні аспекти». Дипломна робота освітнього рівня – магістр. Спеціальність – 033 Філософія, Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича – Чернівці, 2023.

Bairamov Ali Mirzabei-ohly, «The phenomenon of corporeality in the philosophical and theological thinking of Karol Wojtyła: anthropological and moral aspects». Master's thesis. Specialty – 033 Philosophy, Yuriy Fedkovych Chernivtsi National University – Chernivtsi, 2023.

Магістерська робота присвячена дослідженню розуміння явища тілесності Войтилою у його філософсько-богословській спадщині. Методологію мислителя можна схарактеризувати як опертя на метафізику із застосуванням своєрідної модифікації феноменологічного методу. Описано концепцію тілесності Войтили в рамках його усвідомлення людини як духовно-психо-фізичної особи, яка є субстанційною єдністю тіла та душі. Подібний підхід дозволяє заактуалізувати цінність та гідність тіла загалом і зосібна у процесі самоздійснення людини. Це допомогло нам визначити антропологічний і моральний аспекти тілесності у подружньому акті, де людина здатна до не «користування» своїм тілом і тілом іншого, але бути цілісною особою, коли соматика уможливорює дію волі та свідомості у згоді з етичними цінностями.

The master's thesis is devoted to the study of Wojtyła's understanding of the phenomenon of corporeality in his philosophical and theological heritage. His methodology can be characterized as based on metaphysics with an adapted phenomenological method. We described Wojtyła's concept of corporeality within his awareness of a human as a spiritual-psycho-physical person who is a substantial unity of body and soul. This approach allows him to actualize the value

and dignity of the body in general and especially in the process of self-realization. This helped us define the anthropological and moral aspect of corporeality in the marital act, where a person is able not to «use» one's own body and the body of another, but to be an integral person, where somatics enables the action of the will and consciousness according to ethical values.

Ключові слова: вчинок, душа, Кароль Войтила, метафізика, особа, подружній акт, психіка, самоздійснення, тілесність, тіло, феноменологія, Іван Павло II, *suppositum*.

Key words: act, body, corporeality, John Paul II, Karol Wojtyła, marital act, metaphysics, person, phenomenology, psyche, self-realization, soul, *suppositum*.

Кваліфікаційна робота містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів наукових досліджень інших авторів мають посилання на відповідне джерело.

(підпис)

ВСТУП

Актуальність дослідження зумовлена загальнолюдською проблематикою усвідомлення й пережиття своєї тілесності та питанням її зв'язку з суб'єктивністю особи. Особливо сьогодні, коли внаслідок війни Росії проти України люди зазнають як тілесних, так і моральних тортур, висвітлення людиномірної антропологічної візії Кароля Войтили, майбутнього Папи Римського Івана Павла II, є вкрай цінною задля усвідомлення цінності та гідності людського тіла.

Мета дослідження: концептуалізувати морально-антропологічний потенціал філософсько-богословського вчення Кароля Войтили щодо явища тілесності.

Завдання:

1. Експлікувати унікальність застосування феноменологічного методу та метафізики Каролем Войтилою щодо проблеми тілесності, виокремлюючи його методологічні особливості через порівняння ідей Войтили з іншими феноменологами, а також висвітленням його базової філософської термінології, що дотична до даної теми;
2. Проаналізувати концепцію тілесності, яку знаходимо в працях Кароля Войтили;
3. Визначити значення та роль тіла у процесі самовизначення особи згідно з антропологічним вченням Кароля Войтили.

Об'єкт дослідження: явище тілесності у філософсько-богословській спадщині Кароля Войтили.

Предмет дослідження: антропологічні та моральні аспекти тілесності на прикладі подружнього акту.

Серед аналізованих у дослідженні праць головно виділимо першоджерела авторства Кароля Войтили (Івана Павла II): «Любов і

відповідальність», «Особа та чин», «Чоловіком і жінкою сотворив їх: богослов'я тіла», а також тези його доповіді «Особова структура самовизначення».

Методологічні підходи. Нами було використано в межах цього дослідження аналітичний і синтетичний методи. Ми сформуваємо синтез проаналізованого матеріалу на основі першоджерел і дотичної до нашої теми літератури, а також ряду українських і закордонних дослідницьких публікацій.

Структура роботи. Праця складається з анотації, вступу, трьох розділів, перших два з яких мають по три підрозділи, а останній – чотири, висновків, списку використаних джерел.

Апробація на конференціях. У межах теми дослідження було опубліковано тези на тему: «Методологічне роздоріжжя феноменології щодо дослідження явища тілесності: між Гусерлем і Шелером» на конференції «Соціально-гуманітарні дискурси сьогодення: світоглядні та ціннісні аспекти» (Чернівці, 2023), а також тези на тему «Аспекти впливу енцикліки Павла VI «*Humanae vitae*» на теологію тіла Івана Павла II» на всеукраїнській молодіжній конференції «Платон мені друг, але істина дорожче» (Чернівці, 2023).

ПЕРЕЛІК УМОВНИХ СКОРОЧЕНЬ

ОЧ – «Особа та чин»

ЛВ – «Любов і відповідальність»

БТ – «Чоловіком і жінкою сотворив їх: Богослов'я тіла»

ОСС – «Особова структура самовизначення»

РОЗДІЛ І. МЕТОДОЛОГІЧНІ ПРИНЦИПИ ДОСЛІДЖЕННЯ ТІЛЕСНОСТІ В ПРАЦЯХ КАРОЛЯ ВОЙТИЛИ

1.1 Феноменологічний метод Едмунда Гусерля та Макса Шелера і його застосування до явища тілесності¹

Дослідження феномена тілесності в рамках феноменології має особливу цінність. Адже серед різномірних напрямів цієї філософської течії можна виділити одну виняткову саме для них особливість: прагнення самостійності для філософії. Для Гусерля феноменологія мала стати «першою наукою» (*prima scientia*), а для Шелера – не бути як служницею теології (*ancilla theologiae*), так і науки (*ancilla scientiarum*)^{2, 3}. Простежмо спробу розв'язання цими двома мислителями проблем, що виникають при застосуванні феноменологічного методу спрямованого на явище тілесності.

У своїх лекціях викладених у книзі «Річ і простір» Гусерль пише про те, що досвід сприйняття тривимірних об'єктів можливий лише завдяки кінестетичному досвіду тілесного суб'єкта⁴. Тобто без наших м'язових відчуттів залежно від положень чи руху тіла особи неможливий подальший досвід сприйняття людиною предметів матеріального світу. На перший погляд, може видатися, що це приклад того, коли у філософії звичні речі ускладнюються, адже саме по собі це є зрозумілим і простим, що й приділяти дослідницьку увагу подібному нібито марно. Але такий інтерес відповідає програмному завданню феноменології бути «першою наукою», яка стверджує тільки те, що є очевидним і має стати фундаментом усіх інших наук, легітимізуючи їх у їхніх подальших дослідженнях, а навіть більше –

¹ Цей підрозділ автор частково висвітлив у своїй публікації – Байрамов А. Методологічне роздоріжжя феноменології щодо дослідження явища тілесності: між Гусерлем і Шелером // Соціально-гуманітарні дискурси сьогодення: світоглядні та ціннісні аспекти, 2023 – С. 128-134

² Татаркевич В. – Історія філософії: Т. 3: Філософія XIX століття і новітня, 1999. – 568 с. – с. 265, 270-271

³ Węśławik P. – Antropologia filozoficzna Maxa Schelera: jej geneza, przedmiot i metoda. – „Folia Philosophica”, Т. 16. 1998. – S. 103-113 – с. 111

⁴ Mertens K. – Phenomenological Methodology. The Oxford Handbook of the History of Phenomenology, 2018. – 800 p. – P. 469-491 – с. 479

згодом вона стає для мислителя «першою та останньою філософією» (*philosophia prima et ultima*)¹. Варто зауважити, що Гусерль ніколи не відмовився від цієї претензійності². Навпаки, феноменологи стверджували, що щось очевидне саме по собі потребує детального розгляду та врахування, а численні філософські теорії власне і руйнуються без ґрунтового заглиблення в найпростіші істини³. І це є слушним, адже далі ми побачимо, що ця, здавалось би, легка в розумінні річ тягне за собою складну та принципову антропологічну проблематику в усвідомленні нашої тілесності.

Пишучи про умову досвідчення тривимірних предметів, Гусерль неминує виходить, але не стверджує того, що ми мусимо прийняти живе тіло та його просторові рухи й орієнтацію до наперед заданих нам речей, а значить, що це все необхідно включити в аналіз трансцендентального конституювання. Але проблема полягає у тому, що це суперечить самому порядку феноменологічного конституювання, пошуком суті феномена, згідно з яким ми забираємо також і тіло як результат нашого конституювання⁴.

Хоча Гусерль і визнає у роботі «Ідеї, що стосуються чистої феноменології та феноменологічної філософії», що свідомість є тимчасовою, а тіло особи має таку конституційовану роль, все ж у своїх наступних працях він ухиляється від принципового методологічного розгляду взаємовпливу між конституційованою свідомістю та її власними конституційованими результатами. Мислитель не визнає, що суб'єктивний досвід, як сфера трансцендентального конституювання, де зароджується об'єктивний смисл, зумовлюється фактичністю світу, до прикладу, нашим існуванням у тілі чи соціальною екзистенцією⁵. Як зазначає сучасний німецький філософ Карл Мертенс: «[Гусерлівська феноменологічна] програма відстеження формувань смислу чи дійсності, яка звертається назад до джерел суб'єктивності повинна бути принаймні завершена, або ж виправлена ідеєю взаємної

¹ Див.: Татаркевич, Історія філософії: Т. 3, с. 265, 286, 271-272

² Див.: Mertens, *Phenomenological Methodology*, с. 479

³ Див.: Татаркевич, Історія філософії: Т. 3, с. 268

⁴ Див.: Mertens, *Phenomenological Methodology*, с. 479

⁵ Див.: Там само, с. 480

конституційованої направленості між суб'єктом й об'єктом, суб'єктивним досвідом й існуванням у світі та між свідомістю і фактичністю»¹. Також Гусерль не робить і висновку з того, що ситуативність і відносність нашого практичного та соціального світу безпосередньо впливає на певність конституційованого аналізу. Але це і не дивно, адже за визначенням трансцендентальне конституювання не засноване на дійсностях, таких як тілесність суб'єкта, яке, як ми побачили вище, його неминуче зумовлюють².

Розглядаючи методологічні складнощі Гусерля щодо принципу феноменологічного конституювання в питанні тілесності можна зазначити, що хоча він і був під особливим впливом Рене Декарта³, від якого виводиться радикальний дуалізм, згідно з яким постулюється онтологічне розділення тіла та розуму, і яке призводить нас до нерозв'язаності, яка на думку філософів Сари Гейнеми та Тімо Кайтаро долається або натуралістичним підходом, коли людина усвідомлюється як двоскладовий комплекс психічного та фізичного, або ж персоналістичною постановою, коли людська особа є цілістю, що нерозривно складається з духовного та чуттєво матеріального⁴, то все ж Гусерль піддає суттєвій критиці картезіянський дуалізм, залишаючись ніби на роздоріжжі між феноменологічною генеалогією «психофізичного» та поясненням «воплочення» в поняттях кінестетичної свідомості, надаючи більший інтерес гносеологічній проблематиці. Він не формулює питання, чим насправді є «тіло», але запитує яким є епістемічний внесок перебування в тілі в наше пізнання світу та легітимність основ нашого знання в подібних питаннях. Тим самим Гусерль радше залишається вірним своїм іншим методологічним настановам феноменології – зверненню до емпіричного досвіду, що постійно випереджує успадковані нами уявлення та поняття, і які ми через той таки досвід змушені

¹ Mertens, *Phenomenological Methodology* – с. 480

² Див.: Там само, с. 480

³ Див.: Татаркевич, *Історія філософії*: Т. 3, с. 263

⁴ Див.: Heinämaa S., Kaitaro T. – *Descartes' Notion of the Mind–Body Union and its Phenomenological Expositions*, 2018. – P. 25-44 – с. 25

їх ставити під сумнів, залишаючись не з якоюсь визначеною позицією, але з послідовним і строгим розглядом самого емпіричного досвіду¹.

В ранній філософії Гусерля можна виділити ейдетичну редукцію, як складову феноменологічного методу, у якій є принцип ἐποχή, саме ж це грецьке слово значить «утримання (від судження, вибору, рішення); зупинка, припинення»², у феноменології воно набуває сенсу звільнення від буденних і наукових установок про реальність задля безпосереднього споглядання та схоплення сутностей феноменів. Французька феноменологиня Наталі Депра та український філософ Олексій Панич зауважують три джерела впливу на формування Гусерлевого поняття ἐποχή, а саме: античні скептицизм та стоїцизм і також картезіанство. На їх думку, хоча Гусерль і зазнав вищезгаданого впливу, він, однак, по своєму переосмислює ці джерела та формує оригінальний смисл ἐποχή, що можливо і було причиною, що засновник феноменології залишив цей термін у початковій грецькій формі³. Також можна зазначити, слово «епоха», яке і є запозиченням з грецького ἐποχή⁴, вже має усталене в більшості європейських мовах значення (певний проміжок часу в історії, що характеризується визначальністю) та спричинило б незручність у послуговуванні словом «епоха» у цьому філософському смислі.

Розрізнення між скептичним і Гусерлевым розумінням ἐποχή полягає в тому, що в першому випадку робиться акцент на епістемології з відповідним радикальним сумнівом «щодо істинності будь-якого явища як репрезентанта “справжньої” сутності об’єктів поза межами досвіду»⁵, тоді як у феноменології — на онтології з її зосередженням «на утриманні від покладання самого факту існування подібних позадосвідних об’єктів»⁶. Гусерль послуговується висловом «взяття в дужки», що передає виключення

¹ Див.: Behnke, Elizabeth A. – Edmund Husserl: Phenomenology of Embodiment [Електронний ресурс]. URL: <https://iep.utm.edu/husspemb/#H6>

² Депра Н., Панич О. – ЕРОКНЄ. Європейський словник філософій. Том 3. 2013. – с. 104

³ Див.: Там само, с. 104-106

⁴ Див.: Етимологічний словник української мови: В 7 т. – Т. 2, 1985. – 572 с. – с. 169

⁵ Депра Н., Панич О., ЕРОКНЄ, с. 106

⁶ Депра Н., Панич О., ЕРОКНЄ, с. 106

з аналізу ознак буття предмета, аби залишився чистий смисл. Картезіанський сумнів хоч і схожий тут на ἐποχή, але він використовується як проміжний інструмент в дослідженні. Коли ж у феноменології, як і в скептицизмі приймають цю поставу за остаточну задля схоплення суті предмета у його власне даному свідомості вигляді. До введення трансцендентальної редукції Гусерль стверджував, що користуючись принципом ἐποχή ми звільняємо свідомість від іманентності та об'єктності досліджуваного явища, окреслюючи напрямок досліджуваного, а не обмежуючи себе таким чином. З ранніми стоїками Гусерль погоджується, що «утримання» необхідне в питаннях характеру хибного та невідомого, до того моменту, коли істина нарешті не постане в очевидний спосіб¹.

У статті Герберта Маєра знаходимо аналіз Шелерового розуміння ейдетичної редукції. Але перед тим як перейти до самої редукції варто зазначити, що для Шелера засновані на чуттях процеси свідомості не впливають на постуляцію існування реальності. Усвідомлення життєвих подій відбувається поступово і лише після породження ними у нас всередині роздумів, а на початку спонтанні життєві імпульси людина не усвідомлює. З цього можемо побачити кардинальну різницю між Гусерлем і Шелером. Для першого, як ми вже побачили, принцип ἐποχή є докорінним зміненням природної постави до існування світу, яка заснована на буденному досвіді та позитивних науках. «Взяття в дужки» позначає утримання від судження про існування реальності без заперечення самого світу. Шелер же суттєво переосмислює це. Він стверджує, що це утримання є недостатнім, а в процесі споглядання сутності необхідно подолати сам аспект реальності. Його не задовольняє також і вживання поняття «метод» щодо феноменологічної редукції, і, на його думку, краще послуговуватися терміном τέχνη «мистецтво, майстерність, уміння»², яке він інтерпретує як процедуру

¹ Див.: Депра Н., Панич О., ЕРОКНЄ, с. 104, 106

² Етимологічний словник української мови: В 7 т. – Т. 5, 2006. – 705 с. – с. 169

внутрішньої дії. Без відкинення самого аспекту реальності для нього неможливо посісти чисті сутності речей в інтенціональній свідомості¹.

Шелер у свій особливий спосіб долає картезіанський дуалізм, але також і протистояння ширшого плану – світу матеріального та духовного. У своїх антропологічних розвідках він застосовує феноменологічний метод, аби схопити сутність людини. Але він відмовляється від претензій феноменології на *prima scientia*, для нього вона є лише певним способом розгляду фактів. Будучи учнем Гусерля він відходить від кантівського феноменалізму, який формує перепону для пізнання об'єктивно наявної дійсності через дані нам явища. Це дозволяє йому безпосередньо підійти до буття відходячи від Кантового світу речей, які конституують суб'єкт пізнаючи світ сам у собі. Феноменологія керуючись інтуїцією прагне схопити сутність ідеального разом з абсолютним, а у викладі Шелера – покликана шукати те, що визначає специфіку людини як такої. Послугуючись таким методом постає свого роду безпосередній контакт суб'єкта з об'єктом пізнання, річчю, що сповнює інтенції суб'єкта, і через що він може зустрітись з об'єктом, на який скеровує свою увагу².

Італійський філософ Гвідо Кузінато, пише, що у Шелера знаходимо протиставлення двох термінів – *Lebewesen*, «жива істота» і *Körper* «плоть», зауважуючи, що жива істота в його розумінні не є плоттю, адже вона відповідає просторово часовому світу неорганічного, коли ж жива істота є середовищем, яка має власні категорії часу, простору та руху, і які не зводяться до тих, які є у фізичних об'єктів. Мислячи ці категорії лише у зв'язці з живим тілом можна стверджувати, що теперішнє, минуле та майбутнє позбавлені сенсу поза вітальним світом. З цього мислитель робить висновок, що феномени життя (*Lebensphänomen*) не можна звести до Декартового протиставлення ментального (*res cogitans*) і матеріального (*res*

¹ Див.: Meyer, Herbert H. (1987). Max Scheler's Understanding of the Phenomenological Method. *International Studies in Philosophy*. – P. 21-31 – с. 29

² Див.: Węclawik P. – *Antropologia filozoficzna Maxa Schelera: jej geneza, przedmiot i metoda*, 1998. – S. 103-113 – с. 108-109

extensa), чого не можна сказати про плоть (Körper), яка не може розглядатися як психофізичне явище¹.

Коротко зауважимо, що у філософській думці Шелера виділяються два етапи в розумінні тіла (Leib). «У своїй першій фазі Шелер мислив живе тіло лише як „матеріальне а ргіорі”, що визначає вибір перцепції. Але після представлення теорії схеми тіла він, однак, простежив за існуванням у живому тілі активної здатності створювати образ (Bild) як схему, що наперед захоплює сенсомоторну активність або дію. Таким чином, схема тіла передбачає „втілену фантазію” або уяву, що стосується не інтелекту, але самого живого тіла»².

Польський філософ Петро Венцлавик зауважує, що головна увага аналізу Шелера скеровується на сутнісно людське, беручи до уваги те, чим людина є, а також те, чим вона не є. Цей проєкт Шелер реалізовує через пошук характерних рис, які є спільними як для людини, так і для інших елементів Всесвіту, таких як нежива природа, рослини та тварини, а через це порівняння відкриваються також ті риси, які є специфічними саме для людини. Мислитель прагне таким чином відкрити те, що уформовує людського індивіда в усіх властивих йому діях та здатностях³.

Шелер уникаючи еkleктизму приходять до окремішнього розуміння взаємовідношень духу зі світом та життям. Він відкидає два потенційних підходи до духу, що мали місце в історії людської думки та які зіграли свою фундаментальну роль у ній. Перший підхід окреслюється як «класична теорія», яку розвинули давні греки, що надає духові діяльне начало, а згідно з цим, саме духовна сфера вміщує в собі суттєву рису людського буття, і можемо тут згадати, що тіло згідно з уявленнями Платона взагалі розглядається як «в'язниця» душі. Другий підхід Шелер називає «негативною теорією людини», де вивисується біологічна сфера людини та саме їй

¹ Див.: Cusinato G. – Body enactivism and primordial affectivity. Max Scheler and Jacob von Uexküll's aporia, 2021. – P. 226-245 – с. 230-231

² Там само, с. 232

³ Див.: Węclawik, Antropologia filozoficzna Maxa Schelera, с. 109

надається цінність, а дух відповідно гамується. Не підтримуючи зосібна ні один з цих світоглядних напрямів він намагається їх органічно поєднати¹.

Венцлавік продовжує, що Шелер викладає пропозицію всеохопного та сутнісного погляду на людину, ставлячи за завдання показати те, яким чином онтологічна структура людини уможлиблює у світі її власно людське, її досягнення та діяльність. З цього маємо, «що з одного боку, прояви активності людини, як трансформація її сутності та структури, є вихідною точкою у відповіді на запитання, чим є людина, а з другої – пізнання її сутності та структури дозволяє зрозуміти генезу та функції її проявів»². Шелер вирізняє свій феноменологічний метод ще тим, що умовою його філософування є любов духовної особи до буття, завдяки якій людина здатна стати учасником сутнісної сфери всіх речей. Продовженням подібної пантеїстичної постави є ще те, що за передумову пізнання абсолютного буття маємо необхідність особі вдатися до акту віри. Відтак, філософ каже, що ні прикладні науки, які займаються феноменальним світом, ані метафізика абсолютного не охоплюють всю людину, яка знаходиться «посередині» досліджуваних ними предметів. І за його переконанням єдиний шлях пізнання людини лежить в межах філософської антропології, питанням якої є «чим є людина?», і яка послуговується феноменологічним методом³. Не будучи академічним філософом Шелер приділяв особливу увагу практичному значенню питань, дійшовши висновку, що «філософська антропологія має не стільки прагнути сформулювати остаточне визначення людини, скільки вказувати конкретні підходи, прийняття яких допоможе кожному індивідуально знайти для себе властиву „позицію у сукупності буття”»⁴.

Розглянувши два підходи при застосуванні методологічних принципів феноменології до проблеми тілесності (Едмундом Гусерлем та Максом Шелером), можна констатувати два цілком відмінних типи філософії, які

¹ Див.: Węclawik, *Antropologia filozoficzna* Maxa Schelera, с. 109-110

² Там само, с. 110

³ Див.: Там само, с. 110

⁴ Там само, с. 112

сповідували мислителі¹. Не даючи чіткої відповіді, чим є «тіло», Гусерль немов би залишається в поставі ἐλοχῆ – вивільнюючи чисте поле свідомості та «не погоджуватися ні з чим, допоки очевидність істини не буде справді незаперечною»², а відтак – знову ж таки, він залишається вірним своїй методології. Шелер же, намагаючись охопити всю сутність людини та прояви людини в цілісному вченні про неї, прагне через це допомогти кожній особі, зверненій до філософії, знайти своє місце у всесвіті. І як ми побачили вище тілесність для Шелера хоча й набуває з часом певних важливих ознак у процесі цілісного пізнання, але все ж не має суб'єктного виміру в порівнянні зі свідомістю.

1.2 Особливості застосування феноменологічного методу Каролем

Войтилою

Дивлячись на наукову діяльність Кароля Войтили ми вправі говорити про нього також як і про філософа, а не тільки як про богослова. Римокатолицький теолог сучасності Міхаель Вальдштайн оглядаючи інтелектуальний спадок Кароля Войтили згадує такі праці, як: «Люблінські лекції. Філософські лекції про основи етики в діалозі з Платоном, Арістотелем, св. Августином, св. Томою Аквінським, Кантом і Шелером» і ОЧ – і визначає їх такими, що мають переважно філософський характер, а роботу ЛВ характеризує як філософську із богословськими аспектами. У ЛВ Войтила демонструє комплексний виклад сутності любові між чоловіком і жінкою, порушуючи дискусію про подружжя і про його мету, а в ОЧ він окреслює своє розуміння природи людської особи³. Звертаючись переважно до праць ЛВ і ОЧ ми здатні розглянути особливості методології, якою послуговується католицький мислитель у своїх дослідженнях феномена тілесності.

¹ Див.: Татаркевич, Історія філософії: Т. 3, с. 261

² Дебра, ЕРОКНÊ, с. 106

³ Вальдштайн М. Передмова до видання Man and Woman He Created Them. // Чоловіком і жінкою сотворив їх: богослов'я тіла, 2022 – 680 с. – с. 89-90

Войтила робить спробу об'єднання філософії буття та свідомості у сфері антропології та етики. Задля цього він серед іншого звертається до феноменологічного методу за допомогою якого прагне відкрити онтології доступ до реальності. Але варто говорити лише про подібність філософського методу Войтили, щодо інструментаріїв якими послуговувались Гусерль і Шелер, навіть зауважуючи те, що останній мав певний вплив на Войтилу. Серед головних особливостей, якими вирізняється методологія Кароля Войтили, є те, що вона характеризується «радикальним реалізмом», – коли беручи метод реалістичного напряму феноменології він відмовляється від використання принципу *ἐποχή* та його онтологічної претензійності, а також тим, що у засновку своїм методом Войтила близький до арістотелівсько томістичної гносеології, але суттєво відрізняється від неї ствердженням, що інтелект здатний безпосередньо схопити одиничне. Завдяки відповідним гносеологічним передумовам методологія Войтили встановлює зв'язок з онтологією, а також певним чином і з метафізикою¹.

Перед лицем Войтили виникла проблема узгодження персоналізму та класичної метафізики, що полягає у тому, що в рамках персоналістичної філософії використовується феноменологічний метод, тоді як класична метафізика аналізує від початку буття. Феноменологія хоч і пропонує сучасну та розлогу перспективу розгляду об'єктів досліду, але критикується з огляду на свою неспроможність заглибитись і охопити фундаментальне, тоді як метафізика починає свою роботу власне з дослідження фундаментальних речей, але тим самим поступається феноменології своєю абстрактністю й обмеженістю в розв'язку антропологічних проблем. Таким чином роблячи більший акцент на феноменології у нас буде відсутнім онтологічне охоплення у розгляді предмета, але зупиняючись на метафізиці ми втрачаємо зв'язок із власне людським. Це важливо зазначити, адже, як бачимо, обрання відповідної методології визначає тип досліджуваної реальності та межі

¹ Див.: Burgos J. M. The Method of Karol Wojtyła // A-T. Tymieniecka (ed.), *Analecta Husserliana CIV*, 2009, P. 107–129 – с. 107

філософського проєкту. Злиття у працях Войтили томізму, класичної онтології та феноменології демонструє цікавий приклад того, коли філософія починаючись з людини, а не з буття, разом з тим реалізує прагнення забезпечити свій онтологічний статус¹. Можемо зазначити, що саме цей аспект якісно відрізняє Войтилу від інших представників феноменології, які не «ангажувались» метафізичними питаннями.

Відправними точками у своїх дослідженнях Войтила обирає томістичну філософію та метафізику, а також персоналізм св. Івана від Хреста, який став ядром філософії та богослов'я Войтили та характеризується тим, що він узасадничений на чуйній увазі до живого досвіду особової суб'єктності. Контакт же Войтили з Шелером має складний характер з огляду на певні фактори. Хоча Шелер і піддає ґрунтовній критиці Канта, але як зауважує Войтила, він все ж таки залишився прив'язаним до того самого суб'єктивістського зсуву Канта, коли людська свідомість наділяється абсолютним статусом через спробу привласнення нею «повноваження» встановлювати як власні терміни, так і терміни для самої дійсності. Войтила робить висновок, що аналіз чистої свідомості неминуче призводить до того, що особовий суб'єкт знищується, а філософія Шелера втратила як зв'язок з буттям, так і телеологічний вимір сотвореної особи. Адже якщо ціль постає виключно як зміст свідомості, то вона перестає мати характер об'єктивного морального вдосконалення, який може бути збережений лише засновуючись на філософії реального буття. В богословській роботі під назвою «Оцінка можливості побудови християнської етики на прийнятті системи філософії Макса Шелера» Войтила підсумовує, що християнський мислитель не повинен відмовлятися від значних переваг, які може подарувати йому феноменологічний метод, адже через нього ми здатні краще пізнати існування конкретної людини та висвітлити її досвід у дослідженні морального життя, але попри це все, цей метод може мати лише допоміжну роль. Труднощі ж які формують феноменологічні засновки, як от «винесення

¹ Див.: Burgos, The Method of Karol Wojtyła, с. 107-108

за дужки» живого Бога під час феноменологічного споглядання сутностей, роблять неможливим те, аби християнський мислитель був феноменологом¹.

У своїй праці ОЧ Войтила має на меті закласти фундамент антропологічної конструкції перепрацьовуючи томістичну гносеологію поєднуючи це зі зверненням до феноменології, яка відкриває доступ до суб'єктивності людини, розглянувши функції волі людини в межах її вчинку. Кароль Войтила приймає досвід як вихідну точку свого дослідження, що дозволяє йому об'єднати суб'єктивність і об'єктивність. Він стверджує, що людина не здатна досвідчувати щось поза собою, попередньо не досвідчивши відповідним чином саму себе. Войтила погоджується з феноменологами, що через досвід ми здатні досягти суті речей, але йде всупереч емпіристам, які говорять, що досвід зводиться до чуттєвих аспектів у які згодом втручається інтелект, але що навпаки, досвід поширюється на всю особистість і через нього людина досягає розуміння. Досвід «Я» є тим, завдяки чому взагалі можливе становлення особистістю, а в основі цього лежить пряме осягнення людиною світу власної суб'єктності. Це контрастує з досвідом інших, певний доступ до якого ми й маємо через процеси емпатичного характеру, але суб'єктність інших ніколи не тотожна особистому досвіду. Об'єктивація ж не розглядається філософом як вид досвіду. Емпатія уможливорює спільність і безперервність між досвідом суб'єкта, тобто досвідом себе, та досвідом іншої людини, який є зовнішнім і об'єктивним, але напруга між ними двома зберігається, бо вони є несумірними².

Еспанський філософ Хуан Бургос запитується, що якщо Войтила називає свій метод феноменологічним, то чи дійсно це так? Внаслідок різноманітності феноменологічних шкіл, і навіть суттєвих відмінностей, наприклад, між раннім і пізнім Гусерлем неможливо говорити про єдиний феноменологічний метод. Отже, задля окреслення безпосереднього зв'язку Войтили з феноменологією Бургос зупиняється на реалістичній

¹ Див.: Вальдштайн, Передмова до видання *Man and Woman He Created Them*, с. 87-89

² Див.: Burgos, *The Method of Karol Wojtyła*, с. 109-111

феноменології (серед представників якої можна виділити Шелера, Райнаха, фон Гільдебранда й Інгардена), а також на трансцендентальній інтерпретації феноменології пізнім Гусерлем. Відповідно до цих двох напрямів можна розглянути два види редуцій: ейдетичну та трансцендентальну, перша з яких реалізується в утриманні від формулювання екзистенційних позицій, тобто застосуванням ёлохї щодо звичного ставлення до світу, задля того, аби проявити сутність явищ у свідомості, а суть другої полягає в тому, щоб уникнути речей і зосередитися лише на структурах та діях свідомості¹.

Виходячи з радикального реалізму Войтила приєднується до реалістичного напрямку феноменології, не розглядаючи навіть потенційно застосування трансцендентальної редуції, але й ейдетичну редуцію він застосовує лише частково, відкидаючи принцип ёлохї, про що сам зазначає у зносі книги ОЧ. Він стверджує, що його розуміння людини як особистості можна передати поняттям «ейдос», але є недопустимим винесення сутності з під її фактично даного існування під час дослідження, адже це призведе до спотворення та втрати якраз таки справжньої суті об'єкта². Бургос порівнює метод Войтили з методом Райнаха, для якого феноменологія – це метод, що забезпечує особливий доступ до реальності, серед якої він виділяє психічне поле, що своєю чергою є спадком від Гусерля. Схоплюючи суть речей феноменологічний метод не займається істотними речами, які породжує суб'єкт, а безпосередньо об'єктивним світом, але світом не в його конкретності, а в його появі у свідомості суб'єкта, що має забезпечити «чистоту» осягнення. Але Райнах у своєму застосуванні феноменологічного методу не заперечує в існуванні світові, який і залежить від свідомості, але в такий спосіб лише досягатиметься очищення свідомості ейдетичним принципом ёлохї від нашарованих інтерпретацій й упереджень задля того, аби «повернутися до самих речей»³.

¹ Див.: Burgos, The Method of Karol Wojtyła, с. 116-117

² Див.: Wojtyła K. Osoba i czyn, 1969. – s. 328 – с. 14

³ Див.: Burgos, The Method of Karol Wojtyła, с. 118-119

Бургос аналізуючи ОЧ, стверджує, що Войтила поділяє суттєві пункти цього методу і що для нього не є проблемою говорити про своє використання феноменологічного методу та її редукції. Серед цих суттєвих аспектів методу можна виділити те, що його дослідження починається з аналізу даних, які наявні в досвіді суб'єкта, а також їх значущий відповідний психічно суб'єктивний вимір. Звертаючись до даних досвіду Войтила не ставить під сумнів факт їх існування, але для нього необхідно дослідити та зробити ясними ці дані витягнувши їх за допомогою інтелектуального тлумачення зі сфери невизначеного, що і є, згідно з його думкою, головною задачею філософа. У цьому місці Войтила ближчий до Шелера, який постулював необхідність акту довіри до буття задля його пізнання. Католицький філософ визначає досвід як безпосередній контакт людини зі світом, а її метою під час його осягнення є власне усвідомлення цього досвіду, зауважуючи, що осягнення щодо досвіду є іманентним, знімаючи тим самим методологічні проблеми нашого зв'язку з реальним буттям. Визнання реалістичної гносеології досягається через встановлення цінності об'єктивного досвіду, але при цьому ця гносеологія не втрачає і суб'єктивності, яку не слід плутати з суб'єктивізмом, і що наявність окремого суб'єктивного світу не спричиняє те, що все зводиться до нього самого. Коли ж Войтила роздумує щодо антропології, то робить це також через звернення до об'єктивного виміру, що Бургос пояснює наступним чином: суб'єктивність є об'єктивним фактом¹.

Реалістична феноменологія має в собі принципову внутрішню складність. Хоча її представники в лиці Шелера та Мюнхенської школи й критикували Гусерля за його ідеалізм, проте варто зауважити, що насправді вся феноменологія від самого початку покладаючись своїм методом на сутність як на щось незалежне, що можна осягнути лише свідомістю, несла в собі платонічну направленість. Аби подолати цю складність Войтила визначає сутність як фундаментально інтелектуальну річ, але яка безпосередньо залежить від реальності, адже на основі неї й була визначена

¹ Див.: Burgos, The Method of Karol Wojtyła, с. 119–120

конкретна сутність. Філософ приходить до цього шляхом постулювання ідеї того, що консолідація значення це є специфічна робота розуміння, вибудова цього значення залежить від досвіду, але результат ми отримуємо через індукцію. Не залишаючи місця платонізму Войтила напряду зазначає, що він послуговується індукцією Аристотеля¹.

1.3 Філософська термінологія Кароля Войтили²

Досвід у феноменологічному контексті

Беручи на озброєння феноменологічний метод Войтила зосереджується серед іншого у своїх дослідженнях на *безпосередньому досвіді*, який характеризується тим, що в ньому об'єкт пізнання є напряду даний у своїй оригінальній формі тому, хто його споглядає. Гусерль вдається до виразу «тілесна самоданість» (*leibhaft selbstgegeben*), порівнюючи безпосередню даність досвіду для свідомості з тим, як їй дана тілесність. Войтила погоджується з феноменологами щодо розуміння безпосереднього досвіду як відповідного пізнавального акту³ і до того ж ця постава створює опозицію феноменалізму Канта. Адже цілісний досвід твориться чуттями та розумом, який не конструює, а відкриває для себе вже наявні форми речей, що уможливорює пізнання їх сутностей без опосередкованих актів абстракції⁴.

Людська особа

Наступний фундаментальний термін у філософії Войтили — це *особа*. Він починає зі ствердження, що все буття складається з тих, чи інших об'єктів, які є чимось або кимось. І починати дослідження необхідно саме з об'єктів, які є кимось, — тобто з людського суб'єкта, який існує та діє у світі, а відтак є й об'єктивним буттям. Визначення людини, як просто індивідуального створіння та представника виду *Homo sapiens sapiens*

¹ Див.: Burgos, *The Method of Karol Wojtyła*, с. 120

² Частина цього параграфу була опублікована в якості апробації – Байрамов А. Аспекти впливу енцикліки Павла VI «*Humanae vitae*» на теологію тіла Івана Павла II // Платон мені друг, але істина дорожча: теоретико-практичні та методологічні аспекти розвитку сучасних гуманітарних наук, 2023. – С. 187-188

³ Див.: Wojtyła, *Osoba i czyn*, с. 14

⁴ Див.: Савинська І. Досвід вчинку особи в теорії Кароля Войтили // *Sententiae XXIII*. – 2010. – №2. – С. 164–172 – с. 166–167

Войтила вважає недостатнім, адже, на його думку, навіть саме слово «особа» передає зовсім інший вимір буття, а саме — досконалість, якої не мають інші об'єкти світу. Мислитель згадує дефініцію Боеція: *Persona est naturae rationalis individua substantia* «особа є неділимою субстанцією розумної природи» (переклад наш), кажучи про наявність унікальної саме для людини характерності — розуму, що уможливорює її внутрішнє життя тим самим відрізняючи її від тваринного світу. Так, людина певним чином «є тілом», але самі по собі її фізичність і чуттєвість не вирізняють її, вони є невідчужуваним підґрунтям контакту особи зі світом та іншими особами¹.

Suppositum

Теолог Гжегож Ігнатік пише, що згідно з вченням Войтили людина через психосоматичну конституцію пізнає те, що вона існує, зазнає впливу ззовні, а також те, що сама діє. Це є відкриттям власної суб'єктності. Войтила розгортає це зазначаючи, що людина виявляє ще те, що вона є *suppositum*, тобто «суб'єктом буття та дії, (...) істотою, яка діє та переходить зміни, рівночасно зберігаючи свою онтичну ідентичність»². Для Войтили внутрішньою сутністю людини є її духовне життя, через яке вона може досягати істини та добра. І те, як ми вже побачили вище, що її відрізняє від тварин є раціональність, яка визначається ним як здатність пізнати Бога, а також спроможність жити в суспільстві інших *suppositum*, що в сукупності дозволяє нам говорити про неї, як про *когось*, про особистість, а не як про щось. Відтак і ірраціональність мислиться Войтилою у цьому контексті дещо інакше, коли ми говоримо про сутнісну характеристику особи. А це розуміння узагальнюється поняттям «природа», яка може бути людською, тобто раціональною, чи тваринною, тобто ірраціональною, або ж божественною³.

Динамізм і зв'язка agere–pati

¹ Див.: Войтила К. – Любов і відповідальність. Робоча версія перекладу Галини Кришталь, Інститут Родини, УКУ Львів. – 222 с. – с. 5–8

² Ignatik G. *Person and Value*. – London: LEXINGTON BOOKS, 2021. – 185 с. – с. 18

³ Див.: Там само, с. 17–19

Якщо *suppositum* описує людину радше з метафізичного виміру, то зв'язка *agere – pati* має метафізично феноменологічний характер. Загальна природа людини лежить як в основі того, що сама людина робить (лат. *agere* «робити»), так і того, що з нею відбувається (лат. *pati* «зносити, терпіти»). Зв'язок феноменології та метафізики для Войтили тут принциповий, адже існування передуює дії, що є логічним, бо діяти не існуючи неможливо, але разом із тим і природа являє себе лише в дії. Без цього двостороннього та цілісного розгляду людини неможливе адекватне дослідження власне людського, адже втрачатиметься зв'язок із самою особою. «Динамічна активність і динамічна пасивність (*potentia-actus*) буття становить підґрунтя **динамізму** людини. Динамізм людини — це дві суттєві структури “людина діє” і “щось діється в людині”, які розрізнені завдяки досвіду вчинку»¹. Людина, діючи, актуалізує потенцію, що існує всередині неї. Як зазначає українська філософія Інна Савинська, що для Войтили в обох структурах особа є суб'єктом, незалежно від того чи «вона діє», чи «щось відбувається в ній». Пасивність від активності відрізняється тим, що в останній, особа сприймає себе, як активного суб'єкта, але і в першому вона залишається суб'єктом, суб'єктом пасивним². «Слова “динаміка” і “динамізм” стосуються чогось цілого, що було сформоване проявом сили чи сил»³, наприклад, доторкаючись теми подружнього життя, динамізм у цьому випадку буде передавати весь спектр впливів на подругів, а також їхніх дій, які в сукупності будуть репрезентувати їх подружнє життя⁴.

Акт vs чин

Ігнатік знаходить у роботах Войтили акцентуацію на тому, що у вченні Войтили людина залишається інтегральним джерелом усіх своїх динамічних активностей і пасивностей, але це не до кінця передає виразно людську

¹ Савинська, Досвід вчинку особи в теорії Кароля Войтили, с. 169

² Див.: Там само, с. 169

³ Іван Павло II, Чоловіком і жінкою сотворив їх, с. 619

⁴ Див.: Там само, с. 619

діяльність. Тому послуговуючись терміном **чин** (вчинок) Войтила має на увазі дію, що була реалізована людиною з повним залученням її свідомості та волі, протиставляючи це всім іншим її актам діяльності. «... Чин є конкретним емпіричним фактом, у якому вся особа реалізує себе через момент свідомої дієвості. Тому, людський вчинок є не стільки *actus humanus*, скільки *actus personae*»¹. Тут Войтила звертається до концепції дії, як переходу від потенції до дії, яку знаходимо в Арістотеля й Аквіната (лат. *actus humanus* та *actus voluntarius*, відповідно: «людський вчинок» і «вольовий вчинок»), але переосмислює це згідно з персоналістською поставою шукаючи те, що передає власне особове². Як зазначає Савинська, Войтила залучає у своєму дослідженні не тільки здобутки філософської антропології й онтології, але також і сучасних йому психологів, щоб показати, що людина самовизначається через реалізацію вчинку своєю свободою волі³.

Пережиття дії

Черпаючи методологічні настанови та концепції з реалістичного напряму феноменології, Войтила звертається до поняття «*пережиття дії*» цієї філософської школи. Через нього він хоче показати яким чином людина приходить до усвідомлення себе суб'єктом, — це відбувається тоді, коли особа переживаючи власний досвід переживає себе також як і каузального творця відповідної дії, який несе і відповідальність за свій чин. Пережиття дії пов'язане з самовизначенням особи через два таких поняття як самоволодіння та самоопанування⁴. У ЛВ автор пишучи про любов між чоловіком і жінкою зазначає, що пережиття емоційних почуттів, що яскраво викарбовуються у свідомості закоханих є зовнішнім проявом того, що повинно відбуватися на рівні свідомості та волі, а без цього неможливе як і

¹ Ignatik, Person and Value, с. 28

² Див.: Там само, с. 28-29

³ Савинська, Досвід вчинку особи в теорії Кароля Войтили, с. 168

⁴ Див.: Там само, с. 169

самоопанування, так і дійсна міжособистісна зустріч двох людей, що знаходить своє продовження в подружжі¹. Бачимо, що тут емоційне пережиття на рівні тіла стає основою для формування пережиття дії з відповідним вольовим і причиновим вимірами.

Samostanowienie: самостановлення — самовизначення

В українських публікаціях зустрічаємо варіації перекладу важливого терміну у філософії Войтили — «*samostanowienie*». У робочому перекладі ЛВ здійсненому Галиною Кришталь знаходимо «*самостановлення*». Інна Савинська у своїх працях (стаття «Досвід вчинку особи в теорії Кароля Войтили», а також у перекладі доповіді К. Войтили ОСС) передає «*samostanowienie*» через «*самовизначення*». В нашій роботі ми послуговуватимемося перекладом «самовизначення» для «*samostanowienia*». Цим поняттям Войтила хоче виразити характерну різницю між твариною та людиною, у якій всередині існує влада самовизначення, або ж інакше — свободної волі. Її суть полягає в тому, що людина має здатність роздумувати над тим що хоче вчинити та самостійно зреалізувати свою волю. Самовизначатись — це прийняти вольове рішення знаходячись у часі та закріпити відповідне рішення конкретним вчинком. Філософ згадує у цьому контексті латинське ствердження про особу: *alteri incommunicabilis*, що передає, на його думку, не просто унікальність кожної людини як неповторного суб'єкта у всесвіті, а саме як таке створіння, яке має невідворотний «тягар волі», який вона не зможе ні на кого перекинути. Я безсилий перед тим, аби своєю волею змінити волю іншого. Самостійність у рішеннях постає як даність і завдання для всіх, а на цьому засноване життя людей у соціумі².

Сповнення себе

¹ Див.: Войтила, Любов і відповідальність, с 90–91

² Див.: Там само, с. 8

Савинська описуючи термінологію Войтили, пише, що самовизначаючись через свідомі вольові рішення та вчинки особа розкриває свою онтологічну структуру через самоволодіння та самоопанування. А відкриваючи цю структуру та реалізуючи себе вона *«сповнює себе»*. Іншими словами, це виявлення і здійснення своєї сутності. Войтила тут розрізняє цілісне розуміння сповнення себе, а також і неповне, та, зрештою, й хибне. Може видатись, що «зреалізувати себе» як особа можна не звертаючи уваги на аксіологічні категорії добра та зла, але згідно з томістичною філософією, яку розвивав Войтила, сповнитись може лише добро. А отже і сповнення себе в онтологічному вимірі є реальним за умови самосповнення в аксіологічному вимірі¹. Войтила аналізуючи акт любові між чоловіком і жінкою зауважує, що в момент пережиття любові в людині відбувається інтеграція тілесної, психічної та особової сфери існування під час цього вчинку. Мислителю важить на тому, що ця інтеграція не є чимось самовільним в плані обумовленостей, але слідує принциповому плану об'єднання в цілісну єдність, а саме — сповненню себе. Коли на будь-якому з трьох рівнів виявляється рух у сторону дезінтеграції, то це тягне за собою також процеси дезінтеграції особи загалом, які стають явними у нездатності опанувати себе та володіти собою².

Подружній акт і його значення

У своїй енцикліці *Humanae vitae* «Людське життя» Павло VI твердить про належні норми зачаття людського життя. Спираючись на вчення католицької Церкви та послуговуючись принципом цілісного бачення людини, він формулює таку засаду: «Церква [...] навчає, що „кожен подружній акт” повинен бути відкритим до передавання життя. Це вчення, неодноразово викладене Учительським Урядом Церкви, базується на встановленому Богом нерозривному зв'язку між *об'єднавчим* та

¹ Див.: Савинська, Досвід вчинку особи в теорії Кароля Войтили, с. 169

² Див.: Wojtyła, *Osoba i czyn*, с. 205

прокреативним значеннями (курсив наш – А.Б.), притаманними подружньому акту. Цей зв'язок людина не має права самовільно розривати»¹. Понтифік також зауважує, що згідно з документом *Gaudium et spes* II Ватиканського собору інтимні та цнотливі акти єднання членів подружжя, що дають життя новій особі є «шляхетними й гідними», навіть якщо передбачалося, що запліднення не буде². Також буде цінним звернутися до латинського тексту енцикліки (відповідний фрагмент тексту цією мовою наводиться й коментується у примітках до українського видання праці БТ, де фразу «повинен бути відкритим до передавання життя» можна перекласти «повинен залишатись сам по собі призначеним для зачаття людського життя»³. Аналізуючи згадану позицію свого попередника, Іван Павло II пише у своєму творі БТ, що в енцикліці не лише нагадується ця норма, але й надається в такий спосіб їй обґрунтування. Він звертає увагу, що у твердженні про нерозривний зв'язок, котрий був установлений Богом, між двома значеннями подружнього акту (*об'єднавчим і прокреативним*) розглядається насамперед *значення* подружніх стосунків. Тоді як у наступному після нього реченні читаємо: «По своїй внутрішній структурі подружній акт, якнайтісніше поєднуючи супругів між собою, чинить їх одночасно здатними до зачаття нового життя, відповідно до законів, вписаних у природу чоловіка і жінки»⁴. Тут, по суті, мовиться про *природу* подружніх взаємин. Цим папа дає зрозуміти, що документ спонукає нас шукати підґрунтя цього морального припису, і що «внутрішня структура (природа) подружнього акту творить необхідну основу для адекватного відчитування та віднаходження значень, які необхідно перенести у свідомість і рішення дійових осіб»⁵. Отже, веде далі автор БТ, людина згідно з логічною доконечністю, притаманною її розумові, мусить сприймати одночасно як

¹ Павло VI, *Humane vitae*, Людське життя // Вибрані документи Католицької Церкви про шлюб та сім'ю, 2008 – С. 115-137 – с. 123

² Див.: Там само, с. 123

³ Іван Павло II, Чоловіком і жінкою сотворив їх, с. 539

⁴ Див.: Павло VI, *Humane vitae*, с. 123

⁵ Іван Павло II, Чоловіком і жінкою сотворив їх, с. 540

об'єднавче й прокреативне значення подружнього акту, так і їхній нерозривний зв'язок. Коли ж особа мудро їх перепрочитує, або ж усвідомлює, поєднуючи онтологічний, суб'єктивний і психологічний виміри, то вона впорядковує свої вчинки у сфері сексуальності задля відповідної морально правильної поведінки¹. Цей детальний розгляд поняття подружній акт з його відповідними значенням необхідний нам у подальшій роботі задля кращого розуміння того, що має на увазі Войтила послуговуючись цим поняттям у своїх інших роботах.

Підсумовуючи розділ, зазначимо, що розв'язуючи проблему визначення суті людини та її тілесності, Кароль Войтила прибігає до поєднання феноменологічного методу з метафізикою. В ейдетичній редукції філософ відмовляється від принципу *ἐποχή*, бо його використання вимушує «винести за дужки» тіло людини, а також і Бога під час пошуку суті об'єкту. Він також критикує феноменологів за їх зосередженості на свідомості, як на єдиній визначальній платформі суб'єктності, але погоджується з ними в необхідності дослідження досвіду людини, як такого в якому здатна розкритися сутність досліджуваного. Переплетення феноменології та метафізики бачимо в застосовуваній Войтилою термінології. Поняттю *suppositum* та зв'язці *agere – pati*, які відомі ще з часів схоластики, філософ додає персоналістичного забарвлення. У прикладі ж інтерпретації Іваном Павлом II поняття подружній акт з'єднується моральне богослів'я, філософська антропологія та метафізика, що дозволяє йому зробити відповідний висновок загального характеру, який, за його переконанням, вестиме людину до об'єктивного добра, визначення якого необхідне в телеологічній перспективі особи. Подібний підхід і «стиль» роздумів Войтили/Івана Павла II ми прослідкуємо в наступних розділах.

¹ Див.: Іван Павло II, Чоловіком і жінкою сотворив їх, с. 540-541

РОЗДІЛ II. КОНЦЕПЦІЯ ТІЛЕСНОСТІ КАРОЛЯ ВОЙТИЛИ

2.1 Розуміння особи як духовно-психо-фізичної істоти

Починаючи розгляд концепції тілесності, яку знаходимо в працях К. Войтили звернімо увагу на те, як філософ загалом розумів людину та які виміри екзистенції виділяв у ній. Отримавши таким чином антропологічну картину загального характеру ми зможемо далі перейти до аспектів тілесності людини та побачити їх прояви та взаємодію між собою.

Г. Ігнатік у своїй книзі «Особистість і цінність» аналізує серед іншого те, як Войтила розуміє особистість і суспільство. Войтилою приймається за очевидне, що буття людиною чи особистістю нерозривно пов'язане з матеріальним існуванням, адже тілесність від природи належить особі та її діяльності, але звичайно, що разом з цим можуть бути й незалежна нематеріальна діяльність індивіда, що стосується духовності. Знаючи, що людське тіло несе в собі статеві відмінності, необхідно розглядати особу, як статевою істоту, що може мати одну з двох статей. Тут Войтила йде всупереч натуралістам, які зупиняються суто на біологічному, адже для нього будь-яке лице тієї чи іншої статі постає як діяч наділений свідомістю та свободою. У сфері сексуальності людина не може діяти свавільно, адже це завжди дотикає особистість, — дотикає саму людину та іншого. Тут виступають на перший план гідність і пошана між особами, що вступили в статевий акт, а також необхідна природна завершеність цього акту, його ж ціль і динаміку Войтила розглядає з персоналістичної перспективи, говорячи не просто про дітонародження, а про співучасть чоловічої та жіночої особистостей у постанні нового людського життя. Варто зауважити, що тілесність є більш фундаментальною характеристикою людини ніж статевість, адже хоча статеві ознаки людини та її сексуальний потяг і належать людській природі, але вони належать їй за аналогією, як акциденції — субстанції. Відтак, статевість і відповідний потяг не можуть існувати самі по собі поза

людською особистістю, поза *suppositum*, вони є суто індивідуальними та не можуть розглядатися, як природа, що діє в людині. Це особистість реалізує тим чи іншим чином свою статевість і свій сексуальний потяг, а не навпаки. Надаючи тілесності більшу онтологічну вагу в порівнянні зі статевістю Войтила нівелює питання потенційної нерівності між гідністю чоловіка та жінки¹.

Ігнатік пише, що в ОЧ, знаходимо наступне зауваження щодо характеру дій індивіда. Іманентність вчинку особи формується спільно соматореактивністю та психоемоційністю, і які своєю чергою інтегруються людиною актом її волі та з залученням свідомості у цей вчинок. Особа завдяки дієвості свідомості стає *persona in actu* «особою у чині», тобто діє, а також реалізує себе цими діями у всьому своєму психосоматичному динамізмі. Для Войтила тілесність є принциповою, адже завдяки їй людина діє. Філософ постулює гіломорфну єдність, субстанційну цілісність душі та тіла, останнє з яких є не тільки середовищем в якому особа реалізує себе, але також і вираженням власної душі, свободи та свого ставлення до істини, що пов'язані з духовністю. З огляду на те, що вся особистість висловлюється тілесністю, або ж, що тіло є висловленням особистості, можна сказати, що людська особистість, в певному сенсі, є тілом, але, й очевидно, що вона до нього не зводиться. Людська особа не обмежується тілом, як це хотіли б бачити матеріялісти. Навіть тоді коли Войтила пише про трансценденцію особистості, або ж про те, що людина посідає чи керує своїм тілом, то він аж ніяк не применшує цінність тіла². Навпаки, він розгортає детальніше проблему тілесності людини у своїх подальших роботах дотикаючи сакраментальний вимір. У книзі БТ тіло постає як знак особистості й семіотична конотація сповнюється теологічними сенсами. У цьому творі Войтила пише, що усвідомлення себе людиною пов'язане з маскулінністю та фемінністю, які є двома «втіленнями» метафізичної самости особи перед

¹ Див.: Ignatik, *Person and Value*, с. 19–20

² Див.: Там само, с. 30

лицем Бога і перед світом, в якому ми живемо. Мислитель розвиває цю ідею через аналіз суті тілесного возз'єднання чоловіка та жінки. Буття чоловіком і буття жінкою являють собою «буття тілом», рівно як і буття людиною, і вони обидва є формою самопізнання та самовизначення індивіда. Він зауважує, що моя тілесна екзистенція, у якості чоловіка, або ж жінки, послуговуючись феноменологічною мовою, є структурою людини. Будучи послідовним католицьким мислителем, Іван Павло II розглядає допустимість потенційного сексуального контакту між чоловіком і жінкою лише в відповідних і чітко визначених рамках подружжя. І для нього подружній акт є не просто репродуктивним дійством біологічного характеру, але союзом, що має походити з особистого вибору та згоди обох сторін, а також і з глибокого усвідомлення своєї тілесності, що має бути спрямована на самодарування себе іншій особі¹. Понтифік говорить про те, що зупинившись лише на об'єктивному описі людського тіла висловленого чисто науковою мовою ми не отримаємо потрібної нам під час аналізу людини «адекватності», яку він розуміє як співмірність з об'єктом нашої уваги, тобто з особистістю, яка не є сукупністю матеріяльних елементів, що формують нашу соматіку. Індивідуальне ж вираження пролягає через тілесність, а відтак кожна людина «є» цим тілом², в тому сенсі, що, — як це знаходимо в праці ЛВ, — воно творить субстанційну єдність з людською душею, і вони ніяк не повстають один з одного. Любов чоловіка та жінки, яка знаходить себе в прояві сексуальних стосунків між ними, будучи тілесним контактом повинна з усім тим виринати й з духовної любові між ними, адже за відсутності останньої, коїтус, як дія втрачає свою сутнісну ознаку того, що це єднання двох найближчих між собою людей. Войтила пише, що коли зароджується нове життя, то з необхідністю постає разом з ним і душа цієї дитини, яка субстанційно з'єднана з тілом людини від її першого ембріонального етапу існування. Він також стверджує, що нам нічого не відомо про порядок

¹ Див.: Іван Павло II, Чоловіком і жінкою сотворив їх, с. 171–173

² Див.: Там само, с. 326–327

духовної взаємодії душ подругів під час зачаття ембріона та впливу цього на постання нової душі¹.

У вченні Войтили про інтеграцію особи в її вчинках Ігнатік виділяє дві складові *матеріальності* людини: соматореактивну сферу, а також психоемоційну сферу, які вдвох формують психосоматичну єдність, яка вписана в діяльність людини. Реактивність розуміється як здатність реагувати на зовнішні щодо організму подразники, але це реагування є не механістичним, а вітальним, бо воно пов'язане з відповідними цінностями життя в тілі. Згідно з думкою Войтили, людська тілесність виступає джерелом цієї реактивності, а повертаючись до її попередньо розглянутого розуміння можна говорити й про певну соматичну активність. Філософ говорить про реактивність, як про принцип, чи навіть закон, що відповідає за формування, збереження та розвиток життя, і який у вимірі вчинку реалізується почасти без участі психічної рефлексії людини та без її волі чи свідомості, що не заважає, однак, входити реактивності у ці дійсності особи та, до прикладу, зумовлювати психоемоційність. Войтила вважає за необхідне розмежувати поняття потяг та інстинкт в соматореактивній сфері людини. Адже розмежування проходить в тому, що дія інстинкту характеризується спонтанністю й аналогічно до рефлексу демонструє динамічність природи, а потяг — динамічний напрямок природи індивіда. Потяг є «сировиною» вчинків, що можуть мати зв'язок через психіку з духовністю людини, тоді як інстинкт сам не досягає ні свідомості, ні волі особи, а тому діє без прив'язки до ієрархії вищих цінностей. Провівши подібне розмежування Войтила також приходить до висновку того, що ми можемо говорити радше про потяг самозбереження та про статевий потяг, аніж про відповідні інстинкти. Для обґрунтування цього він звертається за прикладом до досвіду людства, коли ми можемо спостерігати за тим, що є

¹ Див.: Войтила, Любов і відповідальність, с. 35

особи, які готові пожертвувати своїм життям керуючись певною ідеєю блага, а також є ті, хто свідомо обрав життя в безшлюбності¹.

Роблячи далі огляд антропологічної концепції Войтили, Ігнатік звертається до психіки, або ж до психоемоційної сфери людини, яка хоча і зумовлюється тілесністю, а все ж, повністю не зводиться до неї, адже ми можемо досвідчувати схоплення психічних процесів свідомістю, а навіть побачити і нематеріальний характер психоемоційності. Войтила говорить про психіку, як про емоційну сферу особи на протигагу реактивності соматика. Емоційність розуміється ним і як здатність до емоцій, і як безпосередня їх реалізація. Важливим нюансом є те, що емоційність не має своєї змістовності, вона лише сприймає та аналізує зовнішній до суб'єкта зміст, який можна схарактеризувати як *цінності*. Власне, емоційність і реалізує спонтанну реакцію на цінності керуючись поняттями «позитивність» та «негативність», що породжує основу для досвіду людини завдяки емпірії. Свідоме пізнання та воля людини набирають чинності після емоційного відчуття, а маючи її за основу для своєї роботи є нерозривно з нею пов'язані. В емоційності Войтила розрізняє пристрасть, а також емоційне взрушення, перше з яких має тісніший зв'язок з тілесністю, а друге – з духовним виміром індивіда. Емоційність постає свого роду немов би «мостом» між матерією та духом, що породжує також і відповідну напругу в людині, яку католицький мислитель не розглядає як чинник розпаду особистості, а подібну думку знаходимо в Канта та стоїків, але навпаки, він бачить у цій напрузі завдання для людини інтегрувати свої конфліктні складові задля того, аби крокувати до особистісного постання в об'єктивній істині. Інтегративний чинник психосоматики полягає у тому, що тілесні реакції та емоції людини знаходять своє належне місце в її вчинку та загалом її діяльності. На основі цього можна говорити про розуміння Войтилою інтегративності не як з'єднання багатоманіття в ціле, але як реалізацію

¹ Див.: Ignatik, Person and Value, с. 31–32

єдності через множинність і комплексність, а також привнесення одностайності між самою особою та своєю діяльністю. Дезінтеграція індивіда, його внутрішня неузгодженість між тілом і психікою у різних сферах веде як до нездатності самоконтролю, так і до морального розкладу особистості¹.

Бачимо, що Войтила в особливий спосіб розуміє психіку людину, говорячи про двокомпонентність фізичної структури індивіда, що являється в психосоматичній єдності. Але крім цього він говорить і про існування нематеріального в людині, — її душі, яка знаходиться в духовному вимірі. Беручи за основу гіломорфну концепцію Арістотеля, де душа та тіло становлять між собою узгодженість як форма та матерія, і які відповідно наділені активністю та пасивністю², Войтила переосмислює це через онтологічну цілісність людини (*corpore et anima unus* «тіло та душа єдині»). Духовне в людині, що наявне в ній у вигляді душі, є субстанціональною формою матерії, яка собою також уявляє єдність соматичного та психічного у Войтиловому розумінні. Для Арістотеля душа була немовби «двигуном» тіла, тоді як для Войтили справа стоїть інакше, який описує людину як тіло, що живе духовно, а її матеріальність ніяк не шкодить душі особи, а навіть навпаки — взагалі уможлиблює реалізацію людини в наявному світі. Так, Войтила говорить також і про першість духовного над матеріальним у людині у питанні досконалості душі над тілом, коли послуговується виразом, що людина є внутрішністю, а не самим тілом, пишучи про необхідність трансценденції духа людини в її сексуальності³. Цим самим він не бажає якось принизити тілесність, але подібне розуміння вимагає його прагнення інтегрованості особи, зокрема, в моральній сфері, коли саме трансценденція душі дозволяє переступити через природу не вдаючись до сліпої реалізації потягів та інстинктів. Бо як було розглянуто вище ні статевий акт, ні будь-які

¹ Див.: Ignatik, *Person and Value*, с. 32–33

² Див.: Депа Н. – LEIV. *Європейський словник філософій*: Том 2, 2011. – С. 388-394 – с. 392

³ Див.: Войтила, *Любов і відповідальність*, с. 214-215

інші вчинки особи не можуть бути зведеними до «голої» фізичності, але вони завжди дотикають людського буття та становлення особистістю. Ігнатік каже, що Войтила переслідує цим досягнення споглядальності та подолання людиною споживацького підходу до природи, без різниці хто є її носієм — вона сама, або ж хтось інший, адже коли ми керуємо та посідаємо природу задля певного зиску, а не задля постави у душі любові, то той, хто вдається до подібного об'єктивістського утилітаризму сам через це стає радше предметом¹. Бачимо тут що Войтилове розуміння завдання особою свідомо контролювати тіло у своїй діяльності не гамує тілесність, а навпаки, допомагає привести її до належної гідності, як характерної ознаки особистості, яка виражається і «є» цим тілом.

Отже, у Кароля Войтили знаходимо концепцію особи, яку можна описати як духовно-психо-фізична істота. Філософ постулює субстанційну єдність у людині між духовним і фізичним, в якому він виділяє соматорекативне та психоемоційне начала. В тілесності розмежовуються інстинкти та прагнення, останні з яких мають тісний зв'язок з психікою, в якій також розрізняються два види переживань — збудження та взрушення, останні з яких близькі до свідомості та волі людини, які своєю чергою вже стосуються духовного виміру людини та її трансценденції. Бачимо свого роду «висхід» через проміжні «ланки» від матерії до духа, але разом з тим Войтила відкидає будь-які спроби применшити цінність тілесності людини стверджуючи, що без усвідомлення себе тілесним буттям, хай то буде чоловічим чи жіночим, неможливо усвідомити себе як особа. Навіть тоді коли, мислитель говорить про те, що «Я» посідає своє тіло, то він переслідує на меті дотримання гідності та інтегрованості особи у всіх її сферах існування.

¹ Див.: Ignatik, Person and Value, с. 23–25

2.2 Феномен переживання й усвідомлення власної тілесності

Розглянувши окремі «складові» та їх взаємодію людської цілісності перейдемо до феномена переживання й усвідомлення індивідом своєї тілесності у мисленні К. Войтили. Звернемо увагу яким чином буття статевим тілом оздоблюється особливою цінністю та допомагає в становленні особистістю. Ми побачимо причину того, чому процеси соматореактивної сфери можуть сприйматися як такі, що існують ніби паралельно до інших сфер внутрішнього життя особи, а також який зв'язок є між організмом людини та її психікою і свідомістю.

Роздумуючи над переживанням, а також визнанням того, що тілесність і статевість мають цінність особистісного виміру Войтила звертається до розгляду чесноти цнотливості, яке він розуміє як утримання від дошлюбних статевих контактів, а також від таких, що не мають на меті народження дітей у межах подружжя. Може видатися, на перший погляд, що подібна постава заганяє людей у якість жорсткі рамки, що обмежують її свободу, але це трапляється тоді, коли чеснота цнотливості розглядається поза розумінням суті любові. На сторінках ЛВ знаходимо концепцію сексуального утримання, що постає саме як чеснота, те, що веде до добра, а не як те, що заганяє особу в певне формальне моралізування. Войтила звертаючись до св. Августина, який стверджував, що любов є формою чесноти (*caritas est forma virtutum*), хоче цим показати, що саме любов здатна підтвердити цінність індивіда як такого. А відтак моральна вправність утримання від сліпого прагнення пожадання іншим індивідом дозволяє прийти до правдивої любові та звільнитися від егоїзму та інструментального ставлення як до свого тіла, так і до тіла іншої особи. Опанування пожадливості стає чеснотою цнотливості лише тоді, коли вона прагнеться та реалізується задля дійсної любові до іншої особистості на постійній основі, а не лише впродовж деякого часу та якщо за мету ставиться щось інше. Войтила знаходить розум таким, що завдяки своїй здатності визначати правдиве добро, може допомогти

залишитись у рівновазі під час напливу нерозбірливих статевих прагнень¹. Філософ говорить, що розум лише відчитує відповідну правду про тілесне благо, яке є рівно й особистісним благом. Розум є інстанцією, що спроможний сформулювати твердження характеру «належного», але не здатний створити чи навіть задати істинність стану речей, що повинні бути. Пережиття ж належного має нерозривний зв'язок з пережиттям правдивості², яке у випадку нашого дослідження висловлюється правдою про те, що особа є своїм тілом, а відтак не може використовувати ні себе, ні інших задля сатисфакції. А має побачити та доцінити власне буття тілом і своє існування у формі тієї чи іншої статі. Бачимо тут застосування Войтилою феноменологічного принципу схоплення об'єктивної суті феноменів, які не продукує свідомість людини. Автор ОЧ знаходить точку супряження у пережитті правди та належного у сумлінні, яке для нього рівним чином і суб'єктивне, і інтерсуб'єктивне, що тим самим дозволяє відкрити нормативну силу правди³.

Войтила застерігає, що сліпе відкидання цінності тіла в усьому його багатстві як варіант подолання пожадливих прагнень призводить до того, що подібне гамування акумулює в підсвідомості нерозв'язану напругу, що може будь-якого часу «вибухнути» у вигляді дезінтеграції через втрату свідомого контролю над вчинками, що мають сексуальний характер. На його думку, нерідко це відбувається внаслідок ігнорування існування та цінності статевої, коли їй не надається потрібна увага і приймається що ніби ця сфера не наділена сутнісною значущістю, і коли їй не відводиться належне місце в цілісній структурі людини, а до того ще додається, що будь-яка згадка про дотримання чистоти та незайманості сприймається як «ні» та може створювати внутрішній протест на подібну вимогу дотримання цнотливості. Але для Войтили ця чеснота є передусім «так», яке підтверджує

¹ Див.: Войтила, Любов і відповідальність, с. 126

² Див.: Wojtyła, Osoba i czyn, с. 172

³ Див.: Там само, с. 153

вольове рішення зберегти та розвинути особистісну гідність, що і породжує відповідне «ні», на все, що суперечитиме досягненню цього правдивого блага. Для мислителя суть чистоти виражається у своєрідному «встиганні» за тим, аби правильно доцінити особу при появі реакцій, що зумовлені тілесними та статевими покликами. Він вбачає у цьому насамперед позитивний характер утвердження того, що особа має свою цінність і на соматичному рівні. Філософу важливо те, що правильне розуміння та реалізація чесноти цнотливості не призводить до відчуття тілесного презирства, ані до викривлення феномена подружжя та сексуального життя загалом. Він зазначає, що доцінювання гідності індивіда через життя в чистоті є умовою для того, аби визнати та пережити повною мірою людське буття тілом у цінності його маскулітності та фемінності. Перебування в цнотливості чоловіком і жінкою, хоча і потребує зусиль та часу, але воно того варте, бо уможлиблює справжню любов між двома подругами. Подібна постава до статевої сфери, як каже Войтила, веде до смирення тіла перед правдивою величчю, яка знаходиться як і в мені, так і в іншому, але яка в особливий спосіб досвідчується при усвідомленні її існування в особистості поза мною. Цей шлях загалом торує нас до того, що ми відчуватимемо повагу до свого тіла в усьому його соматичному динамізмі, а не презирство¹.

У статті Джима Агваса знаходимо, що для Войтили «чуттєве сприйняття власної тілесності постає як необхідна умова пережиття інтегральної суб'єктності, адже в цьому досвіді тіло та свідомість пов'язані почуттям»². Далі Агвас зауважує, що Войтила чітко розмежовує сенсорну рефлексивність, яка є відчуттям власного тіла в психіці, від рефлексії яка породжується свідомістю. Він стверджує, що у філософії Войтили взаємозв'язок між емоційним досвідом і свідомістю демонструє фундаментальну реляцію між почуттями та розумом у межах пізнавальної сфери людини. Емоційне сприйняття свого тіла дозволяє тим самим

¹ Див.: Войтила, Любов і відповідальність, с. 127–129

² Aguas, Gabriel Marcel and Karol Wojtyła's Notions of the Body, с. 6

встановити об'єктивний контакт з тілесністю, що своєю чергою дозволяє розкрити психічну суб'єктивність, яка, як ми бачили раніше, творить єдність з соматичною реактивністю, що несе в собі також тілесний вимір суб'єктивності. Бачимо, що сфера психіки в цьому аспекті творить своєрідний міст між сенсомоторною сферою людини та її розумом¹.

Агвас показує, що Войтила постулює пріоритетність свідомості над почуттями, але разом з тим саме завдяки психоемоційній сфері наша суб'єктність відкривається для свідомості. А відтак формулювання на кшталт «відчуття свідомості», або ж те, що ми відчуваємо свою свідомість стають неможливими з огляду на головування свідомості над психікою. Пріоритетність свідомості реалізує своєю чергою відповідний лад і «підпорядкованість» почуттів, а зокрема — відчуття власного тіла, стану самовизначення, самокерування та самопосідання, що у своїй сукупності формує психосоматичну суб'єктність особи².

Войтила в ОЧ пише, що відчуття власного тіла не є чимось простим, адже впливаючи на визначення его, воно тим самим і вкладається в усвідомлення комплексності світу, в якому конкретне его перебуває та має різноманітні зв'язки з цим світом. Досвід власного его та буття у світі досягається через злиття сенсорного сприйняття соматички та відчуттів психіки у свідомості суб'єкта та обмежується конкретним тілесним досвідом і досвідом психіки. Хоча всесвіт загалом на своєму рівні й досягається людиною через доступні її розуму способи, але це вже не матиме такого тісного зв'язку з емоціями та тілесністю. Процес усвідомлення власної тілесності несе також аспект «“суб'єктивізації” й інтеріоризації его у свідомості, яка сама також розширюється тілом, що постає як *щось, що належить лише мені* та є відмінне від інших тіл»³. Войтила стверджує, що емоційне сприйняття власного тіла дозволяє прийти до адекватного

¹ Див.: Aguas, Gabriel Marcel and Karol Wojtyła's Notions of the Body, с. 6

² Див.: Там само, с. 7

³ Wojtyła K. The Acting Person. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1979. – 368 с. – с. 231

самовизначення під час вчинку завдяки проникненню та відчуванню пов'язаних з цим вчинком соматичних реакцій, а саме таким чином досягається інтеграція особи з її діяльністю. Нормальне досвідчення тілесності в досвіді зумовленому психоемоційністю та свідомістю людини становить суть особистісної інтеграції, а отже, без відповідного досвідчення соматореактивної сфери особа наражається зустрітися з внутрішньою дезінтеграцією¹.

Войтила звертається до Арістотелевого вчення про три види душі говорячи про вегетативність організму особи. Дійсно, не важко побачити схожість між функціональністю організму людини та інших біологічних видів, і загалом це стосується чисто інстинктивних реакцій тіла. Тут варто ще згадати термін динамізм, яким послуговується Войтила та розуміє його як конфігурацію сил, що функціонують у тій чи іншій сфері людського буття. Відтак, соматовегетативний динамізм він описує як форму такого динамізму, що потрібний, аби організм індивіда належним чином функціонував на біологічному рівні будучи вписаним у загальну природу всесвіту, а також мав би свій вплив на відповідні йому психічні реакції людини. Філософ запитує про можливість зв'язку між свідомістю та соматовегетативною потенціальністю та зупиняється на тому, що діяльність людської вегетативної сфери, що народжується з її відповідної потенціальності, залишається поза прямим контактом зі свідомістю, а навіть виглядає так, що ця сфера існування особи є недоступною для розуму. Тут мислитель розрізняє, як бачимо, організм і тіло, а останнє є ширшим поняттям, адже охоплює також і психоемоційне в людині. Внаслідок того, що вегетативна діяльність не заходить так далеко в поле свідомого, з'являється усвідомлення характеру того, що тіло є щось паралельне до мене. Цілісне розуміння тіла призводить також і до того, що людина починає усвідомлювати свій організм, але завжди в цьому залишатиметься неповнота пізнання, бо свідомість безпосередньо не

¹ Див.: Wojtyła K. The Acting Person, с. 231

схопить та не може контролювати весь спектр вегетативного динамізму. Форми ж прояву вегетативного динамізму можна схарактеризувати самочинністю та невключеністю у внутрішній контур людської суб'єктивності, на противагу як це є з емоціями. Войтила бачить в тілесній сенсоріці місце концентрації досвідчення та усвідомлення тіла¹.

Внаслідок того, що свідомість не здатна відобразити та контролювати всієї вегетативної потенційності людини, рівно як і психічної потенційності, сфера діяльності організму не перестає бути включена в інтегральне буття суб'єкта особистості. Організм просто не потребує того, аби свідомість «втручалась» в усі його процеси. Вегетативна потенційність постає співфактором у багатьох вчинках і діях людей, хоча, очевидно, що цілковито їх не зумовлює. Динамічна єдність людини в соматичному вимірі, як пише Войтила, демонструє, по перше, — цілісність життя, а, по друге, — цілісність переживань, а також ще важливий факт, що потенційність передує свідомості. З чого він робить висновок, що будь-який аналіз людини та її діяльності буде невдалим, якщо він братиме за основу лише свідомість особи². Тут ми бачимо, що саме цей момент для Войтили є важливим у критиці Шелера щодо його суб'єктивістського зсуву, навіть з урахуванням того, що сам Шелер висловлював докір Канту з цього ж самого приводу. Як зазначає філософ Кенет Шміц, що Войтила має «надмірне занепокоєння» щодо зосередженості Шелером на свідомості, як на такій, що може розкрити правду про людину. Очевидним з цього стає і відкидання Войтилою принципу *ἐποχή*, адже згідно з цим принципом саме свідомість і розглядається як центр особи. Вальдштайн говорячи, що Шелерове антропологічне вчення втрачає особового суб'єкта наводить наступну цитату з Войтилового твору «Особистість: суб'єкт і спільнота»: «Філософія свідомості спонукає нас вірити в те, що це вона перша відкрила людський суб'єкт. Філософія буття ж готова продемонструвати, що істинним є

¹ Див.: Wojtyła K. *The Acting Person*, с. 89-90

² Див.: Войтила, Любов і відповідальність, с. 285–286

протилежне: що насправді аналіз чистої свідомості неминуче веде до знищення суб'єкта»¹.

Щодо передування потенціальності перед свідомістю Войтила зауважує, що це треба мати на увазі коли ми аналізуємо й психоемоційну царину людини, навіть з урахуванням того, що чуття та емоції самочинно усвідомлюються та в особливий спосіб переживаються. Межа між тим, що свідомо переживається та не переживається власне і розділює психіку та соматіку в людині. Мислитель звертається до поняття «підсвідомість», щоби зрозуміти роботу тих чинників індивіда, що залишаються поза увагою свідомості, не вдаючись у розрізнення Фройдових термінів «передсвідомого» (das Vorbewusste) та власне підсвідомого (das Unbewusste) зупиняючись на загальному розумінні цього терміну. Він каже, що підсвідомість вказує на потенційність людського суб'єкта, що особливо важливо для аналізу його вчинку та діяльності. Коли Войтила каже, що підсвідомість підкреслює «першість» потенційності над свідомістю, то він ніяк не має увазі «вищість», але лише, що в цілісній інтерпретації людського динамізму необхідно звертатися спочатку до вегетативної сфери індивіда, розгортаючи поступово всі наступні сфери її буття. Він окреслює свідомість як свого роду внутрішній простір, де сенси немов би звалені до купи та знаходяться перед ганком свідомості. Розглядаючи усвідомлення людиною своєї тілесності на прикладі болю в певному органі, Войтила пише, що в цей момент індивід не тільки зауважує про існування цього органу, але і його відповідне неправильне функціонування. Тут, на його думку, перехід від підсвідомості до свідомості є самочинним і безконтрольним. Войтила розглядає найнижчі шари вегетативної та емоційної потенційності не просто як місце «притулку» підсвідомих смислів, але як середовище їхнього формування. Емоційний же динамізм покликаний до того, аби полегшити психічне відтворення та висвітлення підсвідомого змісту для свідомості та волі людини.

¹ Вальдштайн, Передмова до видання *Man and Woman He Created Them*, с. 88

Співвіднесеність між собою свідомості та підсвідомості, яке тісно пов'язане з організмом базовими прагненнями індивіда, допомагає особі зрозуміти себе як тіло, що підвладне часові. Адже саме з часом, можна зауважити на зародження тих чи інших смислів, які виринають у сферу свідомого та формують основу для здійснення відповідного вчинку, або ж, навпаки, внутрішню боротьбу, яка особливо демонструє напруженість життєвої історії індивіда. Войтила каже також, що рух потоку сенсів з підсвідомості у свідомість безпосередньо пов'язаний з вихованням і моральним становленням особистості¹.

Узагальнюючи, можемо говорити, що Войтила звертається до сексуальної сфери людини, а зокрема до явища цнотливості, дотримання якої, як він демонструє, розкриває пережиття людиною своєї тілесності в гідності та особливій пошані. Доцінення тілесності має вимір як суб'єктивний, так і інтерсуб'єктивний. Її відкриває, що його тіло має невимовну велич, яку він знаходить також і в іншому індивіді, а це в сукупності уможливорює справжню міжособистісну любов без утилітарного ставлення як до себе, так і до іншого. Постава цнотливості аж ніяк не заперечує сексуального життя в межах подружжя, а також аніскільки не применшує значення тіла, а лише торує шлях до правдивого добра для кожної особистості чи то в подружжі, чи поза ним. Щодо питання усвідомлення своєї тілесності, то в антропологічній концепції Войтили можна виділити наступні аспекти. На соматореактивному рівні існує вегетативна потенціальність, що відповідає інстинктам людини й ця сфера існування не проникає напряму у свідомість, чого не сказати про взрушення з психоемоційного рівня, що в особливий спосіб мають зв'язок зі свідомістю. Войтила адаптовує психоаналітичне поняття підсвідомість і описує його як середовище, де формуються та перебувають імпульси вегетативного динамізму, щоб у відповідний час перейти до царини свідомого та вкласти

¹ Wojtyła, *Osoba i czyn*, с. 97

свою лепту у звершення певного вчинку особою. Правильне розв'язання внутрішньої напруги між несвідомими прагненнями та усвідомленими інтенціями, а також конкретним станом людини дозволить їй не допустити «вибуху» несвідомого у неконтрольованих вчинках. Філософ робить висновок про передування вегетативної потенціальності розумові людини, що зумовлює необхідність всеохопного аналізу індивіда та його діяльності зокрема на соматичному та психічному рівнях, а відтак неможливості зупинитися лише на свідомості, як єдиній «інстанції», що репрезентує *suppositum*.

2.3 Прояви динамізму, властивого людині, на рівні тіла

Як вже зазначалось, різниця між соматикою і тілесністю полягає в тому, що тіло є ширшим поняттям і містить у собі соматичну та психічну сфери. Відтак, аналізуючи прояви тілесного динамізму людини цікавим буде розглянути взаємодію цих двох взаємопов'язаних сфер.

Звертаючись до етимології Войтила зауважує те, що слово інстинкт походить від лат. *instinguere* «поганяти», що виводить нас на поняття «потяг», яке, як стверджує мислитель, сприймається в негативному аспекті внаслідок того, що людина є вкрай чутливою до своєї свободи, і будь-яке посягання на неї в цій сфері вона сприймає як «вороже». Сам інстинкт Войтила розуміє як дію, що стосується сфери «того-що-відбувається-в-людині» (*pati*) та яка не піддана рефлексії під час її реалізації. У буденній мові, як пише філософ, «інстинкт» має дещо більш позитивний відтінок, аніж слово «потяг», але останньому він надає нового значення, в якому відсутня конотація з тиском ззовні, і мається на увазі керунок людської буттєвості, що виходить з природи індивіда і є «певним, вродженим кожній людині, напрям прямуювання, згідно якого ціле її буття внутрішньо розвивається й

удосконалюється»¹. Потяг можна окреслити як певний позарефлексивний комплекс, даний особі й виходячи з якого вона вже здатна самовизначатись².

Проявами тілесного динамізму людини є її потяги. Серед них можна виділити потяг самозбереження та сексуальний, або ж статевий потяг. Інстинкт характеризує реактивність людського тіла і його рефлексивні рухи, а потяг є спрямованою динамічною орієнтацією, що зумовлюється в тому числі й комплексом інстинктів. Потяги народжуються в людині будучи зумовленими множиною різних органічних інстинктів. Але Войтила наголошує, що потяги не зводяться до соматичного динамізму, а знаходять своє місце в психіці та свідомості. Мислитель говорить про психоемоційне «пришвидшення» (*przynaglenie*), що немовби примушує і підштовхує особу до наступних рухів та дій. Емоції здатні також й активізувати ті чи інші потяги. Соматична реактивність є у своїй основі фундаментом для зумовлення потягів³.

Наприклад, потяг самозбереження на думку Войтили постає як сума вегетативних реакцій, що виражає також і свій зміст у збереженні життя організму, аби він належним чином формувався та функціонував. Завдяки цьому потягу існують відповідні імпульси до дій, що оберігали б вегетацію людини. Ця вся соматореактивна конфігурація діє самодостатньо та без необхідності задіяння свідомості, а контакт потягу з нею забезпечують відчуття тіла, які виражаються людиною у зворотах на кшталт «мені добре», або ж «мені погано». Подібні висловлювання, вбачає Войтила, народжуються в людині саме з потягу самозбереження вегетативної життєдіяльності⁴. «Елементарне відчуття голоду або спраги, як і, з іншої сторони, відчуття задоволення, виникає на основі потягу до самозбереження. ... Легко зауважити, що потяг не обмежується лише однією соматикою, але являє

¹ Войтила, Любов і відповідальність, с. 28

² Див.: Там само, с. 26–28

³ Див.: Wojtyła, Osoba i czyn, с. 230-231

⁴ Див.: Там само, с. 230-231

собою певну динамічну рису всієї людської сутності та її екзистенції»¹. Бачимо в цьому всьому структурність і взаємозв'язок. Організм людини «повідомляє» свідомості через психіку про свій стан і потреби, а завдяки правильному їх «відчитуванню» є можлива гармонійна взаємодія всіх цих рівнів між собою.

Войтила розвиває думку про потяг як такий, що має метафізичне значення. Адже за прагненням самозбереження стоять принциповий сенс і цінність самої екзистенції людини. Через цей потяг тіло сигналізує про бажання, або навіть вимогу щодо існування. Цим індивід на тілесному рівні проголошує про свою суб'єктність життя, яка є демонстрацією динамічної структури особи, на службі якої знаходяться соматичні динамізми. Вони своєю чергою через емотивне «прискорення» повідомляють свідомості про можливі загрози чи потреби фізичного характеру для людини. Войтила демонструє, що ці чуття мають свою комплементарність із розумом, який також, але у явний спосіб говорить про благо життя та відкриває цінність цього добра. Таким чином торується шлях до інтегративності, коли тілесний потяг самозбереження і постава свідомості мають спільну спрямованість, що дозволяє людині діяти виходячи зі своїх реальних необхідностей задля об'єктивного блага, а не схилиючись бездумно до імпульсів чи то голоду, чи відпочинку, чи ще якогось іншого, адже якщо розум правильно не реагуватиме на них і не контролюватиме, то створюється небезпека, що особа зумовлюватиметься у діях не цілісним буттям, а лише тілесною реальністю, яка є сліпою щодо інших дійсностей². На цьому прикладі яскраво видно як Войтила досліджуючи та звертаючись до безпосередніх переживань людського динамізму на рівні тіла, послуговуючись феноменологічним методом, пов'язує це з метафізикою, яка довершує розгляд відповідних сфер екзистенції наданням їм відповідного місця в бутті. Це дозволяє не «загрязити» в багатомірному та комплексному динамізмі особи.

¹ Wojtyła, *Osoba i czyn*, с. 232

² Див.: Там само, с. 233

Окрім самозаховного, Войтила приділяє дослідницьку увагу ще сексуальному потягу, який характеризується ще більше ніж перший пов'язаністю з психічною рефлексією та свідомістю, яка формує вихідні процеси з цього прагнення. Мислитель показує, як здавалось би те, що має лише соматичний вимір у вигляді статевих відмінностей організму чоловіка та жінки є міцно вбудоване в психіку та духовність особи. Цей потяг у правильному поєднанні з психічним і духовним пластом отримує змогу реалізувати своє унікальне сутнісне значення. Воно виражається через порив возз'єднання з іншою особою, що закорінене на одночасному пережитті схожості та відмінності між статями¹. Войтила висновує, що сексуальний потяг має свою здетермінованість і необхідність, адже саме існування людини, як біологічного виду залежить від реалізації цього потягу з його наслідком у вигляді дітонародження. Прояв тілесного динамізму знову вказує на цінність існування, але яка характеризується вже іншим аспектом, адже тут важить на існуванні не тільки одного індивіда, а загалом людства, що водночас розкривається через цінність життя кожного. Отже, якщо сексуальний потяг передає екзистенційний смисл і його відповідне благо, то він не обмежується психосоматикою². Мислитель продовжує, що «це природне прагнення є фундаментом подружжя, а через подружнє співжиття – фундаментом сім'ї»³. Вчинок сексуального єднання подругів, який став наслідком взаємного та свідомого вольового вибору обох осіб має нести в собі також психоемоційну довіру і близькість між чоловіком і жінкою, а також і телеологічність, адже подружнє співжиття у межах якого й звершується подружній акт може з легкістю розвалитися, якщо не матиме за головну мету єдність сформовану міжособистісною любов'ю, яка матиме свої прояви в усіх сферах їх спільного життя, від соматичного до духовного. Войтила показує, що цей потяг є двоїстим і, окрім того, що є статевим, є також і репродуктивним, або ж творчим. Динамізм репродуктивного потягу й

¹ Див.: Wojtyła, *Osoba i czyn*, с. 234

² Войтила, *Любов і відповідальність*, с. 32

³ Wojtyła, *Osoba i czyn*, с. 233-234

акту цікавий в особливий спосіб тим, що хоча вони й перебувають всеціло в соматичній царині, а також те, що значна частина відповідних процесів відбуваються згідно з порядком органічної спонтанності, то все ж свідомість здатна з легкістю їх схопити та керувати ними. Це опанування є можливе завдяки тому, коли свідомість пристосовує сексуальний динамізм інстинктивного характеру необхідній доцільності¹. Людина загалом здатна до понадінстинктивної діяльності через прояв сили волі². У своїй основі цей контроль є необхідним для кожного, адже як зазначалось у попередніх підрозділах і наочно представлено в цьому, що цей вчинок зв'язуючись з етичними цінностями міжособистісної пошани та гідності є вкрай чутливим до будь-якого свавілля та дезінтегративної діяльності.

Сексуальний потяг характеризується тим, що він демонструє для осіб протилежної статі потенцію їх взаємодоповнення, яка посередньо сигналізує, як стверджує Войтила, навіть контингентність їх буття, а саме, що можливим було моє небуття, якби не зреалізований статевий потяг моїх батьків. Комплекс психофізіологічних особливостей людей двох статей у відповідному потязі завжди звернені та вказують на конкретних осіб, носіїв цих особливостей. Це впливає також з, того, що любов є явищем, що потребує міжсуб'єктності, вона завжди на когось звернена. Саме феномен любові говорить про людину, як про людину, адже у тваринному світові він невідомий, бо твориться актами особової волі людини з фундаменту статевої психосоматики³.

Може виникнути запитання, що якщо сексуальний потяг є настільки пов'язаний з категоріями необхідності, детермінованості та доцільності, то чи не применшує він дію та вагу свідомого вибору? Войтила дивиться на це через принцип дарування себе з любов'ю іншому подругу, а також через служіння новій особі, що народилася з цієї любові і яка є її свідомством та

¹ Див.: Wojtyła, *Osoba i czyn*, с. 235

² Войтила, *Любов і відповідальність*, с. 28

³ Див.: Там само, с. 29–30

продовженням. Незалежний від нас природний і екзистенційний порядок хоч і створює напругу між обома членами подружжя та по окремоті всередині кожного з них, але через свідоме прийняття та тривання в цій буттєвій даності перед кожною з цих осіб відкривається можливість досвідчення себе та іншого, як осіб, що люблять один одного, а це є запорукою для сповнення себе як особистості¹.

Якщо ж внаслідок тих чи інших причин стає неможливим народження потомства, то чоловік і жінка здатні самосповнитися через любов у належному їм міжособовому життю в межах подружньої спільності². У цьому випадку в межах тілесного виміру, подружжя здатно серед іншого самосповнюватися служінням один одному через підтримку потягу самозбереження іншого подруга, що проявлятиметься фізичною опікою чи психоемоційною підтримкою зі створенням довірливих взаємин, а це своєю чергою буде проявом й основою для духовної любові між особами.

Підіб'ємо підсумки другого розділу. Войтила постулює субстанційну єдність тіла та душі людини. В останній концентрується її розум і воля, тоді як тіло є також двохскладовим і об'єднує соматичну та психічну. Твориться психосоматична цілісність, процеси якої мають пасивний характер на особовому рівні, але вони є фундаментальними та без них людина не може повноцінно жити. Отже, людина є духовнопсихосоматичним творінням і без належного розгляду кожної її сфери зосібна, а також без її розгляду як єдиного цілого неможливий адекватний підхід до людини. Абсолютізація та аналіз лише свідомості призведе, що суб'єкт втратить зв'язок з реальністю та не зможе схопити сутність, яку шукає. Соматичні динамізми переживаються особою як щось, що «відбувається», або як щось паралельне до ego, але це наслідок того, що свідомість не здатна повністю охопити та взяти під свій контроль процеси вегетативної реактивності. Проте, розум і тіло свідчать

¹ Див.: Войтила, Любов і відповідальність, с. 33–34

² Див.: Там само, с. 33

кожен у свій спосіб про благо екзистенційного характеру, а тому соматичні процеси не можуть трактуватися лише натуралістично, а раціональні – поза тілесною конкретністю людини.

РОЗДІЛ III. ТІЛЕСНИЙ ВИМІР САМОВИЗНАЧЕННЯ ОСОБИ

3.1 Поняття самовизначення, його моральний аспект

Звернімося до статті К. Войтили ОСС. У ній ми розглянемо його розуміння терміну самовизначення та які структури особового рівня екзистенції воно розкриває. Загальний розгляд самовизначення дозволить нам потім перейти до аналізу прояву тілесності під час прийняття людиною рішення та її відповідного вчинку. Вчинок же завжди маючи свій наслідок у порядку реальності пов'язаний з етичними категоріями, які тим самим визначатимуть моральну характеристику автора вчинку.

В самому початку автор говорить про досвід людини, як про те, через що можливо пояснити особову структуру самовизначення, одразу відкидаючи феноменалістичну інтерпретацію досвіду. Він стверджує, що дійсно є різниця між чуттями та розумом, але попри це людська когнітивність є особливою інтегральною єдністю чуттєвого та розумового, а з цього факту Войтила висновує, що людський досвід є певною формою розуміння, своєрідним етапом на дорозі перед здобуттям цілісного пізнання. Закоріненість у досвіді дозволяє провадити дослідження не втрачаючи зв'язку з реальністю. Цими ідейними та методологічними настановами, що мають свої джерела у феноменології, Войтила керується у своїй філософсько-антропологічній розвідці. Відтак і аналіз самовизначення індивіда з властивою їй особовою структурою автор починає з дослідження досвіду та вчинку людини. Мислитель зазначає, що на рівні мислення у процесі аналізу ми дійсно здатні зосередитися лише над одним певним аспектом досвіду, але у своїй суті не варто, а зрештою і неможливо відділити антропологічний

вимір досвіду від етичного. У безпосередньому досвіді, як основі для розкриття особової структури самовизначення, Войтила вбачає «важливий момент “пережиття” морального добра й зла, яке можна окреслити як досвід моральності»¹.

Центром досвідчення вчинку людини є факт «я дію». Цей факт характеризується унікальністю та своєю неповторністю. Войтила говорить далі те, що в рамках «я дію» зберігається пережиття власної тотожності особою, а також тотожності серед інших суб'єктів. Тут філософ не послуговується, але має на увазі схоластичний термін *suppositum*, який ми розглядали раніше, і який передає онтичну ідентичність суб'єкта. Людина змінюється впродовж всього свого життя: виростаючи, навчаючись, творячи та зазнаючи впливів ззовні, але не дивлячись не весь свій попередній досвід зберігається факт того, що це все відбувалось зі мною, і це був «Я». З усього свого динамізму людини факт «я дію» стає осторонь від інших досвідчень індивіда, які можна висловити через «те, що діється в мені». Тут Войтила також по суті говорить про використовувану ним в ОЧ зв'язку *agere – pati*, що передає можливість бути особою активним і пасивним суб'єктом відповідно. Розрізнення цієї активності та пасивності автор окреслює через самовизначення².

Зміст терміну самовизначення через досвідчення пов'язаного з ним вчинку людини висвітлюється Войтилою через принцип діяльного особового *ego*. Коли стверджується факт «Я дію», то цим передається те, що я як діяч є причиною того, що роблю. Якщо ж я є причиною вчиненого, то я несу відповідальність за це, а відтак тут розкривається аксіологічний і етичний вимір вчинку, а в сукупності це все разом формує досвід самовизначення. Пережиття досвіду самовизначення напряду супряжене з особовою зрілістю вчиненої людиною дії. Краще усвідомлення своїх вчинків призводить до чіткішого переживання самовизначення, а це своєю чергою яскравіше

¹ Войтила К. Особова структура самовизначення / І. Савинська, переклад. // *Sententiae XXIII*. – 2010. – №2. – С. 156–163 – с. 157

² Див.: Там само, 158

розкриває цінність дієвості та відповідальності. Для особи є можливим самовизначатись завдяки актам волі, яка своєю чергою має свій осередок у душі людини та є сама по собі духовним феноменом¹. Детальніше роль волі та свободи людини у її самовизначенні ми розглянемо у наступному підрозділі.

Розгортаючи свою думку, Войтила приходить до того, що термін самовизначення є ширшим за принцип дієвості, адже у вчинках не тільки розкривається здатність людини бути причиною дії, але й те, що через вчинки особа саморозвивається. «Саме тому, самовизначення, а не тільки принцип дієвості особового “Я”, тлумачить реальність і особовий характер моральних цінностей. Самовизначення пояснює, що людина стає “доброю” або “злою” завдяки вчинкам...»².

Войтила обґрунтовує неможливість розкрити реальність моральних цінностей і їх чинності у становленні особистістю, і загалом зінтерпретувати категорії добра та зла, коли ми розумітимемо волю як інтенційний акт. Внаслідок цього мислитель вводить у філософію особову структуру самовизначення, яка являє суб'єкта у його виборі тієї чи іншої цінності, а також і усвідомлення власної самоцінності на дорозі моральних учинків становленням «добрим» або ж «злим». З цього робиться висновок, що особа є не тільки каузатором своїх дій, але вона здатна визначати й свою суть, вірніше, обирати вектор своєї інтеграції та самосповнення. Войтила розрізняє бути «кимось» в онтичному значенні та бути «кимось» в етичному й особовому значенні. В першому випадку людина вже від моменту свого зачаття є «кимось», але ось вже в другому — бути «кимось» це справжнє змагання у становленні доброзвичайною особистістю, що розтягнуте впродовж усього життя³.

Войтила стверджує, що якщо визнаємо істинність томістичної концепції реальності моральних цінностей всередині людини, то ми

¹ Див.: Войтила, Особова структура самовизначення, с. 158

² Там само, с. 159–160

³ Див.: Там само, с. 160

приходимо також і до того, що у самовизначенні суб'єкт постає «об'єктом» супроти себе самого. Філософ послуговується в цьому контексті поняттям «упредметнення», відразу зауважуючи, що це не «реїфікація», тобто не перетворення особового суб'єкта на річ. Через самовизначення стає явною внутрішня структура особи¹. Ми можемо пояснити це наступним чином, що усвідомлюючи свою фактичну невідповідність щодо тієї чи іншої моральної цінності людина потребує певного внутрішнього переналаштування, яке можливе, власне, якщо вона прийме рішення змінитися, що і відповідає в цьому контексті поняттю «упредметнення». Войтила каже, що під час самовизначення суб'єкт стаючи предметом спрямування своєї волі направленої на об'єктивну моральну цінність демонструє явище самоволодіння та самоопанування, які є структурою особового характеру. Завдяки цьому акту самовизначення людина не тільки усвідомлює себе такою, яка панує над собою, але й промовляє це усім іншим. Це є сутнісною ознакою зрілості особи. Постановля всеохопної теорії особи Войтила бачить через початкове феноменологічне звернення до досвіду самовизначення та наступний метафізичний аналіз отриманих нами результатів. Цей аналіз пролягатиме через весь динамізм людини, — динамічну активність і динамічну пасивність². Структура самовизначення сприймається як особова, тобто яка є ознакою людської особи, на нашу думку, через те, що індивід відчуває свій справжній розвиток і становлення саме перед лицем важливого життєвого вибору у сукупності з тим, коли він вже потім бачить моральні плоди прийнятого ним рішення.

Войтила цитує пастирську конституцію «*Gaudium et spes*» (Радість і надія) стверджуючи тезу про унікальність людини, яка полягає в тому, що Бог сотворив людину для Самого Себе, а це значить, що кожна особа здатна розкритися тільки через щире дарування себе іншій особі — людині й Богу. Цим мислитель показує аксіологічний вимір того, що кожна особа просто

¹ Див.: Войтила, Особова структура самовизначення, с. 160

² Див.: Там само, с. 161

сама собою є безмежною цінністю, адже має потенціал самодарування для іншого. А через подібний опис сутності особи аксіологічними категоріями розкривається й онтологія людини. Цю правду про людину можливо розгорнути, на думку Войтили, у тому числі через особову структуру самовизначення, в яку включене самоволодіння, а також самоопанування. Річ у тім, щоб щиро дарувати себе комусь іншому є можливим за умови здатності особою контролювати себе, а також реалізації самодарування без утилітарного підтексту, без прагнення здобути щось в обов'язковому порядку навзаєм за це. Цей аспект безкорисності. Свідоме самовизначення з орієнтацією на самодарування дозволить людині сповнити та здобути себе, здавалось би у випадку, коли вона підпорядковує себе зовнішньому, але це зовнішнє не є чимось, не є об'єктом, а є іншою особою, що й робить це служіння для добра іншого шляхом розвитку та інтеграції, а не узалежнення та дезінтеграції¹.

Говорячи про особову структуру самовизначення Войтила розглядає її в рамках конкретного досвіду людини, що дозволяє йому не втратити зв'язок з практичною дійсністю задіюючи в дослідженні метафізичний аналіз. Ця структура охоплює такі елементи як самоопанування та самоволодіння. Завдяки ж цим можливостям про кожну людину, відтак, можна судити як про суб'єкта, що несе відповідальність за вчинене. Вчинок виводить нас також у сферу моралі й онтології, адже не лише тільки дію можна схарактеризувати як добру чи злу, але через свою діяльність людина сама постає як добра чи зла. Самовизначаючись впродовж життя людина сповнює себе, здобуває своє унікальне та величне «Я», яке згідно з переконанням Войтили реально знайти згідно з правом самодарування себе іншій особі, людській і Божественній. Самовизначаючись даруванням себе для Іншого людина, з однієї сторони постає у цьому «предметом», але це опредметнення не знищує суб'єктність, а, навпаки, розкриває всю її невимовну цінність і глибинну сутність, що тим самим веде її до того, аби стати зінтегрованим «Я», *suppositum*, який є паном

¹ Див.: Войтила, Особова структура самовизначення, с. 162

над собою і відповідальним за свої дії, свідомий морального наслідку своїх вчинків, а у взаєминах з іншими керується принциповою настановою безкорисної любові.

3.2 Роль свободи в самовизначенні особи і її проявів на рівні тілесності

Войтила зазначає в ОЧ, що свобода особистості ототожнюється з самовизначенням завдяки її волі, що передається через фактичність «я хочу», яка має в собі переживання змісту «можу — не мушу». Мислитель чітко окреслює межі розуміння поняття говорячи про свободу як про реальну ознаку волі особи, зазначаючи, щоб у цьому питанні можна з легкістю перейти у сферу ідеалізму, забуваючи про конкретну дійсність існування людини. Зв'язок волі з особовою структурою самовизначення можна побачити завдяки самоопануванню та самоволодінню. Самовизначення інтегрує весь людський динамізм в особовому вимірі тим самим проводячи «демаркацію» з вегетативним динамізмом, а це відбувається завдяки тому, що діяльність людини має свій вектор і цілеспрямованість. Дійсність відсутності свободи описується автором через поняття «необхідність», що співвідноситься з природною сферою індивіда, у якій інтегративним чинником фізіологічного динамізму виступатиме інстинкт. Похідною ж свободи виступає причинність, яку особа переживає в процесі самовизначення, коли вона сама постає як причина власного вчинку¹.

Неідеалістичне розуміння свободи виводить нас, як це демонструє Войтила, на абстрактну незалежність, тоді ж як свобода волі людини узалежнюється від конкретного его, його життєвого досвіду. Свободу ж ми здатні виявити в активізації суб'єкта, в його становленні, а це і є відмінністю від тваринного світу, де кожна істота не залежить від власного его в процесі свого розвитку, адже вона й не має особової структури всередині себе. Войтила пише, що тварини не здатні до самоопанування та самоволодіння. Вони не здатні до цього через відсутність свідомості, що взаємодіє всередині

¹ Див.: Wojtyła, *Osoba i czyn*, с. 120-121

людини з самовизначенням та допомагає їй закріпити та розвинути свої здобутки в діяльності власного життєвого досвіду. У часі вчинення вчинку людина як ніколи здатна відчувати узалежнення від конкретно наявного власного ego, що розкриває й основу її свободи, а також і демонструє трансценденцію особи у часі здійснення нею дії¹. Тут цікавим буде застосувати концепцію структури самовизначення особи К. Войтили щодо останніх досліджень приматолога Франса де Вааля, який хоче продемонструвати здатність вищих приматів до самоконтролю та навіть зародженню основ моралі у тваринному світі роблячи спробу десакралізації моралі². Але подібна проблематика виходитиме за межі нашого дослідження.

Трансценденцію Войтила зіставляє з динамізмом природи, адже цей перехід до певної нової реальності, зумовленої своїм напрямком об'єктивною цінністю, характеризує виразно динамізм особи, яка здатна воліти, обирати та діяти. Ми тут повертаємось до розмежування мислителем понять волі та інтенційного акту, який ми дотикнули у попередньому параграфі. Іntenційна спрямованість передає радше горизонтальну спрямованість, у той час як трансценденція розумітиметься як вертикальна спрямованість. Мислитель постулює тут фундаментальну річ щодо свободи людини, що вона є співзалежною від самовизначення. В акті свободної волі особа є залежною лише від самої себе, коли вона спрямовується до тієї чи іншої цінності й відбувається власне «упредметнення», яке і містить у собі засадничий смисл людської свободи³. «Виявляючи суттєву свободу людини, самовизначення не обмежується тільки акцидентальним виміром. Воно також належить до субстанційного виміру особи: це свобода людини, а не тільки свобода волі в людині – хоча, безсумнівно, свобода людини через волю»⁴. Заувагу щодо цього аспекту акцидентальності в справі волі Войтила робить після згадуваної ним дефініції Боетія про характерну

¹ Див.: Wojtyła, *Osoba i czyn*, с. 121

² де Вааль Ф. Мораль без релігії. В пошуках людського у приматів. — Харків: «Клуб сімейного дозвілля», 2018. – 272 с.

³ Див.: Wojtyła, *Osoba i czyn*, с. 123-124

⁴ Войтила, *Особова структура самовизначення*, с. 159

раціональність кожної особи, або ж субстанції, — підставової та неділимої сутності¹.

Суть акту волі в ОСС формулюється Войтилою через комплекс конкретного особового прагнення, вибору, а також відповідного рішення. Людина здатна здійснити свідомо цей акт, якщо завдяки нерідко напруженому процесу схоплення цінності прийшла до її розуміння. Зв'язком свободи волі з самовизначенням мислитель прагне обґрунтувати те, що воля не є чимось обмеженим і відірваним від всього динамізму людини. Так, самовизначаючись людина послуговується актами волі, які, як вже було зазначено є діями її душі, але суть у тому, що визначення себе дотикає всієї особи, з усією її психосоматичною цілісністю, а не тільки її духовної сфери².

Ми можемо побачити роль свободи людини на прикладі подружнього акту, який своєю чергою демонструє самовизначення та його особову структуру. Автор ЛВ пише, що людина в межах тієї чи іншої дії може бути або суб'єктом, тобто тим, хто чинить цю дію, або ж об'єктом, тим, на кого ця дія направлена. В подружжі, зазначає Войтила, і зосібна в сексуальному співжитті дружина завжди є об'єктом дій чоловіка, а чоловік — дружини. З огляду на цю можливу і неминучу об'єктність особи, що відрізняється від власного «упредметнювання» Войтила наголошує про необхідність ретельного розважання над ситуаціями, в яких особа стає предметом дій іншої особи³. Мислитель вводить перше значення слова «вживати» — «це користуватися якимось предметом дій як засобом до мети, до тієї саме, до якої прямує діючий суб'єкт»⁴. На його думку, проста, але, втім сутнісна правда полягає в тому, що в загальному порядку моралі предмети можуть бути засобами дій, але ніколи не можуть ними бути особи. Тут філософ додає, що в цьому дусі Кант сформулював свій моральний імператив: «чини так, щоб ти завжди ставився до людства як у своїй особі, так і в особі будь-

¹ Див.: Войтила, Особова структура самовизначення, с. 159

² Див.: Там само, с. 158

³ Войтила, Любов і відповідальність, с. 8–9

⁴ Там само, с. 9

кого іншого також, як до мети й ніколи не ставився б до нього тільки як до засобу»¹. Проте, Войтила наполягає на тому, що подібний принцип мусить бути переформульованим: «Коли у твоїй поведінці особа є об'єктом дій, завжди пам'ятай, що не можеш її трактувати лише як засіб до мети, як знаряддя, але рахуватися з тим, що вона сама має або принаймні повинна би мати свою мету»².

Далі він робить висновок, що саме в такій формі ця моральна настанова засновує правильне розуміння людської свободи, а також і свободи сумління³. Ми можемо побачити далі, що від такого імператива можна лише відштовхнутися, він є недостатнім і не остаточним у межах всієї людської діяльності. Що ж до Канта, то його ще за життя критикували за його «формулу людства», на що він відповідав, що він лише констатує наявний стан речей у межах людської взаємодії. Войтила констатує, що залишаючись у межах наведеного розуміння слова «вживати» в сукупності з його формулюванням морального імператива ми маємо лише розв'язок «негативного» характеру щодо того, як необхідно ставитися до іншої особи. Щоб подолати це та прийти до «позитивного» розв'язку, він протиставляє «любити» щодо «вживати». Стає очевидним, як пише мислитель, що можна лише прагнути того, аби інша особа, яку я люблю, прагнула того самого, що і я. Має бути об'єктивне спільне добро, яке об'єднувало б подругів і до якого б вони свідомо та з власної свободної волі прямували б, обравши шлях спільного його здобуття, — що й виражатиме у своїй основі любов. В сексуальності дуже часто одна особа наражається стати лише об'єктом вжитку іншого. Людська ж любов на фізіологічному рівні не може бути прирівняна до того, що є у тваринному світі, адже в ньому панує влада інстинкту, а кохання осіб немислиме поза його персоналістичним сприйняттям і воно повинно визначатися спільним добром і зрілим вибором чоловіка та дружини. Без цього буде відсутня цінність подібної зустрічі осіб.

¹ Тофтул М. Сучасний словник з етики: Словник. 2014. – 416 с. – с. 207

² Войтила, Любов і відповідальність, с. 12

³ Див.: Там само, с. 12

Фізіологія людини творить необхідну основу для такої зустрічі, але без схоплення сутності кохання та правильного направлення сексуального потягу в напрямку спільного добра подругів їхньою свідомістю та волею, кожен з них не відчуватиме зрештою себе насправді щасливим, бо не відчуватиме своєї причинності в цьому, яка походить від свободи. Людина самосповнюється та впевнена у своїх діях тоді, коли є переконана в правильності зробленого та прийшла сама до цього, що є наслідком особової структури самовизначення з її самоопануванням і самоволодінням¹.

Войтила виявляє ще друге значення, що міститься в слові «вживати» і воно пов'язане з пережиттям приємності. «Особа (іншої статі – А.Б.) не може бути для другої особи тільки засобом до мети, якою є ота приємність, чи навіть сексуальна насолода»². Для подругів завдання полягає в тому, аби підпорядкувати своє «вживання» під норму любові. Явище кохання в розглянутій вище цілісності та звершенні через любов здатне подолати утилітарно егоїстичні взаємовідносини. Тут проявляється також і момент напруги, адже видається, що свобода подруга при його зверненні до спільного добра вступає в конфлікт з його власним потягом. Адже є необхідним самоопанування та час для дотримання взаємної незайманості. Проявлення сексуального потягу, зумовленого відповідними соматопсихологічними процесами є місцем, де сходиться свобода волі людини й тим самим перетинаються духовна та тілесна сфери людини. Відтак, через самоопанування та самоволодіння особа здатна подарувати себе іншій особі під час подружнього акту, а цей вчинок визначатиме кожного з них на дорозі до їх сповнення особистостями, бо в цей момент за умови виконання всіх необхідних умов ці дві особи досвідчуватимуть одночасно власну цінність та цінність іншого на всіх рівнях — від тілесного до духовного. Бачимо тут інтегративну роль свободи в опануванні та

¹ Див.: Там само, с. 9–15, с. 63

² Там само, с. 17

самоволодінні над собою під час прояву статевого потягу, а також і в направленні його в правильному потоці.

В підсумку маємо наступне. Войтила підходить до розгляду поняття свободи дорогою реалізму, адже ідеалізм приведе нас до розуміння свободи як незалежності, що має абсолютний характер. Це не задовольняє мислителя, він в ОЧ зазначає, що людська свобода є залежною від правди, яка об'являється їй завдяки сумлінню. Від зрілої особи очікується, що вона буде здатна самостійно узгоджувати свої вчинки з правдою¹. Цю правду про людське тіло та людську особу Войтила знаходить у світлі християнського Об'явлення. Бог сотворив людину такою, що вона має свою особливу цінність у здатності самодарування себе іншій особі. Господь завжди та в різний спосіб дарує себе людству та очікує, що кожна особа відповість взаємністю Йому, а також зверне свою любов самодарування до іншої людини. На прикладі подружнього акту яскраво видно правдиве доцінення чоловіком жінки, жінкою — чоловіка. Це виринає з їх самовизначення та супряженої з ним свободи. Через самоопанування та самоволодіння актом свободної волі подруги здатні кожен окремо пережити свою особисту причинність у співдії та творенні об'єктивно спільного для них блага, що виражається й довершується в щирому тілесно духовному єднанні позбавленому утилітаризму та егоїзму, а наслідком і підтвердженням чого стає зачаття, а згодом і народження нового життя — людської особи.

3.3 Потенціальність тіла як чинник самовизначення

Характеризуючи природу людської емотивності Войтила робить важливе зауваження. Він каже, що спостереження, що разом із переживанням якогось почуття чи пристрасті з'являється необхідність у відповідній інтеграції всередині людини, не може бути аргументом для того, аби класифікувати почуття чи пристрасть як чинники, що мають дезінтегративну властивість. Мислитель згадує у цьому ключі філософію стоїків, а частково й

¹ Див.: Wojtyła, *Osoba i czyn*, с. 162-163

вчення Канта, як про рух у думці людства, що спрямований на те, щоб «очистити» діяльність особи від емотивності та узасадничити її виходячи лише з раціональної сфери. На думку Войтили у філософії Канта прикладом цього служить його категоричний імператив. Якщо приймається подібна позиція як істинна, то й необхідно визнати, що загалом потенційність людської емотивності (а разом і соматичності) є коренем дезінтеграції індивіда в його вчинку. На противагу цьому Войтила зазначає, що виходячи з досвіду людини ми не в праві ствердити що наша діяльність зумовлюється лише розумом і що є абсолютна необхідність цього. Наслідком подібних ідей, на кшталт ідеалізму Канта, стає апіоризм в етиці й антропології, а також, як каже мислитель, песимістична настанова щодо людини як такої, бо її дезінтегративність по суті є неминучою. Він знаходить в історії філософії критику подібної «антиемотивної» позиції в Арістотеля щодо стоїків, а також у Шелера щодо Канта¹.

Войтила послуговуючись реалістичним мисленням стверджує, що роль людських почуттів і пристрасті не дезінтегративна, а, навпаки, така що підштовхує людину до того, аби розв'язати цю напругу між самовільністю людської психіки та особовою причинністю шляхом інтеграції за допомогою самоопанування та самоволодіння, які вписані в саму особу на рівні її структури. В межах свого дослідження в ОЧ Войтила розглядає цю напругу як напругу між суб'єктністю та причинністю особи. Синтеза цих двох людських факторів в конкретному вчинку має досягтися завдяки вольовому зусиллю².

Емотивність людини, як комплекс її почуттів і взрушень, оперує власними своєрідними «смыслами», які можна передати серед іншого поняттями «гнів», «журба», «радість» або ж «любов». Сукупна можливість прояву людиною всіх її емотивних «смыслів» формує так звану психічну потенційність людини. Почуттєві, або ж емоційні переживання характеру

¹ Див.: Wojtyła, *Osoba i czyn*, с. 263

² Див.: Там само, с. 265

збудження, хвилювання або ж пристрасті стосуються того «що відбувається з особою», вони передають пасивний характер суб'єктності. Войтила висноує, що ми здатні говорити про своєрідну причинність психіки, яка стосується самовільної сфери раті, З цього також слідує, що людська психіка є динамічно незалежна від особової причинності чи самовизначення. У момент актуалізації емотивних «смислів» людина дуже часто передає свій стан зворотами на кшталт «мене охопив страх», а отже, на думку, філософа у цьому моменті з'являється в середині людини прагнення сповнення через самоопанування та самоволодіння¹.

Звертаючись же до проблеми реляції між самовизначенням особи та реактивності її тіла, Войтила пише, що наш зовнішній досвід у дії чи вчинку не передасть усієї складності взаємодії між соматикою та між ego. Для того, щоб розібратись у цьому він пропонує заглибитись у «середину» людини, у її тіло, але, очевидно, не в біологічному розумінні цього слова. Хоча для побудови всеохопного та глибинного розуміння цієї проблематики та загалом природи людини в її цілісності Войтила бачить необхідність співдії різних спеціалістів з природничих наук, що займаються організмом людини в його біологічному вимірі, дослідників людської психіки у сфері психології, а також і мислителів, що приділили б належну увагу душі людини та її зв'язку з тілом².

Функціонуванню особи та її здатності виражати себе через тіло у вчинку не заважає існування окремішнього соматичного динамізму, який є внутрішнім, а також і зовнішнім, завдяки якому особа здатна до рухливості. Войтила здійснює аналіз внутрішнього динамізму соматики індивіда з метою осягнення того, як це впливає на інтеграцію особи у її вчинку. І він бачить у цьому питанні важливу роль соматичної інтегральності людини. Очевидно, що сама будова організму, його функціонування визначають те, на що потенційно здатний індивід. Відносне відокремлення між соматикою та

¹ Див.: Wojtyła, *Osoba i czyn*, с. 262-263

² Див.: Там само, с. 220

психікою дозволяє також розглянути окремо соматичний динамізм і його прояви. Завдяки фізіологічній тілесності людина є частиною природи, що характеризує тілесність як таку, в її знаходженні серед наявних умов буття та життя. Як зазначалось у другому розділі, соматичний рівень існування людини характеризується реактивністю. Потенціальність, що коріниться в соматичному динамізмі також є реактивною. Іншими словами, те як індивід здатний реагувати аналогічно до усіх інших живих тіл природи передає поняття потенціальності людського тіла. Войтила порівнює ці реакції з загальними проявами людської поведінки, тобто, реакціями почуттів. У формуванні та експресії яких, перетинаються власне соматичні реакції разом із психічними, з їх емотивно висловленими «смыслами». Філософ додає, що спостерігаючи за тим, що вкладається людьми у висловлені чи виражені тілесно реакції, можна побачити, що за цим всім існують ті чи інші рішення, що є відповіддю волі на цінність. В реакції особи активізуються та взаємодіють ці всі окремі елементи, з яких випливає людська поведінка. Соматореактивність є закоріненою в здійсненні дії індивідом¹.

Вибудовується картина де, динамізм соматореактивного рівня має безпосередній зв'язок з природою, на основі якого функціонує психоемотивний динамізм, що вже не має такого контакту з природою, а лише опосередкований до неї через соматику. Поняття реакції, стверджує Войтила, вимагає свого відповідника в якості «акції», яка розумітиметься як відповідний природній чинник що і викликає буття людського тіла до відповідної реактивності, хоча в сенсі пасивної суб'єктності, по суті, — до відповідної активності. Якісна відмінність подібних реакцій живої природи демонструється також і тим, що вони є предметом вивчення біології, тоді ж як «реактивність» неживої природи досліджує хімія та фізика. Реактивність, як характеристика соматичної потенціальності, виступає як принцип, що забезпечує виникнення, збереження та розвиток людини, а з роботи цих усіх трьох аспектів постає й вегетативна життєвість особи. В очевидний спосіб те,

¹ Див.: Wojtyła, Osoba i czyn, с. 220-223

що зумовлює вегетацію людського тіла об'єднує нас з тваринним світом, адже й ми залежимо від клімату та харчування, що визначають нашу соматичну регенерацію. Крім спільних для людей і тварин принципів вегетативного зародження та подальшого розвитку організму, що закінчується фізіологічною смертю, ще виокремлюється в цьому ряду репродукція, що забезпечується диференціацією людського тіла відповідними статевими органами¹.

Інстинктивні реакції соматика формують динамізм вегетативної життєвості людського тіла. Ці реакції по відомій нам класифікації «діються» в особі, людина не усвідомлює ці всі фізіологічні процеси, аналогічно до тих, що відбуваються на особистісному рівні. Реактивність тіла покликається на наявну в організмі цілеспрямованість вегетативного розвитку та репродукції, та позначає інстинктивно динамічний зв'язок із зовнішніми до тіла умовами вегетації та розмноження. Сприймаючи ці дані та умови середовища існування соматична потенційність активізується та відповідним чином реагує, що і дозволяє говорити про активний характер соматичної реактивності. Цьому особливо протиставляється те, як тіло реагує на подразники, що мають чисто фізико хімічну природу. В організмі людини нервова система забезпечує напрямок актуалізації соматичного динамізму, в основі якої й стоїть соматична потенційність². Відповідним чином нервова система стає також й інтересом психологічних наук, що зумовлено відповідальністю цієї системи за людську реактивність.

Войтила висновує, що подібний аналіз потенційності та реактивності тіла дозволяє ствердити, що ці сфери не залежать від самовизначення особистості. Він називає тіло причинною причиною, але воно, однак не є якоюсь своєрідною волею, бо соматичний динамізм не є наслідком самовизначення особи. Причинність тіла є чимось окремим, інстинктивними та самовільним, але вона є вписаною в особу згідно з принципом

¹ Див.: Wojtyła, *Osoba i czyn*, с. 223-224

² Див.: Там само, с. 225

субстанційної єдності душі та тіла. Певна незалежність соматичного динамізму з його інстинктивністю викладає фундамент структури людини, у вимірі її особового та сутнісного вираження тим самим проголошуючи єдність і цілісність особи. Так, пережиття себе суб'єктивним *suppositum* пов'язане з рефлексивністю свідомості, яка охоплює соматичку лише поверхнево. Але це є більш ніж достатнім, адже постійний контроль свідомістю усіх соматичних процесів призвів би до хаосу та дисфункції¹.

Звернувшись до Войтилового аналізу чуттєвості побачимо на конкретному прикладі роботу цих принципів і понять. Мислитель згадує св. Августина, який казав, що чуттєвість перешкоджає пережиттю краси, а споглядання, — навпаки, сприяє. Войтила запитує яке місце тоді має спонтанна та самовільна чуттєвість у любові. Він стверджує, що вона перш за все є природним явищем і не несе обов'язковим чином морального зла та спотворення. Чуттєвість він не прирівнює до сексуальної життєвості тіла, яка не має так насправді чуттєвого виміру, а є радше вегетативним явищем з його роботою гормонів, та процесів на кшталт гаметогенезу. Сексуальна живучість полягає в розмноженні, де особа протилежної статі необхідна для реалізації цієї цілі. Войтила каже, що ми так насправді не можемо говорити про споживацький характер репродукції на цьому рівні, бо природа є сліпою до понять суб'єкт — предмет, в ній реалізується лише об'єктивні процеси буття. Сексуальні імпульси піднімаючись у сферу психіки формують у чуттєвості сприйняття другої особи з відповідним пожаданням внаслідок сексуальної цінності, що асоціюється лише з тілесністю. І вже тут сама постановка проблеми, як зауважує Войтила, виводить нас на те, що в людині відсутня якась «чиста» чуттєвість, адже свідомість нам підказує, що перед нами не об'єкт, а конкретна особа². «Спрямування на сексуальну цінність, пов'язану з “тілом” як предметом вжитку, абсолютно вимагає інтеграції: повинно бути включене в цілковите і зріле відношення до особи, без цього

¹ Див.: Wojtyła, *Osoba i czyn*, с. 226-227

² Див.: Войтила, *Любов і відповідальність*, с. 74–75

(воно) категорично не є любов'ю»¹. Войтила пише, що тут сексуальна життєвість і наступна після неї чуттєвість є матерією для постання подружньої любові, яка може сповнитися завдяки особовому самовизначенню подругів².

3.4 Інтеграція особи у вчинку: значення динамізму людської тілесності

Щоб зрозуміти психосоматичну цілісність в людині Войтила звертається до розгляду інтеграції людини у вчинку. Він каже, що ті послідовники теорій, у яких постулюється психофізична єдність, вважають, що цим висловлена вся сутність людини, але за його переконанням цього просто недостатньо. Бо в цьому ми обмежимося лише емпіричними науками: від психології до медицини. Людина як особа, а навіть і більше — особистість, постає завдяки та лише у своїх вчинках. Філософ стверджує, що якщо ми розуміємо людину як психофізичне ціле, то на підставі цього завдяки нашому досвіду ми маємо вже мати на увазі поняття особистості, яка реалізується через вчинок. Це за собою також тягне, як ми могли бачити з попередніх параграфів, необхідність трансценденції, що знаходиться у взаємодоповненні з інтеграцією. Особа та вчинок утворюють динамічну цілість, яку в особливий спосіб розкриває явище інтеграції³.

Складність, а разом з тим і особливу єдність психофізичної особи можна побачити на прикладі, коли відбувається її упредметнення. Автор ОЧ каже, що ми немов би можемо виділити трансцендентне его, що підпорядковує собі суб'єктне его, а завдяки цьому людина здатна переступити себе задля сповнення моральною цінністю. Цей процес підпорядкування є нічим іншим як інтеграція, яка походить з самоопанування, адже роблячи висновок про необхідність самозміни згідно тієї чи іншої цінності людина мусить стати паном над собою та зробити після цього вольове зусилля в необхідному напрямку. Під час цього

¹ Войтила, Любов і відповідальність, с. 76

² Див.: Там само, с. 76

³ Див.: Wojtyła, Osoba i czyn, с. 207

підпорядкування охоплюється вся психосоматика людини, підпадають під контроль як і почуття, що виходить з її емотивності, так і дії, що обумовлюються соматикою. Войтила висновує, що подібне ствердження про те, що людина зобов'язана своїй психосоматичній єдності в інтеграції та трансценденції в особовому вчинку, не є предметом і зацікавленням емпірично індуктивних наук. Динамічна єдність особи та вчинку, як легко побачити, є пріоритетнішою над цілістю психіки та соматки, яка не може бути без першої. Особа інтегрується та стає насправді кимось цілим саме у вчинку, без цього всі її динамізми не мають і не можуть мати якості чи сенсу, а у вчинку вони сповнюються саме «особовістю»¹.

Розгляд багатогранної природної динаміки людини є неповною поза інтеграцією та трансценденцією особи в її вчинку. Без цього ми мали б лише комплексну складеність психіки та організму, але натомість є так, що кожна з цих «складових» виражає вже не просто свою потенціальність і себе, як чогось окремішнього, але всю особу. Войтила стверджує, що, очевидно динамізми тіла не припиняють існувати, але вони в момент єднання особи та вчинку втрачають свої особливості. Структури самоволодіння та самоопанування стають явними, коли особа робить вчинок і тим самим інтегрується².

Співучасть динамізму соматичного та психічного разом із динамічною дійсністю особи в її вчинку відбувається по різному. Соматичні форми динамізму впливають на поставу та рухи тіла особи під час її вчинку, а психічні форми динамізму визначають внутрішній вигляд того, що відбувається з людиною під час її рішення. Ці динамізми можуть актуалізовуватися загалом самі по собі, або ж творити різноманітні переплетені комбінації між собою, роблячи кожен вчинок по своєму унікальним. Войтила зазначає, що з цього стає явним те, що всі ці динамізми самі по собі не є «дією», але є досвідом *pati*, досвідом протікання різного

¹ Див.: Wojtyła, *Osoba i czyn*, с. 208

² Див.: Там само, с. 209

роду «активацій». В особовий вчинок динамічно залучаються ці «активації» з психосоматичної сфери людини. Без їх «заподіяності» в людині, розуміючи це слово без негативного відтінку, не існуватиме вчинок, особа не зможе його повноцінно зробити. Інтеграція ж дозволяє подолати бар'єр від «робиться» в напрямку до «роблю», коли суб'єкт творить вчинок. Без цього подолання неможливо було б здійснити акт самоопанування чи самоволодіння у вчинку. Войтила підбиває підсумок, що завдяки інтеграції психосоматичних динамізмів людини, або ж іншими словами, завдяки інтеграції особи у вчинку взагалі існує причинність всередині *suppositum*, індивід здатний переживати свою відповідальність і авторство за вчинене, а не лише саму суб'єктність. Мислитель висловлює своє міркування з приводу того, що особа переживає та надає більшу вагу у власному вчинку причинності, аніж суб'єктності.

Хоча перша спричиняється до того, що *ego* стає у центр дії через спільне зі свободою об'єднання всіх психодинамічних динамізмів у відповідну єдність¹.

Войтила пише про тісний взаємозв'язок й обумовленість психічних функцій людини соматичними функціями. На приклад, зір. Цей спосіб сприйняття має свою конкретну залежність від органів зору та мозку людини, але завдяки легким експериментам встановлюється, що багато яких наших переживань зорового сприйняття є психічними, а, отже, не є чисто матеріальним явищем, що і дозволяє виокремлювати психоемотивність із загального ряду людського динамізму. Мислитель вбачає позитивний напрямок у думці Арістотеля, який також розглядав цю проблему з реалістичного керунку, на протиположність ідеалізму Платона. Інтегральність, або ж інтеграція людини у вчинку неможлива без обумовленості психіки соматикою, а також цілому ряду взаємообумовленостей між однією та другою сферами. З цього також видно, що ця особова інтегральність є динамічною. Характер взаємообумовленостей має напрямок від внутрішнього до зовнішнього, коли мова йде про соматичне вираження психічного, і від зовнішнього до внутрішнього при висловленні психічних

¹ Див.: Wojtyła, *Osoba i czyn*, с. 210

функцій, що спираються на соматичні процеси. Духовні функції на кшталт волі, яка походить з душі є незалежною від матерії. Емпіричне значення інтегральності залежить від динамічних факторів, адже питання полягає в тому, щоб під час реалізації того чи іншого вчинку необхідні для нього психічні процеси, що обумовлені соматикою, працювали б правильно та злагоджено. За аналогією це стосується й соматичної експресії на основі психіки. З цього нескладно вивести, що й різноманітні дезінтегративні «дефекти» у вчинку людини є причиною неправильної взаємодії між собою психіки та соматики¹.

У цих роздумах про інтегральність особи у вчинку Войтила згадує гілеморфну теорію Арістотеля, яку сприйняла також і томістична філософія. Своєю антропологічною розвідкою філософ хоча й звертається до думки, яка бере свій початок ще в Античності, але переосмислює базові її положення та робить спробу здійснення принципово інакшого розгляду антропологічного питання².

Войтила каже, що тілесність автоматично має входити у визначення людини. Людська конкретність немислима поза її тілом. Мислитель називає цей факт «індивідуацією людини завдяки матерії». Екстеріоризація, тобто статичне та зовнішнє «промовляння», що єго є індивідом, відбувається завдяки як і зовнішньому вигляду тіла, так і зумовлювальному його внутрішній будові тіла. Філософ уводить поняття соматичної конституції, що й передає тіло в його зримому вигляді, а також комплекс динамічних факторів роботи внутрішніх органів, від яких і залежить зовнішнє в тілі. Хоча, як і казалось, що по суті соматична конституція людини є статичною, вона забезпечує тілесний динамізм на рівні рухливості, яка також є особливо індивідуальною для кожної особи³.

З третього розділу виокремимо ствердження Войтили про недезінтегративний характер потягів і пристрасних емоцій людини. Вони не

¹ Див.: Wojtyła, *Osoba i czyn*, с. 211-212

² Див.: Там само, с. 216

³ Див.: Там само, с. 218

ведуть до морального зла людину у своєму зародженні, але безінтегративна їх реалізація призведе таки до морального згіршення. Інтеграція є необхідною, ця необхідність подолання напруги є можливістю для людини здійснити самоопанування та самоволодіння в керунку до добра, що проявить справжню свободу особи, а завдяки цьому вона усвідомлюватиме себе справжній автором своїх дій і переживатиме якісно інакше свою суб'єктність. Людська ж життєвість на вегетативному рівні хоч і є незалежною від самовизначення, але саме завдяки ній людина і здатна самовизначитись у вчинку, а самосповнитись – у любові.

ВИСНОВКИ

Отже, здійснивши аналіз методології, якою послуговується Войтила, а також побачивши як він її застосовує у побудові своєї концепції тілесності разом із описом того, яке значення та роль тіло має у самовизначенні особи, нам буде легше сформулювати антропологічний і моральний аспекти явища подружнього акту.

Мислитель вибудовує концепцію, де кожна людина визначається як «хтось» на онтологічному рівні вже від моменту зачаття. Це є нашою характерною та відмінною сутністю від усіх інших об'єктів світу, ми є суб'єктами. Але стати «кимось» в особовому та моральному вимірі – це є відкритим завданням для кожного. Це можливо завдяки декільком факторам. Людина є *suppositum*, сутністю, що зберігає свою онтичну ідентичність упродовж всього життя. Це і надає їй можливість, зазнаючи змін упродовж всього свого існування, зберегти своє *ego* та триматися визначеного вектору розвитку. Справжній розвиток, або ж самосповнення, є немислимим поза моральними категоріями добра та зла, адже лише добро здатне реально сповнитися. На цій дорозі становлення особистістю людина самовизначається. Завдяки самоопануванню та самоволодінню, що є її особовою структурою, вона досвідчує свою причинність й авторство за зроблені вчинки, а за умови спрямованості особи в своїй діяльності на об'єктивні моральні цінності, її пережиття з кожним разом буде йти пліч опліч зі зрілістю та самостійністю, що забезпечують адекватне існування індивіда в світі інших *suppositum*.

Інтеграція ж у вчинку людини реалізується завдяки задіянню та правильній взаємодії всіх її рівнів екзистенції, тілесного та духовного. Войтила постулює субстанційну єдність душі та тіла. Життя та сповнення особи неможливе без цієї цілісності. Соматика та психіка людини характеризуються своєю пасивною суб'єктністю, свідомість, як розумовий процес не здатний заглибитись і проконтролювати всі фізіологічні процеси

організму людини, але це є непотрібним. Особова цілісність досягається при правильному «контакті» між свідомістю та соматикою через психіку. Наші тілесні потяги та пристрасті не потягнуть нас до морально неправильних вчинків за умови, що розум і воля людини зінтегровані з тілом. Необхідність в інтеграції, особливо сексуальних потягів, не говорить про їх «шкідливість». Навпаки, завдяки внутрішній напрузі та подоланню її, керуючись вищими цінностями людина постає людиною.

Сексуальна сфера взаємовідносин небезпечна тим, що може призводити до того, що інша особа трактуватиметься і використовуватиметься як предмет сатисфакції, але подібне призводитиме до дезінтеграції як власної, так і іншої особи. Прагнення того, щоб бачити в іншій особі також мету, а не лише засіб є недостатнім. Войтила дивиться на це інакше. Він каже, що фізіологічна природа є сліпою до понять «предметність» і «особа». Сексуальна життєвість постає як матерія для завдання інтеграції, з усіма її відповідними біологічними та психічними процесами, які відбуваються «поза» дією свідомості людини. Подолання ж постави «використовую» Войтила бачить у світлі християнського Об'явлення, яке допомагає прийти до любові, а не «споживання». Чоловічість і жіночість постають як воплощена метафізична самість і в межах подружжя їх сексуальний акт набуває зовсім іншого смислу. Коли пережиттю цього досвіду передуватиме усвідомлення кожною особою цінності та особового виміру своєї тілесності, а також пережиттю свого тіла як величного завдяки цнотливому самоопануванню, то члени подружжя зможуть через прояв зрілого та свідомого самодарування прийти в цьому вчинку до правдивого добра, що матиме своє підтвердження у вигляді зачаття, а згодом і народження нового життя. Подружній акт має саме як значення дітонародження, адже в першу чергу це щира зустріч осіб, а не реалізація природніх процесів як це є у тварин. Для подругів головною ціллю є прямування до любові та єдності, адже без духовного аспекту статевий акт втрачатиме свій особистісний вимір й інтегративне значення.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Вальдштайн М. Передмова до видання *Man and Woman He Created Them* / Міхаель Вальдштайн // Чоловіком і жінкою сотворив їх: богослов'я тіла / Іван Павло II. – Львів: Свічадо, 2022. – С. 680.
2. Войтила К. – Любов і відповідальність. Робоча версія перекладу Галини Кришталь, Інститут Родини, УКУ Львів. – с. 222.
URL: <https://ktds.org.ua/-/media/files/1/4/1454870177-karol-voitylalyubov-i-vidpovidalnist.doc>
3. Войтила К. – Особова структура самовизначення / І. Савинська, переклад. // *Sententiae XXIII*. – 2010. – №2. – С. 156–163
4. де Вааль Ф. Мораль без релігії. В пошуках людського у приматів. — Харків: «Клуб сімейного дозвілля», 2018. – 272 с.
5. Депра Н. – LEIV. Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Пер. з фр. – Том другий. – К.:ДУХ І ЛІТЕРА, 2011. – 488 с., С. 388-394
6. Депра Н., Панич О. – ЕРОКНÊ. Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Пер. з фр. – Том третій. – К.:ДУХ І ЛІТЕРА, 2013. – 328 с., С. 104-106
7. Іван Павло II – Чоловіком і жінкою сотворив їх: богослов'я тіла. – Львів: Свічадо. 2022. – 680 с.
8. Павло VI, *Humane vitae*, Людське життя // Вибрані документи Католицької Церкви про шлюб та сім'ю: від Лева XIII до Бенедикта

- XVI. Львів. Інститут Родини і Подружнього Життя УКУ, видавництво «Колесо», 2008. С. 115-137.
9. Платон мені друг, але істина дорожча: теоретико-практичні та методологічні аспекти розвитку сучасних гуманітарних наук. // Матеріали Всеукраїнської молодіжної конференції. – Чернівці: Чернівець. нац. ун-т. ім. Ю. Федьковича. 2023. – С. 256.
10. Соціально-гуманітарні дискурси сьогодення: світоглядні та ціннісні аспекти. // Матеріали всеукраїнської науковопрактичної конференції – Чернівці: Чернівець. нац. ун-т. ім. Ю. Федьковича. 2023. – С. 240
11. Татаркевич В. – Історія філософії: Т. 3: Філософія ХІХ століття і новітня/ Пер. з пол. О. Гірний. – Львів: Свічадо, 1999. – 568 с.
12. Тофтул М. Г. Сучасний словник з етики: Словник. – Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2014. – 416 с.
13. Aguas J. Karol Wojtyla on the psychosomatic integrity of the human person / Jove Jim S. Aguas. // Conference on Culture and Philosophy. – 2013. – С. 1–12
14. Aguas J. Gabriel Marcel and Karol Wojtyla's Notions of the Body [Електронний ресурс] / Jove Jim S. Aguas – Режим доступу до ресурсу: https://www.academia.edu/34236793/Gabriel_Marcel_and_Karol_Wojtylas_Notions_of_the_Body
15. Behnke, Elizabeth A. – Edmund Husserl: Phenomenology of Embodiment [Електронний ресурс]. URL: <https://iep.utm.edu/husspemb/#H6>

16. BURGOS J. M. – The method of Karol Wojtyła: a way between phenomenology, personalism and metaphysics. – A-T. Tymieniecka (ed.), *Analecta Husserliana CIV*, Springer Science+Business Media B.V. 2009. – P. 107–129.
17. Cusinato G. – Body enactivism and primordial affectivity. Max Scheler and Jacob von Uexküll's aporia. – Vol. 8 (2020): Morphology, Plasticity, and Transformation between Philosophy and Biology. – *Thaumàzein. Rivista di Filosofia*, 2021. – P. 226-245
18. Grabińska T. *Wolność a wolna wola osoby / Teresa Grabińska. // Personalna obnova humanisty na Prahu 21. storočia. – 2009. – C. 157–166*
19. Gudaniec A. *Ku integralnej wizji człowieka – osoby. Elementy antropologii Karola Wojtyły / Arkadiusz Gudaniec // Studia Elbląskie, № XVIII – 2017. – C. 501–524*
20. Heinämaa S., Kaitaro T. – Descartes' Notion of the Mind–Body Union and its Phenomenological Expositions. *The Oxford Handbook of the History of Phenomenology*. – Edited by Dan Zahavi. – OXFORD, University Press, 2018. – 800 p. – P. 25-44
21. Ignatik G. *Person and Value. Karol Wojtyła's Personalistic and Normative Theory of Man, Morality, and Love / Grzegorz Ignatik. – London: LEXINGTON BOOKS, 2021. – 185 c.*
22. *Karol Wojtyła's Philosophical Legacy / edited by N. M. Billias, A. Curry, G. McLean. – Washington, D.C.: Cardinal Station, 2008. – 352 c.*

23. Kupczak J. *Destined for liberty: the human person in the philosophy of Karol Wojtyła/John Paul II* / Jarosław Kupczak. – Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2000. – 169 c.
24. Mertens K. – *Phenomenological Methodology. The Oxford Handbook of the History of Phenomenology.* – Edited by Dan Zahavi. – OXFORD, University Press, 2018. – 800 p. – P. 469-491
25. Tablan F. Preliminary notes on Wojtyła's personalist ethics [Електронний ресурс] / Ferdinand Tablan – Режим доступу до ресурсу: <https://philarchive.org/archive/TABPNO#:~:text=The%20first%20is%20that%20in,an%20act%20of%20the%20person.>
26. Węclawik P. – *Antropologia filozoficzna Maxa Schelera: jej geneza, przedmiot i metoda.* – „Folia Philosophica”. – T. 16. – Red. J. Bańka. – Katowice, 1998. – S. 103-113
27. Wilk R. K. OSPPE. Człowiek – osoba – istota wolna. Ujęcie Karola Wojtyły / Rafał Kazimierz Wilk OSPPE. // *Studia nad Myślą Jana Pawła II.* – 2015. – №17. – C. 119–140
28. Wojtyła K. *Osoba i czyn* / Karol Wojtyła. – Kraków: Polskie towarzystwo teologiczne, 1969. – 328 c.
29. Wojtyła K. *The Acting Person* / Karol Wojtyła. – Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1979. – 368 c. – (Translated and revised from the 1969 Polish edition, *Osoba i czyn*)
30. Wolicka K. *Fenomen ludzkiej cielesności i płciowości w ujęciu Jana Pawła II* / Kamila Magdalena Wolicka. // *Kieleckie Studia Teologiczne.* – 2013. – №12. – C. 263–275