

УДК 2-284-335-733:272/273:7]:141.144
DOI <https://doi.org/10.30970/PHS.2022.29.12>

БОГОСЛОВСЬКО-ФІЛОСОФСЬКА КОНЦЕПЦІЯ ДІАЛОГУ ЦЕРКВИ І МИТЦІВ СВ. ІВАНА ПАВЛА ІІ У КОНТЕКСТІ ПЕРСОНАЛІСТИЧНОГО ДИСКУРСУ ТА РЕАЛІЗАЦІЇ ДУШПАСТИРСЬКОГО ПОКЛИКАННЯ

Не бійтеся!
(св. Іван Павло ІІ)

Річард Горбань

*Косівський інститут прикладного та декоративного мистецтва
Львівської національної академії мистецтв,
вул. Міцкевича, 2, 78601, м. Косів, Івано-Франківська обл., Україна
e-mail: graukr@gmail.com
ORCID ID 0000-0001-7112-9723*

Мета дослідження – в проблемному полі богослов'я, релігієзнавства та філософії мистецтва – з'ясувати реалізацію двох принципів: діалогічності й монадності – в особі Кароля Войтили, що дозволило йому створити богословсько-філософську концепцію діалогу у формі богослов'я діалогу, яка визначила душпастирську діяльність 264-го єпископа Риму як у його протистоянні зі злом, зведеним в систему, так і в пошуках парадигмальної альтернативи «цивілізації смерті». Методологія дослідження визначена принципами і методами, виробленими соціогуманітарними науками щодо аналізу й інтерпретації релігійних феноменів; у теоретичному аспекті дослідження спирається на концепції діалогічності, філософсько-богословську ідею покликання та принцип монадності особи. Наукова новизна полягає в опрацюванні ключової властивості релігійної, філософської і художньо-естетичної свідомості католицького мислителя, яка сприяла появі богослов'я діалогу та спрямувала діяльність видатного понтифіка на формування та розбудову нової цивілізаційної парадигми на засадах діалогу і персоналістичної норми. Висновки. Репрезентуючи, як монадна особа, націю, культуру, епоху, св. Іван Павло ІІ, з одного боку, на прикладі історії приєднання польської нації у світі запропонував погляд на націю як на модель консолідації спільноти, що уможливило діалог культур на засадах їх суверенітету, рівності й толерантності, з другого – реалізуючи особове покликання, у філософській, мистецькій і душпастирській діяльності виявив на зламі тисячоліть визначальну інтенцію нової цивілізації – діалогічність. Філософ довів, що глобалізація не означає нівелювання й асиміляцію мов і культур, – об'єднання народів є можливим, якщо відбуватиметься через духовні цінності, визначені благом кожної особи, тому найважливіші потреби сучасності вимагають розбудови нової цивілізації на діалогічних засадах, зокрема діалогу Церкви і мистецтва.

Ключові слова: богослов'я діалогу, принцип монадності особи, ідентичність, історична пам'ять, свобода, любов, персоналістична демократія, атеїстичний гуманізм, справжній гуманізм, справжня цивілізація.

Постановка проблеми. 264-й Папа пройшов складний шлях: від Кароля Войтили – польського митця й філософа, становлення особи якого відбувалося в безкомпромісній боротьбі зі злом, зведеним у систему на рівні державних структур, до св. Івана Павла ІІ – єпископа Риму, який виповнив особове покликання, спрямувавши свою душпастирську діяльність проти становлення цивілізації смерті. Парадигмально-цивілізаційним ознакам

смерті, які дедалі ближче до кінця другого Тисячоліття християнства давалися взнаки, все більше оголюючи кризу атеїстичного гуманізму, понтифік протиставив парадигму «повноти життя і радості», що у третьому Тисячолітті має визначати розвиток заснованої на «справжньому гуманізмі» «справжньої цивілізації», яка вимірюється не економічним поступом, а людським, моральним і духовним розвитком народів, збереженням їх культурної ідентичності й історичної пам'яті, що є запорукою свободи й гідності кожного народу як спільнотної особи, бо саме гідність і свобода народів-осіб мають стати основою нової демократії, заснованої на любові до особи [30, с. 417; 31, с. 405–406]. Свою світоглядну позицію він обґрунтував концептуально у богословсько-філософський спосіб у формі богослов'я діалогу та послідовно втілював її у життя, намагаючись у ролі очільника найбільш впливової інституції у світі об'єднати людство у глобальну спільноту не на підставі економічних інтересів, а на персоналістичних засадах «діалогу любові», позаяк мирне співжиття людства у новому тисячолітті можливе лише в особочентричному світі.

Богословсько-філософську концепцію діалогу можна реконструювати як вчення лише в межах персоналістичного дискурсу польського мислителя, тобто на підставі аналізу багатьох створених ним текстів. Попри складний характер цієї концепції св. Іван Павло II викладає її ясно й лаконічно у формі богослов'я діалогу в короткій промові, з якою звертається до молоді на площі перед церквою Різдва Пресвятої Богородиці у Львові, закликаючи до цілком конкретної справи – розбудови «цивілізованого суспільства» [31, с. 405]. І це є знаменним, оскільки на тлі сучасних подій головний меседж звернення Папи – «Молоде України, Христос запрошує тебе йти проти течії!» – проявив свій пророчий зміст. Називаючи себе паломником надії у Києві та Львові, єпископ Риму покладає особливі сподівання саме на українську молодь, яку заохочує до діалогу зі Спасителем. Звернувшись до першого покоління, вихованого у Незалежній Україні, із запитанням, що поставив Христос апостолам: «Може, і ви бажаєте відійти?», він його, як «сторожів нової зірничі надії», закликає не боятися йти дорогою Божих заповідей, навіть якщо інколи вона стає крутою та «вимагатиме жертви відважних виборів» [31, с. 401, 406]. 2001 року – першого року третього Тисячоліття християнства – це було покоління, яке сьогодні дає свідчення героїчної любові, захищаючи цілий світ від зла, зведеного в систему. Сьогодні саме це покоління українців поширило відлунням імператив «Не бійтеся!», проголошений Папою-борцем з фашистським і комуністичним тоталітарними режимами у зверненні до світу, який був облудливо приспаний спадкоємцями цих режимів і дуже повільно прокидається від омани. Якраз це покоління виборює у російсько-українській війні, вже визначеній «екзистенційною», право на культурну ідентичність й історичну пам'ять не тільки української нації, а й усіх народів світу. Адже в Україні ворог усього людства чинить найтяжчий злочин проти людяності – геноцид. Ворог із ненавистю віками заперечував існування української мови, привласнював здобутки української культури та їх творців, крав і перекручував українську історію, вчиняв штучні голодомори, викорінюючи пам'ять й ідентичність українців та перетворюючи їх на малоросів. Нині він тотально руйнує інфраструктуру, промисловість, сільське господарство, природне середовище, культурно-історичні пам'ятки, храми – усі засоби фізичного й духовного існування; із надлюдською жорстокістю гвалтує жінок і дітей, катує людей і навіть свійських тварин, цілеспрямовано перетворюючи Україну на землю, не придатну для життя. Нешадно знищує не тільки тисячі людських життів, а й плоди праці багатьох поколінь – результати життєтворчості й життєбудування усіх народів, що заселявали українську землю з прадавніх часів і творили українську культуру, яка ще в дохристиянські часи стала осередком екзистенційно-кордоцентричного персоналізму, тобто знищує ціннісне домобудівництво української нації як історичної особи, до якого були залучені всі народи з їх культурними й релігійними традиціями, що від багатьох

століть населяють українські землі. Такого геноциду світ ще не бачив – це онтологічний геноцид; ворог людяності намагається винищити основи буття української нації, тому найпершою його зброєю стала брехня, яка, за визначенням київського персоналіста Миколи Бердяєва, внутрішньо руйнує особу [2, с. 22]. Оцей профетичний аспект справдженої надії понтифіка на молодь України в розбудові «справжньої цивілізації», адже сьогодні українці ціною власного життя захищають цінності «справжнього гуманізму» – свободу і гідність людської особи, спонукає дослідити концепцію діалогу св. Івана Павла II, яка визначала його бачення зміни цивілізаційних парадигм і шляхи розвитку людства в новому тисячолітті. Таке з'ясування має значення передусім задля розуміння феномену української ідентичності – чому саме українці на початку Третього тисячоліття християнства опинилися на аванпості екзистенційної війни та запеклого протистояння різних шляхів цивілізаційного розвитку людства. Зазначений профетичний аспект свідчить і про перспективність досліджень персоналістичної філософсько-релігійної думки, яка протистояла хаосу тоталітаризму в XX столітті й здатна протистояти новій його хвилі у XXI, а також спроможна створити реальну світоглядну альтернативу постантропологічним реїстичним інтенціям у гуманітарній сфері.

Про перспективність персоналізму висловився ще в 1948 році французький неоміст Етьєн Жильсон, стверджуючи, що від початку свого становлення християнська філософія доклала чималих зусиль, щоб поєднати ідею особи з повнотою розвитку внутрішнього життя, і цей засадничий принцип філософського персоналізму далеко не вичерпав свого потенціалу [21, с. 286]. У цей час Войтила робить вибір між служінням вірі і служінням мистецтву й розпочинає душпастирську діяльність, яка стає для нього шляхом до виповнення власної особи, свого покликання і завдяки якій весь світ знатиме його як св. Івана Павла II. Мистецький та релігійний досвід і необхідність надавати реальну допомогу людям в осмисленні та розв'язанні екзистенційних проблем виводять молодого священика на шлях персоналізму, що визначає зміст і форму реалізації його покликання як особи і зумовлює становлення однієї з головних гілок персоналістичного вчення, розробленої польськими філософами, які понад пів століття розбудовують повноцінну філософську систему. Аналізуючи створену Войтилою систему персоналізму, творець універсального реалістичного персоналізму Чеслав Станіслав Бартнік вказує на те, що персоналізм став для цього філософа способом найбільш дієвого втілення у людське життя вищих, справжніх цінностей [44, s. 53].

Аналіз джерел та останніх досліджень. Українські дослідники, такі як Олександр Бондар, Оксана Волинець, Тетяна Гаврилюк, Христина Давидчак, Василь Дуйкін, Анатолій Колодний, Андрій Копитко, Марія Кохановська, Віталій Кравченко, Дарина Марціновська, Олександра Матюхіна, Роман Наконечний, Сергій Присухін, Любомир Ржиський, Інна Савинська, Іван Сас, Ярослав Соболевський, Дмитро Степовик, Олександр Шаталович, Наталія Якимець, Ольга Яроцька, Петро Яроцький та ін., розглядали різні питання антропологічного вчення й діяльності 264-го Папи, його внесок у Другий Ватиканський Собор, зокрема й в аспекті певних форм діалогу: релігії і науки, релігії і культури, екуменічного діалогу, діалогу людини з Богом, однак у фокусі діалогічності як головної інтенції особи св. Івана Павла II проблему діалогу не розглядали.

У зарубіжних працях, що були опубліковані до сторіччя від дня народження св. Івана Павла II, досліджуються різні аспекти релігійної філософії польського мислителя. Так, австралійський дослідник Нейл Пемброук зосереджується на феноменологічному методі католицького філософа, трактуючи поняття «участь» як тринітарну етику [57]. Натомість американський науковець Адам Бейт і австралійський учений Рене Келер-Райан звертаються до філософського дискурсу мислителя в аспекті гендерних питань.

Перший, говорячи про логіку взаємодоповнення католицької богословської антропології, зосереджує увагу на теології Тіла, як її тлумачить Іван Павло II [46]. Другий автор розглядає вплив філософсько-теологічної антропології Едіт Штейн на формування основних ідей «нового фемінізму», висловлених Павлом VI та Іваном Павлом II після Другого Ватиканського Собору [55]. Наведені приклади ілюструють, що в найновіших наукових статтях немає спроб вивести аналіз релігійно-філософського дискурсу Івана Павла II з кола питань постмодернізму. Новизна нашого підходу полягає в тому, що його філософська спадщина вперше вивчається в контексті новітніх діалогічних тенденцій, які мають формувати цивілізаційну парадигму третього тисячоліття і які за своєю суттю є антипостмодерністськими.

Мета статті. На засадах богослов'я, релігієзнавства та філософії мистецтва маємо відстежити, як у персоналістичному дискурсі св. Івана Павла II, організованому за правилами художньої, релігійної й філософсько-аналітичної діалогічної свідомості, сформувалась богословсько-філософська концепція діалогу, що визначила душпастирську діяльність 264-го Папи як у його протистоянні зі злом, зведеним у систему, так і в пошуках парадигмальної альтернативи «цивілізації смерті».

Теоретико-методологічні засади. Дослідження здійснене на матеріалі текстів, створених Іваном Павлом II у різні періоди його життя: 1) філософських – «Любов і відповідальність» (1960), «Особова структура самовизначення» (1974), «Участь чи відчуження?» (1975), «Суб'єктивність і “те, що не піддається редукції” в людині» (1994); 2) поетичних – «Осмилення Вітчизни» (1998); 3) автобіографічного характеру – «Переступити поріг надії» (1995), «Дар і таємниця» (1996), «Пам'ять та ідентичність» (2005); 4) папських документів – «Про душпастирський підхід до культури» (1999), «Послання Папи Івана Павла II до мистців» (1999), «Лист апостольський Розарій Діви Марії» (2002), енциклік – «З праці своєї» (1971), «Відкупитель людини» (1979), «Апостоли слов'ян» (1985), «Господа Животворячого» (1986), «Сяйво істини» (1993), «Щоб усі були одно» (1995); 5) документів Церкви – «Душпастирської Конституції Про Церкву в сучасному світі» (1964); 6) промов на зустрічах – «Зустріч з представниками Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій. Україна – Київ – 24.06.2001. Палац Національної Філармонії – Фойє»; «Зустріч із молоддю. Україна – Сіхив – 26.06.2001. Площа перед церквою Різдва Пресвятої Богородиці».

Одним із ключових теоретико-методологічних положень дослідження стала концептуальна настанова на взаємодоповнюваність специфічних для гуманітарного пізнання ідеографічного та біографічного методів, які дозволили виявити й розкрити головну інтенцію життєтворчості Войтили, а також монадологічний характер його особи. Біографічний підхід у поєднанні з інтерпретаційним аналізом богословських і філософських текстів католицького мислителя в ракурсі концепції покликання й принципу монадності особи дали змогу не лише розв'язувати проблему конкретно-історичної індивідуалізації Войтили як видатного мислителя та релігійного й культурно-громадського діяча, а й розкрити зміст і генезу становлення створених ним концепцій та їх значення для становлення ідеї нового гуманізму.

Теоретичним підґрунтям дослідження стала концепція діалогічності – художньої й аналітичної свідомості, відкритої до комунікації на засадах паритету, схильної брати участь у циркуляції ідей, що становить духовну основу людського буття особою. У науковий дискурс поняття «діалогічність» уведене Михайлом Бахтініним на початку 1970-х рр. у контексті розробленої ним філософії діалогу. Зокрема, у праці «До методології гуманітарних наук» філософ пов'язує його з поняттям «діалогу осіб» як діалогу на найвищому рівні [1, с. 384]. Проте концепція діалогічних відношень як безмежної у просторі та часі

міжособової комунікації, яка уможливорює діалог між епохами і культурами, була розроблена мислителем ще на початку 1940-х рр. на засадах феноменології Едмунда Гуссерля, філософії персоналізму і філософії діалогу та становить одне із засадничих положень філософії культури Бахтіна. Зокрема, у праці «До філософських основ гуманітарних наук» Бахтін розглядає діалогічність як якість свідомості людської особи, вміння людини пізнати й виразити себе як особу у складній діалектиці зовнішнього і внутрішнього, культурного середовища і власного світогляду [1, с. 429–430].

1. Утілення принципу монадності в особі св. Івана Павла II з погляду формування діалогічних засад нової цивілізаційної парадигми

Видатний український філософ-персоналіст Сергій Кримський, аналізуючи в одній зі своїх публічних лекцій, прочитаній 2002 року, засади духовності новітнього постіндустріального суспільства, які мають визначати розвиток людства у XXI столітті, обстоює думку про те, що в сучасному світі сфера духовності, як альтернатива хаосу та небуттю, потребує не лише здатності людей до колективної творчості, а передусім монадності – здатності особи репрезентувати свою націю, культуру, епоху, подаючи зразки вчинків, інтелекту та зростаючої совісті, й у такий спосіб виявляти індивідуальну іпостась універсального досвіду. Філософ наполягає на тому, що після страшного досвіду XX століття будь-які концепції та проекти мають оцінюватись їхньою спроможністю втілюватись у життя людської особи [32, с. 12–14]. У світлі тривалого процесу переборення світської ідеології гуманізму християнським персоналізмом, стверджуючим самоцінність людської особи як образу Особи Божої, її свободу й гідність, а не абстрактні ідеї, задекларована Кримським вимога вбачається ключовою у формуванні духовних основ сучасної технічної цивілізації, які мають визначати її реальні людські й людяні цінності, здатні протистояти антропології, породженій новочасним утилітаризмом. Позаяк розвиток технічної цивілізації, за спостереженням Івана Павла II, позначений диспропорцією щодо розвитку моралі й етики та вимагає розв'язання питання: чи людина, як людина, в суттєвому змісті технічного поступу стає ліпшою, духовно зрілою, свідомішою гідности своєї людської природи, відповідальнішою, відкритішою для інших? [23, с. 30]. Як бачимо, сьогодні утилітаристична антропологія й етика, що з неї випливає, які, згідно з визначенням 264-го Папи Римського, «грунтуються на переконанні, що засадничо людина змагає до власного інтересу або інтересу групи, до якої належить» [26, с. 49], перетворили Україну – серце Європи, її осереддя персоналістичної думки та годувальницю значної частини світу – на плацдарм російсько-української війни.

Концепція монадної особи була розроблена Бердяєвим – фундатором європейського персоналізму. Розглядаючи в ракурсі персоналізму вчення Готфріда Ляйбніца про монаду як універсум, мислитель стверджує, що людина є мікрокосмом лише в потенції, адже особа в людині не є готовою даністю, а є завданням, ідеалом людини. Тому реалізація особи в людині – це шлях постійного трансцендентування, на якому відбуваються екзистенційні зустрічі з Богом та іншими особами. Оскільки особа не є частиною універсуму, а універсум є частиною особи як її якості, то монада, яка не наповнюється надособовими цінностями й якостями, не реалізує свою особу в індивідуально неповторній формі, не виконавши свого покликання як відповіді на заклик Бога, втрачає дану їй здатність бути мікрокосмом. Монада, яка доростає до свого особового покликання і здійснює його в усій повноті та цілісності, представляє не тільки себе, а стає виразником цілої нації, культури, епохи. Монадні особи існували в усі часи – це були пророки, генії, вожді, які формували соціокультурний образ своєї історичної епохи [3, с. 438, 478; 4, с. 12–13, 17, 29].

Розкриваючи у своїх філософських працях свободу як чинник самовизначення особи в її акцидентальному та субстанційному вимірах, який зумовлює її духовний

динамізм [12, с. 159], польський мислитель на підставі такого прозопоїчного розуміння категорії «свобода» створює власну дефініцію принципу монадності, але висловлює її в художній формі в поезії «Осмилення Вітчизни» (1998):

Свободу всяк потрібно здобувати,
Її не можна лише посідати!
Її отримувеш, як дар, а втримувеш у боротьбі.
Дар і боротьба вписуються у сторінки невидимі, а все ж явні.
Усім собою платиш за свободу –
отож свободою називай те, що можеш, постійно сплачуючи,
знову віднайти себе самого.

Тією платою входимо в історію і торкаємось її епох¹ [26, с. 84].

Адже поетична спадщина Івана Павла II є своєрідним способом осягнення дійсності, шляхом художньо-літературного, а не лише філософсько-богословського, пізнання релігійної істини. Як зауважує Христина Давидчак, його поезія вимагає колосальної обізнаності в культурній, філософській і релігійній сферах знань [17, с. 327].

Св. Іван Павло II не тільки формулює принцип монадності у філософсько-поетичній формі, а й втілює його у власному житті, досягнувши повноти своєї особи через здійснення душпастирського покликання. У процесі самовизначення як особи, здобуваючи динамічну структуру свого «Я», дану як «самоволодіння і самопанування», та керуючись ним же сформульованим і філософськи обґрунтованим принципом дієвості й відповідальності [12, с. 158; 13, с. 25], Войтила реалізував власні персоналістичні концепції.

Як особа, здатна представляти весь сучасний світ, що входить в епоху глобалізації, 264-й Глава Ватиканської держави вже за життя був визнаний лідером світового масштабу. За часів понтифікату Івана Павла II духовний вплив Ватикану на соціокультурні процеси поширився далеко за межі Європи, й очолювана ним Католицька Церква, надаючи своєму волю виклики цивілізаційної кризи, спромоглася осучаснити свій образ, надати своєму вченню актуальності спрямованості та вступити у третє тисячоліття своєї християнської історії оновленою, зберігаючи і дедалі посилюючи свій духовний авторитет. Упроваджуючи нову соціокультурну політику Церкви, Папа прокладає шлях новій епосі людства, на засадах християнського персоналізму теоретично і практично розбудовує світоглядну парадигму постіндустріальної цивілізації, обумовлену антропологічним переворотом. У цій новій парадигмі поєднання антропології з етикою визначається такими поняттями як «гідність людини», «соціальна справедливість», «права особи», «персоналістична норма», «діалог любові». У своїх енцикліках, відштовхуючись від концепцій Еммануеля Муньє і Жака Марітена, понтифік подає глибоке філософське обґрунтування помилковості «мислення категоріями економізму» [25, с. 138] і послідовно доводить, що «економічний поступ з усім тим, що належить лише до його закономірності, треба постійно розпланувати й реалізувати з кута бачення загального й солідарного розвитку окремих осіб і народів» [23, с. 34–35]. Головний імператив філософської думки католицького мислителя пов'язаний із домінантою особи. На його переконання, кожна проблема теоретичного чи практичного характеру має розв'язуватися «з огляду на людину, мало того, з огляду на те, що людина є особою» [14, с. 245], отже, з позиції персоналізму, який є філософією цілісної людини.

Біограф єпископа Риму Джордж Вайгель вказує на парадоксальність натури св. Івана Павла II та пояснює її тим, що його життя, переконання і прагнення були справжнім викликом для свого часу, тоді як інші риси його особи цілком відповідали часу. Зокрема,

¹ Переклад Андрія Содомори.

американський богослов зазначає, що у світі, в якому історію розглядають як дії економічних інтересів і політичних сил, Папа став на захист культури та творчої сили людського духу [10, с. 13]. Однак зауважені Вайгелем факти свідчать не про протиріччя особи очільника Ватикану, понтифікат якого набув глобального значення на межі тисячоліть, а, навпаки, про цілісність – монадологічну здатність його особи репрезентувати свою епоху, мало того, епоху цивілізаційних трансформацій. Це підтверджує концепція сучасної цивілізації як Третньої Хвилі футуролога й соціолога Елвіна Тоффлера, що розроблялася ним понад чверть століття й остаточно була сформульована у праці 2006 року «Революційне багатство». Американський філософ стверджує, що в новій цивілізації зникне марксистський економцентризм, в якому культура, релігія, мистецтво були вторинними; економіка буде поставлена на належне їй місце як частина всеохоплюючої системи, в якій на передній план вийдуть духовні феномени: культурна ідентичність, релігія і мораль [41, с. 558–559]. По суті, Тоффлер дав перевірену часом відповідь на питання «Економіка перш за все?», що його поставив 1936 року в «Маніфесті персоналізму» Муньє. Католицький філософ у своїй концепції персоналізму прийшов до висновку, що з огляду на якості особи та їхню ієрархію патологічне зростання економічного принципу має зупинитися в людському світі й поставити цей принцип на відведене йому місце – економічні проблеми повинні вирішуватися в залежності від політики і духовного начала, які є вищими за економіку² [39, с. 348–349]. Очевидно, що практичною відповіддю на питання Муньє стала також філософська й душпастирська діяльність св. Івана Павла II.

Очолити найавторитетнішу у світі транскультурну й транснаціональну інституцію, Папа-поляк зберігав свою національно-культурну ідентичність, ніколи не забуваючи, що він – син польського народу. Свою відданість екуменізму, шлях до якого був закладений Другим Ватиканським Собором, Іван Павло II пояснює екуменічними традиціями польського народу. Саме завдяки цим традиціям, що сформувалися протягом тисячолітньої історії розвитку Польщі як держави багатьох народів і багатьох віросповідань – християнських і не тільки, на переконання мислителя, польській культурі притаманні толерантність і відкритість до людей іншої мови, культури та релігії [27, с. 116]. Понтифік постійно наголошує на своєму зв'язку з польською культурою, яка сформувала його як особистість. Так у промові, виголошеній в ЮНЕСКО, порушуючи питання про засилля економізму в сучасному світі та необхідність дотримуватися належного співвідношення між економікою і культурою, він звертається саме до досвіду польського народу, щоб довести на конкретному прикладі, що культура є «найбільшим і найлюдянішим добром»:

Я – син свого народу, який пережив найбільші випробування історії, якого сусіди не раз прирікали на смерть, але який вижив і залишився самим собою. Він зберіг свою тотожність і попри поділи та чужоземне загарбання, свою національну суверенність, не опираючись на ресурси фізичної сили, а лише на свою культуру. Ця культура, як виявилось, мала потугу більшу, ніж усі інші сили [26, с. 92–93].

² Здійснюючи наступ на «занепалу цивілізацію», Муньє розуміє, що переосмислення феномену праці вимагає нового погляду на проблему капіталістичної економіки. На думку французького філософа, надмірна увага до економічної проблематики є свідченням соціальної хвороби, бо з кінця XVIII століття економічний організм набув розміру ракової пухлини, відтоді було проголошено суверенітет економічного начала. Інший представник французького персоналізму, католицький філософ Марітен також пропонує розглядати економіку з позиції духовних цінностей. У праці «Релігія і культура» (1930–1933) він вказує на неприродний принцип «плодовитості грошей», що на ньому базується капіталістична економіка, в якій гроші прагнуть стати живим організмом і виробництвом, що використовує людську працю заради утримання самих себе. Таке регулювання економіки законами й потоками грошових знаків ставить цінність речей вище за цінність людини. На переконання філософа, у такій суспільно-економічній системі ні бідні, ні багаті не існують як особи, адже одні виступають знаряддям, а інші – споживачами [36, с. 101–102].

У філософсько-релігійному дискурсі св. Івана Павла II сформульовано персоналістичну концепцію нації³, що набула остаточних обрисів у його останній книзі «Пам'ять та ідентичність». З точки зору католицького мислителя, нація, як і родина, є природною спільнотою, яку не можна підмінити умовними суспільними об'єднаннями на кшталт держави. Нація є спільнотою, народженою в природний спосіб і конкретизованою в часі та просторі через духовний і матеріальний зв'язок осіб, зумовлений поняттями батьківщини й історіографії – історичної пам'яті, зафіксованої письмово. Поняття батьківщини поєднує в собі духовний і матеріальний аспекти, виражаючи глибокий зв'язок між культурою і територією. Історіографія ж є найважливішим елементом культури, який визначає ідентичність нації темпорально. Обдарованість націй історичною пам'яттю інтерпретується філософом як персоналістична ознака, адже історична пам'ять визначає національну ідентичність окремих осіб, яка постає в результаті узгодження особистого вибору з ціннісною складовою культури, що формувала цю особу. До того ж історія народу й історія окремої особи есхатологічно пов'язані, оскільки в присуді окремим особам виражається присуд і націям⁴. Попри те, що нація об'єднана у спільноту різними зв'язками, головним є об'єднання культурою. Філософ наголошує: «Нація існує “через” культуру і “завдяки” культурі» [26, с. 93], тому кожна нація має право будувати майбутнє на засадах і ґрунті своєї культури. Суверенітет національної спільноти, виявлений в її культурі, є запорукою суверенності кожної окремої особи. У концепції нації особливого значення набуває поняття «патріотизм». Воно тлумачиться польським філософом як любов до батьківщини, яка не становить загрозу для інших націй, а, навпаки, визнає за всіма рівні права, отже, патріотизм виявляється «шляхом упорядкованої суспільної любові» [26, с. 93]. Культурний суверенітет і любов до батьківщини відображають постійний елемент людського досвіду і гуманістичних перспектив розвитку людської особи. Якраз нація виховує людину як спільнотну особу, здатну діяти й існувати спільно з іншими, навчає буття у спільноті, об'єднаний культурою й любов'ю. З огляду на це нація в інтерпретації св. Івана Павла II виступає моделлю консолідації спільноти і як така уможливорює діалог культур на засадах їх суверенітету, рівності й толерантності, та передусім – на засадах любові. Персоналістичне розуміння нації як спільнотної особи постає однією з головних підстав для глобального розвитку людства на засадах «діалогу любові», який слід розуміти не лише як екуменічний діалог між християнами, а як універсальну модель існування сучасного людства, здатну не тільки протистояти подальшому становленню цивілізації смерті, «розвиненої під науково-технічним оглядом» [24, с. 253–254], поширення якої понтифік категорично засудив в енцикліці 1986 року «Господа Животворящого», а й об'єднати людство у глобальну спільноту не на підставі економічних інтересів, а на основі справжніх – людських – цінностей, зумовлених любов'ю:

Шлях навернення сердець позначений ритмом любові, яка звертається як до Бога, так і до наших братів і сестер: усіх братів і сестер, у тому числі й тих, хто не перебуває з нами в повному спілкуванні. Любов оживляє прагнення до єдності навіть у тих, хто ніколи не відчував її потреби. Любов створює єдність людей і спільнот. Якщо ми любимо одне одного, ми намагаємося

³ Подібне персоналістичне розуміння нації у працях початку 2000-х рр. висловлює Кримський, який розуміє націю як історичну особу, а національну історію – як найважливіший духовний вимір, позаяк історія власної присутності у світі «дає змогу крізь національне прозріти універсальне, тобто переломлювати загальнолюдський досвід у національну іпостась буття» [32, с. 9].

⁴ За твердженням польського філософа, людина є особою, оскільки кожному «Я» в рамках даного «Ми» притаманне як самовизначення, так і самосповнення. Жодне людське «Ми» не може цього придумувати чи нищити [14, с. 256–257]. Звідси випливає, що саме нація, як природна спільнота, есхатологічно пов'язана з особою, зацікавлена в її розвитку – вільному самовизначенні та самосповненні.

поглибити наше спілкування та зробити його більш досконалим. Любов звертається до Бога як до найдосконалішого джерела сопричастя, яке є особовою єдністю Отця, Сина і Святого Духа, щоб черпати з цього Джерела силу створювати спілкування між людьми та спільнотами або відтворювати його серед християн, які ще є відокремлені. Любов – це найпотаємніший, життєдайний потік процесу об'єднання [52].

Таким чином, персоналістична концепція нації польського мислителя поставала як альтернатива поширеній у сучасній соціально-гуманітарній науці концепції «зіткнення цивілізацій» Самуеля Гантінгтона, утверджуючи важливість збереження в сучасну епоху культурної ідентичності націй, бо на цій zasadі комунікація стає діалогом культур, відтак стає можливим об'єднання світу задля розв'язання глобальних проблем через взаємодію та співробітництво.

Прагнення до встановлення діалогу між Церквою і сучасним світом, яке визначило стиль майже 27-літнього понтифікату 264-го Папи, значною мірою зумовлене розумінням актуальності збереження національно-культурної ідентичності в глобалізованому світі. Адже, як монадна особа, св. Іван Павло II репрезентував нову епоху, польську культуру та польську націю, яка зберегла свою ідентичність усупереч періодам бездержавності в її тривалій історії. Прикладом власного життя він довів, що глобалізація не означає нівелювання й асиміляцію мов і культур, що об'єднання народів є можливим, якщо воно відбуватиметься через духовні цінності, визначені благом кожної особи, і що найважливіші потреби сучасності вимагають розбудови нової цивілізації на діалогічних засадах і «персоналістичній нормі». Цю норму польський мислитель пов'язує з любов'ю, що має стати фундаментальним обов'язком щодо людської особи в західному демократичному устрої, адже, на його думку, саме тому, що людина є особою, створеною за образом і подобою Божою, дати їй те, що їй належить, можна лише люблячи її [26, с. 135]. Св. Іван Павло II, по суті, закладає засади персоналістичної демократії, головною цінністю якої має стати людська особа, свобода якої реалізується через любов до людини як особи, а не ліберальні свободи, перетворені економічною ідеологією глобалізму на абстрактні цінності, як це довели глобальні події останніх років – пандемія коронавірусу, війна РФ проти України та реакція на неї істеблішменту ліберально-демократичного світу.

Найвищу цінність західної ліберальної демократії – свободу – понтифік пов'язує з любов'ю до ближнього, бо саме в ній, за словами мислителя, людська свобода має своє найповніше здійснення. Знаковим є те, що в нинішньому світі, який опинився перед прірвою світової війни, справжні зразки виборювання свободи людської особи як найвищої цивілізаційної цінності були явлені обома народами, з якими Кароль Войтила мав кровний зв'язок. Слова св. Івана Павла II про свободу, яка існує для любові і здійснення якої через любов деколи досягає героїчного рівня [26, с. 54], пророко втілювалися на батьківщині його матері Емілії Качуровської. Знаменним є те, що найвищий рівень героїчної любові сьогодні був явлений усьому світу захисниками українського міста, іменованого мовою Нового Заповіту – Містом Марії⁵, адже духовний зв'язок із матір'ю, яку майбутній Папа усього католицького світу втратив на дев'ятому році свого життя, відтоді тривав безперервно на глибинному рівні християнської містики⁶ у формі марійської набожності понтифіка, виразно проявленої в його релігійній свідомості. У своїх

⁵ Як пояснюється в етимологічному словнику топонімів України, ойконім «Маріуполь» постав поєднанням основи жіночого біблійного імені Маріам, якому поклонялися обидві етнолінгвістичні групи приазовських православних греків, румеї й уруми, і грецького πόλις «місто» [35, с. 320].

⁶ Духовний зв'язок із втраченою в дитинстві матір'ю, виявлений на рівні християнської містики у формі діалогу з Дівою Марією, що стає способом художньо-релігійного мислення, є фактом біографії таких великих митців, як Данте Аліґ'єрі й Тарас Шевченко.

душпастирських зверненнях до пастви св. Іван Павло II невтомно наголошував, що Пресвята Богородиця супроводжує кожную людську особу у вірі, надії, любові на шляху до єдності з Христом. 1987 рік понтифік проголосив Марійським Роком, а 2002-й – Роком Вервиці, оскільки надавав великого значення дарам, отриманим завдяки заступництву Богородиці через молитву Розарія. В апостольському посланні про вервицю “Rosarium Virginis Mariae” він пропонує розширити символіку намистин – дозволити їм нагадати нам про наші численні стосунки, про зв’язок спілкування та братерства, які об’єднують усіх нас у Христі [51]. В інтерпретації католицького мислителя Діва Марія постає символом любові й єдності християн, зрозумілим кожній людині незалежно від її віросповідання, переконань чи будь-якої форми соціокультурної приналежності, а вервиця Марії – духовним маршрутом, позаяк у висвітленні св. Івана Павла II найсвятіша вервиця постає як художньо-богословський образ діалогу любові, об’єднання людства нерозривним колом материнської любові.

У зв’язку з цим маємо звернути увагу на доволі знакову подію 2018 року. Розглядаючи світоглядні та методологічні питання сучасності на останньому Всесвітньому філософському конгресі, що проходив у Пекіні, в контексті його теми «Вчитися бути людиною» науковці обговорювали проблеми формування діалогічної цивілізації. Адже, як зауважує філософ Анатолій Єрмоленко, перехід до комунікативної парадигми – це не тільки методологічний поворот, а й соціально-онтологічний чинник переходу до нової форми суспільних відносин, нової форми спільнотного буття людини – від «суспільства праці» до «суспільства комунікації» [20, с. 9].

Як бачимо, до плідних перехідних процесів перетворення цивілізаційної парадигми «знаків й сигналів смерті», «образу смерті» та «зла, зведеного в систему» на парадигму «повноти життя і радості» [24, с. 253–254; 26, с. 163; 31, с. 406] невтомно закликав св. Іван Павло II, наполягаючи на визначальній ролі віруючих у цих онтологічних змінах. На віруючих понтифік покладає особливе завдання у витривалому ділі захисту людини і справжнього суспільного добра, бо саме вони можуть дати приклад щирої толерантності й активної співпраці, відкритого, витривалого і чесного діалогу. Саме віруючі всіх релігій світу мають відновити засади «справжнього гуманізму», в підґрунті якого лежить покірне й довірливе визнання першості Бога:

Разом вони можуть дати ясне свідчення першості духу перед матеріальними потребами, на які людина має право. Разом вони можуть свідчити, що бачення світу, яке ґрунтується на Бозі, є гарантією також і невід’ємної цінності людини [30, с. 416–417].

У розв’язанні найболючіших проблем сучасності важливу роль понтифік відводить Україні, яка завдяки своєму розташуванню становить природний міст не тільки між Сходом і Заходом, а й між відмінними своїм історичним походженням, культурними традиціями й релігійними віруваннями народами, які живуть на українських землях від багатьох століть. Звертаючись у перший рік нового тисячоліття як «паломник надії» до представників Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій, єпископ Риму зауважує великий потенціал української релігійної спільноти, яка, за його словами, у взаємній пошані та постійному пошуку щирого й успішного діалогу у конкретний спосіб працює на користь встановлення миру між народами, закоріненими в українському суспільстві й культурі [30, с. 413, 415].

Як вже було зазначено на початку статті, з особливою надією св. Іван Павло II звернувся до молоді України, закликаючи перше покоління українців, становлення якого відбувалося в Незалежній Українській Державі і яке сьогодні цю Державу захищає, йти проти течії. У його інтерпретації це означає пройти вузькою стежкою свободи – між «неволею

комуністичного режиму» і «неволею споживацтва» [31, с. 405], тобто між матеріалістичними цінностями ідеологій сучасних Сходу і Заходу.

Зауважимо: становлення Войтили як філософа-персоналіста відбулося не без впливу Бердяєва, який розглядав антропологічну кризу як результат заміни духовно обумовленої парадигми культури матеріально обумовленою парадигмою цивілізації. Цей підхід дозволив київському мислителю-екзистенціалісту, по-перше, розкрити онтологічний зміст глобалізації, що полягає у спричиненому пануванням економізму й техніцизму домінуванні кількісних ознак буття над якісними, таке кількісне збільшення за рахунок втрати якості як цінності знеособлює і дегуманізує людину; по-друге, за п'ять років до початку Другої світової війни зробити профетичне попередження, яке здійснилося і в 1939, і в 2022 роках: якщо порушену ієрархію цінностей не відновити, кризові суперечності і надалі вирішуватимуться в раціональний спосіб, це матиме некеровані ірраціональні наслідки, які загрожують людині одержимістю й безумством. У цьому питанні Бердяєв категоричний: людське суспільство неможливо об'єднати механічно на матеріальних засадах, об'єднання людства можливе як духовне єднання осіб, і від нього залежить доля світу [49, р. 15; 50, р. 720].

Зроблене зауваження дозволяє глибше зрозуміти профетичний і категоричний характер імперативу св. Івана Павла II, спрямованого на «побудову солідарнішого та справедливішого світу», справді «цивілізованого суспільства», відтак досягнути зміст і масштаб того «внеску», який «робить» нині тодішня українська молодь, що доросла до «сильного, відповідального й зрілого сумління», якого зажадала від цього покоління свобода, адже, за словами понтифіка, «Свобода вимоглива і, в певний спосіб, коштує більше, ніж неволя» [31, с. 404–405]. Покоління українців, до якого звернувся Папа, платить цю високу ціну за свободу, тому у світу нарешті з'явилася надія на побудову дійсно «вільного й демократичного суспільства» [31, с. 404]. Відбувся справжній діалог – слово Папи було почуте й втілюється в життя, адже у створеному ним персоналістичному богослов'ї діалогу остаточною метою діалогу людської особи й особи Божої є вихід з рабства гріха до свободи любові.

Діалог, який відбувся між св. Іваном Павлом II і молоддю України, є справжнім не тільки тому, що за визначенням діалог є вербальною комунікацією, а тому, що у створеному католицьким мислителем богослов'ї діалогу діалог – це Слово почуте. Звертаючись 2001 року на площі, яка сьогодні носить його ім'я, до 400-тисячної аудиторії українців як до спільнотної особи, понтифік виступає особою-посередником між особою-нацією і Особою Христа: «Молоде України, Христос запрошує тебе йти проти течії!» [31, с. 404].

Підкреслимо: промова до українців, проголошена перед церквою Різдва Пресвятої Богородиці, включає богослов'я діалогу, ясно і структуровано викладене лише в одинадцятьох реченнях. Папське богослов'я діалогу передбачає маріологію, адже Марія є Матір'ю Слова, що втілюється; також вчення про діалог містить: христологію й есхатологію – «Христос має “слова життя вічного”». Його слова тривають навіки і, понад усе, відкривають двері вічного життя»; онтологію – «Коли Бог говорить, Його слова дають життя, кличуть до існування, скеровують на шлях, зігрівають розчаровані й збентежені серця та вселяють у них нову надію»; космологію – «Бог до нас промовляє. Він говорить до нас, даючи життя усьому створеному. Усе існує задля Його слова: небо, земля, світло, вода, живі істоти, чоловіки й жінки. Його слово надає значення всім речам, визволяючи їх із хаосу»; і як розвинута філософсько-релігійна персоналістична система воно має у своєму складі історіософію –

Бог говорить в історії людства. Він об'являє свою присутність у подіях світу, постійно відкриваючи діалог з людьми, створеними за Його образом, щоб з кожним творити сопричастя життя і любові. Таким чином, історія стає

дорогою взаємного пізнання між Творцем і людською істотою, діалогом, остаточною метою якого є вести нас від рабства гріха до свободи любові. [31, с. 402].

Оскільки у вченні св. Івана Павла II історія постає у формі діалогу Бога з людьми, то образ «сторожів нової зірниці надії» [31, с. 404] в контексті художньої свідомості понтифіка набуває значення особливої історичної місії, яку має здійснити це покоління українців.

Отже, як монадна особа, св. Іван Павло II виходячи з інтенцій філософсько-аналітичної, художньо-естетичної та релігійної форм своєї свідомості сформулював, теоретично обґрунтував і активно впроваджував у життя концепцію об'єднання людства через діалог культур в особочентричному світі, протиставивши її економцентричній формі глобалізації.

2. Діалог як стиль життєтворчості Кароля Войтили і спосіб здійснення його душпастирського покликання

Розбираючи події свого життя в автобіографічних працях і численних інтерв'ю, св. Іван Павло II неодноразово висловлював думку про те, що у планах Провидіння немає місця випадковостям чи простому збігу обставин, оскільки Божий творчий план «заторує живу людину й обіймає все її життя» [22, с. 194]. При цьому він стверджує: оскільки кожна людина є особою, вона творить власну історію життя, керуючись вільним⁷ і свідомим⁸ вибором. Те, що Папа-поляк виявив конститутивну інтенцію, яка визначатиме форму і зміст нової цивілізації – діалогічність, було зумовлене закономірним розвитком і послідовним здійсненням повноти його «Я», реалізацією його покликання як особи. Діалогічність виступає властивістю його художньої, філософсько-аналітичної та релігійної свідомості, що виражається у відкритості до всього, готовності взаємодіяти з ним на паритетних засадах, конструктивно реагувати на події, брати участь у циркуляції ідей, пов'язаних з філософськими проблемами особи і спілкування, актуалізованими в персоналістичній філософії Іншого, та активно й ефективно втілювати ці ідеї в сучасному світі.

Якщо аналізувати діалогічність художньої свідомості Войтили, то вона виявилась у його літературному обдаруванні й акторському таланті у вигляді захоплення театральним мистецтвом і драматургією, адже діалог як тип організації мовлення в літературному творі модифікується залежно від його родово-жанрових особливостей і є найнапруженішим у драматичних творах. Діалогічним характером художньої свідомості було визначено вступ Войтили на філологічний факультет Ягеллонського університету та членство в Театральному братстві й дружбу з Котлярчиком, який походив з відомої у Вадовицях театральної родини і створив власну концепцію театрального діалогу, пов'язану з розумінням того, що слово актора має спричинити духовний імпульс «усередині» глядача, роблячи його безпосереднім учасником драматичної дії. Ця дружба як творча співпраця в «Театрі захоплення» й спільна боротьба методами мистецтва з тоталітарними режимами (фашистським і комуністичним) проти винищення ними польської національної культури дозволили майбутньому філософу усвідомити дієвий характер висловленого й почутого слова в персоналістичній перспективі як духовного єднання осіб і як знаряддя боротьби проти зла, досягнути його діалогічний характер у спонтанній спрямованості «Я» до Іншого. Театральна ж діяльність стала школою практичного діалогу для майбутнього Папи.

⁷ В енциклопедії «Відкупитель людини» зауважено: людину зваблюють усілякі блага, тому кожному «раз у раз доводиться дещо вибирати і дечого зрікатися» [23, с. 28].

⁸ Восени 1940 року Войтила пише наставнику і другу Мечиславу Котлярчику: «...усе, усе може бути дією благодаті, треба лише вміти, а насамперед хотіти із нею співпрацювати» [42].

З огляду на це вибір молодого Войтили на користь духовної кар'єри не означав занедбання мистецького дару, а став переходом в іншу площину – служіння і відповідальності перед Іншим (Богом, особою, спільнотою), іншою формою боротьби проти зла, зведеного в систему, – боротьби за людську особу в її невпинному прагненні до правди, добра, краси, до справедливості й любові, адже досвід актора, драматурга, режисера став опорою душпастирської діяльності, зумовленої діалогічним характером його релігійної свідомості. Душпастирство суттєво відрізняється від інших форм і способів служіння Богу, оскільки потребує безпосереднього особового спілкування як співпричастя – духовно-інтимного контакту пастиря з паствою, який, по суті, є тим, що Карл Ясперс називає «справжньою, необмеженою комунікацією вільних екзистенцій» [43, с. 139, 143]. Піднявшись на найвищий щабель професійної кар'єри священнослужителя, св. Іван Павло II зруйнував віджилу й неефективну бюрократично-управлінську модель папства, запропонувавши Церкві та світу у своїй особі Папу-пастиря.

У книзі 1994 року «Переступити поріг надії» Папа зізнається, що душпастирська діяльність повоєнного часу вимагала відвертого діалогу, передусім із молоддю, про те, як жити, тому він мав «вступити у простір екзистенційних питань людини». Так зі спілкування й участі в життєвих проблемах вірян постала монографія «Любов і відповідальність» [27, с. 149]. У цій праці окремий параграф з відповідною назвою був присвячений питанню покликання. Отже, практична потреба відповіді спонукає молодого священника до філософського розв'язання екзистенційних питань, а виявлена ще в юнацтві інтенція «співпрацювати» (працювати на засадах діалогізму) з «дією благодаті» інспірує осмислення феномену покликання в онтологічному й етичному вимірах. Це дозволило польському філософу поєднати екзистенційно-онтологічне тлумачення покликання Мартіном Гайдеггером як феномену буття, в якому відкривається трансцендентне, що найбільше виявляється в мові видатних поетів через «покликання до слова як криниці буття» [15, с. 143] з етичним підходом Еммануеля Левінаса, який вважав, що покликання людини належить «до порядку вищої відповідальності» [34, с. 240].

Слід зауважити, що проблема покликання є актуальною в українському філософсько-науковому дискурсі останніх років. Так, Євген Мулярчук, досліджуючи генезу ідеї покликання у філософсько-релігійній традиції, виділяє дві основні лінії її розвитку – екзистенційно-онтологічну й етичну, найбільш адекватно репрезентовані відповідно Мартіном Гайдеггером і Левінасом. Учений зазначає, що згідно з філософією Гайдеггера людина має дослухатися до буття, намагатися бути собою відповідно до власного розуміння його істини. Левінас, як послідовник і критик Гайдеггера, поглиблює ці модули належного в етичному плані [37, с. 9, 11]. Таким чином, етика покликання розглядається в проблемному полі філософії діалогу Левінаса, що входила до кола філософських зацікавлень Войтили⁹. Досліджуючи Левінасове бачення покликання, Мулярчук стверджує, що етичне ставлення до Іншого – це і є покликання людини, а поклик – це спонукання до такого ставлення, що веде до здійснення людиною себе у світі та породжує відповідальність перед іншою людиною або Богом, виявленим в її особі [38, с. 107–109]. На думку науковця, в концепції французького філософа поклик не є предметом вибору, оскільки він вже відбувся до того, як людина його прийняла, тому вона є пасивною в етичному сенсі, відповідаючи на поклик, виявлений Іншим й більшим за неї [37, с. 10].

Однак першим глибокий філософський аналіз поняття «покликання» здійснив Макс Вебер, запровадивши при цьому в соціально-філософський дискурс етичне розуміння феномену покликання як інтегруючий підхід у різних галузях людської діяльності.

⁹ Вайгель зазначає, що Іван Павло II добре знав Левінаса й цінував його праці за глибину [11, с. 115–116].

У праці 1905 року «Протестантська етика та дух капіталізму» німецький філософ опрацьовує обґрунтування ідеї покликання Мартіном Лютером, який прагнув надати покликанию універсальне значення, примиривши у його семантиці два суперечливі визначення: покликання до вічного життя і покликання до мирської справи. З огляду на те, що в католицькій часів Лютера покликання прикладалося виключно до осіб духовного сану або розумілось у контексті загальної настанови до досягнення вічного життя, Реформація згенерувала нову ідею: «розуміння виконання свого обов'язку в рамках світської професії як найвищої мети людського морального життя взагалі». Так, за словами Вебера, постало уявлення про релігійне значення мирської праці та сформувалося відповідне розуміння професії та її значення [9, с. 70]. Ця ідея поширилась на економічну діяльність людини і згодом, не потребуючи релігійної аргументації, секуляризувалась.

Натомість Войтила, спираючись на розуміння Мартіном Бубером покликання як індивідуального шляху, що веде людину до Бога [7, с. 237], а також виходячи з розуміння особи в категоріях дару як найвищої цінності, в підґрунті ідеї покликання бачить персоналістичний принцип, який починає розробляти в праці «Любов і відповідальність», що була певною мірою інспірована буберівською тезою «Любов – це відповідальність Я за Ти» [8, с. 43]. Зазначений принцип зумовлений тринітарною природою Особи Божої. З того факту, що в покликанні бере участь тринітарна Особа Божа, отже особу «покликують одночасно Божественні Особи до спільноти з іншими особами, а передусім з Ними» [60, с. 33], постають щонайменше чотири доміанти, які матимуть розвиток у філософських працях і папських документах мислителя. По-перше, силою покликання людській особі надається цінність і гідність як у реальному, так і в трансцендентному вимірах, саме завдяки покликанию вона стає унікальним буттям у світі й у вічності. По-друге, у покликанні беруть участь виключно особи, воно передбачає свободу вибору та самовирішення, а також винайдення свого напрямку й задіяння цілого життя відносно мети. По-третє, покликання визначає головний напрямок любові конкретної людини та спонукає «віддати себе» з любові, тому таке віддання себе може бути найбільш творчим для особи, оскільки вона «найбільше реалізує себе саме завдяки тому, що найбільше себе віддає» [60, с. 175]. По-четверте, покликання інспірує діалогічну свідомість людської особи.

Особова природа покликання дозволяє Войтилі типологізувати це поняття в категоріях внутрішнього і зовнішнього, а не релігійного і секуляризованого, як робить Вебер. Зовнішнє стосується адміністративного й юридичного розуміння феномену покликання, тому тлумачиться польським філософом як інституційно-суспільне поняття. Внутрішнє є вирішальним аспектом у процесі формування особи, бо саме воно визначає винайдення нею свого напрямку та спонукає активно-творчо задіяти в цьому напрямку все своє життя.

Надалі розробляючи це поняття з позиції персоналізму, філософ наголошує на його зв'язку з поняттями «любов», «свобода», «самодарування». Через христоцентризм особове покликання є покликанням до досконалої любові та досконалої свободи, а «вдосконалення вимагає зрілості у самовіддачі» [53], до якої покликана людина як особа у свободі й любові. Про такий інтегруючий характер покликання, який зміцнює людську особу в її гідності й свободі, йдеться, зокрема, в енцикліці 1993 року «Сяйво істини».

Звертаючись до проблеми покликання в енцикліках, Іван Павло II розкриває спільнотний вимір покликання у зв'язку з поняттям «солідарної відповідальності». Покликання завдяки персоналістичній природі єднає всіх осіб з дією благодаті, отже, об'єднання спільноти здійснюється через покликання як співпрацю з благодаттю кожного її члена. Прагнення кожної особи реалізувати покликання незалежно від її соціальної ролі й статусу сприяє солідарності суспільства. «Вірність покликанию, – проголошує понтифік, – має особливе значення в тім багатограннім будуванию, коли йдеться

про найбільш зобов'язуючі завдання, від яких залежить головно життя наших ближніх у цілім суспільстві» [23, с. 53].

Послідовно повертаючи поняття «покликання» у філософсько-релігійний дискурс буття особи, Іван Павло II відновлює розуміння його як дару, «який нескінченно перевершує людину» [54, с. 6], і як покликання кожної людської особи до святості: «Воно завжди надзвичайно особистісне, пов'язане з роботою, з професією. Воно – свого роду плата по талантах – задля блага скористалась ними людина чи задля зла» [27, с. 137]. В інтерпретації філософа покликання є проблемою антропологічної есхатології, відтак відповідальності (як у Левінаса – за Іншого), а також проблемою онтології особи як питання її самовизначення, а не просто вибору добра чи зла. Через вибір конкретної цінності людина визначає себе як цінність, визначає не тільки свої дії, а й свою суть як особи, завдяки самовизначенню в безпосередній спосіб отримує досвід власного буття особою. Самовизначення виявляє внутрішню структуру особи як незамкнену структуру самоволодіння і самопанування, що означає зв'язок із самодаруванням. Здатність визначити себе є спроможністю визначити себе як дар для інших. Коли ж людина стає даром для інших, вона здобуває себе, отже реалізує своє покликання [12, с. 160–162]. Реалізація покликання через самодарування з любові розкриває ідентичність особи і цілих спільнот.

Розглядаючи буття особою на засадах персоналістичного дискурсу, філософ стверджує: особа є таким буттям, що властивим до неї стосунком є любов. Це твердження дозволяє поєднати два аспекти – визнання особи для неї самої і безкорисливе дарування себе – в такий спосіб, що вони не виключають один одного, а взаємно підтверджуються і містяться один в одному [27, с. 150–151]. У такому інтегруючому принципі виповнюється реалізація заповіді любові й розкривається позитивний сенс свободи, що вирішує проблему небезпеки егоїстичної свободи в етиці цінності Іммануїла Канта і Макса Шелера. У світлі зауваженого принципу поєднуються екзистенційно-онтологічний і аксіологічно-етичний виміри реалізації людської особи, утворюючи одне ціле, а покликання виступає чинником, який структурує самовизначення особи робить динамічною.

Отже, дотримуючись етичного розуміння Вебером феномену покликання як інтегруючого підходу в різних галузях людської діяльності, Іван Павло II повертає його із секуляризованої площини в релігійну, поєднавши онтологічно-екзистенційний і аксіологічно-етичний підходи завдяки персоналістичному принципу цінності особи. Покликання в інтерпретації польського персоналіста виявляє динамізм у структурі самовизначення особи і водночас кристалізує цілісність її «Я», адже силою покликання акумулюється цінність і гідність кожної людської особи. Цілісність і гідність особи, як на це вказує Мечислав Кромпец, не тільки протистоять злу, яке розколює людську особу, а й виступають ключовими її якостями у відносинах із суспільством [33, с. 94, 105–114]. Інспіроване тринітарною природою Особи Божої покликання само інспірує діалогічну свідомість людської особи.

У філософсько-релігійному тлумаченні поняття «покликання» Іван Павло II розбудовує традицію, закладену філософами діалогу Бубером і Левінасом, яку зауважує як тенденцію повернення у філософський дискурс філософії буття через інтегральну антропологію. Він доводить, що філософія діалогу пов'язана з біблійною традицією, зосередженою між людським «я» і Божественним, абсолютно суверенним «Ти». Зустріч осіб «я» і «ти» філософи діалогу, спираючись на досвід, узагальнений у Святому Писанні, розглядають як підставовий вимір буття, яке завжди є співжиттям. У Біблії все людське життя є «співжиттям» у щоденному вимірі «ти» і «я», а також в абсолютному та кінцевому вимірі «я» і «Ти» [27, с. 46, 155–156].

Покладаючись на діалог як на одну з найдавніших форм філософствування, св. Іван Павло II у своїй філософській діяльності віднаходить найновіші методи і способи його

реалізації, оскільки добре розуміє діалогічний потенціал філософської думки в умовах нової цивілізації. Сьогодні цей потенціал перебуває у фокусі наукової уваги. Так, професор Леонід Губерський наголошує, що філософія не тільки формує світоглядний плюралізм і відкриває шлях до відповідей на важливі життєві питання, вона може навчити толерантного сприйняття думок і позицій опонентів, а в контексті сучасної реальності, коли домінують фінансові, економічні, політичні виміри, філософія наголошує на самоцінності людини незалежно від її статусу й здібностей [16, с. 5]. Тому діалогічність філософсько-аналітичного мислення католицького персоналіста виявляє себе не тільки в проблематиці його філософсько-релігійних праць, а й в інший спосіб – у формі публічної презентації думок і концепцій. Здійснення покликання філософа і душпастиря в умовах комунікативної цивілізації неможливе без виходу в широкий публічний простір. Дослідниця тенденцій самореалізації філософської думки в сучасному світі Мар'яна Дроботенко зауважує, що здійснення філософом своєї культурної й освітньо-виховної місії сьогодні неможливе без реалізації ролі діалогічного публічного інтелектуала, бо його інтелектуальне завдання орієнтоване на світоглядну сферу суспільства та полягає у залученні до діалогу й обговорювання тем, що мають важливе культурне і громадське значення [19, с. 124]. У випадку св. Івана Павла II це було не тільки живе спілкування з мільйонами людей як безпосередньо, так і за допомогою ЗМІ. У формі діалогу створено останню книгу «Пам'ять та ідентичність» і головний папський бестселер «Переступити поріг надії».

Думку про те, що покликання вимагає від священника професійного вміння організувати діалог на різних рівнях і в різних формах спілкування, св. Іван Павло II висловлює й філософськи обґрунтовує на підставі власного життєвого досвіду в автобіографічній книзі 1996 року «Дар і таємниця». Щоб стати справжнім путівником громади, священник покликаний бути не просто людиною слова Божого, він повинен «жити Словом». У сучасну епоху це вимагає неабиякої інтелектуальної підготовки. Понтифік зізнається: щоб вести інтенсивний і творчий діалог із сучасною думкою, він протягом усього життя здобував і поглиблював знання з гуманітаристики, філософії, теології. У часи свого служіння в Кракові завдяки зустрічам і дискусіям з натуралістами, фізиками, біологами, істориками, медиками, представниками технічних наук, учасники яких обмінювались роздумами та збагачували один одного, католицький мислитель навчився оцінювати важливість інших галузей знань як різних шляхів до істини, позаяк діалог є одним із найдавніших і найперших методів її пошуку, започаткований філософією. Традицію періодичних міждисциплінарних діалогів кардинал Войтила привіз із собою до Риму. На його переконання, той, хто покликаний служити Словом, справді повинен бути людиною науки в найвищому науковому та релігійному сенсах цього терміна [54, с. 64–67]. Як бачимо, у філософсько-богословському дискурсі Папи Войтили протягом багаторічного душпастирського служіння сформувалася думка про діалог як основу священничої діяльності, що має визначати її стиль і методи¹⁰.

Одним із ключових у досвіді організації діалогу у священничій діяльності майбутнього очільника Католицької Церкви став Другий Ватиканський Собор. Св. Іван Павло II високо оцінював його значення для розвитку світу в нових цивілізаційних умовах. На його думку, Собор своєчасно розпочав вирішення завдання, якого потребував увесь світ, відтоді оновлена Церква інтенсивної колегіальності світового Єпископату реально служить у різний спосіб поділеному світові, являючи наднаціональну силу єдності, з якою рахуються політичні інстанції будь-якого рівня. Мислитель наголошує, що в результаті санкціонованого Собором курсу *aggiornamento* впроваджено якісно нову модель – спільної

¹⁰ Методи – у розумінні узагальнення досвіду, способів, прийомів виконання практичних завдань, які має здійснювати священник не лише в духовній, а й в інших соціокультурних сферах.

відповідальності вірян і кліру за Церкву; вчення Церкви набуло нової спрямованості, завдяки якій світ, утомлений жадливими наслідками ідеологій, відкрився назустріч істині. Та передусім наслідки Собору католицький мислитель вбачає в оновленні віри і людини як першооснови всіх суспільно-історичних змін [26, с. 126–135]. В усіх напрямках оновлення простежується інтенція до діалогу, позаяк Собор був задуманий Іваном XXIII, який його відкрив, діалогом про сучасність і визначений «діалогом спасіння» в енцикліці про діалог (*Ecclesiam Suam*, 1964) Павлом VI, який його заклав. Їх послідовник Іван Павло II стверджує, що Собор визначив зміст і спрямованість його понтифікату. Однак це був обопільно скерований процес – Єпископ Войтила зробив значний внесок у розробку Душпастирської Конституції «Про Церкву в сучасному світі», в якій відкритість діалогу задекларована як «діалог між усіма людьми» і презентує одну з трьох головних тез, узагальнюючих цей документ. Зазначена теза зводиться до думки: тільки на засадах діалогу, що має на меті любов до істини, у співпраці народів, рас і культур можна побудувати світ у справжньому мирі [18, с. 617–618]. Католицький філософ зауважує особливий стиль Собору й соборних документів, зумовлений «великою відкритістю діалогу», називає його екуменічним і таким, що виявляє універсальний характер істини.

Такий діалог повинні провадити християни не тільки поміж себе, але також і з іншими нехристиянськими релігіями, із усім світом культури і цивілізації, також із тими, хто не вірує. *Бо істина не визнає жодних кордонів.* Вона для всіх і для кожного. А коли істина чиниться в любові, тоді вона ще більше стає універсальною (курсив – І. П. II) [27, с. 126].

Ініційований св. Іваном Павлом II діалог про істину, а не розмови про економіку чи політику спричинив революцію совісті й гідності та призвів до падіння найбільшої в історії людства тоталітарної системи.

3. Концепція діалогу Церкви і митців св. Івана Павла II в ракурсі антропологічної кризи та її інтерпретації засновниками філософії персоналізму

У головному папському бестселері «Переступити поріг надії» Іван Павло II, оцінюючи зміст і значення Другого Ватиканського Собору в перспективі третього Тисячоліття християнства, висловив думку про те, що діалог «із усім світом культури і цивілізації» став його стилем і духом. Зазначені стиль і дух, за словами понтифіка, залишаться істотною правдою про Собор, адже вони формують обличчя Церкви для нових поколінь [27, с. 126–127]. Через чверть століття ці слова набули ще більшої ваги з огляду на те, що 264-й Папа не тільки сформулював й активно втілював у життя магістральну лінію оновлення на початку нового тисячоліття Католицької Церкви як найбільшої та найавторитетнішої транскультурної інституції в глобалізованому світі, а й виразив визначальну інтенцію нової цивілізації – діалогічність.

На шляху впровадження «духу і стилю» Другого Ватиканського Собору у своїй діяльності як очільника Ватикану св. Іван Павло II віднаходить найновіші методи і форми реалізації відкритості Церкви на діалог, приділяючи особливу увагу діалогу з культурою, яка, за його визначенням, є «найбільшим і найлюдянішим добром» [26, с. 92]. У цьому контексті постає ідея діалогу Церкви і митців, концептуалізована в «Посланні Папи Івана Павла II до митців», написаному до Великого ювілею – 2000-ї річниці християнства.

Цей папський документ привертає увагу науковців понад два десятиліття, однак його опрацьовують здебільшого польські дослідники. Як зауважує Пжемислав Басіньскі, «Послання до митців» викликало великий інтерес у мистецької спільноти. Очевидно, що цим інтересом зумовлені пріоритети в його дослідженні, оскільки неважко виокремити певні закономірності. По-перше, їх автори є відомими митцями. По-друге, в методології дослідження «Послання» наявні або літературознавчий, або мистецтвознавчий

підходи, тому цей документ розглядається контекстуально переважно в п'ятьох аспектах: 1) художньої творчості Кароля Войтили; 2) художньої творчості інших митців; 3) проблематики сакрального мистецтва; 4) естетичних ідей Кароля Войтили; 5) сучасної деморалізації мистецтва.

Репрезентативними для першого підходу є ґрунтовні праці відомої польської поетеси і науковця Зофії Заребянки, яка розглядає літературні здобутки Войтили, з одного боку, як оригінальне явище в історії польської літератури, з другого – як «інтелектуальну лабораторію», своєрідну *praeparatio theologica i philosophica*, стверджуючи, що художні твори передували його філософській рефлексії. «Послання» у цьому контексті інтерпретується літературознавицею як інший спосіб і форма матеріалізації творчої інтуїції Войтили-художника [61, s. 8, 10, 12–13]. Прикладом другого підходу є стаття о. Пьотра Лясоти, в якій у підґрунті аналізу творчості американського художника Джоела Кірка Річардса закладено одну з концептуальних тез «Послання» про мистецтво як «зустрічі» з живим Богом у слові чи образі [56, s. 285]. Прикладом третього підходу виступає стаття Павла Біяка, який висвітлює засадничі ідеї «Послання» в богословському аспекті мистецтва та пов'язує їх із діяльністю Івана Павла II, спрямованою на охорону пам'яток сакрального мистецтва як загально визнаної культурної спадщини людства [47, s. 191–195]. Четвертий підхід представлено у статті відомого польського поета і науковця Марека Маріуша Титко, який досліджує «Послання» в контексті антропології Войтили як одне з двох головних джерел його богословської концепції людини-художника [59, p. 119]. П'ятий підхід викладено у статті ініціатора та режисера відомого міждисциплінарного проекту VERBA SACRA Басіньського, який висвітлює концептуальні положення «Послання» в аспекті актуальної в сучасних реаліях проблеми деморалізації мистецтва, за яку несуть відповідальність не тільки митці, а й організатори художнього простору та реципієнти, які не висувають належних вимог ні до митців, ні до своїх естетичних потреб і смаків [45].

Усі ці підходи об'єднуює актуалізація художньо-естетичної інтуїції св. Івана Павла II, яка у поєднанні із вірою генерує важливі для сучасних естетичного та богословського дискурсів концепції, тому «Послання» цілком обґрунтовано розглядається дослідниками в парі з «Євангеліє та мистецтво. Реколекції для митців» (1962), опублікованим лише 2011 року, оскільки цей текст містить міркування, розвинуті мислителем пізніше в «Посланні». Оскільки ми розглядаємо «Послання» в контексті цивілізаційних парадигмальних інтуїцій св. Івана Павла II, то концептуальний зміст «Послання» маємо з'ясувати в аспекті діалогічної свідомості його автора та доктрини діалогу зі світом, сформульованої в документах Другого Ватиканського Собору. Для такого підходу важливим є розгляд цього папського документа в парі з іншим – «Про душпастирський підхід до культури».

Доктрина діалогу зі світом, розвинута в документах Другого Ватиканського Собору, включала і діалог Церкви з митцями, значимість якого була акцентована Папою Павлом VI у промові до митців на спеціальній зустрічі з ними між другою і третьою сесіями Собору. У документах Собору порушено питання мистецтва і моралі як природного зв'язку естетики з етикою, адже їхнє поєднання є повним осягненням людською особою досконалості й щастя з огляду на те, що людина – єдине створіння, покликане до моральних висот, а художнє мистецтво – найшляхетніший вираз людського генія [18, с. 54, 64–65]. Зокрема, Душпастирська Конституція наполягає на свободі культури від економізму й ідеологій, доступності розвитку таланту кожної особи й кожного народу в лоні національно-культурної традиції та підкреслює визначну роль літератури й мистецтва у вивченні сутності людини, її проблем і досвіду вдосконалювати себе і світ, а також наголошує на високій спроможності художніх форм культури піднести людське життя [18, с. 573, 576]. У тексті Конституції чітко простежується присутність філософської думки Войтили через

поєднання естетичних настанов Собору з естетичним дискурсом персоналізму в пункті «подолання драми атеїстичного гуманізму і створення “нового гуманізму”» [29, с. 78]. Ця настанова визначатиме суть культурної політики 264-го Папи, викладеної, зокрема, в його Посланні до митців (7.04.1999) і документі Папської комісії у справах культури «Про душпастирський підхід до культури» (23.05.1999), та спершу зумовить відкриття цієї комісії у 1982 році, створення Координаційної Ради Папських Академій у 1995 році та заснування у 1996 році щорічної Нагороди Папських Академій, мета якої – «підтримувати перспективні таланти й ініціативи, плекати християнський гуманізм і його богословські, філософські, мистецькі прояви» [29, с. 76].

У листі, написаному 1959 року на прохання Папської комісії з підготовки Собору до єпископів з приводу головних питань його розкладу, Войтила переконує, що діалог про сучасність має включати проблему антропологічної кризи, яка через дегуманізацію й деперсоналізацію культури породила жахиття ХХ століття. Оскільки головна мета Церкви – це спасіння світу, то саме вона повинна рятувати проєкт західного гуманізму. Тому всі ключові питання Собору мають розглядатися в аспекті антропологічної кризи. Об'єднати християн і спільними зусиллями оживити проповідь Євангелія як джерела християнського гуманізму – це і є відповідь на кризу сучасності. Прагнення створити адекватну альтернативу епохальній кризі було успадковане краківським єпископом від філософського персоналізму, приналежність до якого, за свідченням Войтили, визначила його філософську думку та душпастирську практику [54, s. 65–66].

Досліджуючи французький персоналізм, Поль Рікер стверджує, що персоналізм першим відгукнувся на кризу свідомості епохи та поставив мету – розвинути бачення нової цивілізації [40, с. 142]. На підставі аналізу конфлікту між культурним і релігійним початками у тогочасному суспільстві Марітен у «Релігії і культурі» говорить про занепад духовного устрою, втіленого в устрої соціальному, та, апелюючи до відомої тези Бердяєва про «негідність християн» і «гідність християнства», визначає його як занепад християнської цивілізації [36, с. 97]. Марітен зрозумів і точно визначив характер кризи ХХ століття як цивілізаційний, але, як показав час, помилився щодо визначення її світоглядної суті. Згодом, 1936 року в «Маніфесті персоналізму» Мунье стверджуватиме, що в цивілізації, яка розвинулася з часів Ренесансу, за рахунок корумпування духовних цінностей поступово утворилися буржуазний гуманізм, буржуазна мораль, головне – буржуазне християнство, тому завдання персоналізму він вбачає у відвоюванні цих цінностей і спрямуванні їх на боротьбу з буржуазно-індивідуалістичною цивілізацією, яка призвела до розкладу християнства. Філософ вважає, що біля витоків цієї цивілізації стояв бунт індивіда проти інертного, незграбного соціального механізму й зашкарублого духу, проте вона втратила свій персоналістичний аспект і перетворилася на обмежену концепцію індивідуалізму, який, по-перше, став занепадом індивіда, по-друге, ізолював людей тією мірою, якою їх знецінив. Поступово заміна індустріального прибутку спекулятивними баришами, цінностей творчості – цінностями комфорту призвела до девальвації індивідуалістичного ідеалу, витворивши буржуазний дух, що став антиподом усякої духовності. Філософ виявляє спільну мету у фашистській і комуністичній концепціях, антиперсоналістичну за суттю, – підкорення осіб з їх унікальними долями централізованій земній владі, яка приписує собі «духовне всевладдя». Обидві концепції зазіхають на цивілізаційну місію, ще більше поглиблюючи кризу, тому Мунье протиставляє їм персоналістичну цивілізацію, структури і дух якої спрямовані на те, щоб кожний індивід міг реалізувати себе як особа, мав можливість жити як особа – розвивати максимум ініціативи, відповідальності, духовного життя [39, с. 274–275, 281, 300–301].

Утім, першим про цивілізаційну кризу як антропологічну почав говорити Бердяєв. Тема соціокультурної кризи з'являється вже у працях 1900-х рр., відтоді аналіз кризових процесів стає наскрізним у філософсько-релігійному дискурсі київського персоналіста. Досліджуючи кризові процеси в усіх сферах: мистецтві, науці, філософії, богослов'ї, соціальному устрої та передусім у релігійній свідомості, мислитель оцінює їх як процеси розкладу, породжені історичним розвитком європейської культури й християнської релігії, побудованих на картезіансько-кантівському світогляді, який розколює онтологічну цілісність світу і людини. Антропологічну кризу Бердяєв оцінює як результат кризи гуманізму. Гуманізм, не здатний протистояти ним же породженим процесам дегуманізації, фатально переходить в антигуманізм. Кінець гуманізму є моральною катастрофою – кінцем людяності. У праці «Доля людини у сучасному світі: До розуміння нашої епохи», написаній за п'ять років до Другої світової війни, філософ пророчо застерігає від великого кровопролиття у сучасному йому світі, який перебуває під «знаком волі до вбивства», та вказує на небезпечну тенденцію – людство вступає в період принципової безлюдності, тобто свідомої, такої, що пройшла через рефлексію та цивілізацію. За словами Бердяєва, «образ людини похитнувся й почав розкладатися після того, як він розкрився» [6, с. 170, 213]. Людина зникає як цілісна істота, внутрішньо централізована й духовно зосереджена. Оскільки утворення людини як цілісної істоти, як особи завдячує двом парадигмам – давньогрецькій і християнській, які, всупереч усім своїм змінам і трансформаціям, залишилися духовною основою європейської культури, дегуманізація є зворотним космічним процесом, спрямованим проти християнства й грецької культури, – глобальною руйнацією ідеї особи. Дехристиянізація призвела до дегуманізації, дегуманізація і втрата християнського принципу особи відкрили шлях до безумства й різних форм демонолатрії та одержимості, які живляться ненавистю й у висліді обертаються жадобою крові [6, с. 213, 224].

В інтерпретації київського філософа дегуманізація і деперсоналізація – це взаємообумовлені явища тотальної антропологічної кризи¹¹, симптоми «онтологічного розтління» якої найперше проявляються у мистецтві. У статтях «Пікассо», «Астральний роман», «Смисл творчості», «Криза мистецтва», написаних у катастрофічні не тільки для Європи, а й для цілого світу 1914–1918 рр., він доводить, що в мистецтві розпочався процес розкладу матерії: предметний, тілесний світ розхитується у своїх основах, руйнується його структура, світ перестає бути субстанціональним. Ця тенденція спостерігається не через занурення в духовність, а йде від занурення в матерію: «У сучасному мистецтві дух нібито йде на спад, а плоть дематеріалізується» [5, с. 32]. В усіх видах мистецтва відбувається розпад кристалічної структури тіл, плоти світу, відтак ритму життя, що веде до ентропії. У мистецтві домінує не синтетичний, а аналітичний метод – тенденція до розкладання, а не об'єднання. У мистецтві початку ХХ століття філософ зауважує два взаємопов'язані процеси: декристалізацію як втрату структури світу та його машинізацію як розрив між духом і матерією. Для Бердяєва є очевидним: криза мистецтва підтверджує, що культура поступово відділяється від свого життєвого і буттєвого джерела, а в кращих здобутках художньої творчості вона навіть протиставляє себе життю і буттю. У творах мистецтва надалі зростає внутрішній катастрофізм, що таїть у собі зміни онтологічного характеру та свідчить про перехід до нового світового еону.

З огляду на філософські обґрунтоване персоналістами бачення антропологічної кризи як взаємозумовленості процесів дехристиянізації, деперсоналізації і дегуманізації,

¹¹ Філософ бачить два можливі напрями виходу з антропологічної кризи: до боголюдності або до богозвірчості та три есхатологічні шляхи її вирішення: фатальний – тотальної війни, насильницький – тотальної деспотизації світу, свобідний – новий рівень релігійної свідомості, який пов'язує з оновленням християнства.

провідною у листі до митців Івана Павла II виступає ідея гуманізуючої функції мистецтва. Ця ідея розкривається через низку положень, засадничих для дискурсу філософії мистецтва польського персоналіста, що формувався як у філософських текстах католицького мислителя, так і у його папських документах.

Найперше цей гуманістичний аспект зумовлений прозопоїчним характером мистецького покликання і полягає в тому, що людська особа, покликана до буття митцем, у мистецькому творенні більше, ніж у будь-якій іншій діяльності, розкриває себе як образ Божий, адже художник є віддзеркаленням Особи Бога як Творця і здійснює це завдання, насамперед формуючи власну людськість [28, с. 186–187]. В енцикліках Івана Павла II послідовно простежується думка про те, що творча діяльність людини, як віддзеркалення творчості Бога, має гуманізувати життя людини на землі – робити його «більш людським» і «більш гідним людини». В умовах сучасної цивілізації, що вимагає пропорційного розвитку техніки й етики, саме така людська творчість визначає справжній поступ людства, обумовлений Божим «творчим планом», який «заторкує живу людину й обіймає все її життя та історію всіх народів» [22, с. 194]. У змісті справжнього поступу виявляються «дійсні ознаки великості людини», вона «стає ліпшою, духовно зрілою, свідомішою гідності своєї людської природи, відповідальнішою, відкритішою до інших» [23, с. 30]. У контексті розуміння філософом покликання як проблеми антропологічної есхатології покликання митця через його безпосереднє ставлення до краси як трансцендентного феномену вимагає від особи художника особливої відповідальності перед Іншим. В інтерпретації понтифіка «краса є покликанням, яким обдаровано митця», тому його дар (талант) має служити Красі, а через красу – всім людям, залучаючи людство до вічності – її рятівного трансцендентного виміру, адже «краса є ключем до таїни та покликом до трансцендентності» [28, с. 190, 212].

На переконання Папи, в дискурсі філософії мистецтва тема краси є вирішальною. Однією ж із головних ідей цього дискурсу виявляється думка про те, що краса є видимою формою добра, а добро є метафізичною умовою краси. Мистецька діяльність, специфіка якої полягає в «наданні естетичної форми задуманим ідеям» [28, с. 189], є найбільш припасованою до практичної реалізації калокагатії. Саме в діяльності митця онтологічний зв'язок етичного з естетичним знаходить своє автентичне вираження, тому, розрізняючи у покликанні митця відмінність між моральним і мистецьким аспектами, католицький філософ вказує на особливу значимість реалізації митцем як особою взаємозумовленого зв'язку етичного з естетичним.

Іван Павло II розглядає мистецтво як найбільш персоналізовану сферу людської діяльності, в якій за допомогою мистецьких творів художник виявляє власну особу. «Створюючи роботу, – говорить Папа, – мистці виражають себе такою мірою, що їхній твір стає унікальним виявом власного буття, того, ким вони є і як вони себе сприймають» [28, с. 189]. Оскільки мистецтво пропонує майстрові і новий вимір, і винятковий спосіб вираження його духовного зростання, митець, як ніхто інший, покликаний бути монадною особою. Таким чином, філософ упроваджує ідею персоналістичної історії мистецтва, яка має бути не лише оповіддю про створені шедеври, а передусім історією осіб, митців, які в індивідуальному досвіді репрезентували універсальний досвід своїх епох і національних культур.

Така персоналістична настанова є альтернативою поширеному в науці підходу до історії мистецтва, зокрема концепції одного з найбільш впливових мистецтвознавців ХХ століття Ганса Зедельмаєра. Структуруючи предметне поле історико-художнього дослідження у праці 1958 року «Мистецтво й істина: Теорія і метод історії мистецтва», австрійський науковець зосереджується виключно на творі та його історико-культурних зв'язках і залишає поза увагою особу митця [58, с. 7–11].

У «Посланні до митців» Іван Павло II стверджує, що справжнє мистецтво через трансцендентний зв'язок із красою, свободою й істиною, навіть поза його типово релігійним вираженням, має генетичну спорідненість із вірою, тому воно залишається мостом до релігійних переживань. Це дає Церкві надійні підстави вести плідний діалог з мистецтвом у постсекуляризованому світі й спільними зусиллями посередництвом «оновленого діалогу» утверджувати на порозі третього тисячоліття новий вид гуманізму, в якому людська ідентичність вимірюється духовною цінністю й гідністю кожної людини, бо «людина, як образ Божий, є особою» [25, с. 122; 28, с. 204]. Цей новий гуманізм є антиподом гуманізму, що призвів до антропологічної кризи, «відзначаючись відсутністю Бога, а часто і протиставленням Богові» [28, с. 204], а також запереченням «трансцендентності людської особи» [14, с. 258], він згенерував погляд на людину не як на самоціль, а як на засіб досягнення цілей інших людей, відтак – ставлення до людини не як до особи, а як до речі й спричинив деструктивні процеси дегуманізації, деперсоналізації та відчуження.

Тенденція від оновленого діалогу з митцями до розбудови нового гуманізму була чітко задекларована в головному документі Другого Ватиканського Собору – Душпастирській Конституції. У ньому практична реалізація цієї настанови пов'язувалась із монадами особами, які виступають «творцями і митцями культури своєї спільнотності», що своєю творчою діяльністю продукують у всьому світі щораз більше зростання «відчуття автономії і відповідальності, які мають першорядне значення для духовної і моральної зрілості людського роду» [18, с. 568]. За рік до прийняття Душпастирської Конституції четвертою сесією Собору Еріх Фромм у праці 1964 року «Душа людини» подає аналіз теорій і практик гуманізму, що були виявлені в історії європейської культури, та, спостерігаючи спроби його відродження, порушує питання про ефективність ідей неогуманістів і розвиток тісних зв'язків між людьми завдяки новим засобам комунікації задля припинення проявів групового егоїзму, позаяк, на переконання мислителя, від відповіді на це питання залежить доля людства. Німецький філософ упевнений, що відродження гуманістичної традиції на засадах солідарності й відповідальності означатиме суттєвий прогрес у розвитку людини в напрямку суто людського існування [48, с. 43–44].

Настанова Івана Павла II до діалогу з митцями знайшла своє логічне продовження у папській політиці щодо культури та визначила зміст відповідного документа «Про душпастирський підхід до культури», в якому зазначено, що душпастирський підхід до культури в усіх його різноманітних формах має допомагати людині подолати «драму атеїстичного гуманізму» і створити «новий гуманізм» [29, с. 78].

Отже, керуючись у своїй душпастирській діяльності як очільника Ватикану, по-перше, категорією діалогу, яка визначила «дух і стиль» Другого Ватиканського Собору, по-друге, закладеною в Душпастирській Конституції думкою про високу спроможність художніх форм культури гуманізувати життя людини, 264-й Папа велику увагу приділив діалогу Церкви з митцями. Ідея діалогу Церкви з творцями мистецтва як шляху утілення духовних цінностей нового гуманізму в богословсько-філософському дискурсі св. Івана Павла II формувалася протягом кількох десятиліть і знайшла своє концептуальне вирішення у папських документах, поява яких напередодні 2000-ї річниці християнства стала символічною, – «Посланні Папи Івана Павла II до митців» і «Про душпастирський підхід до культури». У «Посланні до митців», з огляду на розвинене Бердяєвим, Марієном і Муньє розуміння дегуманізуючого та деперсоналізуючого характеру антропологічної кризи, понтифік трактує творчу діяльність людини як віддзеркалення творчості Бога, що має гуманізувати життя людини на землі – робити його більш людським і більш гідним людини, отже, протистояти глобальним процесам

дегуманізації та деперсоналізації. На переконання мислителя, мистецтво через трансцендентний зв'язок із красою, свободою й істиною, навіть поза його типово релігійним вираженням, має генетичну спорідненість із вірою, тому залишається міцним і випробуваним мостом у діалозі Церкви і постсекуляризованого світу. Особовий характер мистецького покликання, що у світлі антропологічної есхатології католицького мислителя вимагає від особи художника виняткової відповідальності перед Іншим, має великий потенціал щодо створення надійних засад нового гуманізму, який повинен визначати розвиток цивілізації в новому тисячолітті.

Висновки. Визнавши особу за первинну творчу реальність і цінність, св. Іван Павло II ним же генеровані філософські ідеї утверджує через опанування динамічної структури власного «Я» і доводить, що святість є досяжною для людини, яка здійснює через своє покликання повноту буття особою. Реалізуючи особове покликання у філософській і душпастирській діяльності, він, як монадна особа, виявив конститутивну інтенцію, що визначатиме форму і зміст нової цивілізації – діалогічність. Діалогічність, як головна властивість художньо-естетичної, філософсько-аналітичної й релігійної свідомості мислителя, зумовила зміст його персоналістичного дискурсу, сформувала стиль життєтворчості і спосіб здійснення душпастирського покликання. Філософ повертає поняття покликання із секуляризованої площини в релігійну, поєднавши завдяки персоналістичному принципу цінності особи онтологічно-екзистенційний і аксіологічно-етичний підходи, і розглядає його як чинник динамізму у структурі самовизначення особи, що кристалізує її цілісність, адже силою покликання акумулюється цінність і гідність кожної людської особи, потенціал її святості. Відкриття філософом спільного виміру покликання та думка католицького мислителя про те, що інспіроване тринітарною природою Особи Божої, покликання, само інспірує діалогічну свідомість людської особи, створили ґрунт для усвідомлення Іваном Павлом II творчого потенціалу діалогу як єдино можливої форми мирного співіснування народів, рас і культур у сучасному глобалізованому світі. Тому у своїй філософській і душпастирській діяльності св. Іван Павло II віднаходить найновіші методи і способи його реалізації та послідовно впроваджує в життя ідею діалогу Церкви і сучасного світу, приділяючи особливу увагу діалогу з культурою, яка є «найбільшим і найлюдянішим добром». У цьому контексті сформулюється концепція діалогу Церкви і творців мистецтва як шляху втілення духовних цінностей справжнього гуманізму, адже саме мистецтво є найбільш персоналізованою формою творчої діяльності людської особи. З огляду на розвинене фундаторами персоналізму – Бердяєвим, Марітеном і Мунье – розуміння антропологічної кризи як взаємозумовленості процесів дехристиянізації, деперсоналізації та дегуманізації, польський персоналіст через низку положень, засадничих для його дискурсу філософії мистецтва, сформульованого у філософських текстах і папських документах, актуалізує ідею гуманізуючої функції мистецтва, зумовленої особовим характером мистецького покликання.

Список використаної літератури

1. Бахтин М. М. К методологии гуманитарных наук. *Эстетика словесного творчества*. Изд. 2-е. Москва : Искусство, 1986. С. 381–393, 429–432.
2. Бердяев М. О. Парадокс брехні. *Психологія і суспільство*. 2014. № 4. С. 20–23.
3. Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики: Творчество и объективация. *Дух и реальность*. Москва : АСТ ; Харьков : Фолио, 2003. С. 381–564.
4. Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека: Опыт персоналистической философии. *Царство Духа и царство Кесаря*. Москва : Республика, 1995. С. 3–162.
5. Бердяев Н. А. Пикассо. *Кризис искусства* / ред. А. Н. Сытин. Москва : Интерпринт, 1990. С. 29–35.

6. Бердяев Н. А. Судьба человека в современном мире: К пониманию нашей эпохи. *Дух и реальность*. Москва : АСТ ; Харьков : Фолио, 2003. С. 157–226.
7. Бубер М. Шлях людини за хасидським вченням. *Я і Ти. Шлях людини за хасидським вченням*. Київ : Дух і Літера, 2012. С. 227–267.
8. Бубер М. Я і Ти. *Я і Ти. Шлях людини за хасидським вченням*. Київ : Дух і Літера, 2012. С. 25–226.
9. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму / пер. з нім. О. Погорілий. Київ : Основи, 1994. 261 с.
10. Вейгел Д. Свидетель надежды: Иоанн Павел II: в 2 кн. / пер. с англ. А. А. Помогайбо. Москва : АСТ, 2001. Кн. 1. 601 с.
11. Вейгел Д. Свидетель надежды: Иоанн Павел II: в 2 кн. / пер. с англ. А. А. Помогайбо. Москва : АСТ, 2001. Кн. 2. 672 с.
12. Войтила К. Особова структура самовизначення / пер. з пол. І. Савинська. *Sententiae*. 2010. № 23 (2). С. 156–163. DOI: <https://doi.org/10.22240/sent23.02.156>
13. Войтила К. Суб'єктність і «те, що не піддається редукції» в людині. *Досвід людської особи: Нариси з філософської антропології* / ред. Д. Федорика. Львів : Свічадо, 2000. С. 19–27.
14. Войтила К. Участь чи відчуження? *Досвід людської особи: Нариси з філософської антропології* / ред. Д. Федорика. Львів : Свічадо, 2000. С. 245–258.
15. Гайдеггер М. Сутність мови. *Дорогою до мови* / пер. з нім. В. Кам'янець. Львів : Літопис, 2007. С. 135–184.
16. Губерський Л. В., Шашкова Л. О., Приходько В. В. та ін. Філософія у публічному просторі. *Філософські проблеми гуманітарних наук*. 2018. № 2 (28). С. 5–13.
17. Давидчак Х. Поетична спадщина Папи Івана Павла II (За матеріалами українських ЗМІ). *Вісник Львівського університету. Серія: Журналістика*. 2012. № 36. С. 325–333.
18. Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. Репринт вид. / ред. Г. Генгало. Львів : Свічадо, 1996. 749 с.
19. Дроботенко М. О. Філософ як громадський (публічний) інтелектуал. *Вісник Харківського національного педагогічного ун-ту ім. Г. С. Сковороди. Філософія*. 2018. Вип. 51. С. 124–136. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/VKhnpu_filos_2018_51_14 (дата звернення: 03.04.2022).
20. Єрмоленко А. М. Академічна філософія як «нове просвітництво» для діалогічної цивілізації. *Вісник Національної академії наук України*. 2019. № 11. С. 3–12. DOI: <https://doi.org/10.15407/visn2019.11.03>
21. Жильсон Э. Дух средневековой философии / пер. с франц. Г. В. Вдовина. Москва : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2011. 560 с.
22. Иван Павло II. Апостоли слов'ян. *Енцикліки Вселенського архієрея Івана Павла II*. Торонто – Рим : Вид-во ОО. Василян, 1989. С. 170–198.
23. Иван Павло II. Відкупитель людини. *Енцикліки Вселенського архієрея Івана Павла II*. Торонто – Рим : Вид-во ОО. Василян, 1989. С. 7–64.
24. Иван Павло II. Господа Животворящего. *Енцикліки Вселенського архієрея Івана Павла II*. Торонто – Рим : Вид-во ОО. Василян, 1989. С. 199–275.
25. Иван Павло II. З праці своєї. *Енцикліки Вселенського архієрея Івана Павла II*. Торонто – Рим : Вид-во ОО. Василян, 1989. С. 112–169.
26. Иван Павло II. Пам'ять та ідентичність. *Бесіди на зламі тисячоліть* / пер. з італ. М. Прокіпович. Львів : Літопис, 2005. 168 с.
27. Иван Павло II. Переступити поріг надії. Иван Павло II відповідає на питання Вітторіо Мессорі / пер. з пол. Н. Попач. Київ : Кайрос, Львів : Свічадо, 1995. 172 с.
28. Иван Павло II. Послання Папи Івана Павла II до мисців. *Послання Папи Івана Павла II* / пер. з англ. М. Зубрицька [та ін.]; ред. Г. Дидик-Меуш. Львів : Літопис: Центр гуманітарних досліджень Львівського національного ун-ту, 2001. С. 185–215.

29. Іван Павло II. Про душпастирський підхід до культури (23.05.1999) / уклад. Папська комісія у справах культури; пер. з пол. О. Мандрика. Львів : Свічадо, 2010.
30. Іван Павло II. Україна – Київ – 24.06.2001. Палац Національної Філармонії – Фойє. Зустріч з представниками Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій. *Человек в мире: Антология текстов Иоанна Павла II* / ред. К. Клауза. Одесса : Форум Богословов Центральной и Восточной Европы, 2005. С. 413–417.
31. Іван Павло II. Україна – Сихів – 26.06.2001. Площа перед церквою Різдва Пресвятої Богородиці. Зустріч із молоддю. *Человек в мире: Антология текстов Иоанна Павла II* / ред. К. Клауза. Одесса : Форум Богословов Центральной и Восточной Европы, 2005. С. 401–406.
32. Кримський С. Б. Заклики духовності ХХІ століття: із циклу щорічних пам'ятних лекцій ім. А. Оленської-Петришин. Київ : Видавничий дім «КМ Академія», 2003. 30 с.
33. Кромпец М. О человеке: С Отцом Профессором Кромпцем беседует Ромуальд Иаков Векслер-Вашкинель / ред. К. Стенпень. Люблин : Польское общество Фомы Аквинского, 2015.
34. Левінас Е. Діалог на тему «Думка про іншого». *Між нами. Дослідження. Думки про іншого* / пер. з фр. В. Куринський; ред. М. Погребинський та ін.; Національний ун-т «Києво-Могилянська академія». Київ : Дух і Літера : Задруга, 1999. С. 23–242.
35. Лучик В. В. Етимологічний словник топонімів України / відп. ред. В. Г. Складенко. Київ : ВЦ «Академія», 2014. 544 с.
36. Маритен Ж. Релігія и культура. *Знание и мудрость* / пер. с фр. Л. М. Степачева; науч. ред. И. С. Вдовина. Москва : Научный мир, 1999. С. 33–129.
37. Мулярчук Є. І. До концепції покликання: екзистенційна філософія та етика. *Грані*. 2019. № 22 (6). С. 5–12. DOI: <https://doi.org/10.15421/171958>
38. Мулярчук Є. І. Покликання та етична відповідальність людини: звертаючись до теми Іншого у філософії Левінаса. *Вісник Харківського національного педагогічного ун-ту ім. Г. С. Сковороди. Філософія*. 2019. № 52. С. 100–111.
39. Мунье Э. Манифест персонализма / пер. с фр. И. С. Вдовиной, В. М. Володина. Москва : Республика, 1999. 559 с.
40. Рікер П. Істрія та істина / пер. з фр. В. Шовкун. Київ : ВД «КМ Academia»; УВ «Пульсари», 2001. 393 с.
41. Тоффлер Э., Тоффлер Х. Революционное богатство: Как оно будет создано и как оно изменит нашу жизнь / пер. с англ. М. Султанова, Н. Цыркун; под общей ред. А. Александровой. Москва : АСТ, 2008. 569 с.
42. Філонова С. Іоанн Павло II: Не дайте посередності перемогти себе! *Дзеркало тижня*. 2007. 6–13 квітня. С. 13. URL: https://dt.ua/SOCIETY/ioann_pavlo_ii_ne_dayte_poserednosti_peremogti_sebe.html (дата звернення: 19.03.2022).
43. Ясперс К. Комунікація. *Першоджерела комунікативної філософії : навч. посіб.* / автор і пер. Л. А. Ситниченко. Київ : Либідь, 1996. С. 132–148.
44. Bartnik Cz. S. Personalizm teologiczny według kardynała Karola Wojtyły. *Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*. 1979. No. 22. S. 51–60.
45. Basiński P. W służbie piękna. Karol Wojtyła o sztuce i artystach. *Przewodnik Katolicki*. 2014. No. 7. URL: <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2014/Przewodnik-Katolicki-7-2014/Wiara-i-Kosciol/W-sluzbie-piekna-Karol-Wojtyla-o-sztuce-i-artystach> (дата звернення: 14.04.2022).
46. Beyt A. “Beautiful and New”: The Logic of Complementarity in Hedwig and the Angry Inch. *Religions*. 2019. Vol. 10, No. 11. P. 620. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel10110620>
47. Bijak P. Jan Paweł II jako Conservator Patrimonium Ecclesiae. *Studia Gdańskie*. 2012. No. 30. S. 187–202. URL: <http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.desklight-7f7a0dba-e54b-4472-a32b-5596bd8767e7> (дата звернення: 14.04.2022).

48. Fromm E. Die Seele des Menschen: Ihre Fähigkeit zum Guten und zum Bösen. Frankfurt/M., Berlin, Wien : Ullstein, 1981. URL: http://www.irwish.de/PDF/Psychologie/Fromm/Fromm-Die_Seele_des_Menschen.pdf (дата звернення: 01.05.2022).
49. Gorban R. Prophetic Philosophy of Mykola Berdyaev as the Art of Understanding in the Context of Global Crisis. *Journal of Religious & Theological Information*. 2021. No. 20. P. 10–22. DOI: <https://doi.org/10.1080/10477845.2020.1864884>
50. Gorban R. Truth, Good and Beauty: Categories of Mykola Berdyaev's Eschatological Metaphysics, as an Alternative to the Value Chaos of Contemporaneity. *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy*. 2021. Vol. 11, No. 2. P. 713–733. DOI: <https://doi.org/10.18491/beytulhikme.1711>
51. Ioannes Paulus PP. II. List Apostolski Rosarium Virginis Mariae. 2002. URL: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_letters/2002/documents/hf_jp-ii_apl_20021016_rosarium-virginis-mariae.html (дата звернення: 07.03.2022).
52. Ioannes Paulus PP. II. Ut Unum Sint. 1995. URL: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html (дата звернення: 02.03.2022).
53. Ioannes Paulus PP. II. Veritatis splendor. 1993. URL: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html (дата звернення: 27.03.2022).
54. Jan Paweł II. Dar i Tajemnica. Kraków : Wydawnictwo Św. Stanisława BM Archidiecezji Krakowskiej. 2005. URL: https://www.rodaknet.com/rp_sw_papiez_jpII_dar_i_tajemnica.pdf (дата звернення: 22.04.2022).
55. Köhler-Ryan R. “The Hour of Woman” and Edith Stein: Catholic New Feminist Responses to Essentialism. *Religions*. 2020. Vol. 11, No. 6. P. 271. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel11060271>
56. Lasota P. Medytacyjne przedstawienia Boga w twórczości J. Kirka Richardsa. *Archiwa, biblioteki i muzea kościelne*. 2018. No. 109. S. 285–297. DOI: <https://doi.org/10.31743/abmk.2018.109.13>
57. Pembroke N. Participation as a Christian Ethic: Wojtyła's Phenomenology of Subject in-Community, Ubuntu, and the Trinity. *Religions*. 2019. Vol. 10, No. 1. P. 57. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel10010057>
58. Sedlmayr H. Kunst und Wahrheit: Zur Theorie und Methode der Kunstgeschichte. Mittenwald : Mäander, 1978. 260 s.
59. Tytko M. M. Artysta w koncepcji Jana Pawła II w “Liście do artystów”. *Religious and Sacred Poetry: An International Quarterly of Religion, Culture and Education*. 2013. Vol. 1, No. 2. P. 117–142.
60. Wojtyła K. Miłość i odpowiedzialność. URL: <http://krapiecfoundation.com/strony2/konkurs2017zal/Karol%20Wojtyla%20-%20Milosc%20i%20odpowiedzialnosc.pdf> (дата звернення: 26.03.2022).
61. Zarebianka Z. Spotkanie w Słowie. O twórczości literackiej Karola Wojtyły. Kraków : Wydawnictwo Pasaże, 2018. 182 s.

**ST. JOHN PAUL II'S THEOLOGICAL AND PHILOSOPHICAL CONCEPT
OF THE DIALOGUE BETWEEN THE CHURCH AND ARTISTS
UNDER THE CONTEXT OF PERSONALISTIC DISCOURSE AND FULFILMENT
OF PASTORAL VOCATION**

Richard Horban

Kosiv Institute of Applied and Decorative Arts of

Lviv National Academy of Arts,

2, Mitskevycha str., Kosiv, Ivano-Frankivsk Oblast, 78601, Ukraine

e-mail: graukr@gmail.com

ORCID ID 0000-0001-7112-9723

The goal of the study is to find out in the problematic field of theology, religious studies and philosophy of art, the implementation of the two principles, i.e. dialogicity and monadism, in the personality of Karol Wojtyła, which allowed him to create a theological and philosophical concept of a dialogue in the form of the theology of dialogue, which shaped the pastoral activities of the 264th bishop of Rome both in his opposition to evil, arranged into a system, and in search of a paradigm alternative to the “civilization of death”. The research methodology is determined by the principles and methods, developed by the socio-humanitarian sciences as for the analysis and interpretation of the religious phenomena; the study in its theoretical aspect relies on the concepts of dialogicity, the philosophical and theological idea of vocation and the principle of monadic personality. The scientific novelty is to research into the key property of the religious, philosophical, artistic and aesthetic consciousness of the Catholic thinker, which contributed to the emergence of the theology of dialogue and directed the activities of the outstanding pontiff to the formation and development of a new civilizational paradigm based on the dialogue and personalistic rules. Conclusions. St. John Paul II, representing the nation, culture and era as a monastic person, on the one hand, taking the history of the presence of the Polish nation in the world as an example, suggested considering the nation as a model of community consolidation, which allows the dialogue between cultures, based on their sovereignty, equality and tolerance; on the other hand, realizing a personal vocation, in philosophical, artistic and pastoral activities, he showed the defining intention of the new civilization – dialogism at the turn of the millennium. The philosopher proved that globalization does not mean the leveling and assimilation of languages and cultures. The unification of peoples is possible if it occurs through spiritual values, determined by the good of every person. Therefore, the most important needs of our time require the development of a new civilization on a dialogic basis, the dialogue between the Church and art, in particular.

Key words: theology of dialogue, the principle of the monadic personality, identity, historical memory, freedom, love, personalistic democracy, atheistic humanism, genuine humanism, real civilization.