

ТВОРЧИСТЬ ЯК ПРАКТИЧНИЙ ПРОЯВ СВОБОДИ (історико-теоретичний контекст)

Дослідження присвячено розгляду творчості з урахуванням головних філософських досліджень цього поняття. Діяльність творчого процесу практично доводить присутність свободи в людському бутті. Погляди на творчість віддзеркалюють ставлення конкретного мислителя до питання протистояння свободи та напередвизначеності загалом. Розглянуто полемічні моменти щодо творчості та запропоновано шляхи їх вирішення. Зокрема досліджено два протилежні погляди на творчість – Платона та Аристотеля, де талановитість людини передбачає божественне натхнення (Платон) або, відповідно, лише особистісні зусилля. Полеміку Аристотеля і Платона намагався розв'язати Микола Бердяєв через поєднання їхніх поглядів. Він наділяв людину божественними властивостями і цим вказував на джерело творчості всередині самої людини. Філіп Гефнер надавав особистості статус «співтворця» і висунув теорію про те, що людина покликана удосконалити та завершити Боже творіння. Увагу в дослідженні також приділено змісту та меті творчості. Творчість заради самої творчості, про яку писав Альбер Камю, критикував М. Бердяєв, і пропонував своє бачення цього питання: творчість заради універсальної мети. Погляди Камю загалом поділяв також А. Бергсон. З огляду на згадану полеміку запропоновано актуалізацію вчення Григорія Сковороди про «споріднену працю» та аргументовано доцільність цієї актуалізації. Вітчизняний філософ оригінально врівноважував песимізм творчості Камю та запозятий підхід Бердяєва. Свої умовиводи Сковорода підкріплював влучними практичними прикладами.

Ключові слова: творчість, свобода, мета творчості, «співтворець», «споріднена праця».

Вступ

Свободу можна досліджувати теоретично, абстрактно і у цьому випадку робити довільні суб'єктивні висновки, а можна зробити наголос на практичному її боці, і тоді й висновки будуть практичними, основаними на живому людському досвіді. Для цього потрібно звернути особливу увагу на практичні прояви свободи, насамперед на найголовніші: творчість та відповідальність за наслідки творчості. У цьому дослідженні ми зупинимось тільки на дійовій похідній свободи, тобто творчості.

«Творчість є невід'ємною від свободи. Лише свободний може творити. Із необхідності народжується тільки еволюція; творчість народжується із свободи» (Бердяєв, 2001, с. 211) – ця цитата належить безсумнівному апологету свободи Миколі Бердяєву; її зміст і стане своєрідним епіграфом нашої статті. Творчість як поняття вже передбачає внутрішній свободний потенціал людини і, звичайно, зовнішнє сприяння (але не тотальну зумовленість жорстких фізичних та природних законів, яка детермінує кожен рух). Для того щоб говорити про творчість, потрібно бути

деякою мірою волюнтаристом, – для детермініста творчість втрачає будь-який оптимістичний зміст. Але заперечувати наявність творчості, хоча б опосередковано, не наважувалися навіть матеріалісти – засновники марксизму, коли стверджували, що історія є «не що інше, як діяльність людини, що досягає своєї мети» (Маркс, & Енгельс, 1955, с. 102). Тому із впевненістю можна констатувати, що творчість, ґрунтовно чи побіжно, розглядали представники майже всіх філософських напрямів, і ніхто окремо не може претендувати на узурпацію її дослідження.

Мета і завдання дослідження

Метою цієї статті є розгляд творчості як практичної складової свободи. Вона є похідною, вторинною опісля свободи; як впливає із наведеної цитати, – вона є породженням свободи. Стверджуючи важливість максимального застосування у бутті людини творчості, ми тим самим стверджуємо практичну наявність того чи того рівня свободи у будь-якій особистості. У статті розглянемо творчість із деяких актуальних позицій, зокрема проаналізуємо погляди на творчість

вітчизняних і зарубіжних мислителів, які займалися філософським розробленням цього поняття. Ми намагатимемось актуалізувати деякі важливі, але забуті з плином часу, практичні висновки, що стосуються творчості.

Методологія дослідження

Після розгляду міркувань про творчість Платона і Аристотеля аналізуватимемо більш модерні погляди – аж до сучасних теорій, які базуються на найновіших наукових відкриттях, насамперед у сфері генетики. Переосмислення головних релігійних положень християнства із позицій «нової релігійної свідомості» (термін М. Бердяєва) уможливує дослідження творчості як найголовнішого практичного чинника розвитку окремої особистості й людства загалом. Протягом історичного розвитку філософії було здійснено не так багато серйозних досліджень про предмет творчості. Компаративний аналіз цих найвідоміших філософських поглядів про творчість дасть змогу скласти загальне уявлення про цю похідну свободи. А індуктивний метод відсилає нас від практичного розгляду творчості до констатації наявності свободи антропологічного рівня.

Результати дослідження

Як і щодо багатьох інших філософських понять, перші серйозні міркування про творчість треба шукати у трактатах Платона та Аристотеля. Точніше, у цьому випадку, у принагідній полеміці Аристотеля щодо поглядів свого вчителя. «І правду вони кажуть, бо поет – це істота легка, крилата й священна. І здатний він творити не раніше, ніж стане натхненним та нестямним і позбудеться розсудку, а поки людина володіє цим даром, вона не здатна творити й віщувати. Оскільки поети творять і говорять багато прекрасного про різні речі, як ось ти про Гомера, не завдяки вмілості, а з Божої ласки, то кожний може добре творити тільки те, до чого спонукає його Муза: хто – дифірамби, інший – енкомії, ще інший – гіпорхеми, цей – епічні поеми, той – ямби, а у всьому іншому кожний з них нічого не вартий. Адже не завдяки вмілості вони це говорять, а від божественної сили; якби вони завдяки вмілості добре говорили про одне, то могли б говорити й про інше, тим-то Бог, віднімаючи в них розсудок, послуговується ними як своїми слугами, віщунами та божественними провидцями, щоб ми, слухачі, знали, що не люди, які не в своєму розумі, говорять такі важливі речі, а то

промовляє сам Бог, через них звертаючись до нас» (Платон, 2008, с. 74). Ось так Платон у діалозі «Іон» описує своє бачення творчості. Філософ вважає причиною появи шедеврів мистецтва, пророчого об'явлення не прояви людських творчих здібностей як свobodного акту, а «боже-ственне натхнення». На нашу думку, божественні провидці й поети-митці (у контексті цитати) – це різні форми людської творчої реалізації. Пророцтво, як хронологічно чітко окреслений відрізок, справді, у релігійному баченні є захопленням, натхненням вищих сил, за якого глузд людини тимчасово стає пасивним провідником божественних істин. Винятковим значенням особистості у цьому випадку є її загальний морально-інтелектуальний високий рівень, що дає змогу бути вісником Божих об'явлень, а не власні творчі здібності «тут і зараз». А митці – поети, художники, скульптори, музиканти, архітектори та інші – створюють свої шедеври упродовж іноді довгого періоду часу, коли відбувається не тільки легка творча самореалізація, а й важке напружене осмислення задуманого та його не-легке вистраждане й наполегливе втілення.

Аристотель, мабуть, угледів цю несумісність і пішов на крайність – взагалі відкинув «боже-ственне втручання» у людську творчість. Задумом і його реалізацією він, на відміну від Платона, наділяє виключно людину: «...Бо ж творче начало перебуває у творцеві, чи то розум, мистецтво чи деяка здібність, а діяльне начало – в діячеві як його рішення, бо ж зроблене і вирішене – це одне й те саме» (Аристотель, 1976а, с. 180). Це цитата із «Метафізики». У трактаті «Про душу» Аристотель намагається пояснити схильність людини до творчості, виходячи тільки із її тілесних якостей: «У інших відчуттях людина поступається багатьом тваринам, а що стосується дотику, то вона далеко перевершує їх у витонченості цього відчуття. Саме тому людина є найрозумнішою із усіх живих істот. Це видно також з того, що й у людському роді обдарованість та необдарованість залежать від цього органу відчуття і ні від якого іншого. Справді, люди із міцним тілом не обдаровані розумом, люди ж із м'яким тілом обдаровані розумом» (Аристотель, 1976б, с. 415). Зараз ці висновки сприймаються поблажливо, але цю започатковану тенденцію намагалися продовжити і деякі пізніші мислителі.

Платон проводить аналогію між творчістю і магнітом, який наділяє притягувані залізні предмети подібною здатністю притягувати: «Твоя здатність добре говорити про Гомера – це, власне кажучи, не мистецтво, як я тільки-но казав,

а божественна сила, яка тобою рухає, мов той камінь, що його Евріпід назвав магнесійським, а звичайно звать гераклейським. Отож цей камінь не тільки притягає залізні кільця, а й надає їм такої сили, що вони своєю чергою можуть робити те саме, що й камінь, тобто притягати інші кільця, внаслідок чого інколи утворюється довжелезний ланцюг із шматочків заліза й кілець, які висять одне за другим; а притягальна сила всіх їх походить від того каменя» (Платон, 2008, с. 73). Тобто, згідно з Платоном, джерелом творчості є тільки Бог, а людина відіграє роль лише сліпого виконавця. У «Поетиці» Аристотель вже відкрито і цілеспрямовано критикує ці «академічні погляди»: «Наскільки можливо, поетові треба ставити себе в становище дійових осіб, бо в силу самої природи найбільше переконуює той, хто сам захоплений якимось переживанням, і хвилює той, хто справді схвилюваний, і сердить справді розгніваний. Тому-то поезія є більше сфера хисту, аніж натхнення, бо талановиті – здатні до перевтілення, а натхненні – лише до екзальтації» (Аристотель, 1967, с. 67). Аристотель стверджує про вроджені здібності і знання як чинники творчого процесу. Він намагається пояснити, що поетові належить бути більш творцем фабул, ніж віршових розмірів, бо й поет він тією мірою, у якій відтворює дійсність, а відтворює він її в дії. Навіть якщо йому довелося б писати про те, що сталося насправді, він все одно залишається творцем, тому що застосовує своє бачення й свою уяву і його твір стає суб'єктивним. Отож, Аристотель наділяє задумом і дією виключно людину, а Платон розділяє ці функції: Божеству належить задум, а натхнена «божественною одержимістю» людина є лише сумлінним (хоча й обраним) виконавцем.

Ці два погляди на сутність творчості стали, так би мовити, двома різними полюсами, що задавали тон усім подальшим дослідженням цього питання. Вплив Бога чи відсутність цього впливу або прямо, або ж опосередковано задіявались практично усіма мислителями, які висловлювалися щодо предмета творчості. Зокрема, Альбер Камю, якого філософська критика зазвичай відносить до представників «атеїстичного екзистенціалізму», у «Міфі про Сізіфа» писав про діяльність і відповідальність за цю діяльність саме у контексті полеміки «Платон – Аристотель»: «Мене не цікавить, чи свободна людина взагалі, я можу відчувати лише свою власну свободу. В мене немає загальних уявлень про свободу, але є лише декілька чітких ідей. Проблема “свободи взагалі” не має змісту, бо ж так чи так пов'язана із проблемою Бога. Щоби знати, чи

свобідна людина, достатньо знати, чи є в неї Господь. Цю проблему робить особливо абсурдною те, що те саме поняття і ставить проблему свободи, і одночасно полишає її будь-якого змісту, оскільки в присутності Бога це вже не стільки проблема свободи, скільки проблема зла. Альтернатива відома: або ми не свободні і відповідь за зло лежить на всемогутньому Богові, або ми свободні та відповідальні, а Бог не всемогутній. Усі тонкощі різноманітних шкіл нічого не додали до гостроти цього парадокса» (Camus, 1942, р. 79). Опосередковано, у подібному річизці висловлює свої погляди Анрі Бергсон: «Таємниця, яка огортає існування світу, значною мірою виникає з того, що ми бажаємо, щоби цей світ утворився одразу або ж щоби матерія існувала вічно. Коли кажуть про створення світу або ж коли визнають матерію такою, що існує вічно, в обох випадках питання постає про всевіт загалом... Звідси випливає, що все, що існує, є даним раз назавжди і що треба прийняти або різноманітну матерію, яка споконвіку існує, або ж творчий акт, повністю даний у сутності божества» (Bergson, 1907, р. 164).

Ще один мислитель, тепер уже наш, вітчизняний, який також критиками «подається» як вільний від «релігійних уявлень», пише про творче призначення людини так: «Навіщо ж картася себе, о маловірна душа, коли Отець небесний породив тебе чи землеробом, чи гончаром, чи бандуристом? Навіщо не послідуєш званню Його, ухилившись до вищого, але не тобі спорідненого?» (Сковорода, 1973, с. 424). Цим своїм баченням Григорій Сковорода більше схиляється до платонівського розуміння творчого поклику, віддаючи найважливіші повноваження у справі творчого процесу «Отцю небесному».

Як завжди у подібних випадках, найкраще віддати перевагу не одній із двох крайностей, а спробувати знайти альтернативний підхід, який примирить обидва погляди. М. Бердяєв спробував діяльно це здійснити: «Свобода та творчість промовляють про те, що людина не тільки природна істота, а й надприродна. А це означає, що людина не тільки фізична істота, а й не тільки психічна істота у природному розумінні слова. Людина – свободний, понадприродний дух, мікрокосм» (Бердяєв, 2001, с. 214–215). Якщо, згідно з християнським богословським мисленням, ми наділяємо людину божественними якостями, то полярність «Платон – Аристотель» втрачає гостроту свого протистояння. Людина, створена «за образом та подобою Бога», набуває і притаманні Божеству якості. Наведемо цитату, яка віддзеркалює сучасне поєднання

найновіших наукових досягнень та їх релігійно-го осмислення: «Богослов Філіп Гефнер розглядає нашу роль як створених співтворців у контексті еволюції. Він представляє весь процес еволюції як спосіб, яким Бог створював свободні створіння. Перебуваючи створеними, ми залежимо від зовнішніх обставин, зокрема генетичного минулого, яке переважало у природі до з'явлення людства. Як співтворці, ми володіємо свободою та здібністю до пошуку нових напрямів, можливостей, які є новими і водночас залишаються у рамках обмежень, що накладаються нашим генетичним спадком. Гефнер каже, що природа “розширюється” та “набуває можливості”, утворюючи нову зону свободи. “*Homo sapiens* – створений Богом співтворець, мета якого полягає в такому «розширенні» та перетворенні систем природи, щоби вони могли вільно брати участь у божественних задумах”. Бог є іманентним у творчості та самоподоланні, що проявилися у еволюційній історії і продовжуються у майбутнє. Гефнер стверджує, що ми можемо брати участь у створювальній роботі Бога, яка триває: “Ми, люди, які створені за образом Бога – співучасники та співтворці у творчій діяльності Бога, яка триває. Нас притягає до спільної долі, яка у підсумку визначить, що означає бути справжнім співтворцем”. Гефнер проголошує, що Христос – прототип справжньої людяності, яка являє собою принципово новий етап культурної еволюції. У Христі ми впізнаємо Божу волю у вигляді всесвітньої любові. Есхатологічна надія – це впевненість у тому, що Бог має на меті удосконалити та завершити своє творіння» (Barbour, 1997, p. 285).

Якщо ми обличимо догматичне навантаження цієї цитати, то загалом усвідомимо, наскільки християнство звеличує роль кожної окремої особистості у загальному історично-космічному процесі. Це вже не сліпе знаряддя у руках Божества і не самовільний недалекоглядний суб'єкт, а «співтворець», кооператор Божественного задуму. Це велично! Саме із цієї позиції набагато зрозумілішими стають міркування М. Бердяєва: «Нова релігійна свідомість ставить питання про творчий досвід як релігійний, як виправдувальний, а не такий, що потребує виправдання. Творчий досвід не є чимось вторинним і тому таким, що потребує виправдання, – творчий досвід є чимось первинним і тому виправдувальним. Творчий досвід – духовний у релігійному розумінні цього слова» (Бердяев, 2001, с. 237).

Проте, хоч би з якого погляду ми дивилися на творчість, є об'єктивні чинники, які уможливають (або не уможливають) її існування вза-

галі. «Романтичне уявлення про творчість як про суцільне палання духу час давно відкинати. Втілення продуктів творчості є страждальницьким процесом, і рутина в творчому акті є неминуною. Без рутини, без напрацьованих навичок ми не були б у змозі виготовляти цінні продукти творчості, але занадто велике переважання рутини над початковим творчим поривом вбиває творчість, вбиває свободу», – так описує болісний процес творчості С. Левицький (Левицкий, 2011, с. 186–187). Не перейти межу від творчості до рутини – ось питання, яке ставлять мислителі ХХ та ХХІ століть. Камю, відданий своїй ідеї бунту як рушій цивілізації, також непокоївся через можливість втрати творчості: «Бунт сам по собі не постає складовою частиною цивілізації. Але він випереджає будь-яку цивілізацію. І в тому глухому куті, в якому ми опинилися, тільки він дає нам змогу надіятись на майбутнє, про яке марив Ніцше, де “замість судді та гнобителя буде творець”. Ця формула зовсім не слугує виправданням смішної ілюзії про Град, що керується художниками. Вона тільки прояснює драму нашої епохи, коли праця, повністю підкорена виробництву, перестала бути творчою» (Camus, 1951, p. 284).

І знову виникає щойно подолана полярність Платон – Аристотель у розумінні творчості, тепер у поглядах на мету творчого процесу, на її застосування. А. Камю схвалює самі творчі зусилля, кажучи про неважливість і безглуздість мети творчості: «Творчість – найбільш ефективна школа терпіння та чіткості. Вона постає і вражаючим свідомством єдиної гідності людини: впертого бунту проти своєї долі, наполегливості в безплідних зусиллях. Творчість потребує повсякденних зусиль, панування над самим собою, точної оцінки меж істини, потребує міри й сили. Творчість є різновидом аскези. І все це “ні для чого”, щоби вічно повторювати одне й те саме, не сходячи з місця. Але, може бути, важливим є не самий великий витвір мистецтва, а те випробовування, якого він вимагає від людини, той привід, який дається витвором мистецтва людині для подолання примар і хоча б незначного наближення до оголеної реальності» (Camus, 1942, p. 155). Отож, творчий процес загартовує людину, розвиває її внутрішньо, незалежно від підсумкового успіху чи невдачі. Трохи оптимістичніше змальовує роль творчості у житті людини А. Бергсон: «Будь-яка людська праця, що містить яку-небудь частку винахідливості, будь-який невимушений акт, який містить частку свободи, будь-який рух організму, що виявляє його самовільність, вносить у світ дещо нове. Щоправда,

тут відбувається лише творчість форми, бо ж нічого іншого й не може бути. Ми ж не уявляємо із себе чистого життєвого явища, воно вже є обтяженим у нас матерією, тобто застиглими часточками її субстанції, які він вабить за собою на своєму шляху. У композиції довільної геніальної праці, як і у звичайному свобідному рішенні, ми можемо довести напругу нашої діяльності до якого завгодно високого ступеня, утворюючи у такий спосіб те, що не може виникнути із будь-якого з'єднання матеріальних часток (як, наприклад поєднання відомих кривих може зрівнятися із рухом олівця великого художника), і все ж тут не буде елементів, які не існували б раніше і не пережили б цю їх організацію. Бо ж якби звичайна зупинка дії, що утворює форму, могла створити матерію цієї дії (хіба, наприклад, оригінальні лінії, намальовані художником, не є самі по собі фіксацією, так би мовити, затвердженням дії?), тоді б створення матерії було зрозумілим та можливим» (Bergson, 1907, p. 163).

М. Бердяев не погоджується із творчістю заради самої творчості. Із властивим йому християнським есхатологічним оптимізмом він пише: «Але свобідний вольовий акт повинен мати зміст, предмет, мету – він не може бути порожнім, безпредметним, безцільним. Свобідний вольовий акт хоче “ось того”, а не “того, чого захоче”. У цьому обстоюванні свого права “хотіти того, чого хочучу” є рабська психологія, це психологія тих, хто втратив свободу, психологія дитячого віку. Насправді, свобідні стверджують свою волю змістовно, а не формально, знають, чого хочуть. Формально-беззмістовна свобода і є свободою старого Адама, свободою падіння, свободою дитячого світового віку» (Бердяев, 2001, с. 225). М. Бердяев гостро критикує пасивний безцільний погляд екзистенціалізму на сутність творчості. Він закликає до відкритості, до співпраці поміж людьми, а не до замкненого самооплакування: «Не можна очікувати пізнання світової свободи та світової творчої таємниці від усамітненої індивідуальності, яка відірвала себе від світу та протиставила себе світові. Свобідна творча могутність індивідуальності передбачає її універсалізм, її мікрокосмічність. Будь-який творчий акт має універсальне, космічне значення. Творчий акт особистості входить у космічну ієрархію, звільняє від змертвілої влади нижчих, матеріалізованих ієрархій, розковує буття. У своїй свободі і у своїй творчості особистість не може бути відірваною та від'єднаною від космосу, від всесвітнього буття» (Бердяев, 2001, с. 228–229).

Єдиний аргумент, що виправдовує творчість без мети, – це обмеження, зумовлене зовнішні-

ми факторами, від яких особистість не може звільнитися самостійно або тимчасово, або взагалі. Це, насамперед, стосується людини, частково або загалом позбавленої можливості руху. Щоб не деградувати і не зневіритися, вона повинна робити хоча б творчі зусилля. Камю наводить переконливий приклад: «У своєму “Сибірському щоденнику” Ернст Двінгер розповідає про полоненого німецького лейтенанта, який провів довгі роки у концтаборному голоді та холоді: він спорудив тут із дерев'яних планок дещо на зразок беззвучного фортепіано і виконував на ньому дивну музику, чувану лише ним самим у цьому царстві страждань, серед обдіраних в'язнів. І нехай навіть ми будемо кинуті до пекла – але й там в таємничих мелодіях та жорстоких образах віджилої природи до нас, всупереч злочинам та безумствам, буде доноситися відлуння тієї бунтівничої гармонії, що із століття у століття свідчить про велич людини» (Camus, 1951, с. 287). Проте це лише виняток, який не слід догматизувати і перетворювати через нього творчість загалом на беззмістовний процес пасивної боротьби із безвихіддю. Камю має рацію щодо того, що творити потрібно за будь-яких умов і що творчість (хоч би якою обмеженою вона була) набагато перевищує рутинні безталанні псевдонамагання: «Бунт у мистецтві продовжується і завершується в істинній творчості, а не у критиці чи коментарях» (Camus, 1951, p. 283).

Заслугує також на увагу погляд на творчість нашого земляка Григорія Сковороди: «Природа і спорідненість значать вроджене Боже благовоління і потаємний Його закон, що усім творінням керує; знати те, що є подібність в душі і в тій справі, до якої вона прямує, як рівність поміж другом і другом, а подібність поміж їжею та шлунком. “Подібне прагне до подібного”. Царство Боже і правда його усередині створінь є. Нікого Він не ображає, вливаючи закон спорідненостей. Один до одного, другий до другого, сотий до сотого, хоча й до підлого звання чи ремесла, але не до знечещеного, а для нього радісного та корисного, якщо прямує із Богом, є щасливим» (Сковорода, 1973, с. 437). Сковорода неначе розподіляє процес творчості. Він вважає, що поклик до того або того ремесла закладений Богом, а розвинути ці нахили чи ні – залежить, насамперед, від самої людини. Сучасні українські дослідники описують його ставлення до праці не як окремий погляд на це питання, а як кардинальне положення усієї філософії Григорія Савовича: «Блаженство і справжнє щастя людини приносить праця за покликанням, така, що

відбиває природні нахили людини, – “сродна праця”. Він був переконаний, що кожна людина має природний нахил до певного роду діяльності, який може зробити її справді щасливою, бо праця за покликанням, вродженим нахилом і обдарованістю є бажаною, виконується залюбки і з насолодою. Навпаки, “несродна праця”, тобто праця, до якої не “лежить серце”, яка нав’язується ззовні, до якої змушують, є джерелом великого нещастя. “Сродності” й “несродності” праці Скворода надавав великого соціального значення. Причиною всього нерозумного, спотвореного в суспільстві він вважав працю без покликання, працю з необхідності, примусову працю або працю з метою збагачення. Тому, осуджуючи, соціальні вади суспільства, Скворода закликав до морального вдосконалення, соціального поділу праці через подолання її “несродності” в усіх сферах суспільної діяльності» (Огородник, & Русин, 1997, с. 250–251).

Свої міркування Г. Скворода підкріплює (що є важливим для цього дослідження) практичними прикладами з повсякденного життя: «Подивись, коли хлопчик, зробивши заради гри ярмо вола, накладає його цуцикам та кошентам, – чи не є тінню хліборобської у ньому душі? І чи не поклик до землеробства? Якщо оперезується шаблею, – чи не апетит до войовничості?.. Коли трирічний отрок самовільно слухом переймає божественні пісні, любить зазирати у священні книги, перекидати листки, дивитися то на таємничих образів картинки, то на букви – чи не це викриває потаємну іскру природи, що породила і кличе його до вправ богословських?» (Скворода, 1973, с. 438). Хоча від цих спостережень віє ідеалізм, особливо у наше ХХІ ст., коли прагматичний підхід до вибору професії бере гору, а заможність набагато розширює спектр цього вибору, проте у самій суті із Сквородою не погодитись важко: «Якщо математик, медик чи архітектор є щасливим, звісно, щастя те залежить від природи, що породила його до того. А без неї він бідне та смішне творіння. Із Богом святим низьке підіймається, а без Нього спада і високе» (Скворода, 1973, с. 442–443). Але він не сліпо тримається тодішнього богословського підходу у класифікації «спорідненість – неспорідненість». Скворода, із властивою йому прогресивністю, навіть випереджає пізніші відкриття генетики: «Правда, що наука приводить у досконалість спорідненість. Але якщо не дана спорідненість, тоді наука що може звершити? Наука є практикою та звичкою та є донькою натури. Птах може навчитися літати – не черепаха» (Скворода, 1973, с. 442).

Обговорення

На нашу думку, філософія Г. Сквороди набагато оригінальніша, аніж заведено вважати, і тому вона заслуговує на додаткове дослідження та переосмислення. Погляд Г. Сквороди на творчість, яка має місце лише в тому випадку, коли людина займається спорідненою працею (заняттям), доречно було б актуалізувати в наш час саме з огляду на найновіші відкриття генетики щодо закладеної у хромосомах сталої спадкової інформації. Філософ знаходить альтернативний варіант, по-перше, поміж «напередвизначеним» поглядом Платона та «вольонтаристським» Аристотеля, розкладаючи на «етапи творчості» життя людини. По-друге, він неначе врівноважує песимізм творчості Камю та заповзятий підхід Бердяєва, і по-третє, дає перші вказівки на напрям розвитку, що не залежить від вибору людини (своєрідна «ентелехія Бога») і, відштовхуючись від цього, дає місце творчому розвитку особистості, що цілком відповідає законам та теоріям генетики. Отже, його погляд на творчість є найбільш відповідним реальності й оригінальним у своїй первинності. Із погляду релігії Г. Скворода також чітко проводить паралель поміж Творцем і творінням, ототожнюючи обмежену творчість людини за принципом подібності із необмеженою творчістю Бога. Приблизно те саме мав на увазі А. Бергсон, коли писав: «Коротше кажучи, ми є свободними, коли наші дії беруть початок із усієї нашої особистості, коли вони її виражають, коли поміж ними та нашою особистістю існує та невизначена подібність, яка часто трапляється поміж творінням та творцем» (Bergson, 1889, р. 154).

Але найважливішим є те, що за різних оцінок творчості жоден зі справді авторитетних мислителів не заперечував її існування, важливість та необхідність. Необхідність, щоправда, для різних цілей, але у одному спільному контексті – не деградувати як особистість і, по можливості, удосконалювати величне звання «вінця творіння».

Висновки

Починаючи із античності, творчість визнавали як властивість людської діяльності (ширше – свободи). У полеміці Аристотеля із Платоном вперше серйозно було звернено увагу на важливість творчості. Щоправда, її сутність кожен із них сприймав по-різному. Платон вважав, що всі творчі акти людини є наслідками «натхнення божественної сили», і якби не ці сили, то поет чи

провидець не могли б скласти вірші чи, відповідно, віщувати. Аристотель заперечує «Боже-ственне втручання» і наділяє творчим задумом і його реалізацією виключно людину. У подальшому історичному перебігу філософії творчість розглядається у контексті полеміки Аристотеля із Платоном. Те чи те ставлення до питання творчого процесу зумовлювалось загальними поглядами мислителів на наявність свободи людини чи її пригнічення напередвизначеністю. Бердяєв запропонував альтернативний погляд на творчість, який примирює полярність у її розумінні. Він нагадує, що, згідно із християнством, людина створена «за образом і подобою Бога» і тому їй деякою мірою притаманні властивості Творця. Цей погляд наприкінці ХХ ст. був розвинений «релігійним еволюціонізмом». Релігійні філософи та богослови висловлювались на користь того положення, що людина прикликана продовжувати творіння Бога, так би мовити, розкривати тези Творця. Ф. Гефнер вводить поняття «співтворця», яке має на увазі людину, яка прикликана вдосконалювати та завершувати творіння.

А. Камю, розмірковуючи про творчість, непокоїться тим, що творчий процес дедалі більше перетворюється на рутинне виробництво. С. Булгаков також порушує це болюче для сучасності питання: «Отож, яким є джерело людської творчості у господарстві, в культурі, в науці, та й у мистецтві, в чому взагалі його таємниця? Творчість потребує для свого існування двох умов: наявності, по-перше, задуму, свободи бажання та, по-друге, потужності, свободи виконання... Проте, достеменно само собою, що творчість поза свободою є *contradictio in adjecto*, бо ж не-свобідна творчість є не творчість, а механізм, робота машини» (Булгаков, 1993, с. 156).

А. Камю все-таки пропонує творити навіть тоді, коли мети немає, заради самої творчості. Із такою безмістовною творчістю не погоджується Бердяєв. Для нього творчість – це не акт одно-

го, замкненого у собі індивіда, а воля особистості, яка є часточкою людства, космосу загалом; тому творчі намагання однієї людини є складовою загального історичного процесу.

Заслужують уваги філософські роздуми про творчість Г. Сковороди. Він вважає, що Бог дає кожній людині здібність до тієї чи тієї праці (діяльності), і якщо людина займається діяльністю, яка їй докорінно властива, то вона проводить щасливе життя і самореалізується. Таку діяльність він називає «спорідненою працею». Якщо ж людина заради корисливості, влади чи іншого чинника займається неспорідненою діяльністю, то від цього страждає не тільки вона, а й суспільство загалом. Ці погляди Г. Сковороди, задовго до відкриттів генетики, правильно віддзеркалювали реальне становище речей: спадкова інформація генофонду багато у чому зумовлює нахили особистості, але тільки особистість здатна розвинути їх чи знехтувати ними. Тому, на нашу думку, вчення Г. Сковороди про творчість заслуговує на актуалізацію з огляду на сучасні наукові відкриття генетики та переосмислення під впливом цих відкриттів кардинальних релігійних положень.

Важливість сучасних досліджень творчості підтверджується ще тим, що її діяльна присутність практично доводить невід'ємну наявність свободи в людині. Без свободи творчий процес є неможливим. Реалізація заданих здібностей передбачає потужний творчий потенціал. Як писав Г. Сковорода, «устремління природи, неначе джерельний струмінь чи полум'я, швидше проривається через перешкоди» (Сковорода, 1973, с. 444). Напередвизначеність зумовлює лише пасивне «обтікання перешкод», а справжня свободна творчість не тільки руйнує ці перешкоди, а й здатна робити із них знаряддя для досягнення малої чи великої мети, яка, своєю чергою (за висловом М. Бердяєва), постає часткою загального історичного процесу.

Список посилань

- Аристотель. (1976а). *Метафізика*. В Аристотель, *Сочинения: в 4 т.* (Т. 1, с. 63–368). Москва: Мысль.
- Аристотель. (1976b). *О душе*. В Аристотель, *Сочинения: в 4 т.* (Т. 1, с. 369–450). Москва: Мысль.
- Аристотель. (1967). *Поэтика*. Київ: Мистецтво.
- Бердяев, Н. (2001). *Смысл творчества*. Москва: АСТ, Хранитель.
- Булгаков, С. (1993). *Философия хозяйства*. В С. Булгаков, *Сочинения: в 2 т.* (Т. 1, с. 49–297). Москва: Наука.
- Левицкий, С. А. (2011). *Трагедия свободы*. Минск: Издательство Белорусского Экзархата.
- Маркс, К., & Энгельс, Ф. (1955). *Святое семейство, или Критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании*. В К. Маркс & Ф. Энгельс, *Сочинения* (Т. 2, с. 3–230). Москва: Государственное издание политической литературы.
- Огородник, І. В., & Русин, М. Ю. (1997). *Українська філософія в іменах*. Київ: Либідь.
- Платон. (2008). *Іон*. У Платон, *Діалоги* (с. 68–84). Харків: Фоліо.
- Сковорода, Г. (1973). *Разговор, называемый алфавит, или Букаварь мира*. У Г. Сковорода, *Сочинения: в 2 т.* (Т. 1, с. 412–461). Москва: Мысль.
- Barbour, I. G. (1997). *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*. San Francisco: HarperSanFrancisco.
- Bergson, H. (1889). *Essai sur les données immédiates de la conscience*, par Henri Bergson. Paris: F. Alcan.
- Bergson, H. (1907). *L'évolution créatrice. Édition électronique*. Retrieved from <https://philosophie.cegepr.qc.ca/wp-content/documents/L%C3%A9volution-cr%C3%A9atrice.pdf>.
- Camus, A. (1942). *Le mythe de Sisyphe*. Paris: Gallimard.
- Camus, A. (1951). *L'homme révolté*. Paris: Les Éditions Gallimard.

References

- Aristotel'. (1976a). *Metafizika* [Metaphysics]. In Aristotel', *Sochineniia* [Works]: in 4 vol. (Vol. 1, pp. 63–368). Moskva: Mysl' [in Russian].
- Aristotel'. (1976b). *O dushe* [About the Soul]. In Aristotel', *Sochineniia* [Works]: in 4 vol. (Vol. 1, pp. 369–450). Moskva: Mysl' [in Russian].
- Aristotel'. (1967). *Poetyka* [Poetics]. Kyiv: Mystetstvo [in Ukrainian].
- Barbour, I. G. (1997). *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*. San Francisco: HarperSanFrancisco.
- Bergson, H. (1889). *Essai sur les données immédiates de la conscience, par Henri Bergson*. France: F. Alcan.
- Bergson, H. (1907). *L'évolution créatrice. Édition électronique*. Retrieved from <https://philosophie.cegepr.qc.ca/wp-content/documents/L%C3%A9volution-cr%C3%A9atrice.pdf>.
- Berdyaev, N. (2001). *Smysl tvorchestva* [The Meaning of Creativity]. Moskva: AST, Khranitel' [in Russian].
- Bulgakov, S. (1993). *Filosofiya khozyaystva* [Economy Philosophy]. In S. Bulgakov, *Sochineniia* [Works]: in 2 v. (Vol. 1, pp. 49–297). Moskva: Nauka [in Russian].
- Camus, A. (1942). *Le mythe de Sisyphe*. Paris: Gallimard.
- Camus, A. (1951). *L'homme révolté*. Paris: Les Éditions Gallimard.
- Levickij, S. A. (2011). *Tragedija svobody* [Tragedy of Freedom]. Minsk: Izdatel'stvo Belorusskogo Jekzarhata [in Russian].
- Marks, K. & Engel's, F. (1955). *Svyatoye semeystvo, ili Kritika kriticheskoy kritiki. Protiv Bruno Bauera i kompanii* [The Holy Family, or Criticism of Criticism. Against Bruno Bauer and Company]. In K. Marks & F. Engel's, *Sochineniia* [Works] (Vol. 2, pp. 3–230). Moskva: Gosudarstvennoe izdanie politicheskoi literatury [in Russian].
- Ohorodnyk, I. V., & Rusyn, M. Yu. (1997). *Ukrainska filosofia v imenakh* [Ukrainian Philosophy in Names]. Kyiv: Lybid' [in Ukrainian].
- Platon. (2008). *Ion* [Ion]. In Platon, *Dialohy* [Dialogues] (pp. 68–84). Kharkiv: Folio [in Ukrainian].
- Skovoroda, G. (1973). *Razgovor, nazyvayemyy alfavit, ili Bukvar' mira*. In G. Skovoroda, *Sochineniia* [Works]: in 2 vol. (Vol. 1, pp. 412–461). Moskva: Mysl' [in Russian].

Viacheslav Lymar

CREATIVITY AS A PRACTICAL MANIFESTATION OF FREEDOM (historical and theoretical context)

The study concerns the consideration of creativity in the light of the main philosophical studies of this concept. The activity of the creative process practically proves the presence of freedom in human existence. Views on creativity reflect the attitude of a particular thinker to the question of the opposition of freedom and predestination in general. The polemical moments concerning creativity are considered and the ways of their decision are offered. In particular, two opposing views on the work of Plato and Aristotle are studied, where human talent presupposes divine inspiration (Plato) or, accordingly, only personal efforts. Nikolai Berdyaev tries to resolve the controversy between Aristotle and Plato by combining their views. He endows man with divine properties and thus indicates the source of creativity in the middle of man himself. Philip Hefner gives the individual the status of “co-creator” and puts forward the theory that man is called to improve and complete God’s creation. The study also focuses on the content and purpose of creativity. Creativity for the sake of creativity itself, which Albert Camus wrote about, was criticized by M. Berdyaev, and he offered his vision of this issue: creativity for the sake of a universal goal. Camus’ views were generally shared by A. Bergson. In connection with this last controversy, the actualization of Hryhoriy Skovoroda’s doctrine of “related work” is proposed and the expediency of this actualization is argued. Our domestic philosopher originally balances the pessimism of Camus’s work and Berdyaev’s enterprising approach. Skovoroda supports his conclusions with accurate practical examples. Reasoned conclusions about the need to update the teachings of G. Skovoroda on creativity and «related work» are given.

Keywords: creativity, freedom, purpose of creativity, “co-creator”, “related work”.



Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0)

Матеріал надійшов 01.06.2021