

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ  
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ імені Г.С. СКОВОРОДИ

*Андрос Є.І.*

# ІНТЕЛЕКТ У СТРУКТУРІ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

монографія



Київ  
«Стилос»  
2010

УДК 13  
ББК 87  
А 66

*Затверджено до друку  
Вченою радою Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України  
(протокол № 5 від 23 червня 2009 р.)*

Рецензенти

доктор філософських наук, професор *В.В. Лях*  
доктор філософських наук, професор *М.М. Бровко*  
доктор філософських наук *О.Є. Гомілко*

Відповідальний редактор

доктор філософських наук, професор *М.М. Кисельов*

**Андрос Є.І.**

А 66     Інтелект у структурі людського буття – К.: Стилос, 2010. – 358 с.

ISBN 978-966-8009-90-7

Монографія присвячена філософсько-антропологічному аналізу проблеми інтелекту у структурі людського буття. Інтелект при цьому береться не у плані його техніко-операційної версії, а як сув'язь когнітивних та сенсоутворюючих його параметрів, через яку і розкриваються його буттєво значущі виміри. Відповідно, засадничим у книзі виступає різнорівневий аналіз буття людини у світі, а власне проблема інтелекту у структурі людського буття розкривається через звернення до розгляду ідеї та феномена раціональності, метафізичної та постметафізичної доби європейської філософської думки, інтелекту як способу самовизначення людини у світі.

Розрахована на науковців, викладачів, студентів та аспірантів, усіх, хто цікавиться, чим стурбована нинішня філософсько-антропологічна думка.

УДК 13  
ББК 87

ISBN 978-966-8009-90-7

© Андрос Є., 2010  
© Камінська А., обкладинка, 2010  
© «Стилос», видання, 2010

## ПЕРЕДНЄ СЛОВО

Уся багатовимірنا історична палітра ХХ ст. із усією гостротою поставила проблему людиномірності і буттєвої укоріненості інтелекту, питання про найширше розповсюдження на планеті (і не лише в тоталітарних режимах, а повсюдно) цинічного, істеричного розуму, спрямованого не на прояснення і ствердження буття (людини у світі, довкілля, міжлюдських стосунків, індивідуальної долі тощо), а на розробку і забезпечення *найбільш ефективних засобів* при практично повній ефемерності, некоріненості стосовно визначальних буттєвих засад, цілей. Цілераціональність як простий пошук найбільш ефективних засобів досягнення мети почала займати домінуючі позиції, відсунувши на задній план ціннісну раціональність, цілепокладання як пошук і ствердження буттєво визначальних вартостей і смислів, а разом із цим – і принципово значущу ідентичність – індивідуальну і колективну.

Пріоритетність ствердження цілераціональності перед іншими її формами, вихід на передній план технізації світу і техніко-операційного розуму призводив упродовж усього минулого сторіччя до звуження сфери свободи, до ствердження як зовсім не людиномірних різноманітних форм суспільної організації, так і поширення на планеті низки небувалих досі екологічних негараздів.

Водночас потрібно бути абсолютно свідомим того, що назад в архаїчне, доіндустріальне суспільство дороги немає. Більше того, уся сукупність неймовірно різноманітних, складних і глибоких проблем сьогодення вимагає саме і лише раціональних форм їхнього розв'язання. Тим більше, що планетарна цивілізація вступила у добу постіндустріального, інформаційного суспільства.

Отже, з одного боку, маємо світоглядно значуще зростання ролі науки, інформатизацію, технізацію світу, а з іншого – гостру потребу локалізувати небезпеку гіперактивізму та технократизму, як і подолати тенденції авторитаризму та тоталітарності і остаточно ствердити фундаментальні демократичні цінності і здобутки.

Сам інтелект виявляється при цьому внутрішньо суперечливим: як техніко-операційне утворення, «калькулятор», він часто призводить до руйнування і докільця, і внутрішньої природи людини. Водночас дім людського буття не може бути іншим, принципово не може, як облаштованим на певних раціональних засадах, а саме – засадах розумної організації.

Але головне, що усе це – не якась наперед визначена даність. Навпаки – йдеться про відкриту проблему, котра вимагає постійних інтелектуальних зусиль, пошуку таких форм раціональності, взятої у всьому багатому спектрі її можливостей (а їх, таких форм, як виявилось, є багато – і в діахронному, і в синхронному плані), котрі відповідали б як непереборному прагненню людини бути вільною, бути творцем, реалізувати себе, свої людською природою визначені креативні здатності, так і відповідали б докончній необхідності такого раціонального облаштування буття як співбуття людей, у якому б Я та Інший могли цілковито розумно, неконфліктно співіснувати, а техногенний тиск на докільця не переходив би межі, коли відбувається руйнування самих підвалин буття.

Відтак, упродовж усього ХХ століття здійснювалися багатовекторні пошуки буттєвої укоріненості інтелекту, розуму не як простої цілераціональності, а як осереддя смислоствердження людини у світі. І усі ці пошуки відбувалися у контексті фундаментальних людинознавчих відкриттів ХІХ–ХХ сторіч, тобто виходячи і з неоднозначності людської природи, і з екзистенційної напруги існування, і з усвідомлення статусу внутрішнього світу людини, багаторівневої людської психіки як окремого виду буття у цілому, свідомого, несвідомого та підсвідомого зокрема. А звідси і відкриття та розкриття специфіки різних форм раціональності як необхідних граней єдиного людського буття, і постійні пошуки різних аспектів саме такої буттєвої укоріненості інтелекту, на рівні як індивідуального психічного життя, так і колективного розуму людства, як сил самого універсуму, що спираються на міцні узвичаєні та раціонально вивірені у дискурсі моральні засади, внаслідок чого з'являється надія на відповідальність, а отже, і можливість виживання індивіда, народу, людства у цілому.

Отже, буття людини у світі та проблема інтелекту, розумного, доброго, прекрасного у цьому бутті, далі – свідомого та несвідомого у цьому бутті належать до одвічних питань філософії, бо вони пов'язані із самим існуванням людини на планеті Земля, зі споконвічною діалектикою мікрокосму та макрокосму.

Але при цьому осмислення цих питань, їх інтерпретація завжди вписані в конкретний культурно-історичний загальний та смисловий контекст і є дуже урізноманітненими у залежності від історичної долі, вписаності в історію того чи того народу, від тих найбільш нагальних проблем, які стоять перед певним народом на тому чи тому відтинку його становлення та розвитку.

Через це мої роздуми та моє дослідження є таким розглядом загальнофілософських проблем, який завжди так чи так пов'язаний із долею українського народу та української людини – зокрема і не в останню чергу. Але не з будь-якою людиною (про так звану українську еліту, українських олігархів є кому писати й обстоювати їхні інтереси), а саме з долею пересічного українця, по-перше, громадянина держави Україна, по-друге, і, нарешті, з проблемами жителів трьох світів, які, на жаль, мало перетинаються – жителів мегаполісів, великих міст, обласних центрів, далі – мешканців районних центрів та мешканців, точніше працівників села. Це – по-третє. Кожна із цих груп населення – це приблизно третина усіх мешканців України.

Далі слід сказати наступне. Ця книга присвячена дослідженню вагомих філософських зрізів проблеми інтелекту у структурі людського буття. Але при цьому авторський підхід є специфічним – це спроба філософсько-антропологічного аналізу проблеми.

Тобто йдеться про те, що в книзі так чи так зачіпається питання особливості людської природи, сутності та існування людини, позитивного та негативного у людському естві та, відповідно, світові людини, екзистенційна напруга як прикметна риса людського ества, питання співвідношення біологічного і соціального у людині, антропогенезу і подальшої долі людини, а також індивідуального і родового, особистісного і

суспільного, людини і людства, міжцивілізаційних стосунків, макрокосму і мікрокосму, духовного і тілесного тощо.

Говорячи ж у цілому про специфіку антропокультурного, слід зазначити, що, звичайно ж, антропокультурне співвідносне та постійно взаємодіє із соціокультурним, оскільки будь-які людські характеристики неможливі ані у своїй генезі, ані у функціонуванні поза тим чи тим соціокультурним середовищем: навіть монах-відлюдник поводить себе відповідно до загальноприйнятих у соціумі норм та стереотипів людської поведінки. Водночас розв'язання антропокультурних проблем є дуже обтяжливим без розв'язання проблем соціокультурних, як і навпаки: лише за умови уваги до проблем пересічної людини, тобто абсолютної більшості мешканців будь-якого цивілізованого суспільства, найнагальніших проблем, потреб, інтересів та сподівань цієї людини можна розраховувати на нормальне соціокультурне облаштування буття.

Тобто антропокультурне не лише просто існує, але й справляє на те ж соціокультурне, зрештою – на усю сукупність людської життєдіяльності не просто вплив, а вплив колосальний.

Адже антропокультурний вимір буття людини у світі охоплює цілу низку визначальних властивостей, ознак та рис: суспільне самопочування людини, її психологічний стан, відчуття комфортності (чи дискомфорту), її прагнення та спрямування, вихід на передній план, у залежності від визначальної соціокультурної парадигми доби, творчих, життєствердних рис людського ества чи, навпаки, рис руйнівних, деструктивних. Антропокультурне також характеризує міру урівноваження духовного та вітального, якісну специфіку міжлюдських стосунків, їх солідарний чи виключно конкурентний характер, їх унормованість у межах комунікативної спільноти (за умови прийняття нею взаємоузгоджених вимог) чи їх ірраціоналізацію; культивування індивідуалізму та егоїзму чи взаєморозуміння і взаємопідтримки. Принциповою ознакою антропокультурного нині є також екологічна складова, збалансованість чи розлад у стосунках із довкіллям. Підсумковою ознакою антропокультурного виміру буття виступає прагнення людини (чи відсутність такого прагнення) до обстоювання своїх визнача-

льних на даний час інтересів та потреб, ствердження своєї людської гідності.

Сукупність цих ознак антропокультурного виміру буття і буде знаходитися у підваліні усього подальшого розгляду проблем, котрі підіймаються у монографії.

Хід розвитку людської цивілізації, а особливо зримо це продемонструвало ХХ сторіччя, – це повсякчасне, а через це страхітливе, поєднання творчих, життєствердних параметрів людського буття та рис руйнівних, деструктивних, тобто злостивого й негативного. Стосовно перших, можна спостерігати неймовірні, небувалі досягнення людства у сфері науки, техніки й технології, культури, масової освіти, літератури, радіо-і телекомунікації, будівництва і т.д., і т.п. Ідеться також про розбудову у західній цивілізації розвиненої представницької демократії, ствердження громадянського суспільства, сфери відкритості та публічності, суспільного дискурсу та етики відповідальності.

Стосовно ж негативного, ХХ сторіччя, особливо його перша половина, було позначене гуманітарною катастрофою, жахливими проявами деструктивного, негативного, причому у небувалих до цього масштабах. Йдеться про найширше поширення на планеті операційної цілераціональності, технократизму, калькулюючого, цинічного розуму, явищ авторитаризму та тоталітаризму із масовими репресіями, концтаборами, розстрілами, із психологічним та фізичним терором, рабською працею мільйонів людей, із знеціненням не лише засадничих цінностей цивілізації, але й самого людського життя. Сюди ж прилягають і явища геноциду цілих народів, зокрема голодомору в Україні 1932–1933 рр., безперервні впродовж усього минулого сторіччя війни, із двома загальносвітовими – включно.

Розгляд проблеми граней людського буття, позитивного та негативного вимірів антропокультурного відтак належить до засадничих зрізів монографії, котра пропонується читачеві.

Водночас слід зазначити наступне. Тема й проблема, сформульовані у назві монографії, вимагали цілком певної структуризації тексту, коли повновагомий розгляд інтелекту у структурі людського буття може відбутися, лише спираючись

на різноаспектний аналіз проблем буття людини у світі, який і здійснений у низці підрозділів першого розділу.

У подальшому ж тексті – і про це, щоб уникнути будь-яких непорозумінь, слід сказати відразу – йдеться про те, що винесена у назву монографії проблема – інтелект у структурі людського буття – розкривається не тільки в окремому підрозділі першого розділу, де лише визначаються *вихідні* параметри інтелекту як сув'язі когнітивних та сенсоутворюючих його вимірів, а упродовж *усього* подальшого тексту. Сув'язь, нерозривний зв'язок цих вимірів детально аналізуються та розкриваються і при розгляді ідеї й феномену раціональності у її класичному та некласичному прочитанні, і при аналізі метафізичної та постметафізичної доби європейського філософування, і при розгляді інтелекту як способу самовизначення людини у світі, починаючи від аналізу проблем самоідентифікації та смислотворення у контексті онтологічних підвалин людського існування і закінчуючи осмисленням найбільш значущих аспектів буття української людини у світі та її саморефлексією у цьому непростому світі.

Тобто, говорячи в цілому, йдеться про спробу авторського бачення проблеми інтелекту в структурі людського буття, розглянутої як предмет філософсько-антропологічного аналізу.

Ще одне про авторський підхід. Аналіз тих чи тих проблемних питань не означає розв'язання цих проблем: проблеми розв'язуються у самому житті під час виникнення тих чи тих проблемних ситуацій.

Але при цьому, що принципово важливо, у філософських, особливо філософсько-антропологічних текстах повинні обов'язково ставитися й осмислюватися саме проблеми, вони повинні бути концептуально вивіреними, бо в протилежному разі втрачається сенс філософування. Безпроблемне теоретизування, у якому автор просто демонструє свою начитаність, мало що дає для розуму, душі та серця.

Так і хочеться запитати: ну і що із цього, із чим, власне, ти ідеш до людей? Читати такі тексти просто нудно, бо вони свідчать про певний відрив від реальних антропо- і соціокультурних процесів, свідчать про те, що буття української



людини в світі, нинішнє, минуле й на перспективу є байдужим, є чужим, а не їхнім, для авторів цих текстів.

Отже, книга є спробою проблемно-концептуального аналізу, проблемного розгляду та теоретичної рефлексії вагомих, значущих для людини, пересічного українця зрізів його буття у цьому непростому, не завжди затишному та світлому, але все одно сповненому надій та сподівань світі. Як це вийшло – судити читачеві.

Авторський аналіз проблем, котрі підіймаються у монографії, спирається на той дослідницький досвід, який був отриманий мною у відділі філософської антропології, починаючи із 1972 р., впродовж виконання дванадцяти планових тем. Це відділ, котрий створив і очолював упродовж 33 років В.І.Шинкарук, у якому в різний час працювали О.І.Яценко, В.П.Іванов, М.Ф.Тарасенко, В.Г.Табачковський, М.О.Булатов, І.М.Молчанов, А.М.Лой, Є.К.Бистрицький, В.О.Звіглянич, В.П.Козловський та інші. Це відділ, у якому і нині працює творчий та продуктивний науковий колектив.

Я вдячний долі, що вона подарувала мені можливість упродовж довгих років плідно спілкуватися зі співробітниками такого колективу. Змістовна робота відділу продовжується й нині і стосовно виконання вагомих у теоретичному та практично-духовному зрізі планових тем, і стосовно проведення щорічних філософсько-антропологічних читань.

Автор також висловлює вдячність своїм давнім друзям та колегам по філософському цеху із інших відділів та установ, спілкування з якими завжди є продуктивним, приносить позитивні емоції, дає творчу наснагу.

# **РОЗДІЛ I. БУТТЯ ЛЮДИНИ У СВІТІ ТА БУТТЄВІСТЬ ЛЮДСЬКОГО ІНТЕЛЕКТУ**

## **1.1. Буття, суще, світ**

Предметом філософії завжди було, є й залишається людина та світ людини, її буття та ціннісні орієнтації. Відтак йдеться про природу людини та світ людини, про природу внутрішню та зовнішню, про взаємозв'язок антропокультурного та соціокультурного у цьому світі, про сув'язь нормального співбуття людей та гармонію із довкіллям. Йдеться також про засадничі світоглядні орієнтації: про вищі моральні й ціннісні взагалі вартості, про гармонізацію вітального та духовного, а також про те, як поєднати успішну особистісну самореалізацію й нормальне, неконфліктне співбуття людей. Далі йдеться про проблему людської самоідентифікації як сув'язі особистої та етнокультурної ідентичності.

Людське життя наповнене болем, муками й стражданнями (і це повторюється із покоління в покоління), проте у кожній людини життя буває лише одне і треба встигнути у ньому виконати свій власний життєвий проект, якщо не зреалізуватися, то принаймні не знехтувати тим, чого життя так мало звикло всякому вділять. Творче, життєтвердне, оптимістичне, світле й радісне також можливе лише у житті і не можна обминати його, які б випробування долі не спіткали людину на її життєвому шляху.

Тому, розмірковуючи над проблемою буттєвості людського інтелекту, потрібно хоча б коротко означити ті вихідні поняття, без яких неможливе подальше осмислення проблеми у монографії. Передовсім йдеться про поняття буття, сущого, життєвого світу людини, світогляду тощо. Про їхню взаємну кореляцію і водночас про недопустимість ні за яких обставин підміни чи витіснення одного поняття іншим, як це інколи магіфестується чи реалізується на ділі.

І тут слід сказати наступне. Адекватне усвідомлення питання про людське буття, як і світ людини взагалі, можливе, як було виявлено ще в античності, лише на основі відповіді на питання про буття як таке і світ як такий.

Чому це так?

Так є тому, що власне світ як проблема не існував завжди, не існував до появи людини. Світ як такий, як проблема постає лише тоді, коли на планеті Земля з'являється людина. У цьому сенсі поняття світу корелятивне людині, немислиме поза співвіднесеністю із нею. Поза такою співвіднесеністю існує не світ як такий, а лише сукупність речей.

Такою була класична постановка питання, котра проіснувала тисячоліття, але яка похитнулася у зв'язку із розростанням та агресією науково-технічної цивілізації на планеті та екологічними негараздами на ній. Відтак в останні десятиліття усе більше стає зрозумілим, що існує також світ живої природи та світ природи одухотвореної – тваринний світ. Це останнє питання вимагає уваги й свого окремого розгляду, що й буде здійснено у подальшому тексті.

Наразі ж важливо зафіксувати думку про те, що світ як такий і поняття світу причиною своєї появи мали виникнення людини та світу людини. Через це світ завжди підлягає моему тлумаченню, бо у протилежному разі я не зміг би у ньому орієнтуватися. Відповідно у такому контексті ідея, образ, а отже, і взагалі свідомість, мислення не можна зрозуміти у якості самостійних складових гносеологічного відношення. Відтак «за відношенням ідеї, образу і речі, свідомості чи пізнання та буття стоїть інше відношення – людини, у пізнавальній діяльності якої лише й виникає образ, ідея та буття, котре він пізнає»<sup>1</sup>.

Далі, коли йдеться про світ людини, то йдеться не лише про світ у співвідношенні із людиною, але також про співвідношення людини зі світом. У такому контексті буття як об'єкт – це буття, котре включає і суб'єкта, суб'єкта дії та пізнання. Тому тут постає не лише зв'язок людини із речовим світом, але також і зв'язок «Я та Інший», виникають проблеми ставлення людини до людини, мораль зокрема, проблема людського існування та любові, естетичного та пізнавального відношення<sup>2</sup>.

А як центральна при цьому постає проблема людини як суб'єкта життя, проблема життєвого світу людини, життєсвіту. Життєсвіт є повсякденністю людського буття, таким його регіоном, в який людина може втручатися і змінювати його зав-

дяки своїй присутності, завдяки своєму тілу. Життесвіт від самого початку не є лише моїм приватним світом, а світом, де основна структура його дійсності є для людей спільною. Відтак життесвіт у своїй повсякденності є принципово моїм світом, з одного боку, а з іншого – інтерсуб'єктивним утворенням, де головним є те, «що я в природній настанові сприймаю як неприродливе: а) тілесне існування інших людей; б) що ці тіла наділені свідомістю, яка є принципово схожою з моєю; в) що речі зовнішнього світу є у світі мого ближнього довкілля однаковими для мене та моїх ближніх людей і мають для нас переважно однакове значення; г) що я можу вступати у взаємозв'язки та взаємодії з ближніми людьми; д) що я можу – це впливає з попереднього припущення – порозумітися з ними; е) що структурований соціальний і культурний світ є історично встановленими рамками стосунків, спосіб даності яких мені та ближнім людям так само не викликає питань, як і спосіб даності «природного світу»; ж) що лише обмежена частина ситуації, в якій я перебуваю, створена мною»<sup>3</sup>.

У європейській філософській традиції, як вона історично склалася, починаючи від її витоків, суще, світ речей і процесів, завжди мислиться як те, що є скороминущим, за яким завжди стоїть те, що лежить у його основі, що є його горизонтом, його межовою характеристикою, граничною засадою й підвалиною.

Скажімо, є маса прекрасних речей. Але у філософії вони мисляться через ідею прекрасного й потворного.

Є маса добрих вчинків. Але у філософії це постає як питання добра і зла взагалі.

Є пізнання того чи того сущого, але питання про пізнання взагалі – це питання про *передумови* пізнання, істину як таку, зрештою, про істину як істину буття. При цьому істина – «це не лише правильність, але правда, справедливість, здатність прийняти те, що є, яким воно є насправді, дивитися в очі дійсності, виявляти її. Водночас вона означає: бачити недоліки, долати труднощі в процесі пізнання, виявляти мужність у цьому процесі»<sup>4</sup>.

Нарешті, є питання про те чи те суще, але також є питання про буття у принципі як спосіб людського існування.

Про витоки цього буття, буттєву заглибленість існування людини у світі та її постійних і незборимих духовних пошуків, тобто про проблему *dasein*-у.

Зрозуміло, що усе щойно згадане має пряме відношення до буття людини у світі і без таких параметрів про це буття у філософському плані говорити неможливо. (Хоча М.Гайдеггер постійно говорив якраз про забуття буття у класичній метафізиці та про необхідність для осягнення буття, проникнення у нього, звернення саме до досократичної філософії, просякнутої саме радістю й відвертістю буття, взятого у його першовитоках).

Проте співвідношення буття і суцього має два аспекти, про які завжди потрібно пам'ятати. Перший аспект – це осмислення суцього як світу речей, котрий є скороминущим і лише на горизонті якого, в аспекті вічності, відкриваються справжні буттєві характеристики цього світу (платонівський образ пещери, його концепція *ейдосів*).

Проте, як показав історико-культурний та історико-філософський досвід, лише цим не обмежується взаємозв'язок буття та суцього.

Відтак існує другий аспект цього взаємозв'язку, сенс якого особливо рельєфно проявився у кризі ідеології Модерну (про що іще детально йтиметься в подальшому тексті), суть якої якраз і полягала в тому, що за прекрасно вибудованою логоцентричною системою, де розкривалася ціла низка духовних феноменів, губилася власне людина в усій її різноманітності, в усіх її життєвих проявах, тобто власне у її бутті не як вигаданому й сконструйованому, а як реальному й незвідному ні до яких логічних схем та понять. Людина, яка живе, хоче, бажає, прагне, радіє й мучиться, поведінка та вчинки якої мотивовані найрізноманітнішими, далеко не завжди раціонально відрефлексованими мотивами, у якої є усе – і духовні та душевні поривання, і жага почуття, й розум та ірраціональне, і холодний розрахунок, й захоплююче, безкорисливе і прекрасне служіння тій справі, яка для неї складає найвище її покликання, сенс її життя.

Отже, взаємозв'язок буття та суцього зовсім не є таким однозначним, як здається на перший погляд, у підручниковому

варіанті. Бо ж буття – це передовсім те, що виступає як найголовніше для людини, як те, що є для неї найбільш значущим, а відтак є цілою сукупністю тих характеристик, які є значущими для тієї чи тієї людини. І ці характеристики є надзвичайно урізноманітненими, мають стосунок до найрізноманітніших речей та сфер суцього, і водночас сприймаються як такі вагомні на усіх рівнях душевного життя: свідомому, несвідомому й підсвідомому.

По-друге ж, ніколи не слід забувати, що М.Гайдеггер назвав свою головну працю «Буття та час». Ясно, що при цьому йшлося передовсім про персональний час, час, відведений людині, який має не менше значення, аніж, власне, саме буття.

Проте не менш вагомим у такій постановці питання є і те, що осмислити витоки й глибину буття можна лише за тієї обставини, що це буття закорінене у глибині сторіч. Що воно має стосунок і до історії цивілізації у цілому, і до історії культури й духовності. Але чи не найперше – прямо стосується, закорінене для кожної особистості у історії її народу, драматизмові цієї історії (а для деяких народів, зокрема українського, і трагічності цієї історії), колосальних зусиль та випробувань історичної долі, напружених духовних пошуків впродовж століть та тисячоліть, закорінене в екзистенціальній напрузі цього історичного досвіду, реального, душевного та інтелектуального.

Відтак зрозуміло, що буттєві характеристики людського світу завжди нерозривно пов'язані із минулим, без нього вони є просто неможливими. Як і неможливим, неповним є людське буття, котре не спрямоване у майбутнє, у якому немає мрій, надій та сподівань. Зовсім не випадково П.В.Копнін предметом філософії визначав людину у її тотальності та її проєкції у майбутнє<sup>5</sup>. А В.І.Шинкарук всебічно опрацював принцип надії як фундаментальної характеристики людського буття. Надії, у якій, на відміну від просто мрії, майбутнє сприймається не лише як можливе, але й як належне та необхідне<sup>6</sup>. Як бачимо, В.І.Шинкарук працював у тому ж напрямку, у якому у той самий час працював і Ернст Блох. І це є зовсім не випадковим.

Отже, як бачимо, буття може бути осмисленим лише як межова характеристика, горизонт суцього. Але водночас поняття буття втрачає будь-який сенс, якщо воно береться у від-

риві, а тим більше у протиставленні суцшому. Саме тому, що є неймовірно багатий (як у безпосередній реальності, так і у душевних та духовних проявах) світ суцшого, і стає можливим у всій своїй об'ємності буття людини у світі. Так само, як і те, що це об'ємне, наповнене буття виникає лише на перетині минулого, сьогодення та майбутнього.

Зрозуміло, що філософське осмислення буття неможливе також поза такими категоріями, як буття та небуття, простір і час, життя та смерть, конечно-безконечно, свобода-необхідність тощо.

Зупинимось коротко на філософсько-антропологічних параметрах цих категорій.

У цьому плані категорія «ніщо» взагалі має принципове значення, бо ж найбільш загальним філософським визначенням буття є якраз «ніщо»: буття у найзагальнішому плані є ніщо усіх речей світу, будь-якого суцшого. Це класичне формулювання метафізики, починаючи від Парменіда і Сократа.

Ясно, що воно залишається таким класичним і понині. Єдине, що стало зрозумілим, цілковито поділяти це положення після того, як М.Гайдеггер показав необхідність повернення до досократиків (тобто до принципу єдності суцшого і буття), уже не видається можливим.

Поняття простору (про час уже коротко йшлося). Зрозуміло, що це фундаментальне поняття, бо охоплює усі види реальності: фізичний простір, простір душі, культурний простір, інформаційний простір, а нині усе більше актуальним стає простір людських можливостей. Тобто йдеться не лише про те, що на планеті Земля стає усе тісніше жити (і людям, і тваринам, і птахам), але й тому, що за певних обставин антропокультурного гатунку пересічній людині усе менше доступу до чистого повітря (бо вирубуються парки та сквери) та до води, до берегів річок, озер та морів, які усе більше й більше приватизуються. Приватизуються абсолютно незрозуміло на яких підставах, лише тому, що з'явилася купка олігархів, які вирішили, що їм належить увесь світ.

Далі життя та смерть. Зрозуміло, що це питання вічне, але за останнє століття з'явилася низка нових обставин його осмислення. До останніх слід віднести наступне.

Передовсім йдеться про те, що ще ніколи в історії людства персональне людське життя не було так знецінене, як це трапалося упродовж минулого сторіччя. Звісно, насамперед йдеться про страхітливую практику тоталітарних режимів, починаючи від 30-літньої епопеї сталінізму: диктат партійних та каральних органів, система доносів, мережа концтаборів, психологічний та фізичний терор, штучний голодомор 1932–1933 рр. в Україні тощо. Але сюди відносяться також безперервні впродовж усього ХХ сторіччя війни, із двома світовими включно.

Далі ціла низка тліючих конфліктів по усьому світу, протистояння міжконфесійне, міждержавне та міжцивілізаційне, нове явище міжнародного тероризму.

Але проблема життя та смерті – це також нові можливості, які з’явилися у мільйонів людей у ХХ столітті, можливості подовження життя. Це з одного боку. А з іншого, нові можливості, теж у мільйонів людей, у творчій самореалізації, а отже, у подовженні свого життя через креативні здобутки, через можливість у непорівнянно більшої кількості людей відбутися і тим самим передати своє найсокровенніше, свої здобутки та звершення прийдешнім поколінням.

А кінець століття став прикметним іще і тим, що у масштабах усієї планети були прибрані усі шори стосовно можливості людини долучитися до тієї форми спілкування із Всевишнім, якої прагне його душа, як через посередництво світових релігій, так і через залучення до дохристиянських вірувань та системи богів.

Відтак змінилася філософсько-антропологічна наповненість і пари кінечне–безкінечне, а також свобода–необхідність.

Стосовно першої слід зазначити, що небувала раніше можливість самореалізації, яка з’явилася у людини, мільйонів людей у минулому столітті, призвела до значного розширення меж її буттєвого закорінення: і через нові можливості особистої й етнонаціональної самоідентифікації, і через розширення історичних горизонтів буття, і через творення нових форм буття, зокрема творення демократичного, соціально-ринково зорієнтованого, а у подальшому – інформаційного, постіндуст-



ріального суспільства, яке виводить людину на нові горизонти подолання конечності того чи того суцього<sup>7</sup>.

Свобода віросповідання, яка ствердилася на планеті в останні десятиліття, сприяє можливості кожної людини долучитися до Всевишнього у тій формі, у якій він цього бажає.

Цьому відповідають також ціннісні орієнтації людини, які, з одного боку, закорінені у глибинні історичні пласти власної історії і народного духу, а з іншого, спрямовані на ствердження європейського цивілізаційного вибору України, який єдино гарантує українській людині реалізацію її найоптимістичніших сподівань та надій.

Ну і нарешті, кілька слів про свободу. Зрозуміло, що свобода належить до фундаментальних визначень людського буття. І без неї це буття є неповноцінним. Але, мабуть, тому, що це так, і пройшло людство за останні сто років такий непростий, тернистий шлях ствердження ідеалів свободи.

Вільна людина є такою тому, що її ні в якому разі не може влаштувати ніякий недемократичний, авторитарний режим, не говорячи уже про деспотію.

І, як ми бачимо, вибудувати демократичне суспільство, де людина дійсно була б вільною, є вельми непростим завданням, бо тут потрібен свій, вітчизняний досвід: вільна преса, свобода слова взагалі, розгорнута система усіх складових представницької демократії. В останньому випадку йдеться про вибори за партійними, але обов'язково відкритими списками. Далі йдеться про баланс президентської, урядової, парламентської та судової гілок влади. Далі міцне місцеве самоврядування. І, нарешті, налагодження суспільного дискурсу стосовно найбільш вагомих проблем сьогодення та на перспективу.

І ще про одне. В українській мові свобода й воля складають єдиний синонімічний ряд. І, мабуть, це зовсім не випадково.

Тобто йдеться про те, що якщо немає державної волі до реалізації національної ідеї, ідеалів євроінтеграції, соціальної ринкової економіки й розвиненої представницької демократії в Україні, то ніколи не буде й ніякого вільного суспільства на українській землі, не буде персональної людської свободи. Вільна людина можлива лише у вільному суспільстві, а вільне

суспільство може базуватися лише на волі людей – громадян саме держави Україна, і ні в якому разі не громадян світу.

І ще про одне – стосовно розуміння свободи. Усі ми звикли до того, що це поняття стосується лише суто суспільної проблематики. Насправді ж воно є дещо ширшим і стосується буття людини у світі у цілому, зокрема й у наступному аспекті. Йдеться про те, чи може сучасна людина, особливо та, яка затиснута у великих містах нетрями сучасної забудови й технічної цивілізації, відчувати себе справді вільною, якщо у неї немає можливості вийти у зелене подвір'я чи сходити до скверу чи парку (який повинен бути зовсім поруч), якщо у неї немає можливості виїхати на берег річки, озера чи моря, бо усі ці береги оточені цілими поясами шикарних вілл обраних із триметровими парканами.

Ні, мабуть, ця сучасна людина вільною себе почувати не може, коли у неї забирають найнеобхідніше у добу технічної цивілізації – її право спілкуватися із довіллям, незайманою природою.

Отаке моє розуміння засад філософсько-антропологічного бачення буття людини у світі.

Але чи обмежується лише цим філософсько-антропологічна проблематика?

Чи можливо осмислити буття людини у світі в принципі – безвідносно до тієї чи тієї ідеології, не звертаючись до поняття світогляду як *єдності* теоретичного і практично-духовного освоєння світу?

Як мені видається, це є просто неможливим. І у цьому значущість теоретичного доробку представників Київської філософської школи минулого сторіччя є непересічною, бо саме вони започаткували звернення до людини у філософії, на відміну від попереднього звільгаризованого онтологізму та гносеологізму, що превалювали тоді і у яких людині просто не знаходилося місця. На той час це був мужній крок, який відразу ж потягнув цековські звинувачення у абстрактному гуманізмові, у ревізіонізмі.

Коли говорять про непотрібність для характеристики світу людини поняття світогляду і достатність просто поняття буття, виходять із того, що сучасній цивілізованій людині не потрібен

ніякий світогляд, достатньо тих курсів філософії, які читаються у вузах і через які людина осягає буття.

Звісна річ, що для сучасної соціокультурної ситуації, щоб убезпечитися від будь-якої можливості повернення до тоталітаризму чи хоча б автотритаризму, роль курсів філософії, посучасному, у дусі знову ж таки гуманістичного підходу В.І.Шинкарука та його теоретичних сподвижників, випрацюваних курсів – є *просто незамінною*. Щоб уберегтися від рецидивів тоталітаризму – у сталінському чи хоча б пом'якшеному брежнєвському чи кучмівському варіантах, абсолютно недостатньо готувати у вузах та технікумах просто «технарів». Це пряма дорога до нових форм етатизму та авторитаризму.

Слід виховувати саме особистості, самосвідомих громадян України, яким би були близькими, органічними і гуманістичні ідеали, і етичні принципи та норми. І тут без філософських дисциплін, різних філософських дисциплін (і загальних, і прикладних типу етики, історії української культури, естетики тощо) ніяк не обійтись. Як не обійтись і без дискусій на семінарських заняттях.

Про це яскраво засвідчує досвід ФРН, де у кінці 40-х років минулого сторіччя, виходячи із уроків нацизму, на рівні бундестагу був прийнятий закон про 50-відсоткове викладання гуманітарних дисциплін у технічних вузах (типу наших КПІ чи наргоспу) і була чітко, на рівні загальнодержавного законодавства, закріплена обов'язкова «процентовка» викладання гуманітарних дисциплін, зокрема філософії, етики та історії німецької культури, яка діє і донині.

І ті, хто нині в Україні зазіхає на викладання філософських дисциплін у вузах та технікумах і на кандмінімуми із філософії – просто обмежені, недалекі люди. А в принципі – які не можуть мислити по-державному. Бо ж думка про те, що у добу інформаційного суспільства потрібні лише нові технології і наука, яка виключно їх обслуговує, і не потрібна високочоло, високопрофесійна філософська, як і гуманітарна взагалі, освіта – ця думка щонайменше хибна.

Проте це дещо інший зріз питання. У даному ж випадку, говорячи про необхідність для адекватного буттєвого самоствердження особистості поняття світогляду, йдеться про те, що,

по-перше, не усі люди проходять ці теоретичні курси у вузах, але це зовсім не означає, що вони не орієнтуються у бутті.

А по-друге, і це найголовніше, – усі люди, нормальні, звичайні люди, цілковито пристойно орієнтуються у світі, у бутті і його витоках – саме завдяки тому, що у кожного із них є певний світогляд, світогляд як складноструктуроване утворення.

Передовсім, звичайно, світогляд – це певне світорозуміння, певна система духовних координат, завдяки яким людина адекватно орієнтується у світі.

Але для людини світогляд – це завжди і передовсім певне світовідчуття і світосприймання, завдяки яким відбуваються самоідентифікація людини у світі і його особистісне сприйняття останнього.

По-третє ж, світогляд – це завжди світовідношення, певна позиція стосовно того, що відбувається навколо тебе. Це певна ціннісна настанова.

І, нарешті, слід сказати про таке. Буття людини у світі, справжня її залученість до витоків цього буття, є теж несхематичним, складноструктурованим утворенням.

У цілому ж ідеться про людську самоідентифікацію, яка також має ряд своїх рівнів і підрівнів.

По-перше, це особистісна самоідентифікація, відчуття і усвідомлення власного Я як категорії передовсім зі сфери «бути», а не «мати». У цьому сенсі самототожність може відбутися лише за умови, що людина відкрита для світу, для інших людей, здатна до повноцінного спілкування і самовіддачі, суспільного дискурсу.

Звідси стає абсолютно зрозумілою незамінна роль спілкування, різноманітних систем комунікації, без яких просто втрачається сенс будь-якого особистого Я, стає неможливою самоідентифікація особи. Суспільний дискурс, отже, є запорукою останньої.

По-друге, особиста самоідентифікація, звичайно, немислима поза волею людини, її постійного прагнення до обстоювання своїх визначальних на сьогодні інтересів та потреб. Лише через вольові зусилля людина може подолати будь-які життєві негарзди, розв'язати найдраматичніші екзистенціа-

льні колізії, досягти найістотнішого й найзаповітнішого на життєвій ниві.

По-третє ж, жодна особиста самоідентифікація – якщо, звичайно, йдеться про нормальну самоідентифікацію людини, а не про відірваного від витоків, джерел, від коріння «громадянина світу» – ось ця особистісна самоідентифікація є абсолютно неможливою, немислимою поза етнокультурною самоідентифікацією, ідентифікацією національною.

Поза останньою, поза дійсно буттєвою і багатоаспектною (починаючи від соціокультурної і закінчуючи душевною) залученістю індивіда до рідної культури, мови, традиції, пісні, історичної пам'яті народу, ні про яку повноцінну самоідентифікацію особистості принципово не може йтися. Та й просто не може бути зреалізованою справжня, повноцінна особистість.

Це не чиясь забаганка, а абсолютно необхідна річ: без цього, як засвідчує увесь болючий досвід минулого сторіччя, не може йтися ні про яку особисту самоідентифікацію. А може йтися, як показало усе минуле сторіччя, лише про етноцид, етнічний геноцид, як і було з українським народом за радянських часів, особливо у 1918–1921 рр. – роках розправи із Українською Народною Республікою та у 1922–1953 рр. – часи сталінщини, та у брежнєвські часи, коли активно культивувався ідея нової історичної спільноти – радянського народу.

Критичні твердження у цьому плані, а саме – що нації завжди звернені лише у минуле, ці твердження позбавлені будь-якої рефлексивності дорослої людини. Народи, нації, які живуть і прагнуть самоствердження – а саме до таких належить український народ – характеризуються передовсім пасіонарністю, спрямованістю у майбутнє, яка, звичайно ж, закорінена у величезній традиції збройного обстоювання свого права на існування, особливо трьохсотлітньої доби козаччини, часів Української революції 1917–1921 рр. та періоду українізації 20-х років, а також культурного розвою доби Острозької та Києво-Могилянської академії та духовного подвижництва української інтелігенції XIX – початку XX сторіч.

Звідси іще одна засаднича підстава повноцінної особистої самоідентифікації. Йдеться про усвідомлення і реалізацію ук-

раїнством своєї європейськості, європейської ідентичності, розуміння того, що Україна була, є й буде належною до європейської культурної спільноти, європейського типу цивілізації.

Євразійська ментальність, яку постійно – і в останні 18 років також – демонструє та нав'язує нам наш північний сусід із його непереможними імперськими амбіціями та прагненнями, з його споконвічною національною ідеєю – «звільнення» інших народів – не для нас. Не для нас – категорично.

І ще один виклик ідентичності української людини, який має вагомe значення у плані визначення її буттєвих характеристик – це глобалізаційні процеси, які спостерігаються на планеті (про що також більш докладно йтиметься в подальшому тексті). Йдеться про глобалізацію як економічну, так і етнокультурну.

Стосовно першої слід зазначити, що йдеться як про геополітичні виклики (надзвичайно гостра проблема базування Чорноморського флоту, проблеми диверсифікації енергопостачання, переходу на енергозберігаючі технології, розвиток науковомісткого виробництва, сфери високих технологій, підйом села, але обов'язково без визиску селян тощо), так і про проблему збереження і ствердження етнокультурної ідентичності (державна підтримка української естради, поп- і рок-музики, кіно, книги, бібліотечної, музейної, природоохоронної справи, історичне виховання, а також ринку української пісні, книги, кінопрокату, українського сегменту Інтернету, української супутникової мережі тощо).

Величезне значення у плані розв'язання принципової проблеми інтеграції України в світове співтовариство є послідовний курс на євроінтеграцію, європейський цивілізаційний вибір. Відтак лише орієнтація на засадничі європейські цінності: соціальна ринкова економіка та соціальна держава, повага до прав людини, розвинена, із урівноваженими гілками влади, представницька демократія, плекання публічності, свобода слова, високі стандарти рівня та якості життя пересічного громадянина, постійно діючий дискурс стосовно найбільш гострих, суспільно значущих проблем, – орієнтація на ці цінності та їх реалізація у внутрішньоукраїнському бутті – ось принципова запорука подолання кризи

ідентичності, особистої та національної, яка спостерігалася – особливо за кучмівських часів – в Україні. Та й, на жаль, продовжує спостерігатися.

Відповідно, і ствердження в українській дійсності загальнолюдських цінностей – це для української людини не щось абстрактне, а може стати реальністю лише за умови реалізації її національної та європейської ідентичності.

І це те, що **повинно** здійснитися, без чого зависає уся структура повноцінної особистісної самоідентифікації української людини.

Вживаючи слово – повинно – потрібно знову ж згадати про поняття світогляду, бо без опосередкування суцього і належного не може бути зреалізованою принципово неоднозначна, внутрішньо суперечлива людська природа, людське ество.

І насамкінець: слід іще раз підкреслити – якось за усіма розмовами про глибинні підвалини людського буття, про світорозуміння, світовідчуття та світосприймання ніби потьмарюється поняття суцього, яке таке мінливе, буденне і через це видається нецікавим чи принаймні малоцікавим.

Воно-то, на першій погляд, справді так, але для кожної людини суще – це її життя, де й виявляється і буттєва її закоріненість, і її світоглядні орієнтації, і її душевні муки та духовні поривання – її прагнення зреалізуватися, виконати свій життєвий проект. Не даремно ж Ніцше виокремлює як рівнозначимі два начала світу людини – діонісійське та аполонівське.

Коли пишуть про життя, то дуже часто йдеться, і йдеться справедливо, про сенс буття. І знаходять при цьому дійсно глибинні, дійсно вагомні пласти людського існування, пласти буття – і у філософії, і в літературі, і в мистецтві.

Але при цьому ніби відлітає, забувається таке просте, найближче, а водночас чи не найголовніше: людині всевишній відвів так небагато, усього кілька десятиліть – 80-90 років максимум. І роки ці летять неймовірно швидко.

Водночас це є тим єдиним, що подаровано людині зі всією щедрістю (нетлінний дух, вічне буття і перевтілення душ – це окреме питання).

А тому не лише сенс життя є вагомим філософським питанням, а й саме життя є найбільшим сенсом, найбільшою проблемою й загадкою – це питання питань, котре заслуговує на повсякчасну увагу.

Через це людський світ – це не чийсь, не якийсь абстрактний Lebenswelt, а сукупність персональних життєвих практик, життєвих світів кожного із нас, кожного пересічного подорожнього на життєвій ниві. Це – з одного боку.

А з іншого, світ – це не просто людський світ, а те, що існує саме по собі, і саме у такій якості є *самоцінним і прекрасним*. А як показують екологічні негаразди останніх десятиліть, людина занадто замахнулася у своєму техніко-операційному пориванні, і її подальша доля напряду залежить від того, чи зможе вона зупинитися й відновити хоча б якусь відносну рівновагу у взаєминах із довкіллям, тобто світом самим по собі. Про це ніколи не слід забувати й саме на цьому як автор наполягаю.

У такому контексті потрібно іще раз радикально переосмислити саме поняття буття. Якщо до цього завжди вважалося, що буття – це прикметна риса, проблема передовсім світу людини, а у тваринному світі існує лише сукупність зовнішніх речей, тобто, якщо до цього вважалося, що буття принципово корелятивне людині, воно з'являється у світі як проблема разом із нею, то події на екологічному фронті останніх десятиліть засвідчили, що це зовсім не так. Засвідчили, що проблема буття – це така ж проблема для тварини, як і для людини (йдеться передусім про проблему видового розмаїття), навіть більше – це проблема і для рослин.

Більше того, у ХХ ст. стало цілковито зрозумілим – і у цьому найбільша проблема, найбільш бентежна і страшна істина, – що людина є *єдиною* на планеті живою істотою, здатною здійснювати цілеспрямоване, свідоме (!) нищення собі подібних. До того ж нищення масштабне. Ніякий лев чи крокодил доти, допоки він не буде страшенно голодним, не йде на полювання. Тобто останнє у нього є цілковито вимушеною дією. А от у людини – ні... Є над чим, і до того ж міцно, подумати: чим є те, що завжди вважалося найвищими чеснотами людини: свідомість, цілераціональність тощо, – і яким



є людське єство взагалі (у подальшому тексті я зупинюся детальніше на осмисленні цих принципових граней людського буття: позитивних та негативних, – їх взаємодії та взаємовпливу).

Через це був надзвичайно здивований, коли дізнався про нещодавнє звернення низки науковців України, які, виходячи із думки про принципову, непереборну грань між людиною і твариною, про – для них само собою зрозумілу – вищість людини, звернулися до високих державних достойників із листом про необхідність заборони викладання дарвінізму.

Яке безмежне – і безмежно дурне – самолюбвання: Божі створіння – це ми, і лише ми. Яке катастрофічне нерозуміння того, що шлях беззастережного сцієнтизму, шлях заперечення гармонійного єднання людини й довкілля – це шлях у нікуди, шлях відмови від осмислення людського буття як буття принципово проблемного. І котре цілковито зависає, якщо не промислювати його у напрямку універсуму буття, себто у напрямку неможливості розв'язання проблем буття людини у світі без розв'язання проблем буття взагалі, цілої низки проблем довкілля.

Відтак перспективи нормального, невикривленого і неспаплюженого власне людського буття значною мірою залежать від того, як людині вдасться упоратися із екологічною катастрофою, яка насувається і котра створена її власними руками.

А це вимагає, звісна річ, вагомій подвижки знову ж таки не десь, а саме у світогляді сучасної людини, нашого сучасника.

## **1.2. Проблемність людського буття: неоднозначність людської природи як детермінанта антропологічних та соціокультурних параметрів світу людини**

Людське буття саме по собі є феномен надзвичайно широкий і суперечливий, воно охоплює цілу низку зрізів, рівнів і підрівнів, зокрема питання про специфіку людської природи, сутність і існування людини, екзистенційну напругу як прик-

метну рису людського ества, питання співвідношення біологічного і соціального у людині, антропогенезу і подальшої долі людини, а також індивідуального і родового, особистісного і суспільного, людини і людства, міжцивілізаційних стосунків, макрокосму і мікркосму, духовного і тілесного тощо. Тобто, як бачимо, проблема людського буття виступає у дослідницькому плані як вельми структурова і багаторівнева, але її суть полягає в парадоксальній обставині, смисл якої в тому, що людина є принципово новизною у природі, її химера, через що буття для людини (в усіх його вимірах, як зовнішніх, так і внутрішніх) може бути даним лише через розкриття істинно людського буття як у його засадничих вимірах, так і у його реалізації. Через це «розгадка буття для людини прихована у людині. У пізнанні буття людина є зовсім особливою реальністю, що не стоїть поряд інших реальностей. Людина не є роздрібною частиною світу, у ній міститься цілісна загадка і розгадка світу. Той факт, що людина, як предмет пізнання, є водночас і тим, що пізнає, має не лише гносеологічне, але і антропологічне значення... Проблема людини не може бути підміненою ні проблемою суб'єкта, трансцендентальної свідомості, ні проблемою душі, психічної свідомості, ні проблемою духу, ні проблемою ідеальних цінностей, ідей добра, істини, краси та ін. ... В людині перетинаються усі круги буття»<sup>8</sup>.

Філософська антропологія концентрує свою увагу на інваріантних (у даному випадку загальнолюдських), стійких природних, соціокультурних і особистісних якостях людини у їх суспільно-історичній та культурній плінності, специфічності стосовно певної епохи, далі – на філософському знанні про цілісний образ людини у певному типі культури та на антропологічних межах людського образу у безмежжі буття і самовдосконалення<sup>9</sup>. Цікавими і слухними у цьому плані видаються нам міркування Б.Т.Григор'яна: «...предметом філософського дослідження є людина у певній постійності і відносній незмінності своєї природи і водночас у тій неповторній конкретно-історичній цілісності, у якій актуалізують себе ці його константні якості і властивості. Тому філософське питання про те, що таке людина, є питанням про його природу і сутність, про закономірності і механізми функціонування

даних йому від природи та придбаних в культурній історії відносно постійних структур і якостей, питання про характерні особливості і спрямованості його безперервної зміни і розвитку, про неповторну своєрідність його сучасного конкретно-історичного ества та буття»<sup>10</sup>.

При цьому парадоксальність ситуації полягає у тому, що підхід до людини з позицій філософсько-антропологічної рефлексії, який онтологізує ті чи ті параметри людського буття, але при цьому десубстанціалізує людину<sup>11</sup>, не може дати завершеної логоцентричної картини цього буття, а якби міг це здійснити, то водночас це означало б і кінець самої філософської антропології. Водночас у такому підході, різноплановому за своєю суттю, закладений і значний евристичний потенціал, який дозволяє якщо не знаходити остаточні відповіді на ті чи ті визначальні питання людського буття (та, зрештою, і не в цьому суть), то принаймні окреслювати певні характерні зрізи його конституювання і функціонування. Істотною при цьому видається думка М.Шелера про те, що ще ніколи в історії людина не ставала настільки проблематичною для себе, як у ХХ ст., «коли вона більше не знає, ким вона є, проте водночас знає, що вона цього не знає»<sup>12</sup>.

Якими ж були ці обставини (проблематичність людського існування та парадоксальна форма осягнення даної обставини), взяті не лише в плані концептуальному, з точки зору становлення, розвитку і кризи класичної раціональності і епохи Модерну з їх логоцентричністю, розумінням розуму як головної контролюючої інстанції та вірою в безкінечний прогрес і можливість усе більш упорядкованого облаштування життя, але і з точки зору об'єктивних процесів в антропо- і соціокультурному середовищі? Слід відразу зазначити, що ці процеси, котрі об'єктивно протікають (на теренах економіки, політики, суспільного життя, в екологічній та культурній сферах) позначені вельми значною неоднозначністю, суперечливістю, зіткненням різноспрямованих тенденцій і процесів.

Зрозуміло, що ХХ сторіччя позначене, з одного боку, небаченим до цього злетом людської думки, генію і творчих зусиль, розквітом науки і техніки, освіти і медицини, транспорту і будівництва, зв'язку і телерадіокомунікацій, зростанням і

закріпленням демократичних здобутків, ліквідацією світових імперій, підйомом середньостатистичного рівня життя, закріпленням у західній цивілізації гарантій прав і свобод особистості і т.д. і т.п.

Проте з іншого боку ХХ сторіччя не меншою мірою позначене небаченим до цього знеціненням індивідуального людського життя на тлі постійних гуманістичних реляцій (нескінченні різнотипні політичні конфлікти і війни, концтабори, голодомори, депортації, масові репресії, гоніння на інакомислячих тощо), певною маргіналізацією особи і її вартісних уподобань, знеціненням високих ідеалів у цілому (знову ж на тлі їх підкресленого декларування), зрештою – проявами особистісного дискомфорту, відчуттям закинутості, наростанням почуття невпевненості і напруги, постійними стресами, негативним впливом пришвидшення темпу життя, поверховим спілкуванням, почуттям самотності при практично повній відсутності можливості усамітнення у мегаполісах тощо. До того ж усе це накладається на низку надзвичайно гострих (і які до того ж мають особливість поглиблюватись) глобальних проблем: загрози термоядерного Армагеддону, проблеми стрімкого зростання народонаселення (особливо у країнах, що розвиваються), продовольчої проблеми, проблеми обмеженості ресурсів планети, енергетичної кризи, особливо у плані переходу на відновлювальні джерела енергопостачання, зростання техногенного тиску на довкілля, зрештою, низкою екологічних негараздів (забруднення суші і світового океану – хімічне, радіаційне тощо, парниковий ефект, потепління на планеті, озонні діри, утилізація відходів, наслідки кислотних дощів, обезліснення планети, зниження ресурсів питної води, пандемії нових видів захворювань тощо), а також наростанням в останній час напруги у міжцивілізаційних стосунках, яке, за поширеною зараз у світі думкою, відноситься чи не до найбільш зловісних нинішніх проблемних перспектив людства.

Даючи власну характеристику «смертних гріхів цивілізованого людства», знаний у світі соціобіолог і етолог К.Лоренц<sup>13</sup> акцентує увагу, зокрема, на таких із них, як надмірність соціальних контактів внаслідок скупченості індивідів на обмеженому просторі, передусім мегаполісів (а відтак і агресивність

як спосіб відгородитися таким нелюдським чином від інших); спустошення природного життєвого простору, внаслідок чого відбувається руйнація не лише зовнішньої, але і внутрішньої природи людини, людського ества; надлишкове пришвидшення цивілізаційного розвитку, яке не дає можливості людині навіть огледітись і по-справжньому осмислити події, що відбуваються; втрата бажання долати перепони, а відтак і втрата сильних почуттів і афектів; генетична деградація, внаслідок якої переривається розвиток і збереження норм суспільної поведінки; розрив із традицією, наслідком чого є надзвичайно гострий конфлікт поколінь; індокриннація людства, усе більша уніфікація поглядів і стереотипів поведінки, що дозволяє владній еліті на свій розсуд маніпулювати масами; загроза людству внаслідок можливості застосування зброї масового знищення.

Відтак, враховуючи усі вищезначені позиції і процеси як концептуального, так і антропо- та соціокультурного плану, можна говорити не лише про кризу ідентичності стосовно різних страт людської життєдіяльності, а й про виникнення багатогранного і глибоко проникаючого явища, яке одержало назву антропологічна криза. Йдеться про феномен, який можна схарактеризувати як внутрішньо взаємопов'язані (тобто такі, що, тісно переплітаючись, справляють значний, якщо не визначальний обопільний вплив) процеси втрати цивілізаційної (у різних її стратах) та індивідуальної ідентичності. При цьому мається на увазі «подія, що відбувається із самою людиною і яка пов'язана із цивілізацією у тому розумінні, що дещо життєво важливе може безповоротно у ній (людині – С.А.) зламатися у зв'язку із зруйнуванням чи просто відсутністю цивілізаційних засад процесу життя. Цивілізація – вельми ніжна квітка, вельми тендітна будова, і у ХХ ст. стало абсолютно очевидним, що цій квітці, цій будові, по якій скрізь пішли тріщини, загрожує загибель. А зруйнування засад цивілізації щось робить і з людським елементом, із людською матерією життя, що втілюється в антропологічній катастрофі, яка, можливо, є прототипом будь-яких інших, можливо глобальних катастроф»<sup>14</sup>.

Ці міркування М.К.Мамардашвілі містять вельми значний евристичний потенціал, бо дозволяють не розривати (що зреш-

тою веде у глухий кут), а взаємопов'язувати, розглядати як дві іпостасі одного і того ж процесу кризи індивідуальної і колективної ідентичності, так само як і осмислювати способи їх подолання, які просто унеможливаються поза рамками тих індивідуальних зусиль кожного, які спираються на адекватні засадничі ходи антропо- та соціокультурного ґатунку. Зрештою абсолютно зрозуміло, що нормальна особистісна самореалізація, персональне відчуття повноти буття можливі лише за умови гармонізації цього процесу особистісної самоідентифікації із розвиненим, наповненим процесом самоідентифікації особи на інтерсуб'єктивному рівні сім'ї, товаришів, конкретного колективу, соціальної групи, громадянського суспільства і правової держави, нації, людства у цілому.

Загальна неоднозначність і суперечливість процесів та подій, які відбуваються на макрорівні суспільного життя, звичайно ж, не можуть оминати життєдіяльність його окремого, індивідуального суб'єкту. Через це світосприймання та суспільне самопочування окремого індивіда не є виокремленим та особливим і, відповідно, як і усі макрорівневі процеси, позначене такою ж суперечливістю і неоднозначністю.

Звісна річ, ця неоднозначність передовсім безпосередньо пов'язана із сув'яззю, тісним переплетінням негараздів і проблем макрорівневого порядку. Проте своє місце тут займає і такий чинник, як людська природа із її неоднозначністю, ненадійністю, бівалентністю, екзистенційною напругою, спрямованістю як на творення, так і на руйнацію, як на життєствердження, так і некрофілію. Людина постійно, завжди (що визначається її специфічним, унікальним еством) перебуває у ситуації екзистенційної невизначеності, яка характеризується біологічною недостатністю, колізіями перервного і безперервного, кінцевого і безкінечного, життя і смерті, пізнаваного і утаємниченого, раціонального та ірраціонального, де головним критерієм нормальності і збалансованості суспільних стосунків виступає можливість (чи неможливість) реалізації себе, своїх здібностей, запитів і мрій кожним конкретним суб'єктом життєдіяльності.

Отже, людська природа є, існує, але існує не як завершене ціле, а як процес, який заснований на її принциповій відкри-

тості. І ґрунтується ця природа на біологічній незавершеності людини, певному випадінні останньої із еволюційного ряду, що до того ж не може цілковито компенсуватися культурними артефактами, теж подвійними за своєю природою: з одного боку, це світ творчого самоствердження людини, а з іншого – світ, що породжує низку епіфеноменів відчуження. Відтак ситуація людського буття є і завжди залишається відкритою, проблемною.

Людина діє серед речей як дещо, відмінне від цього світу речей. Людське буття – це буття особливого роду, яке лежить значною мірою (хоча й не абсолютно) в іншому вимірі порівняно із буттєвістю неживих і живих речей<sup>15</sup>. Поряд із відчуттям цієї буттєвості, яке дане людині ізсередини через переживання власного тіла і артефактів культури, людині, як мислячій, одухотвореній істоті (яка відчуває тендітність, крихкість свого існування, але якій водночас відомо про це) відкрита також можливість даності й усвідомлення, явного чи неявного, можливості істинного, справжнього буття<sup>16</sup>.

Буття не як речі серед речей (бо людина як біологічно незавершена, а, отже, і невизначена тварина, випадає із низки чисто речових послідовностей), а як вільної істоти, в якій соціальна детермінація здійснюється через самодетермінацію, низку можливостей і постійні акти вибору серед них, які людині видаються найбільш доцільними. Через це саме людське, справжнє буття, істина буття (на відміну від зовнішнього буття, речового світу) і є для людини найбільш загадковим, проблематичним, до якого так важко добиратися. Як зазначає М.Гайдеггер, «буття ширше, аніж усе суще, і все одно воно ближче людині, ніж будь-яке суще, чи то скеля, звір, художній твір, машина, чи то ангел чи Бог. Буття – це найближче. Проте найближче залишається для людини найбільш далеким. Людина завжди заздалегідь уже тримається передусім за суще і лише за нього»<sup>17</sup>.

Розглядаючи тему людської природи, звичайно, не можна оминати питання про сутність людини. Із історії людської думки відомо, що ця сутність у різні часи і різними мислителями, у залежності від того чи того методологічного і соціокультурного ракурсу бачення проблеми виокремлювалася абсолютно по-різ-

ному. Людина визначалася як політична (суспільна) істота (Арістотель), як тварина, що створює знаряддя праці (Б.Франклін), як людина розумна (*homo sapiens*), працююча (*homo faber*), людина, що грає (*homo ludens*). Як сутність людини, її онтологічні характеристики визначали також страх, комунікацію, свободу й відповідальність, мову, свято, сукупність суспільних стосунків тощо.

Стосовно усіх цих визначень слід зазначити, що кожне із них дійсно віддзеркалює ту чи ту грань людського буття і людина в різних відношеннях є і тим, і тим і т. д. Водночас вона є ні тим, ні тим, ні тим і т. д. – у субстанційному значенні. Більше того, усі наведені визначеності співіснують у двоєдиному плані: як сукупність, певний набір властивостей людського буття, спосіб взаємодії яких, однак, є не гармонізованим, а вельми і вельми неоднозначним і суперечливим: «...сутність людини цілковито пізнавана. Проте вона не є якоюсь субстанцією, що характеризує людину в усі історичні часи. Сутність людини полягає у протиріччі, закладеному у його існуванні, і це протиріччя змушує людину діяти у пошуках його розв'язання. Людина не може зоставатися нейтральною і пасивною перед лицем цієї екзистенційної дихотомії. Існування людини як людини ставить перед нею запитання, як подолати розкол між собою і зовнішнім світом для досягнення почуття єдності із ближнім і природою. Людина повинна відповідати на це запитання кожно мить свого життя і не лише, чи навіть не стільки, думками чи словами, скільки тим, як вона живе і діє»<sup>18</sup>.

І така картина є не лише відбиттям нинішнього буттєвого стану людини, але і була «запрограмована» із самого початку, ще у процесі антропогенезу, істотною ознакою якого було поєднання перервності і безперервності в еволюційному процесі становлення людини. З одного боку, в усій своїй прямоті постало питання про відсутність такої наступності і спадкоємності, на чому особливо наполягав А.Гелен з його концепцією людини як розвантаження, як біологічно недостатньої істоти, яка є незавершеною і незакріпленою у плані тваринно-біологічної організації, що у свою чергу розглядалося ним як головна передумова полишеності людини у світі, її відкритості, незахищеності перед цим світом, а відтак стало стимулом для її



постійної культурної творчості, облаштування власного будинку буття<sup>19</sup>.

Нині у світлі сучасних даних міняється як сама загальна картина антропогенезу, так і відбувається зміщення акцентів у розумінні його протікання, ролі і наслідків для сучасної буттєвої визначеності людини. Передусім сучасна соціобіологія і етологія віднайшли цілу низку даних про безперервний еволюційний зв'язок людини і тварини, якщо його брати з боку біологічних особливостей людини і генези форм поведінки, які, у свою чергу, склали підвалини специфічно людського способу самореалізації, тобто культури у її різноманітних проявах. Проте у даному випадку йдеться про зародження і становлення людських форм спілкування і творчості не як результату простого випадіння людини із біологічної еволюції і переходу у царину культури, а навпаки – як безперервного процесу зародження і розвитку різноманітних форм людської самореалізації, проте які розуміються при цьому у всьому своєму розмаїтті і внутрішній суперечливості.

У такому плані, як зазначає один із стовпів такого різновиду філософсько-антропологічної рефлексії Е.Морен, «не лише виготовлення знарядь, але і мисливство, мова, культура з'явилися в ході олюднення раніше, ніж народився власне людський вид *sapiens*. Це означає, що олюднення є складним процесом розвитку, котрий входить до складу природної історії, – розвитку, із якого, зрештою, з'являється культура»<sup>20</sup>. Відтак людина за своєю природою і суттю – істота культурна, оскільки вона за своєю культурою – істота природна, і лише у такому, на перший (але лише на перший) погляд, ракурсі можна здійснювати, якщо виходити з позиції Є.Морена, результативний пошук відповіді на відоме запитання Е.Агацці про те, що якщо раніше довгий час завданням філософії вважалося доведення існування Бога, то у нашу дегуманізовану епоху основне її завдання постає як проблема доведення існування людини<sup>21</sup>.

Отже, людська природа може бути визначеною не лише через протиставлення культурного і біологічного, а передовсім спираючись на розуміння органічного їх взаємозв'язку як у плані становлення людини, так і стосовно її нинішнього статусу:

«Як можна не помітити, що найбільш біологічні явища – секс, смерть – у той же час у найбільшій мірі просякнуті символами культури! Найбільш елементарні прояви нашої біологічної життєдіяльності – їжа, пиття, випорожнення – тісно пов'язані із нормами, заборонами, цінностями, символами, міфами, ритуалами, тобто із тим, що найбільш специфічно для культури»<sup>22</sup>.

Але найбільш вражаючим є те, що не лише у сучасному житті, але уже на рівні перетворення гомінід у людину відбулося становлення, закладення підвалин надзвичайно неоднозначної і внутрішньо суперечливої природи людини: «Нам потрібно пов'язати осудну людину (*sapiens*) із людиною безумною (*demens*), людиною виробляючою, людиною технічною, людиною будучою, людиною, що тривожиться, людиною екстатичною, людиною, що співає і танцює, людиною нестабільною, людиною суб'єктивною, людиною уявною, людиною міфологічною, людиною кризовою, людиною невротичною, людиною еротичною, людиною несвідомою, людиною магичною, людиною раціональною: одна і та ж особа виявляє себе у множині образів у ході остаточного перетворення гомінід у людину»<sup>23</sup>. При цьому особливо слід підкреслити, що йдеться про такі внутрішньо суперечливі прикметні риси людського ества, які за своїм характером є наскрізними, а отже, у принциповому плані нездоланними. З якими у силу цього потрібно постійно рахуватися: «...людину неможливо звести ні до його технічного обличчя *homo faber*, ні до його раціоналістичного обличчя *homo sapiens*. Відтворюючи обличчя людини, слід враховувати міф, свято, танець, спів, екстаз, любов, смерть, непомірність, війну... Не можна відкидати у якості «шуму», відходів, осадка ні афективність, ні невроз, ні безлад, ні випадковість. Справжня людина виявляє себе у діалектиці *sapiens – demens*»<sup>24</sup>.

На такому тлі однозначне оптимістично-прогресистське бачення людини і перспектив її подальшого буття не може залишатися незмінним і потребує значної корекції у відповідності із більш реалістичними підходами. Ці підходи впливають із досвіду соціальної практики ХХ сторіччя, багато у чому гіркого і повчального, і повинні спиратися – щоб максимально уникнути нових міфологем і заідеологізованих утопій – на фун-

даментальні відкриття у галузі людинознавства, що мали місце у нинішньому сторіччі.

А серед останніх йдеться передовсім про такий фундаментальний висновок теоретичного і практичного ґатунку, як те, що границя, межа між людиною і твариною пролягає не іззовні, а всередині самої людини. І багатоліка людська природа не лише дійсно існує, але і займає в сукупній життєдіяльності значно більше місце, ніж це уявлялося раніше і визначає цілий спектр різноманітних процесів цивілізації й культури.

Зрештою, для адекватного розуміння місця антропокультурних чинників світовідношення, непродуктивності відриву процесів індивідуальної самоідентифікації від різних форм ідентифікації колективної велике методологічне значення має усвідомлення принципової незавершеності людини, трансцендентності людського ества, постійного прагнення людини до самооновлення, з одного боку, а з іншого – усвідомлення марності спроб радикального поліпшення цієї людської природи, тих чи тих її параметрів.

Без цього не можуть бути прояснені гуманістичні засади саме сьогодення, у їх специфічному і неповторному вимірі, а їх прояснення нині конче необхідне, особливо враховуючи спроби, що почастишали, протиставлення таких сфер людської самореалізації, як соціальне, національне, загальнолюдське і особистісне. Воно також необхідне у зв'язку із дуже згубною тенденцією, що з'явилася, ототожнення двох абсолютно різних питань: питання ствердження державної незалежності і того, яку суверенну державу будувати – державу для людини чи державу для вибраних, де решта – більшість населення – опинилися у ситуації постійного виживання.

Отже, виникає потреба перейти до більш розгорнутого розгляду суперечливого і вельми неоднозначного процесу людської самореалізації на її істотних напрямках, виходячи при цьому із тези і переконання про те, що дана самореалізація здійсненна лише за умови, що антропокультурні чинники людського світовідношення спираються на соціокультурні (починаючи від товаришів, сім'ї, колективу і аж до нації та людства у цілому), взаємодіють із останніми. Так само, як і навпаки: вузловим, осьовим смыслом і вищим призначенням

функціонування соціокультурного є ствердження передумов для реалізації людського ества (в його різноманітних іпоста- сях) взагалі, окремої особистості – зокрема і не в останню чергу.

До розгляду усіх щойно згаданих проблем ми ще поверне- мося у подальшому тексті. Зараз же слід коротко зупинитися на проблемі, котра є логічним продовженням щойно згаданого, на проблемі трансцендування.

### **1.3. Трансцендування як сутнісна характеристика людського буття та фундаментальний чинник європейської мисленєвої традиції**

Як уже зазначалося, людина є принциповою новизною, хи- мерою у природі. Вона випадає із еволюційного ряду, не може бути зведеною до будь-яких речових характеристик, тобто не є річчю серед речей. Їй притаманна ціла низка, здавалось би, чисто природних характеристик, проте, які мають у світі лю- дини глибоко культурне, символічне значення, мають свій сенс як сенс світу культури.

Увесь універсум людського буття, світу людини прониза- ний саме цією характеристикою – незвідністю до будь-яких форм уречевлення. Відтак цей світ, який, звісно, визначається певним набором об'єктивованих форм, артефактів культури, є світом постійного виходу за межі суцього та власного Я, є пос- тійним процесом переходу границі, подолання межі, процесом трансцендування.

І так було від самого початку становлення людини, яка завжди була істотою, нездатною досягти гармонії із довкіллям, біологічно недосконалою істотою. Через це єдиним прийнят- ним способом виживання для людини від самого початку стало трансцендування, вихід за межі усталених, оречевлених форм та власного Я, постійний вихід за межі суцього. Цей вихід здійснюється завдяки і праці та її знаряддям, і через гру, мову, і первісні мистецькі форми (малюнок, танок, ритм, мелодія тощо), і через магичні обряди та первісні форми спілкування.

Як показали дослідження двох поколінь родини Ліккі, які проводили свої розкопки у Східній Африці, де проходить роз-

лом земної кори (від Ефіопії на півночі до Південно-Африканської республіки на півдні), первісна людина (близько 4 млн років назад), яку вони назвали *homo habilis* (людина тямуща, кмітлива), виникла, постала чисто природним шляхом, через біологічні зміни її попередника.

А саме, йдеться про те, що у районі цього розлому підвищений рівень природного радіаційного фону, який подіяв на гіпофіз і привів до того, що цей попередник людини випрямився, а отже, не зміг далі жити на деревах і змушений був спуститися у савану, де проживав переважно по берегах річок і змушений був харчуватися переважно падаллю. Зрозуміло, що так не могло тривати вічно. Тому із часом, правда, впродовж не одного століття, людина зуміла налагодити виробництва знарядь мисливства та праці, з'явилася система артефактів людської культури, без яких, як і без магічних практик, система людського буття постати не могла.

Із іншого боку, природне опромінення попередника людини породило нове, і теж природне, явище – постійний сексуальний потяг, якого немає у тварин, із людиноподібною мавпою – включно. А це привело, не могло не привести, до створення великих родин із кількома самками у цих родинах, а також до необхідності охороняти ці родини, завдяки чому і відбулося становлення первісних форм соціальності.

Обидва ці процеси – і становлення культури із системою її артефактів, і становлення соціальності – і є нічим іншим, як процесами трансцендування, виходу, постійного виходу за межі суцього (як чисто природного, так і щодо артефактів культури та феноменів соціальності). Із часом, після становлення феноменів суб'єктивності та інтерсуб'єктивності, трансцендування стало характеризуватися не лише виходом за межі суцього, але й виходом за межі власного Я, заглибленням у сферу духовного.

Отже, людина приходить у світ, щоб творити, створювати нові форми, примножувати розмаїття форм та проявів буття. І усвідомлення цього, усвідомлення незвідності людини до будь-яких застиглих, закатостених форм, проходить через усю історію європейської філософської думки та специфічно реалізувалося у різні історичні епохи.

Для античності найбільш характерним був платонівський підхід, для якого справжнім буттям є не скороминущий світ повсякденності, світ конкретних, що чуттєво осягаються, рухомих та змінюваних речей, які є буттям скороминущим та неістинним, а світ ідей як незмінних та безтілесних сутностей, котрі й є єдино дійсним, незмінним, справжнім буттям. Якраз спогади про них безсмертної людської душі і є єдиним джерелом істинного пізнання.

Середні віки були прикметними тим, що тут проблема трансцендентного розглядалася як спеціальна проблема, яка, проте, підпорядкована ідеї потойбічного, божественного, котра осягається передусім через релігійне одкровення. Виходячи із особливої уваги до внутрішнього світу особистості, у середньовічній схоластиці було розроблене специфічне вчення про трансценденталію, тобто найбільш універсальні роди буття, котрі виходять за межі, переступають їх. Це передовсім аналіз таких із них, як єдине, істинне, добро, а також поняття «випадкове» і «необхідне», «дійсне» і «можливе». Сюди також прилягає розгляд ідей людини як мікрокосму та божественного як макрокосму.

Особливе значення ідея трансцендентного набула у Новий час, де вона була потрактована передовсім як проблема гносеологічна. Про цей поворот в осмисленні проблеми трансцендування буде йтися докладніше у другому розділі монографії. Зараз же слід коротко зазначити наступне.

Декартове «*cogito ergo sum*» було відповіддю на питання про граничні основи людського буття та пізнання. І ця відповідь полягала передовсім у тому, що можна сумніватися у всьому, окрім самого процесу сумніву. Людське пізнання та осягнення світу є адекватним саме тому, що в його основі лежить *cogito*. Для людини світ взагалі є нічим іншим, як усвідомлене у формах думки суще, для нього значуще. Саме звідси людина отримує увесь сенс та буттєву значущість світу.

Свою розгорнуту характеристику поняття трансцендентального й трансцендентного одержали у Канта, для якого саме пізнання світу є нічим іншим, як актом виходу за межі досвіду повсякденності, коли саме трансцендентні, апріорні форми

споглядання і мислення виступають необхідними умовами адекватного осягнення світу.

Говорячи про трансцендування як вагому складову європейської культурної традиції, потрібно сказати наступне. Саме завдяки зверненню до ідеї трансценденції були здійснені принципової ваги відкриття і стосовно осмислення специфічно людського буття (онтологія), і стосовно осмислення передумов адекватного теоретичного осягнення світу.

Свідченням же того, що ідея трансцендентального не лише зробила свій незамінний внесок у європейську теоретичну культуру у минулому, але й продовжує застосовуватися до наших днів, є звернення до неї у філософії ХХ століття, у постметафізичну добу.

Йдеться передовсім про те, що при усій різнобарвності в інтерпретації поняття існування різними філософськими напрямками ХХ століття, усіх їх об'єднує думка про специфіку людської природи, екзистенційних вимірів людського світу, про незвідність людини до системи об'єктивної предметності і законів, за якими дана предметність розвивається. Зокрема, спираючись на заперечення у системі людського буття абсолютних необхідності і детермінізму, йдеться про особливості гуманітарного пізнання у порівнянні із природничо-науковим, про протилежність ідеографічного та номотетичного методів (неокантіанство, філософія життя).

У філософській антропології (М.Шелер та його послідовники) людина розглядається в ракурсі біологічної недостатності, її незвідності до чисто тваринних потреб. Відтак у філософській антропології людина визначається як істота, яка трансцендує себе, свою життєдіяльність, а її стрижнем виступає духовність як понаджиттєва здатність, яка виражає можливість безмежного трансцендування<sup>25</sup>.

Значну увагу проблемі трансцендентного приділили представники екзистенціалізму. Виходячи із заперечення в існуванні (як виокремленні істинного буття у системі суцього), його розчиненості у повсякденності, феномен існування тісно пов'язаний із трансцендуванням, із постійним прагненням до справжніх, не відчужених характеристик людського буття (зга-

даймо хоча б поширену думку про те, що людина повинна стати тим, чим і ким вона є).

М.Гайдеггер визначає трансцендентне як фундаментальну характеристику людину, яка дозволяє їй долати уречевлений світ повсякденності, що приховує для людини конечність її буття (а відтак і істину цього буття) і реалізувати, через проходження низки пограничних, межових ситуацій (страху, турботи, вибору і рішення, совісті тощо) та через залучення до мовних глибин, справжні, онтологічні параметри свого існування, істину буття<sup>26</sup>.

У західному релігійному екзистенціалізмі (а також неотоїмізмі) терміном трансцендентне позначають надприродне, потойбічне, яке виходить за межі того, що можна досягнути за допомогою природних пізнавальних здатностей і яке ставить людину в залежність від благості, розкриваючись через віру. К.Ясперс особливо наполягав на необхідності концентрації зусиль особистості на піднесення сьогодення до масштабу трансценденції, бо лише це дає змогу переходити від світу повсякденності до самості, завдяки чому стає можливим реалізувати ідею свободи. Шлях трансценденції – це шлях від того, що можна охопити розумом, до того, що виходить за його межі<sup>27</sup>. У французькому екзистенціалізмі трансцендентне тлумачиться як ніщо, через яке здійснюється людська свобода і яке є необхідною умовою спонтанного творення людиною самої себе<sup>28</sup>.

Згідно з неофройдизмом (Е.Фромм та інші) людина зазнає постійної потреби трансцендентування, перевищення свого положення пасивного створіння. Людина є закинута у цей світ без її відома, згоди і поза її волею, проте як наділена розумом та уявою вона не може і не хоче змиритися із роллю створіння. Переборює межі самої себе, випадковість свого існування, прагне (і може) сама творити нові форми власного життя<sup>29</sup>.

Проте трансцендентальний аргумент, незважаючи на те, що філософія у ХХ столітті почала переходити від метафізики до постметафізики, не втратив своєї ваги і у другій половині минулого сторіччя та продовжує використовуватися й донині. Зокрема, це стосується комунікативної практичної філософії,



яка поєднує при аналізі комунікативної раціональності та сфери інтерсуб'єктивності аргументи як сучасної аналітичної філософії, так і методології трансценденталізму. Зокрема, це стосується розгляду ідеальної комунікативної спільноти, комунікативної апріорі як тієї передумови, без якої неможливо здійснити продуктивний аналіз реального комунікативного процесу, аргументативного дискурсу.

Розгляд проблеми трансцендування як вагової складової людського буття із необхідністю підводить до потреби зробити деякі висновки. Характеризуючи людське існування і буття взагалі, не можна не звернути увагу на ту обставину, що в людському бутті закладена низка параметрів, без кожного із яких говорити про його смислову наповненість просто не доводиться. І насамперед при цьому йдеться про сув'язь, нерозривний зв'язок різних параметрів антропокультурного та соціокультурного. Зокрема, поруч із тілом людини та його внутрішнім світом, системою екзистенціалів (страх, турбота, вибір, совість, свобода, відповідальність, часовість, доля, драматизм існування тощо) справжнє, не спалюжене людське буття характеризується такими вагомими складовими, без яких воно було б просто неможливим і якими є повноцінне, не понівечене докільля, розвинена система спілкування – комунікація в культурі, артефакти культури (техніка і світ олюдненої природи), зрештою – творча самореалізація особистості.

Зокрема, стосовно останньої складової слід підкреслити, що тут реалізується (щоразу знову і знову) один із найвагоміших ходів людського існування – подолання конечності цього існування, встановлення зв'язку між посеїбичним і сакральним. Як буде більш докладно показано далі, людське ество, яке наскрізь пронизане життєвими пориваннями, афектами, звичайно, не може не знаходити своєї реалізації у світі повсякденності й буттєвій сфері взагалі. Відтак відомо – і це добре показав Герберт Маркузе – до чого призводить репресивна щодо цієї сфери людського ества культурна парадигма<sup>30</sup>. Рано чи пізно ця репресивність не могла не привести до бунту пригніченого людського ества, котре є багатобарвним та багатогранним і у якому прагнення радості та насолоди є вагомим компонентом його повноцінності.

Проте сублимація афективної сфери відбувається не лише через моральні заборони й репресивність культури, що, звісно, не є однозначно плідним.

Ця сублимація є вирішальним підґрунтям творення світу культури, людського світу, є головним підґрунтям творчості як основи світу артефактів людської культури.

Саме завдяки творчості й здійснюється взаємоопосередкування поцейбічного та сакрального, здійснюється прорив у світ визначальних для людського буття значень та сенсів. Адже «творчий акт – це не лише і не стільки думка, скільки дія, саме життя, людське життя. Творчість обов’язково включає в себе волю до дії, імператив. Люди не тому творять, що можуть це робити. Вони тому постійно здійснюють творчі акти, що не можуть інакше... Творчий акт і є змістом справжнього людського буття, у певному розумінні – власне людським буттям як таким»<sup>31</sup>.

Особливо важливим є те, що завдяки саме актам творчості особистість чи не найбільшою мірою (а за великим рахунком і взагалі) може реалізуватися, виконати себе як складова низки цілком певних людських спільнот, поза якими її просто немає. Через творчість як тотожність одиничного і всезагального «людина ідентифікує себе із надіндивідуальним цілим, наприклад, із наукою, мистецтвом із усією живою матерією, що протистоїть вселенській зашкарублій матерії... Це – жага злитися з Абсолютом»<sup>32</sup>.

Неординарність, багаторівневість та суперечливість людської природи не може не реалізуватися у відповідній структурі поведінки, де ті чи ті риси людського ества, сублимуючись і трансформуючись, справляють свій вплив на систему цінностей, вартісних уподобань та життєвих орієнтацій кожного. А відтак і задають визначеність змістовно-функціональному бокові психіки людини, особи і роблять незвідним формування світоглядних параметрів свідомості і поведінки до просвітництва.

**Виключно людині** (на відміну від тварини) притаманне не лише мислення у його розгорнутій формі, духовність, котра відтворює універсальні сенси буття, але і жорстокість. І в цьому чи не найвищій драматизм існування людини, людського ества.

Водночас історія ХХ століття характеризується як невпинним зростанням духовності, помноженої, як зазначав М.Шелер, на образ життєвої фантазії, життєвий порив<sup>33</sup>, так і – такою ж мірою – бездуховності, розмиванням чітких і випробуваних раціональних та моральних підвалин людського існування. І у цьому також драма тієї буттєвої ситуації, в якій ми опинилися на початку ХХІ сторіччя.

Отже, виявилось, що, окрім знання, адекватного пізнання, у людському житті не меншу роль грає ціннісна сфера, світ вартостей і смислів, пов'язаних не лише із відображенням зовнішнього світу, але і з проекцією внутрішнього світу людини на довкілля і інших людей, їх оцінку з погляду тих чи тих потреб, інтересів, уподобань, вірувань суб'єкта (колективного та індивідуального) суспільної життєдіяльності. Через це у людському світі пізнання взаємодіє із сферою вартостей, раціональне із ірраціональним, під- чи несвідомим, сфера дійсного зі сферою бажаного, причому останнє може мотивуватися найрізноманітнішими, іноді, здавалося б, абсурдними (на перший погляд) чинниками.

У цьому плані слід зазначити, що людське існування у своєму реальному вимірі позначене неоднозначною і внутрішньо суперечливою взаємодією ряду факторів. З одного боку особистісне буття характеризується постійною екзистенційною напругою як наслідком закинутості у світ повсякденності і через це характеризується безперервним трансцендуванням як проектом буття. Проте, з іншого боку, особистісна самодетермінація неможлива поза системою об'єктивацій, яка відповідає на одне із одвічних запитань людського існування: а навіщо?

Об'єктиваціями і регулятивами виступають не лише предмети, але й форми та норми поведінки (об'єктивованій бік світу інтерсуб'єктивності) і знаки, що втілюються у системі матеріальної, комунікативної та духовної культури. Ці три страти об'єктивації взаємоопосередковані і виражають взаємозв'язок різних сфер людської життєдіяльності і культури. Відтак об'єктивація є не лише результатом суспільної поведінки і діяльності, але й їх регулятивом, а отже, ваговою складовою мотиваційної сфери людини. Адже система об'єктивацій, у кінцевому рахунку, збігається із системою людської культури,

взятої у плані спадкоємності, відтворення та вибору – колективного та індивідуального. При цьому об'єктивація у предметному плані є зворотним боком особистісного розвитку: через систему об'єктивації успадковується система навичок та вмінь, способів діяльності та спілкування, засвоєння та селекція яких становить суттєвий аспект процесу соціалізації і самоздійснення особи у її постійному самооновленні, намаганні індивіда перейти межі напередзаданості, виконати особистісний проект буття.

Через це і поширена серед дослідників цілком слушна думка про те, що справді людське буття неможливе поза постійним творчим самоствердженням особистості, у якому і поєднуються, хай і у такий парадоксальний, неоднозначний спосіб, як постійна суперечливість, вищеозначені риси об'єктивації і трансцендування.

#### **1.4. Есенційні та екзистенційні параметри людського буття**

Природа людини, людське ество не просто дійсно існує, але й справляє колосальний вплив на усі складові життєдіяльності людини. А існує воно, це ество, як визначально, починаючи із першовитоків, внутрішньо суперечливе явище. І у філогенетичному плані, і у плані персонального буття кожного.

Біологічна недостатність людини була вирішальним чинником її становлення як окремого виду, біологічного і соціального. Вона ж визначила у подальшому і суперечливість людського ества як його найбільш вагомому прикметну рису. Йдеться передовсім про те, що формулювання Спінози: не плакати, не сміятися, не проклинати, а розуміти, – є вірним із точністю до навпаки. При характеристиці людської природи засадничою є якраз теза, що людину у рівній мірі характеризує як самосвідомість, так і уся сукупність того, що у Нові часи було прийнято називати афектами. Себто справжня, реальна, а не вигадана людина дійсно виявляє себе у діалектиці *sapiens-demens*. Бо, зрештою, вона існує на межі – межі природного і культурного. Як зазначає французький дослідник Е.Морен, «нам потрібно пов'язати осудну людину (*sapiens*) із людиною виробляючою, людиною тех-

нічною, людиною будуючою, людиною, що тривожиться, людиною екстатичною, людиною, що співає і танцює, людиною нестабільною, людиною суб'єктивною, людиною уявною, людиною міфологічною, людиною кризовою, людиною невротичною, людиною еротичною, людиною, що не знає міри, людиною-руйнівником, людиною свідомою, людиною несвідомою, людиною магічною, людиною раціональною: одна і та ж особа виявляє себе у безлічі образів у ході остаточного перетворення... Відтворюючи обличчя людини, слід брати до уваги міф, свято, танець, спів, екстаз, любов, смерть, непомірність, війну... Не можна відкидати як «шум», відходи, осадок ні ефективність, ні невроз, ні безлад, ні випадковість»<sup>34</sup>.

Із цього випливає також необхідність усвідомлення того, що людину характеризують усі можливі її сутнісні визначення (діяльна, розумна, безумна, ігрова, суспільна, політична, істота, що створює знаряддя праці, що характеризується артикульованою мовою і т.д. і т.п.). Але характеризує її не в абсолютному сенсі, а у плані того, що самі ці ознаки існують лише у своїй внутрішньо суперечливій єдності та культурно-історичній плинності.

Себто такими характеристиками вони виступають не у своїй окремішності, самосутності, а лише тому, що вони відбивають певні грані єдиного і водночас внутрішньо суперечливого процесу реальної людської життєдіяльності, існування людини як теж межового феномену, що знаходиться на грані, на взаємопереході існування як безпосередньої фактичності та як процесу особистісного проходження через усі можливі екзистенціали буття (страх, турбота, рішимість, вибір, проект, надія, совість тощо).

Через це дійсно принципове значення має те, що людське існування є такою ж визначальною ознакою людини, як і набір її сутнісних характеристик. Це існування радикально відрізняє її від існування усіх інших організмів: «людське життя не може «бути прожите» шляхом відтворення видового образу життя; якраз вона повинна жити. Людина – єдина тварина, для якої її власне існування виступає проблемою, яку вона має розв'язати і від якої вона не може втекти»<sup>35</sup>.

Отже, не можна адекватно охарактеризувати людське ество, якщо виходити лише із протиставлення сутності та існування людини і не враховувати складноструктурованості, ієрархічності як обох понять, так і їх взаємозв'язку та взаємообумовленості.

Співвідношення есенційного та екзистенціального у багатовимірному світі людини має два глибинно, внутрішньо опосередковані аспекти.

Перший пов'язаний із кризою класичного філософування, кризою парадигми самосвідомості, до визначальних ознак якої (цієї парадигми) належать монологічність, логоцентризм, безальтернативність, орієнтація на гіперактивізм і просвітницьку модель облаштування світу, схилення перед гранднаративами. І однією із найважливіших ознак цієї класичної філософської рефлексії була якраз акцентація на інваріантах людського ества (які, звісно, існують, нехай і у своїй культурно-історичній плинності). При цьому ігнорувалася, відсувалася на другий план одвічна проблемність людської природи та існування людини, котра (людина), у силу своєї біологічної недостатності та закинутості у світ сущого, постійно перебуває у ситуації екзистенційної невизначеності та напруги.

І щодо другого аспекту співвідношення есенційного та екзистенційного. Тут йдеться про абсолютну неоднозначність, як засвідчив досвід теоретичних пошуків останнього сторіччя, відповідей на кардинальні питання переходу до постметафізики, некласичного філософування: і щодо предметних сфер, напрямків, і щодо підходів, методів дослідження (онтологія, фундаментальна включна, феноменологія, аж до феноменології тіла, герменевтика, екзистенціалізм, структуралізм, аналітична філософія, постмодернізм, філософська антропологія).

При цьому, незважаючи на всі досягнення теоретичної думки останнього сторіччя, засвоюючи їх, не можна наслідувати їх в абсолютному смислі, а треба виходити із плюсів та мінусів некласичного теоретизування. А саме: йдеться про те, що останнє є внутрішньо двоєдиним. Незаперечно, що завдяки йому розкрилися принципово нові пласти світорозуміння, бачення людської природи, багаторівневість і багатовекторність людського ества. Проте при цьому воно не змогло по-справж-

ньому протистояти суб'єктивізму, безмежному індивідуалізму, релятивізму у підході до визначальних норм та ціннісних орієнтацій. Не змогло протистояти ствердженню і практиці тоталітарних режимів, бюрократизації суспільного життя, стражданням і крові мільйонів людей. Не змогло, якщо говорити у цілому, протистояти згубній для людини прогресуючій тенденції втрати нею інстинкту самозбереження.

Отже, більш детально про той вимір людського ества, який репрезентується поняттям існування. Становлення і ствердження цього поняття, як уже зазначалося вище, пов'язане із тим, що людина, в силу своєї біологічної недостатності, закиненості (незалежно від її волі і її свідомого рішення) у світ суцього, постійно перебуває у ситуації екзистенційної невизначеності, а отже, вічного пошуку *dasein*-у, тобто своєї справді буттєвої визначеності, яка, на відміну від повсякденного, буденного, минуцього суцього, і є для людини справжнім її буттям, істинним буттям або буттям в істині: «Проблема існування людини – проблема унікальна за своєю природою; адже вона, можна сказати, випала із природи, проте все ще перебуває в ній; вона почасти божество, почасти тварина; почасти безкінечна, почасти кінечна. Необхідність знаходити завжди нові розв'язання протиріч свого існування, знаходити щоразу нові, більш високі форми єдності із природою, своїми ближніми і самим собою, слугує джерелом усіх психічних сил, що рухають людиною, усіх її пристрастей, афектів і тривог»<sup>36</sup>.

Виходячи із такої принципової відкритості людського існування, одвічної і незборимої проблемності буття людини, можна спостерігати цікаву діалектику. Йдеться про те, що розум, який історично виступав стосовно цілісної людської життєдіяльності у своїй подвійній функції: і як підвалина самотвердження людини, центральний засіб прогресу цивілізації і культури, і, в силу постійних історичних катаклізмів, як прокляття людини (адже усі свої рішення людина приймає зважено і продумано), – все рівно, хай і у радикально трансформованому вигляді, залишається однією з головних надій, опорою сподівань людства, бо лише через постійний обрахунок

варіантів рішень і пошук найбільш оптимальних, людиномірних і результативних із них, людина може сподіватися на свій подальший поступ і існування.

Як відомо, поворотом до сучасного бачення проблеми існування позначене її розуміння С.Кіркегором. Існування, згідно з Кіркегором, одиничне, особистісне, кінечне, неповторне і розкривається через специфічну екзистенційну діалектику, взаємозв'язок естетичного, етичного і релігійного, де кожен із цих феноменів розглядається і набуває відповідного змісту не у своїх самосутності, а як момент неповторної індивідуальної долі.

Поняття існування постало як одне із визначальних у західній філософії ХХ сторіччя, передусім в екзистенціалізмі. Це стало результатом безперервної низки фундаментальних потрясінь, які супроводжували людство впродовж усього ХХ століття, що привело, не могло не привести до різкого означення відвертого і багатопланового дефіциту гуманності у самому фундаменті науково-технічної цивілізації – у стосунках між людьми. У цей час феномен існування і висувається на перший план, як у практично-духовному, так і у теоретичному відношенні.

Існування тут береться у його простій фактичності, відтак екзистенційне – це те, що відноситься до існування, посилається на нього. На відміну від ситуації повсякденності, знеособлення, конформізму, тут ми маємо справу із буттям того сущого, яке відкрите для відвертості буття, у якому людина завжди знаходиться у ситуації піклування про щось. Відтак, як вважають представники екзистенціалізму, існування відноситься передусім і цілковито до сфери людського буття, а не до того, що існує саме по собі чи того, що людині слід, потрібно робити. Екзистенціальне мислення розгортається саме у сфері так інтерпретованого буття, і у такому ракурсі усі інші філософські проблеми є похідними від цієї осьової і визначальної проблеми – буття як проблеми людського існування.

Гайдеггер інтерпретував існування як буття-у-світі (Dasein), яке, виступаючи як трансцендентне по відношенню до знеособленого світу повсякденності (Man), є виходом людини до глибинних підвалин свого існування, тобто до буття, взя-



того у його справжньому, дійсному значенні. Такий вихід здійснюється людиною, згідно з феноменологічним гайдеггерівським описом і аналізом, через усвідомлення (точніше – осягнення) конкретним індивідом своєї закиненості у світ та конечності і, отже, метафізичного страху перед цим, і, відповідно, проходження через пограничні ситуації, фундаментальні екзистенціали турботи, рішучості, проекту, надії, совісті та інших. Відтак конечність, смертність існування виступає як висхідний феномен, що визначає структуру існування, пронизує усі складові людського життя, його культурно-історичні форми.

Релігійний екзистенціалізм (Ясперс, Марсель, Бердяєв, Бубер, Шестов) в інтерпретації існування робить акцент на такому способі трансцендування, як звернення до абсолюту, тобто до Бога. У цьому вбачається можливість залучення людини до істини буття, до цінностей віри, надії, любові. Божественне є твоє, а Бог – найбільш інтимний і надійний із друзів. Водночас залучення людини до Бога є для неї самозаглибленням, що дозволяє одержати новий, трансцендентний вимір буття. При цьому, у загальному дусі екзистенційно-трансцендентної методології, Бог трактується передусім через заперечення будь-яких позитивних характеристик божества і відгородження його від світу через систему заперечень.

Ясна річ, що такий підхід дає дуже багато для можливості самореалізації людей віруючих, розкриваючи перед ними нові горизонти знаходження внутрішньої гармонії і душевного спокою, таких важливих для цих людей. Проте в ньому закладений і більш універсальний евристичний потенціал, що дозволяє розкривати потаємні риси людського ества, виходити на внутрішньо суперечливі характеристики існування людини як потенційно багатовимірною і проєктивного: «Людина завжди, – зазначає К.Ясперс, – є більше того, аніж вона знає про себе. Вона не однакова у всіх випадках, вона є шлях; не лише існування, яке дарується свободою, виходячи із якої людина ще у своєму діянні вирішує, що вона є. Існування людини – не коловорот, що просто повторюється у поколіннях, і неясне, котре відкривається собі, існування. Людина проривається через пасивність тотожних кіл, які постійно знову і

знову виникають, і від її активності залежить продовження руху до мети, яка переслідується. Тому людина розщеплена у глибині своєї сутності. Як би вона не мислила себе, мислячи, вона протистоїть самій собі і усьому останньому. Усі речі вона бачить у суперечностях»<sup>37</sup>.

Французький екзистенціалізм (Сартр, Камю) при розгляді існування виходили із того, що справжнє існування не може інтерпретуватися як спрямованість до буття (яке завжди, на їх погляд, пронизане знеособлюючими рисами і тому є неспівмірним людині, особистості, відчуженим від неї), а навпаки – із того, що свідомість і буття складають систему протилежностей, а свобода – через ствердження ніщо – виступає вісю людського існування. Справжнє існування є передусім визнанням свободи іншого як умови своєї власної свободи. Особливо підкреслюється при ствердженні справді людського існування, яке реалізується через свободу, роль і значення вибору та індивідуальної ініціативи.

Далі від усіх цим шляхом пішов Камю, який пов'язав справжнє існування із безперервним запереченням, абсолютним нонконформізмом<sup>38</sup>.

Отже, поняття існування у його тлумаченні у ХХ ст. зіграло якщо не визначальну, то принаймні не останню роль у світосприйманні сучасника, насамперед у плані показу обмеженості конформістської свідомості, ролі індивідуальних творчих зусиль при ствердженні гуманістичних засад у світі, значно пронизаному процесами знеособлення, розкриття обмеженості сцієнтистської моделі світосприймання.

Своєрідну, але зовсім неоднозначну інтерпретацію одержує у такому контексті проблема особистості і особистісної самоідентифікації. З одного боку, згідно з екзистенціалістським підходом, самоідентифікація особистості відбувається лише на власній основі, осібним, монадологічним чином, лише через виявлення особистісного виміру предметно-діяльнісних характеристик суспільної життєдіяльності. Відтак «безвідносно до конкретної різноманітності діяльності, зовнішньої залежності і різним цілям людина усе ж залишається у чомусь собі то-тожкою, виявляє «структуру» своєї особистості і людини як такої. При цьому для екзистенціалістів істотним став не конк-

ретно-предметний зміст дії, а лише вияв у ній єдиної структури людської особистості, «буття», ставлення людини до усього, що відбувається, його особливий статус як суб'єкта дії. Можливостей, які в ній самій закладені (хай навіть ті, що не знайшли ніякого втілення)»<sup>39</sup>.

Звідси випливає така важлива характеристика особистості, як її незвідність ні до яких предметних (у даному випадку – уречевлених) визначеностей і, відповідно, глибинно закладена у ній багатовимірність, проєктивність. Особистість, опречуючи усе, «сама не є предметом і не може бути предметом. Особистість – корелят всілякої предметності. Її дійсність у її актах, вона не виявлена, не репрезентована ні в якій завершеній і конкретно даній структурі, а постійно проєктує себе»<sup>40</sup>.

Проте в рамках даного підходу є і дещо інші інтерпретації особистісної специфіки. Зокрема, М.О.Бердяєв, розглядаючи проблему особистості, акцентує увагу на безперспективності її становлення і розвитку в умовах, коли індивідуалізм стає домінантною парадигмою суспільної життєдіяльності: «Індивідуум співвідносний роду. Особистість же співвідносна суспільству. Особистість передбачає інші особистості і спільноту особистостей. Індивідуум живиться родом, і він смертний, як смертний рід. Особистість же не поділяє долю роду, вона безсмертна. Складність людини у тому, що вона є і індивідуумом, частиною роду, і особистістю, духовною істотою. Через це справжня етика персоналістична, а не індивідуалістична. Задушлива ізоляція особистості у сучасному індивідуалізмі несе загибель, а не торжество особистості, є знеособленням особистості»<sup>41</sup>. Аналогічну думку розвиває і Е.Фромм, зазначаючи, що для більшості представників західної культури «індивідуалізм був не більше, аніж фасадом, за яким приховувалися невдачі у набутті індивідуального почуття ідентичності»<sup>42</sup>.

Виходячи із заперечення в існуванні (як виокремленні істинного буття у системі суцього) його розчиненості у повсякденності, феномен існування тісно пов'язаний із трансцендуванням, із постійним прагненням до справжніх, невідчужених характеристик людського буття, про що уже йшлося у попередньому розділі. При усій різнобарвності в інтерпретації даного поняття різними філософськими напрямками ХХ століття

усіх їх об'єднує думка про специфіку людської природи, екзистенційних вимірів людського світу, про незвідність людини до системи об'єктивної предметності і законів, за якими дана предметність розвивається.

Про те, що у людському світі пізнання взаємодіє із цінностями, сфера дійсного зі сферою бажаного, причому останнє може мотивуватися найрізноманітнішими, іноді здавалося б абсурдними (на перший погляд) чинниками, надзвичайно яскраво заквітчує відкриття ролі несвідомого, тобто цілої системи потаємних сторін людської душі і ества, сукупності афектів, несвідомого, яке, витісняючись, сублімується у низці мотиваційних чинників людської поведінки, що виливається у цілу систему надзвичайно урізноманітнених і різнонаправлених бажань, вчинків і явищ, починаючи від неврозів – на одному кінці – і кінчаючи розгортанням сублімованої творчої діяльності – на другому. Це відкриття належить до одного із основоположних у ХХ ст., що значною мірою визначило весь інтелектуальний клімат і перебіг тих процесів, які протікають в культурі. Причому якщо засновник такого підходу З.Фрейд за основу характеру і поведінки брав лише різні типи лібідозної організації особистості (що приносить певні плоди передусім у психіатричній практиці), то його послідовники, зокрема Е.Фромм, акцент роблять на тому, що такою основною характеристикою поведінки особистості виступає специфічний різновид відношення людини і світу. І це в свою чергу має особливе значення для встановлення типів орієнтації людини у світі. Іншими словами, йдеться про глибинні, внутрішньо суперечливі і екзистенційно напружені, але історично зумовлені пласти людського ества і їх вияв, через витіснення і сублімацію, у спонукальних мотивах низки феноменів людської поведінки. У цьому плані «люди схожі, адже усім нам дісталася одна людська ситуація із її екзистенційними дихотоміями; люди унікальні, адже кожний по-своєму розв'язує свою людську проблему. Сама безкінечна різноманітність особистостей характерна для людського існування»<sup>43</sup>.

У такому контексті, виходячи із абсолютно неоднозначної, внутрішньо суперечливої, екзистенційно напруженої природи людини, Е.Фромм виділяє два ряди людських характерів і відповідних різнонаправлених орієнтацій у світі: плідну і не-

плідну<sup>44</sup>. Перша відповідає потребі і логіці «бути», друга – відповідно потребі і логіці «мати». Якщо для першої характерний акцент на бутті, його глибинних, екзистенційних вимірах, то для другої – акцент на орієнтації у світі буденності, сущому, не освітленому ідеалами повноцінного саморозкриття людського ества і відсутності відповідної потреби у багатобарвній, повномасштабній самореалізації. До першої орієнтації відносяться такі її різновиди, як продуктивність і глибинне осягнення світу, ментальне і емоційне, із допомогою розуму і любові. Це також турбота, відповідальність, повага і невідсторонене, не сцієнтистськи орієнтоване знання.

Отже, підсумовуючи, до продуктивних орієнтацій відносяться творча діяльність, любов та розумність як здатність не спотворювати і не фальсифікувати речі, людей, себе. Відповідно, до непродуктивних орієнтацій відносяться рецептивна (прагнення якомога більше взяти у речовому плані і лише при виконанні цього завдання вважати задовільним стан власної душі), експлуататорська (прагнення одержати те ж саме, але уже з допомогою сили і хитрості, причому у психологічному плані тут панують підозрілість і цинізм, заздрість і ревності), корислива або ж жажерлива (прагнення замкнутися у світі уже надбаного, мінімум віддавати, але максимум привласнювати, при цьому усі людські вартості, включаючи любов, оцінюються через володіння), ринкова (прагнення досягти економічного успіху через знеособлені форми поверхових, чисто рольових зв'язків, що пов'язане, відповідно, із байдужістю до інших, а відтак і до себе).

Звичайно, як зазначає Е.Фромм, при цьому йдеться про певні ідеальні типи. У реальному ж житті кожний індивід поєднує ті чи інші із зазначених (як продуктивних, так і непродуктивних) орієнтацій, проте усе ж слід констатувати, що реалізований ним підхід має цілком певний методологічний потенціал і може бути продуктивно використаним при розгляді тих чи тих аспектів взаємозв'язку антропо- та соціокультурних зрізів людського життя, ролі в останньому свідомих та несвідомих чинників, раціонального та ірраціонального.

Остання тема надзвичайно велика і об'ємна, через що її висвітленню присвячені праці дуже багатьох дослідників, і

стане предметом розгляду в окремому підрозділі книги, проте про одне при цьому варто сказати: людське буття не лише катастрофічно б збідніло при випадінні із його структури чинників несвідомого й ірраціонального, але воно при цьому взагалі стало б неможливим. У цьому зв'язку М.Бубер цілком слушно зазначив: «...ми лише у тому разі відчуваємо усю глибину антропологічного питання, якщо визнаємо специфічно людським і те, що не належить у людині розумній істоті. Людина – не кентавр, але повною мірою людина. Ми можемо зрозуміти її, знаючи, що, з одного боку, в усьому людському, включаючи думку, є дещо, що належить спільній природі живих істот і лише через неї пізнаване, і що, з іншого боку, немає жодної людської якості, яка цілком би належала спільній природі живих істот і була б пізнавана, лише виходячи із цієї природи. Навіть і голод людини – не те ж саме, що голод тварини. Людський розум потрібно зрозуміти лише у зв'язку із людським «не – розумом»<sup>45</sup>.

Так, дійсно, людина живе у раціоналізованому світі і її повсякденна діяльність пов'язана із постійним цілепокладанням і цілком свідомим вибором тих чи тих варіантів поведінки і дії, однак самі спонукальні мотиви цієї дії, незалежно від того, чи вони усвідомлюються, чи ні, детермінуються надзвичайно широким спектром як роздумів, так і під- чи несвідомих чинників окремих вчинків і поведінки у цілому. Про це свідчить як багатовікова історична практика із її найнеймовірнішими подіями і рішеннями тих чи тих зверхників, так і надзвичайно плідний і різноманітний доробок на ниві літератури, мистецтва, малярства, кінематографа, який був би просто неможливим за умови, якби людське життя протікало лише за наперед скроєним сценарієм, до кінця осмисленим і раціонально відпрацьованим. Та і, зрештою, без фактору ірраціональності (і тісно пов'язаної із нею такої невід'ємної риси людського буття, як випадковість) людське життя стало б просто прісним і малоцікавим, втратило б принади багатобарвності і стереоскопічної об'ємності.

У цьому плані людський світ – це світ також і зла (хоч і не абсолютного), а не лише добра, де суперечливо взаємодіють фактори розуму і емоцій, совісті і голого розрахунку, егоїзму

і альтруїзму, жорсткого детермінізму і потягу до свавілля, різного роду архетипи колективного несвідомого, символічної сфери, які у людському світі грають непересічну, набагато більшу, аніж це уявлялося в XIX ст., роль. Набагато більше значення у світі людської культури грають також стереотипи поведінки, детерміновані різними аспектами душевного життя, схильністю до нарцисизму, а то і некрофілії, насильства і руйнації, а не лише біофілії, життєствердження, установки на творення, на закріплення єдності людини та людини.

Як стало зрозумілим у XX ст., особливо в результаті тих соціальних потрясінь, які впродовж нього відбувалися, революцій, міжнародних і міжцивілізаційних зіткнень, воєн (світових і громадянських – включно), авторитарних та тоталітарних режимів, гострих класових конфліктів, національно-визвольних рухів, розпаду останніх імперій, побудови суспільств масового споживання і масової культури, суспільств постіндустріальної доби, – антропокультурні, що витікають із людської природи чинники сукупної життєдіяльності грають у ній роль аж ніяк не меншу, аніж соціокультурні, і визначають цілий спектр різнонаправлених цивілізаційних процесів. Причому йдеться передусім про творчі, будівничі, консолідуючі і стабілізуючі аспекти антропологічного в культурі, а не лише ті, що вносять хаос і дисгармонію. Втім, у людському житті у чистому вигляді, у, так би мовити, рафінованій формі, не існує ні того, ні другого, так само не можна говорити як про якесь абсолютне, космічне зло про відчуження, адже без об'єктивації людської суб'єктивності, не лише упредметнення, але і уречевлення, творення та і саме існування культури, як і власне те, щоб особистість таки відбулася, здійснилася, не є можливим.

Отже, людське існування у своєму реальному вимірі позначене неоднозначною і внутрішньо суперечливою взаємодією ряду чинників. З одного боку, особистісне буття характеризується постійною екзистенційною напругою як наслідком закиненості у світ повсякденності і через це характеризується безперервним трансцендуванням як проектом буття. Проте, з іншого боку, особистісна самодетермінація неможлива поза системою об'єктивацій, яка відповідає на одне із одвічних запитань людського існування: а навіщо?

Об'єктиваціями і регулятивами виступають не лише предмети, але і форми та норми поведінки (об'єктивованій бік світу інтерсуб'єктивності) і знаки, що втілюються у системі матеріальної, комунікативної та духовної культури. Ці три страти об'єктивації взаємоопосередковані і виражають взаємозв'язок різних сфер людської життєдіяльності і культури. Відтак об'єктивація є не лише результатом суспільної поведінки і діяльності, але і їх регулятивом, а отже, вагомою складовою мотиваційної сфери людини. Адже система об'єктивацій, у кінцевому рахунку, збігається із системою людської культури, взятої у плані спадкоємності, відтворення та вибору – колективного та індивідуального. При цьому об'єктивація у предметному плані є зворотним боком особистісного розвитку: через систему об'єктивації успадковується система навиків та вмінь, способів діяльності та спілкування, засвоєння та селекція яких становить суттєвий аспект процесу соціалізації і самоздійснення особи у її постійному самооновленні, намаганні індивіда перейти межі напередзаданості, виконати особистісний проект буття.

Через це і поширена серед дослідників цілком слухна думка про те, що справді людське буття неможливе поза постійним творчим самоствердженням особистості, у якому і поєднуються, хай і у такий парадоксальний, неоднозначний спосіб, як постійна суперечливість вищезначені риси об'єктивації і трансцендування.

### **1.5. Позитивне та негативне у людському естві та світові людини: до постановки питання**

Упродовж довгих років, при осмисленні сфери антропокультурного, в українській філософській літературі основна увага була зосереджена передовсім на розкритті творчих, життєствердних параметрів людського буття.

Проте такий підхід, як видається, значною мірою звужував та викривляв справжній стан справ у сфері антропокультурного. Адже, як показав суспільно-історичний досвід, особливо досвід ХХ сторіччя, у бутті людини, людському естві та світові людини відбувається надзвичайно суперечливе поєд-



нання конструктивного, творення нових форм буття, позитивного та деструктивного, злостивого, негативного, що є результатом трансцендування людини, її постійного виходу за межі суцього, яке й відбувається у такий двоєдиний спосіб.

Говорячи про одну із найвагоміших тем у сучасній філософській антропології – грані людського буття: позитивні та негативні виміри антропокультурного – слід передовсім зазначити, що антропокультурний вимір буття людини у світі охоплює цілу низку ознак: суспільне самопочування людини, її психологічний стан, відчуття комфортності (чи дискомфорту), її прагнення та спрямування, вихід на передній план, у залежності від визначальної соціокультурної парадигми доби, творчих, життєствердних рис людського ества чи, навпаки, рис руйнівних, деструктивних. Антропокультурне також характеризує якісну специфіку міжлюдських стосунків, їх солідарний чи виключно конкурентний характер, їх унормованість у межах комунікативної спільноти (за умови прийняття нею взаємоузгоджених вимог) чи їх ірраціоналізація; культивування індивідуалізму та егоїзму чи взаєморозуміння і взаємопідтримки. Принциповою ознакою антропокультурного нині є також екологічна складова, збалансованість чи розлад у стосунках із довкіллям. Підсумовуючою ознакою антропокультурного виміру буття виступає прагнення людини (чи відсутність такого прагнення) до обстоювання своїх визначальних на сьогодні інтересів та потреб, ствердження своєї людської гідності.

Сукупність цих ознак антропокультурного виміру буття і буде знаходитися у підвалині усього подальшого розгляду проблеми, котра піднімається у монографії.

Чому ж проблема граней людського буття, позитивних та негативних вимірів антропокультурного є однією із найвагоміших, найбільш гострих проблем сьогодення?

А є ця проблема – стосовно позитивного та негативного у людському естві та, відповідно, у світові людини – такою значущою через те, що засвідчує необхідність осмислення досвіду ХХ сторіччя, драматичного та трагічного, осмислення причин гуманітарної катастрофи у європейському типі цивілізації, особливо першої половини минулого сторіччя, та тих виснов-

ків, котрі необхідно зробити для унеможливлення надалі тих страхіть, котрі довелося пережити європейській людині впродовж минулого сторіччя.

Отже, необхідність розробки проблеми зумовлена тим, що світ у цілому і Україна зокрема впродовж ХХ сторіччя і до наших днів продемонстрували і продовжують демонструвати протилежні, несумісні та різноспрямовані тенденції. З одного боку, йдеться про злет людського духу, розквіт науки, техніки, літератури, мистецтва, архітектури, радіо й телебачення, масової освіти тощо. Тобто, якщо говорити у цілому, креативних, життєствердних здатностей людини. Сюди ж відноситься й усе більше розповсюдження і ствердження на планеті демократії, розбудова громадянського суспільства, закріплення на Заході у повоєнний час дискурсивної етики як етики відповідальності, ствердження вимог екологічного категоричного імперативу.

Проте, з іншого боку, увесь жах ХХ сторіччя полягав у тому, що усе щойно згадане було помножене на небачене в історії людства поширення на планеті калькулюючого, цинічного розуму, тоталітарних режимів (сталінщина, фашизм, маоїзм, полпотівщина, в'єтнамський, афганський та чеченський синдроми тощо) із репресіями та катуваннями, масовими розстрілами, концтаборами, системою доносів та психологічним терором, геноцидом цілих народів, штучним голодомором українців, рабською працею мільйонів людей.

Перелік можна продовжувати, проте суть питання зрозуміла: на поверхню життя, у силу тих чи тих соціокультурних спонук, вилізло усе те темне, що одвічно існувало у людській природі, але до того не знаходило умов для свого здійснення у таких страхітливих масштабах. Йдеться про такі риси людського ества, як підступність, жорстокість, облуда, ненависть, заздрість, зрадливість, корисливість, егоїзм, самозакоханість, кар'єризм, брехливість, агресивність, схильність до насильства, до доносів-лжесвідчень і т.д., і т.п.

ХХ сторіччя стало прикметним тим, що відбулося знецінення не лише вищих, засадничих вартостей буття, але й самого людського життя як такого.

У масштабах усієї планети набув небувалого поширення технократизм, у засадах якого – досягнення мети на якійсь одній

ділянці людського буття, не враховуючи усіх обставин, усієї сукупності можливих (як правило – негативних) наслідків.

Технократизм також включає в себе поширене явище сцієнтистського обґрунтування проєктів, яке не підкріплене достатньою антропокультурною, соціокультурною та екологічною експертизою. Далі, це некомпетентність у розв’язанні нагальних технічних, економічних та соціальних проблем, неувага до людської суб’єктивності, а то й нехтування нею у цьому процесі. Нарешті, це соціальна інженерія, коли людина як дуже непроста складова соціуму розглядається на кшталт машиноподібного її включення у систему буття, а не виходячи із усього розмаїття, різновимірності самої її внутрішньої природи як мікрокосму, у результаті чого відбувається омасовлення, стереотипізація усіх складових суспільної життєдіяльності та індивідуального людського буття.

Відтак небувалого поширення набув цинічний, калькулюючий, здегуманізований техніко-операційний розум, полишений будь-яких моральних засад.

Необхідність осмислення проблеми позитивного та негативного в людському естві та світові людини зумовлена також тим, що пересічний українець – а це десятки мільйонів людей, понад 90 відсотків усіх громадян України – живе нині тяжким, напруженим життям і у матеріальному, і у психологічному планах. Бо кожен середньостатистичний українець щодня стикається із проблемами, котрі пронизують суспільство: корупцією, проблемою освіти та житла для дітей, заробітною платою, достатньою лише для задоволення найнагальніших потреб, безробіттям, необхідністю пошуку кращої долі у містах-мільйонниках чи, що іще більш жахливо, за кордоном (від 3 до 7 мільйонів найбільш освічених людей, котрі перебувають у найпродуктивнішому віці). Це також внаслідок паювання землі та свідомого знищення відлагоджених колективних господарств на селі, повний занепад села, розвал його господарства та соціокультурної сфери. Це також (і внаслідок щойно згаданого теж) неповні сім’ї, недоглянуті, а то й безпритульні діти, депопуляція українців, а попереду – невпинне зростання відсотку пенсіонерів та дефіцит робочої сили.

Ясно, що усе щойно згадане (як і інші обставини, котрі сюди прилягають, насамперед пов'язані зі стрімким майновим розшаруванням та корупцією і бюрократизмом на кожному кроці) не сприяють ні нормальному суспільному самопочутванню пересічного українця, ні врівноваженості його психологічного стану, ні відчуттю душевного комфорту. Водночас, викликаючи не суспільну солідарність, прагнення до взаєморозуміння та взаємопідтримки, а передовсім – викликаючи самозамикання індивіда, культивування індивідуалізму та егоїзму, коли конкуренція і тільки стає ознакою не лише економічного співжиття (що є нормою), а ознакою міжлюдських стосунків як свідчення їх різкого погіршення, їх деструкції.

Відтак на передній план із необхідністю виходять не творчі, життєствердні риси людського ества, а руйнівні, деструктивні, злостиві.

Яка ж причина виникнення та існування цього негативного у людському естві та, відповідно, у світові людини?

Позитивне, життєствердне, творче, оптимістичне, те, що приносить людині радість та несе її на крилах, – усе це є, існує як само собою зрозуміле, як те, що, звісно, є невід'ємною рисою людських стосунків та людського буття у цілому.

Людина приходить у світ, щоб творити, створювати нові форми, примножувати розмаїття форм та проявів буття. Це пов'язане із принциповою трансцендентністю людини, постійним виходом людини за власні межі, що є її неодмінною характеристикою. Інакше бути не може: людина не зводиться до якихось застиглих, закостенілих форм.

Проте чи означає це, що дане трансцендування є процесом однозначно позитивним? Як показав історичний досвід минулого сторіччя, на поверхню життя вихлюпнулася колосальна людська енергія, котра знайшла втілення у небувалих здобутках: наукових, технічних та технологічних, літературних та музичних, досягненнях у сфері будівництва, транспорту, теле- та радіокомунікацій, зв'язку, звершеннях кіно та телебачення.

Проте з неменшою силою на поверхню життя вихлюпнулася руйнівні риси людського ества: злоба і лють, жорстокість, паскудство у його незліченних проявах.

Звідки ж усе це могло взятися й набути такого страхітливого розповсюдження на планеті?

Як показали філософсько-антропологічні дослідження минулого століття, людина є, по-перше, генетично, у своїх витоках фізично недостатньою істотою, яка певним чином випадає із еволюційного ряду, є недолугою й непристосованою до гармонійного зв'язку із живим світом.

Як радикальний засіб подолання такої фізичної недосконалості та неадекватності людини, її неписаності у природний біоценоз, і виник механізм трансцендування, який, з одного боку, дав можливість творити, створити яскравий та різноманітний світ культури, заснований на засадах класичної калокагатії, єдності істини, добра та краси, морально фундаментальний дім людського буття. Але з іншого боку, не менш різноманітний світ проявів негативного, злостивого й підступного та жорстокого.

Ця біполярність, поєднання проявів позитивного й негативного є характерною ознакою усєї планетарної цивілізації, інтенсивне наростання чого було і є повсюдною характерною рисою людської життєдіяльності.

До того ж на усе це наклалися процеси ресентименту у моралі як явище, котре символізує глибинні, не завжди позитивні (а часто й збочені) процеси у тому типі культури, котрий побудований на традиційній етиці формального обов'язку. Ресентименту, суть якого, якщо коротко, полягає у тому, що це є мораль безсилля, коли заздрість, образа, роздратованість, злоба та ненависть приводять до жаги помсти, але сама ця помста не може бути зреалізованою. Усе це, разом узяте, й веде до душевного самоотруєння й злопам'ятства, що не може бути ніяким чином означене як позитивне явище антропокультурної сфери.

Отже, слід констатувати, що в житті сучасної української людини усе менше й менше світлого, доброго, оптимістичного, усе менше надій та сподівань. А це не може не викликати великого занепокоєння. Як повернути людині це світле, добре, радісне – ось питання питань.

Зрозуміло, що певні підстави для оптимізму у цьому плані є. Передусім про них свідчать свобода слова, кроки на шляху демократизації суспільного життя та відкритості суспільства,

становлення громадянського суспільства в Україні. Проте ці кроки – і у цьому корінь проблеми – повинні бути підкріплені адекватними кроками в соціокультурній та економічній сфері, передовсім пов'язаними із прийняттям закону про прогресивне оподаткування, зі зростанням хоча б до східноєвропейського рівня відсотка вартості робочої сили у собівартості продукції, створення середнього класу, який би складав 90 відсотків населення, тобто перехід від кланово-олігархічної моделі суспільного устрою до моделі сучасної, на кшталт усієї Європи – соціально орієнтованої ринкової економіки європейського штибу, соціальної держави.

Не слід також забувати, що основою соціального оптимізму пересічного українця, тобто його повноцінної особистісної самоідентифікації, може бути лише його національна самоідентифікація, яка неможлива поза нормальним розвитком української культури: української поп- та рок-музики, кіно (як власне виробництво, так і його прокат), адекватного змістовного й художнього наповнення радіо- і, особливо, телепростору, підтримка української книги (і у сенсі її видання, і у плані відновлення державної системи її розповсюдження), плекання історичної пам'яті, українських театру та музейної справи, охорони пам'яток культури взагалі, підтримки природних заповідників, заказників та національних парків тощо.

Отже, суть проблеми полягає у тому, що повернення соціального оптимізму пересічному українцеві може базуватися лише на усвідомленні усієї складності, бівалентності людського ества, та, відповідно, світу людини, а також на усвідомленні усього драматизму історичного шляху української людини упродовж віків, особливо у минулому столітті.

Те ж саме, ту ж біполярність демонструє українська дійсність і впродовж усіх років незалежності. З одного боку, певний суспільний, економічний та інституційний поступ, народження громадянського суспільства та сфери відкритості, де й знаходять свій вияв риси оптимізму, життєствердження, творення нових форм життя.

Проте не менший вияв знайшли в українських реаліях і усі перераховані вище негативні риси людського ества: як у

часи розбудови кланово-олігархічної моделі капіталізму, часи двох перших президентів, так і за останній час – час продовження різкого майнового розшарування, час поглиблення протистояння позитивного й негативного, протистояння сил, які уособлюють минуле європейської цивілізації та майбутнє як ствердження сучасної європейськості – соціальної ринкової економіки та соціальної держави.

Усе це, разом узятє, викликає дуже багато запитань, і найперше – це про пошук шляхів мінімізації впливу негативного у людській природі, унеможливлення рецидивів тоталітаризму й авторитаризму та створення умов для подальшого розкриття креативних, життєствідних здатностей. Про це у подальшому тексті ще буде детальна розмова.

Зараз же хотілося б коротко зупинитися на питанні витоків осмислення проблеми позитивного та негативного у людському естві та світові людини у класичній філософії доби Модерну.

## **1.6. Позитивні та негативні виміри антропокультурного: витоки осмислення проблеми**

Проблема негативного – у співвідношенні із позитивним – вперше була поставлена та знайшла свою чітку артикуляцію у філософії XVIII сторіччя. Мабуть, це було пов'язане із тим, що саме у цей час філософія модерну почала досягати свого апогею, а відтак вперше змогла поставити в загальному вигляді питання про співвідношення добра і зла, які були відомими до цього як окремі феномени, але котрі раніше не стали предметом спеціального понятійно-категоріального порівняльного аналізу. Такий аналіз став можливим і предметним після розрізнення теоретичної та практичної філософії як його передумови.

Вперше питання про зло, гріховність та страждання, про їх витоки у Божому світі підняв у своїй концепції теодицеї Ляйбніц. Він обґрунтував точку зору, у центрі якої ідея про виправдання Бога за існуюче у світі зло. Бог, котрий створив світ як найкращий із усіх можливих світів, не бажає зла, гріха та

страждання, проте припускає їх можливість та виправданість у розмаїтті буття (із темними сторонами останнього – включно).

Ця теоретична позиція була розкритикована як сучасниками Ляйбніца, так і мислителями подальших часів, розкритикована у плані заперечення самої ідеї виправдання Бога як творця найкращого із світів. Адже ця позиція так чи інакше виправдовувала зло у житті, темні сторони буття. І саме це виправдання не могло бути підтриманим ні з морального боку, ні у плані гуманістичної світоглядної теоретичної позиції, яка саме упродовж другої половини XVIII – у XIX столітті почала усе активніше завойовувати позиції у духовному та практично-духовному освоєнні світу.

Найбільш принциповим, концептуально вагомим кроком в осмисленні позитивного та негативного у людському естві та світові людини була концепція І.Канта, який у своїй пізній роботі «Релігія у межах лише розуму» (1793 р.), особливо у розділі «Про походження зла у людській природі», вперше у світовій думці чітко поставив питання не лише про чуттєві схильності як витоки зла, але й про моральні його витоки, витоки злої волі.

Якщо в «Критиці практичного розуму» засадничі положення етики, які підсумовувалися у тезі «добра воля і є воля взагалі», збігалися із максимами практичної поведінки, то «Релігія у межах лише розуму» залишає засадничі положення ригоризму практично без змін, проте тут уже була проведена грань між ними та максимами. Виходячи із цього, Кант пише про зло не як про основоположення (адже добро залишається у людині таким же вихідним, як і зло), а як про максими повсякденного життя. Він виходить із тези, що людському еству притаманні почасти добрі, почасти злі схильності. Ці схильності у людини є вродженими, «але не у тому сенсі, що причина цього – саме народження»<sup>46</sup>. При цьому добро і зло у людині – це не добро і зло в індивідові, а у людині як родові, у протилежному разі можна було б визнати одного від природи добрим, а іншого – злим.

Кант аналізує ступені «злого серця», яких виділяє три: перша, коли схильність перевершує обов'язок, друга, коли мо-



ральні мотиви змішуються із неморальними, і третя – зіпсованість, розбещеність людського серця, схильність до прийняття злих максим. Зле серце вповні виступає на першому ступені, коли людина усвідомлює моральний закон, проте приймає як максими своєї поведінки відхилення від нього. При цьому важливо зазначити, що зло є необхідним у людині як роді не об'єктивно, а суб'єктивно, тобто воно є «необхідним у кожній, навіть найкращій людині»<sup>47</sup>. У противному разі воно було б необхідним як необхідність самої природи, що суперечить висхідній тезі про неприродне походження злого.

Воно є морально злим і визначене «не природними задатками, а чимось таким, що може визначатися щодо людини як осудне, відтак полягає у протилежних закону максимах сваволі»<sup>48</sup>. Пізніше Шеллінг у філософських дослідженнях про сутність людської свободи більш чітко виразив цю думку: «прагнення сваволі до звеличення є злом»<sup>49</sup>. Саме тому, що людина творить зло зі своєї волі, це зло й називається висхідно, чи радикально злим у природі людині. Ніби забувши про свої попередні твердження у «Критиці практичного розуму» Кант пише, що «причину цього злого не можна... , як це зазвичай роблять, вбачати у почуттєвості людини й природних схильностях, котрі виникають звідси»<sup>50</sup>.

Цікаво, що Кант повторює цю думку у ряді варіацій, відтінюючи різні грані питання, наприклад: «природні схильності, що розглядаються самі по собі, є добрими, тобто незаперечними, і було б не лише марно, але водночас і шкідливо та заслуговувало б на осуд, якби були спроби викорінити їх... Лише морально протипоказане саме по собі є злом, відтак, повинно бути відхиленням і повинно бути викоріненим»<sup>50</sup>. Кант засуджує погляди, які були, власне, його попередніми поглядами: «Це цілком звичайне уявлення моральної філософії, що існування морально злого в людях пояснити легко – з одного боку, із сил і спонук чуттєвості, а з іншого, із безсилля спонук розуму (поваги до закону), тобто зі слабкості»<sup>51</sup>.

Проте при цьому Кант розуміє, що було б неправильним ототожнювати волю лише зі злою волею, адже у такому разі людина ототожнюється із диявольським створінням. Кант висуває тезу про злу волю як таку, що опосередкована волею доб-

рою, моральною: «Людина (навіть найгірша), якими б не були її максими, не відрікається від морального закону, так би мовити, як заколотник (із відмовою від послуху). Скоріше, цей закон у силу моральних задатків людини діє на неї невідвратно... Але у силу своїх природних задатків, у наявності яких він також не є винним, він прив'язаний і до мотивів почуттєвості та приймає їх (згідно з суб'єктивним принципом себелюбства) у свою максиму. Якщо ж вона приймає їх у свою максиму як *самодостатню* підставу для сваволі, не звертаючи увагу на моральний закон (а останній усе ж у ній є), то вона буде морально злою»<sup>52</sup>.

Зло виникає тоді, коли людина, приймаючи моральне як єдину максиму своєї поведінки, виходить із почуттєвих схильностей. Проте це уже не первинні природні схильності, а схильності зі сфери розуму, моральності: «різниця між тим, добра людина чи зла, полягає не у різниці між мотивами, які вона приймає у свою максиму (не у її матерії), а в субординації (у її формі): який із зазначених двох мотивів робить вона умовою для іншого»<sup>53</sup>.

Ця зла воля, що є результатом опосередкування її волею доброю, саме у силу цієї опосередкованості не може бути подоланою самою людиною: вона «не може бути знищена силами людини, адже це могло б відбутися лише за допомогою добрих максим, чого не може бути, якщо вище суб'єктивне підґрунтя усіх максим наперед вважається зіпсованим»<sup>54</sup>.

Інакше, аніж у «Критиці практичного розуму», Кант тлумачить і поняття морального самовдосконалення. Характерними у цьому плані є ті приклади, до яких він звертається. «Так, поет-філософ вивичує людину, оскільки він повинен боротися зі схильністю до злого у самому собі, – що він зміг у собі подолати, – у вищій ранг на моральній драбині чеснот, навіть вище, аніж небожителі, котрі, у силу святості своєї природи, захищені від усякої можливої спокуси (Світ із його недоліками краще, аніж царство безвольних ангелів. Галлер)»<sup>55</sup>.

І, нарешті, із усього цього, стосовно питання походження зла, Кант робить висновок, що «зле могло виникнути лише із морально злого» (а не із однієї лише обмеженості нашої при-

роди), «зле виникає зі свободи»<sup>56</sup>. Тут уже чітко проглядається підхід до однієї з центральних тем екзистенціалізму (згадаймо хоча б Сартра: людина приречена на свободу).

Через це людина обирає добро або зло – тут ми знаходимо істотну рису у розвиткові поглядів Канта. Подібна думка не могла виникнути у «Критиці практичного розуму». Це іще не кіркегорівське абсолютне розрізнення добра і зла, проте це уже й не «Критика практичного розуму» із її категоричним імперативом, із її поняттям волі як загальнозначущої, котра ґрунтується на принципі усвідомлення необхідності.

Тут уже з'являється поняття вибору, іще вибору емпіричного, вибору *поміж* добром і злом, а не умоглядного, проте саме ця новація була тією, котра відіграла виняткову роль у подальшій філософії, у філософії життя, персоналізмі та екзистенціалізмі.

Цікаво, що непослідовність Канта у «Релігії у межах лише розуму» (непослідовність стосовно вихідних принципів критичної філософії, а не у самій цій праці, яка є цілковито струнким та несуперечливим розгортанням власного принципу) – ця непослідовність була зумовлена його ж послідовністю стосовно іншого питання – питання проведення визначальної тези про автономність моралі, її незалежності й визначальної ролі стосовно віри, тези, витриманої у душі Просвітництва. Якщо цю тезу, котра має у тенденції своїм логічним наслідком обожнення людини, довести до кінця, то виявляється, що обожнена людина перетворюється на людину-бога.

Релігія, яка перетворилася на релігію у межах лише розуму, на автономну від церкви релігію, не могла базуватися на звичайній для усіх християнсько-церковних учень тезі – «Бог є добро», а могла бути виведеною лише із іншої тези – «Бог своїм актом волі вибирає добро», де Бог перетворюється із абстрактної безлико́сті в особистість. Адже «релігія», де людина рівна Богові, не може виходити із абсолютного, необмеженого і фаталістичного детермінізму, а повинна визнавати право людини на вибір, на творчість.

У більш широкому плані проблема полягає у наступному: чи людина є творцем власної долі, чи ця доля є середовищем, котре абсолютно обумовлює волю та дії людини. Відтак Кант

із необхідністю прийшов до поняття особистісного характеру Бога, що теологічною мовою означало поняття свободи вибору, виходячи із «релігії», котра мислиться у межах лише розуму.

Отже, значущість піднятого Кантом питання розповсюджується як на власне етику (проблема добра та зла, вибору, совісті й відповідальності тощо), так і виходить далеко за її межі, поширюючись на усю філософію. Передовсім Кант був, мабуть, чи не першим у новоевропейські часи мислителем, що прямо й недвозначно вказав на злу волю як істотний момент буття людини у світі. Цим самим він відкрив широке поле дослідження й осмислення цього феномену як у власне філософії, так і літературі та мистецтві, чим зробив не менший внесок у становлення філософської антропології, аніж своїми класичними трьома «Критиками» та іншими працями.

Тепер слід перейти до розгляду вихідних параметрів поняття інтелекту, його когнітивних та сенсоутворюючих, البته значущих вимірів.

### **1.7. Буттєвість людського інтелекту як сув'язь, нерозривний взаємозв'язок когнітивних та сенсоутворюючих його вимірів**

Оскільки поняття інтелекту в усій повноті його характеристик може бути осмислене і розкрито лише при розгляді усієї сукупності людського буття та світу людини, у якому й реалізується людське ество у його найрізноманітніших проявах, то у даному підрозділі означимо лише найзагальніші, вихідні його параметри, які одержують своє наповнення через поняття раціональності, розсудку й мудрості, розуму й безуму, трансцендування, природи внутрішньої та зовнішньої, суб'єктивності та інтерсуб'єктивності, індивідуальності та особистості, персонального та соціального інтелекту, культури та духовності, істини, добра та краси тощо, що й буде предметом детального розгляду у подальшому тексті монографії.

У такому контексті йдеться, звісно, про походження інтелекту та його вихідні ознаки. Стосовно першого, тут йдеться про відому роль праці, соціальності та свідомості у становленні

людини, а також магічних обрядів та міфології як переходу до власне раціоналізованої картини світу.

Стосовно ж вихідних ознак інтелекту, характерними для європейської культурної традиції є протиставлення хаосу Космосу, а стихійності природних сил – Логосу. Те, що у соціумі виявлялося як впорядкування суспільного життя, його більш чітка унормованість на ментальному рівні, знайшло своє відбиття у формуванні системи ейдосів як протилежності стихійності хаосу, на відкритті внутрішнього світу людини і відповідного аналізу цього внутрішнього світу, на зверненні до особистісного виміру буття у середньовічну епоху і на рефлексії стосовно персоналістичного способу облаштування буття й ролі *cogito* у цьому процесі за доби Модерну.

Відповідно, інтелект (від *лат. intellectus* – пізнання, розуміння, розсудок) – термін для позначення вищої пізнавальної здатності мислення, яка принципово відрізняється творчим, активним характером від пасивно-чуттєвих форм пізнання. Призначення інтелекту – створювати порядок із хаосу через приведення у відповідність до індивідуальних потреб об'єктивних параметрів реальності. Відтак ідеться про постійну потребу думати, мислити, осмислювати світ та власну самість.

Термін «інтелект» являє собою латинський переклад давньогрецького поняття *нус* (розум) і за своїм смислом близький до нього. Цьому поняттю належить вагома роль в історії філософії та культури, особливо європейської. Саме виникнення європейської культурної традиції пов'язане із розрізненням хаосу та Космосу, Космосу та логосу, аполонівського та діонісійського начал. Розвиток філософії на теренах Європи завжди характеризувався виразною раціоналістичною орієнтацією (при усій різновекторності та багаторівневості розуміння природи інтелекту, що відповідає, зрештою, принциповій неоднозначності та суперечливості людського ества).

Зрозуміло, що поняття інтелекту передовсім пов'язане із принциповою трансцендентністю буття людини у світі та постійним виходом за власні межі людського Я і у такому контексті поняття інтелекту відбиває надзвичайно важливі когнітивні характеристики буття. Ідеться про те, що людина здатна досягати ідеальні параметри буття і відтак вибудовувати

раціональний світ та, відповідно, за позірним і мінливим сущим схоплювати істинне буття, буття у його істині.

Тобто, як бачимо, зміст поняття інтелекту, який пов'язаний із розкриттям пізнавальної здатності людини, не обмежується лише цим. Від самого початку його осмислення було пов'язане із тим, що завдяки йому людині відкриваються не просто ті чи ті мислительні конструкти, але саме це пізнання, по-перше, наповнене глибинним, історично випрацюваним (в усталеній філософській термінології – апріорним) смислом, по-друге ж, воно відбиває розумне як божественне у людському світі.

Відтак інтелект тісно пов'язаний, переплітається із мудрістю, а звернення до ейдосів (єдине, розум, душа, світова душа, благо, прекрасне й потворне тощо) є осягненням справжнього буття, буття у його висхідних, не викривлених повсякденністю формах.

Такий підхід знайшов своє продовження у подальшій європейській філософії. Зокрема, у схоластів термін «інтелект» вживається для позначення вищої пізнавальної здатності понадчуттєвого осягнення духовних сутностей на протигагу розуму як більш низькій пізнавальній здатності. У Канта інтелект (як розсудок) є здатністю утворювати поняття, а розум – здатністю творити метафізичні ідеї, які виконують щодо пізнання важливу регулятивну функцію.

Проте метафізична доба європейської гуманістики завершилася кризою. Ідеали розумного облаштування світу, істини, добра та краси як самоочевидні не змогли забезпечити справжнє, повноцінне самоздійснення людини. Ця криза призвела до необхідності осмислення нової онтології безпритульності, невпевненості, самотності, відчуження.

Відповідно, видатні мислителі другої половини XIX–XX століть запропонували різні нові філософські варіанти потрактування буття людини у світі та буттєвого статусу інтелекту. Їх об'єднавчим мотивом є усвідомлення незвідності людського буття до будь-якої форми сущого, а духовного пошуку – до самосвідомості.

Які здобутки і втрати були на цьому довготривалому шляху – про це ще докладно йтиметься у подальшому тексті,

при розгляді класичного та посткласичного філософування. Проте при цьому слід як важливу домінанту підкреслити наступне.

Коли йдеться про розрізнення когнітивних та сенсоутворюючих параметрів інтелекту, то це не слід розуміти у тому плані, що лише останні мають буттєвісний сенс. Навпаки, уся кількохтисячолітня історія філософської думки свідчить про те, що через обопільне осмислення цих параметрів відбувалося багатогранне, різновимірне осягнення засобами теоретичної рефлексії буття людини в світі, а сам інтелект у його різноманітних виявах виступав як буттєве самоствердження людини.

Це були історично та структурно зовсім неоднозначні пошуки і процеси, про що докладно йтиметься і при розгляді трансформації ідеї раціональності в європейській культурній традиції, і при висвітленні усієї складності й неоднозначності як становлення і розквіту метафізичної парадигми філософування у рамках європейської культурної спільноти, так і радикальних онтологічних зсувів у теоретичних пошуках постметафізичної думки, які розглядаються також у плані значного тематичного, методологічного та ціннісно-орієнтаційного розмаїття цієї посткласичної думки. Йдеться також про докладний аналіз низки принципових зрізів розгляду інтелекту як способу самовизначення людини у світі.

Тобто читача чекає попереду розлога розмова про цілу низку зрізів та поворотів теоретичного філософування, об'єданого навколо осмислення буття людини у світі та прояснення буттєвого статусу інтелекту. Зараз же, враховуючи попередній розгляд, проведений у розділі, хотілося б коротко зупинитися на деяких положеннях, які мають значення засновків, основи для подальшого аналізу проблеми.

Звернення до проблематики буття людини у світі та буттєвого статусу інтелекту вимагає завжди пам'ятати, що європейська цивілізація відбулася, відбувся тип раціонального облаштування культури, із усіма плюсами та мінусами цього процесу. Відтак ми повинні завжди бути уважними до цього досвіду – досвіду позитивного й водночас подвійного. Уважними тоді, коли ми застосовуємо результати цього досвіду до аналізу як антропокультурних та соціокультурних проб-

лем постметафізичної доби взагалі, так і стосовно найвагоміших, на наш погляд, проблем буття української людини в світі.

Передовсім слід зазначити, що не є однозначно оптимістичним взаємозв'язок розуму та культури. Зрозуміло, що у цілому культура є сукупністю об'єктивацій сенсів, перспективних і не дуже стратегій розуму й водночас постійного виходу за цю систему об'єктивацій, є мережею одвічного неспокою й пошуку.

Так-от, у цьому подвійному процесі сама культура як сукупність об'єктивованих сенсів не завжди виступає щодо розуму як дещо позитивне й стимулююче. Дуже часто підсистеми культури (економічні, соціальні, політичні тощо) виступають щодо людини та її розуму у своїй функції пригнічення, репресивній функції. Що, у свою чергу, не лише робить необхідними нові інтелектуальні пошуки, але й призводить до пригнічення, а отже, й викривлення таких вагомих складових людського буття, як сфера бажань, сфера особистісної самореалізації, лібідозна сфера, сфера особистісної самоідентичності – у цілому. Звісно, із відповідними наслідками психологічного, душевного і духовного ґатунку, до розгляду чого іще не раз будемо повертатися у подальшому.

Далі, слід завжди пам'ятати, що буття людини у світі, яке є наскрізь раціоналізованим, відрефлексованим, зовсім не означає при цьому лише позитиву. Ніколи не слід забувати того, що світ людини – і особливо рельєфно це показало минуле сторіччя – це не світ одних лише звершень, радостей, життєствердності. Це також світ болю, мук, страждань і страхітливих за масштабами геноциду цілих (зокрема українського) народів. Якось Т.В.Адорно сказав, що після Освенціму культура поставлена під питання, є неможливою.

А чи є можливою вона після цілковито свідомо спланованого й організованого московськими більшовиками геноциду українських селян – голодомору 1932–1933 рр. та практично повного відстрілу української інтелігенції у 30-ті роки?

Відтак ніколи не слід забувати, що продуктивною роботою з осмислення людського буття та місця інтелекту у його структурі може бути лише, коли ми завжди пам'ятатимемо про сен-



соутворюючи, буттєво значущі параметри не просто людини взагалі, громадянина світу, а громадянина держави Україна, України, котра має надзвичайно змістовну, екзистенційно й духовно наповнену історію, історію злетів та падінь, історію драматичної, а у ХХ ст. – і трагічної – долі.

## **1.8. Становлення ідеї раціональності у європейській культурній традиції та криза цієї ідеї. Раціональність та свобода**

Раціональність та історія європейської цивілізації поєднані внутрішньо-глибинними зв'язками. Ідеологія класичної раціональності, як відомо, знайшла своє розгорнуте втілення у добу Модерну. Отже, зупинимось, за необхідності коротко, на засадничих ідеях цієї ідеології.

Становлення та розвиток європейської культурної традиції, особливо починаючи від Нового часу, тобто за доби Модерну, пройшло під знаком домінування у ній цілком певних рис і тенденцій. А саме – йдеться про те, що на перший план у ній вийшла і стала домінувати думка, згідно з якою у центрі людського світу міститься розум як просвітлений і всеохоплюючий, через критично-рефлексивну функцію якого долається уся однобічність та ущербність міфів, марновірств та забобонів світу повсякденності. Тобто облаштований цей світ за принципом свідомості, яка, за класичним гегелівським підходом, зводиться до мислення, а мислення – до рефлексії, тобто самосвідомості.

А відтак пафосом цього класичного філософування ХVІІ – початку ХІХ століть є спрямованість на системну цілісність, завершеність та моністичність, що базується на глибокій вірі у природну впорядкованість світобудови, якій органічно притаманні доступні раціональному осягненню гармонія і впорядкованість. Представники класичної філософії буквально зачаровані ідеєю простого раціонального облаштування світу, що впливає із деяких самоочевидних постулатів розуму, постійно залученого до творення предметного світу та його структуралізації.

Людина може пізнавати зовнішній світ лише за умови, що водночас у самій собі, у власній свідомості схоплює ту пізнава-

льну операцію, завдяки якій цей світ досягається. Саме тут була закладена центральна для усієї класичної філософії XVII – початку XIX століть позиція індивіда, що орієнтується у світі лише завдяки власній самосвідомості, стверджена автономна індивідуальна людська свідомість (а відтак раціональність та доцільність) як обов'язкова осьова координата, модель чи то індивідуального процесу життя, чи суспільного устрою і світопорядку.

Причому усі ці засадничі позиції базувалися на діяльнісному підході до світобудови, на ствердженні активності й діяльності як вихідних у світі культури, а сама діяльність інтерпретувалася й ототожнювалася за своєю рушійною силою і кінцевим результатом через різноманітні акти свідомості та самосвідомості.

А зворотним боком такого підходу була віра та налаштованість на максимально прозорий, до найглибших закутків емпіристськи облаштований світ. Це була віра не лише у можливість досягнення суспільної гармонії та рівноваги нині, але й у перспективі, тобто цей тип світосприймання характеризується цілковитою вірою у безкінечний поступ, рожевим оптимізмом.

Становлення ідеї раціональності нерозривно пов'язане зі становленням ідеї свободи. Бо саме у європейській культурній традиції доби Модерну, а не в інших типах культури, ці поняття є визначальними і смислоутворюючими уже впродовж кількох сторіч, починаючи із Нового часу.

Це пов'язано із тим, що раціональність і свобода були не лише в ідеї, в ідеалі, але і в реальності стрижневими антропокультурними та соціокультурними характеристиками і процесами, котрі протікали на теренах західної цивілізації впродовж останніх сторіч. Це – по-перше. По-друге ж, свобода і раціональність ніколи не існували в рамках цього типу культури у своїй окремішності, а лише як внутрішньо глибинно пов'язані ідеї та реальні соціокультурні процеси, як ідеал та його втілення. І, по-третє, розвиток західної цивілізації, особливо впродовж останнього сторіччя, його першої половини, засвідчив, що закладений у його підвалини комплекс ідей та ідеалів, сфокусованих навколо ідей раціональності та свободи, усе час-

тіше почав давати збій і не лише не привів до повної реалізації задекларованих ідеалів свободи, розуму та прогресу, але, навпаки, виявився шляхом до нових структур відчуження, до катастрофічного знецінення людського життя, до ерозії культурних смислів і втрати ідентичності, як індивідуальної, так і колективної.

Чому ж таке могло трапитися?

Сучасна світова цивілізація як цивілізація науково-технічна була започаткована в Європі у новоевропейські часи, у добу Модерну, або ж в епоху Просвітництва. І в підвалинах цієї західної цивілізації від самого початку були закладені ідеї звільнення людини від гніту зовнішніх обставин (природних і соціальних) на основі критики традиційних вірувань і знань (міфів, релігійних догм, традиційних вірувань тощо) і ствердження суверенного, самосвідомого, а отже, і вільного (внутрішньо і зовнішньо) суб'єкта суспільної життєдіяльності. Зрозуміло, що таке бачення людини було пов'язане із розумінням її як активної, перетворюючої сили, діяльність якої ґрунтується на міцних, раціонально вивірених знаннях, котрі знаходять своє постійне втілення у науково-технічній діяльності.

Отже, людина бачилась як самосвідома, діяльна і перетворююча істота, активність котрої не обмежують ніякі авторитети і догми. Вона – вільна у своїх діях, і ця її свобода ґрунтується на тому, що вона здатна адекватно досягнути дійсність, що її діяльність базується і просякнута раціональним знанням.

Водночас тут же були присутні і безмежна віра у прогрес, оскільки людина, завдяки здатності розумного досягнення дійсності і рефлексивної самосвідомості, знаходила небачену донині можливість до самосвідомої діяльності, а, отже реалізації свободи, котра мислилася у душі високого гуманізму і була зреалізована у дійсно прекрасному гаслі свободи, рівності, братерства.

Суспільні стосунки мислилися у такому контексті, як демократично-ліберальні, як такий суспільний договір, у рамках якого кожен може розумно усвідомлювати власні інтереси, захищати їх і враховувати інтереси інших. Усе це розглядалося

як рух задля шляху звільнення, як прогрес у здійсненні свободи. Зрозуміло, що базувалося таке бачення на міцній, раціонально вивіреній базі – науковому пізнанні і знанні та відповідній критичній рефлексії стосовно віджилих форм буття і світосприймання.

Отже, визначальною домінантою доби Модерну була ідея єдності та взаємообумовленості розуму та свободи, була «критична свідомість, або ж просвітницький критицизм. Критицизм як реалізація свободи в пізнанні чи, іншими словами, як дія свободи в розумі складає для нас найвищу цінність Просвітництва»<sup>66</sup>. Універсальний, всепроникний критицизм, рефлексивність самосвідомої установки належить до тих прикметних рис проекту Модерну, які є непересічним, значущим нині і у майбутньому, його надбанням.

Уся ця сукупність ідей та принципів була зреалізована у повному обсязі впродовж останніх трьох сторіч і принесла небачені досі досягнення, буквально переверот в усіх сферах: науці, техніці, культурі, сфері суспільних стосунків тощо. Інтелектуальні, технічні, мистецькі, соціокультурні здобутки доби Модерну воістину вражаючі. Вони цілковито змінили обличчя світу.

І, здавалось би, що іще більш привабливе можна було запропонувати і втілити у життя? Але збої у реалізації проекту Модерну почалися практично відразу після його розробки, ще з часів Французької революції, коли чи не вперше високі ідеали були політі такою кров'ю, що європейські люди жахнулися. Але ще більше розчарування їх чекало в наступні сторіччя, починаючи від усіх принад первісного нагромадження, свободи для обраних та ерозії моральних чеснот ще у XIX столітті аж до нинішньої серйозної кризи: як довіри до розуму, зведеного до техніко-операційної раціональності, так і до різного роду етатизму у дії (від тоталітаризму, авторитаризму до «керованої демократії»), котрі здатні лише здискредитувати ідеї свободи, як і справедливості й солідарності, котрі, звісно, нерозривно пов'язані.

В ідеології епохи Модерну, просвітницькій ідеології, що принципово, були випрацювані засадничі принципи буржуазно-демократичного суспільного устрою (суспільний дого-

вір, розподіл влад, громадянські, у тому числі й економічні, свободи, правова держава, включаючи право на приватну власність і виборче право, етика обов'язку тощо), згідно з якими розум і свобода «існують і взаємодіють як вищі людські цінності. Вони задані людині в якості тих цілей, лише у прагненні до яких вона може зреалізувати себе як особистість, і тих цінностей, на основі яких вона повинна побудувати собі життя. Тут іще не відбулося розщеплення поняття розуму і його протиставлення поняттю раціональності... Свобода розуміється тут передовсім як звільнення розуму, як його найбільш повний і безперешкодний розвиток і поширення. Із просвітницьким розвитком пов'язувалися сподівання на формування більш розумного та вільного суспільства... Ідеал прогресу однозначно пов'язувався із розширенням сфери розуму в поведінці людей»<sup>67</sup>.

Отже, слід констатувати, що без, передовсім, становлення та ствердження самосвідомого суб'єкта суспільної життєдіяльності й культури у Нові часи, без активістсько-діяльничної настанови, без реалізації інших засадничих принципів доби Модерну не відбувся б увесь подальший науково-технічний прогрес, плодами якого користуються сьогодні мільярди людей. Без цього не могли б ствердитися громадянське суспільство та правова держава, не могли б розгорнутися у таких масштабах література, мистецтво, кіно, телебачення тощо, які сьогодні є теж надбанням усього людства. А найголовніше – без такого досвіду пошуку, здобутків, надій і втрат, злетів і падінь не було б тієї основи, на котрій тримається нинішня, хай і не зовсім міцна й збалансована, цивілізація. Маємо на увазі віру в людину, в її потенційну можливість постійно стверджувати людиномірні засади власного існування, в її здатність лишатися людиною за будь-яких обставин.

Проте, як засвідчив історичний досвід, високі ідеали доби Просвітництва (ідеали свободи, рівності, братерства, єдності розуму та свободи, віри в емансипуючу роль науки і науково-технічного прогресу, моральний закон усередині нас, у постійне вдосконалення на основі просвітленого розуму власного соціокультурного середовища) у зіткненні з реаліями ХХ сторіччя постали не такими надійними і міцними, а часом і навпаки.

Йдеться й про страхітливі кризи перевиробництва й депресії, і про перманентні війни (від громадянських до світових), і про катастрофічне зниження не лише норм та принципів моралі, а й самоцінності, власне, людського життя. Йдеться про авторитарні й тоталітарні режими, які час від часу виникають у різних регіонах планети. Про доволі постійне міжетнічне та міжконфесійне напруження, яке, поєднуючись, починає виступати як міжцивілізаційне. Йдеться також про протистояння «Південь – Північ», а останнім часом – і «Захід – Схід», про глибоку екологічну кризу, яка охопила планету, про труднощі розподілу та перерозподілу у планетарному масштабі енергетичних, сировинних, продовольчих ресурсів, ринків збуту тощо. Зрештою, йдеться про рівновекторні згубні впливи на суспільне самопочування особистості процесів стереотипізації, омасовлення, маніпулювання людьми, їхньою поведінкою і психікою і, як результат, про поглиблення їх усамітнення, монадологізацію їхнього життя, про постійні стресові навантаження.

Отже, від середини ХІХ століття, особливо із приходом століття двадцятого, в усе більш гострій формі постала низка питань, які або ж не стояли перед класичним раціоналізмом, або ж різко загострилися в умовах наростання зовсім нових колізій, проблем та суперечностей. З-поміж них потрібно особливо виокремити такі питання: чому світ не може ніяк облаштуватися у формі розумної організації, а навпаки, все більше занурюється у нові й нові проблеми; чому самосвідоме судження як визначальна, здавалось би, вісь буття не має жаданої влади над реальністю.

На тлі різноманітних проявів упродовж минулого століття, особливо його першої половини, кризового стану, який час від часу то затихає, то розгортається з новою силою (в економіці, суспільних стосунках, політиці, духовній та екологічній сфері), його глибинний, сутнісний смисл можна охарактеризувати як кризу ідентичності. Ідеться про кардинальне порушення органічності всіх складових людської життєдіяльності, про втрату надійних, усталених, освячених традицією, раціонально вивірених, життєво значущих орієнтирів в усьому універсумі людського буття: на рівні соціальних структур, культури, окремого

індивіда, його мислення, системи вартостей і уподобань, моральних імперативів, психічного здоров'я тощо.

Отже, підсумовуючи, слід зазначити, що вже у першій половині ХХ століття людство опинилося у ситуації кризи просвітницької світоглядної налаштованості, спричиненої марністю сподівань на реалізацію засадничих принципів класичного раціоналізму, до того ж усе це помножилось на низку глобальних проблем і вилилось в антропологічну кризу взагалі як процесу (чи принаймні можливості) безповоротного зламу чогось життєво важливого у самій людині, у зв'язку зі зруйнуванням цивілізаційних засад процесу буття у цілому і осереддя цих засад – нормального, неантагоністичного співбуття людей.

Ціла низка параметрів класичного прочитання самосвідомої парадигми облаштування домівки власного буття (переводсім просвітництво та патерналізм, елітарне за своєю суттю бачення достовірності свідомості, монологізм, віра у самоздійснення світового розуму, неувага до реальної свідомості і психіки взагалі пересічної людини, закинutoї у потік сущого, однозначне оптимістично-рожеве бачення перспектив облаштування буття тощо) стали відверто нереалістичними, стали проблематичними.

Сюди ж прилягає і цілковитий провал ідеї гіперактивізму в аспекті панування над природою. Ціла низка екологічних негараздів із усією гостротою поставила питання не лише їхнього подолання, але й питання у принципі – про подальшу долю людського буття.

До того ж драматичні колізії людського життя, які супроводжували світову історію упродовж усього минулого століття, не могли не позначитися найрадикальнішим способом на соціальному (а відтак і фізичному, і психічному) самопочуванні десятків, сотень мільйонів людей і не призвести до різкої дегуманізації міжлюдських стосунків, наростання непродуктивних орієнтацій речовизму, здирництва, агресивності, заздрощів, зневіри, роздратування, самозакоханості тощо і, відповідно, до затухання продуктивних орієнтацій взаємоповаги і взаємопідтримки, неспоживацького ставлення до іншого і довкілля, а також такої вагомої риси, як урівноваженість, засно-

ваної на впевненості у завтрашньому дні, що у цілому стимулювало б творчий життєстверджуючий потенціал кожного.

### **1.9. Раціональність як вимога сьогодення: специфіка некласичної раціональності. Колізії *свідоме-несвідоме, раціональне-ірраціональне: резони, перебільшення, взаємопереходи. Чи можливий людський світ поза раціональним облаштуванням?***

Як уже зазначалося, раціональність та історія цивілізації поєднані внутрішньо-глибинними зв'язками. Водночас цивілізація сторіччя, котре щойно минуло, позначена, з одного боку, небаченим розквітом науки, науково-технічного прогресу, цільораціональності, а з іншого, – не меншою, багатоаспектною та різнорівневою кризою розуму як порушення чогось засадничого у самих підвалинах людського існування, у стосунках між людьми. Відтак впродовж усього цього минулого сторіччя відбувався постійний пошук нової, некласичної раціональності, здатної подолати визначальні вади та соціокультурні наслідки раціональності класичної.

Про цей, непростий пошук таких її форм, котрі виходять за межі до того панівних однобічно-технологічних, сциєнтистських її форм та які спрямовані на ствердження людиномірного у бутті, на плекання розумного, доброго, по-справжньому вартісного, і йдеться у тексті підрозділу.

Всеосяжна і багатоаспектна криза класичної раціональності, котра простежувалася у європейській цивілізації до закінчення Другої світової війни уже впродовж багатьох десятиліть, зневіра у її гуманістичному потенціалі, протиставлення розуму і свободи базувалися на соціокультурному втіленні, об'єктивації переважання ідеї ефективності, техніко-операційної складової раціональності над її смисловою, ціннісно-орієнтаційною спрямованістю, на розростанні відчуження, монадологізації та усамітнення, була спричинена низкою практик минулого сторіччя, особливо практик першої його половини, практик тоталітарних та авторитарних режимів, котрі часто базувалися на вульгаризаторському витлумаченні гуманістичних по суті ідей



класичної раціональності. До цього додалися практично оберненість, протилежність у європейській цивілізації того часу задекларованого та сподіваного і того, що було отримане насправді. Це також наслідки НТР, а також засилля масової культури і електронних засобів інформації, що знайшло свою розгорнуту оцінку у низці концепцій критичної раціональності як ірраціональних у сенсі негативу, як щось негуманне, що перебуває за межами людського розвитку і розуміння – і стосовно буття людини у світі у цілому, і стосовно негараздів довкілля – зокрема, але не в останню чергу. Але при цьому слід наголосити на наступному.

Які б пригоди історично не супроводжували ідею раціональності, особливо у першій половині минулого сторіччя, вихід із цієї ситуації певної кризи розуму бачиться у наступному: не у відмові від ідеї раціональності, а у її раціональному переосмисленні, у випрацюванні «уявлення про її різноманітні культурно-історичні типи і форми, у пошуках таких її форм, котрі не були б односторонньо-технологічними та вузько-сцієнтистськими»<sup>68</sup>.

Вихід бачиться у пошуках некласичної раціональності, узятій в усій різноманітності її проявів і її творчо-пошукової спрямованості. Чому знову – раціональності? Бо ж розум, який історично виконував стосовно цілісної людської життєдіяльності свою подвійну функцію: і як підвалини самоствердження людини у бутті, центрального засобу розвитку цивілізації і культури, і, в силу постійних історичних катаклізмів, як прокляття людини (адже усі рішення людина завжди приймає зважено і продумано), *цей розум все одно, нехай і в радикально трансформованому вигляді, залишається опорою сподівань людства*. Бо лише через поєднання ціннісної сенсоутворюючої раціональності і техніко-операційної раціональності, тобто через таку цілераціональність, яка ґрунтується на цілепокладанні засадничих для людини вартостей та смислів, через постійне колективне промислення, обговорення та прийняття взаємоузгоджених, а отже, і відповідальних рішень, відбір і схвалення найбільш оптимальних, людиномірних і результативних із них людина може сподіватися на свій подальший поступ та й просто існування.

Водночас слід підкреслити, що у ході минулого сторіччя виникла потреба у раціональності саме неklasичній, відповідній до реалій сьогодення, і більш адекватній дійсній людській природі.

У підвалини випрацювання концепції неklasичної раціональності було покладено низку ідей, випрацюваних різними напрямками філософії та психології минулого сторіччя, серед яких виокремимо наступні. Йдеться передовсім про такий фундаментальний висновок теоретичного й практичного ґатунку, як те, що межа між людиною і твариною пролягає не зовні, а всередині самої людини. Людська природа (і душі, й тіла) не лише дійсно існує, але й займає в сукупній життєдіяльності значно більше місце, ніж це уявлялось раніше, і визначає цілий спектр різноманітних процесів цивілізації та культури.

Через це у людському світі пізнання взаємодіє зі сферою вартостей, раціональне – із ірраціональним, сфера дійсного – зі сферою бажаного, причому бажане може мотивуватися надзвичайно урізноманітненими, іноді, здавалось би, абсурдними чинниками. Так у людському світі суперечливо взаємодіють фактори розуму й емоцій, совісті й голого розрахунку, егоїзму й альтруїзму, жорсткого детермінізму і потягу до свавілля, різного роду архетипи колективного несвідомого, символічної сфери.

Набагато більше значення, аніж це уявлялося у ХІХ столітті, у світі людської культури мають стереотипи поведінки, що детерміновані різноспрямованими аспектами душевного життя, схильністю до нарцисизму, а то й некрофілії, насильства і руйнації, а не лише біофілії, життєствердження, налаштованості на творення і продукування.

Зрештою, для адекватного розуміння місця антропокультурних чинників світовідношення велике методологічне значення має усвідомлення принципової недовершеності людини, трансцендентності людського ества, постійного прагнення людини до самооновлення, з одного боку, а з іншого – усвідомлення марності спроб радикального поліпшення цієї людської природи, тих чи тих її параметрів.

У такому загальному контексті відбулася радикальна смислова і змістово-парадигмальна переорієнтація в осмисленні проб-

лем свідомості та самосвідомості. Насамперед це сталося завдяки зусиллям представників таких напрямів філософської та психологічної думки, як філософська антропологія, феноменологія, екзистенціалізм, психоаналіз, герменевтика, постмодернізм, комунікативна філософія. Питання про самоочевидність і достовірність, що відкривалися у досвіді рефлексії, набували нового, неklasичного звучання.

Йдеться не про здобування із елітарної, абсолютної свідомості універсальних, загальнозначущих істин, істин – керівництва до дії для мас (у цьому була суть ідеології Просвітництва, класично-просвітницького проекту світоустрою). Йдеться, навпаки, про прояснення свідомості, яка є закинutoю у світ повсякденності й, отже, яка відчуває на собі її постійний тиск. Відтак внутрішня достовірність, вірогідність свідомості, її істини виступають як стрижневі утворення цієї свідомості й людської суб'єктивності взагалі, з перспективою виходу на інтерсуб'єктивні виміри людського буття, котрі у цілому забезпечують їхню цілісність, міцність, інтегрованість, здатність протистояти зовнішній маніпуляції, залишатися людині самою собою за умов будь-якого тиску і життєвої необлаштованості. Рефлексія при цьому мислиться як спосіб бачення особливого роду внутрішнього буття. Вона відкриває людині її саму як об'єкт, що відчуває постійний вплив зовнішнього світу і який закинutoй у ситуацію постійних життєвих випробувань.

Характерним є те, що сама структура внутрішнього світу людини, людської психіки почала розумітися у такому контексті по-іншому. Були виокремлені як фундаментальні за своєю роллю в цілісному життєвому процесі поруч із «чистою» свідомістю такі компоненти душевного світу людини, як несвідоме і підсвідоме, що, сублимуючись, справляють неабиякий вплив на усю мотиваційну сферу поведінки людини.

Принципове значення для осмислення внутрішнього світу людини, її суспільного самопочування та її прагнень і сподівань мають психологічні концепції останнього сторіччя. Звичайно, це величезний масив досліджень, тому коротко зупинимось лише на окремих концептуальних підходах, що мають найбільше відношення до проблеми, котра піднімається у підрозділі.

Вирішальне значення у трансформуванні класично-метафізичного способу осягнення світу, філософії самосвідомості у ХХ ст. мало відкриття сфери несвідомого й підсвідомого, здійснене З.Фройдом. Це відкриття, як і подальше осмислення взаємовідношення та взаємодії свідомого та несвідомого, стало подією не лише теоретичного плану (психоаналіз, аналітична психологія, неофройдизм тощо), але мало надзвичайно вагоме соціокультурне значення взагалі. Бо завдяки цьому відбулася значна культурна трансформація усього суспільства, починаючи від розробок екзистенційної психології до радикального впливу психоаналітичних ідей на творчість представників світової літературної еліти, зокрема Джойса, Пруста, Кафки, Гессе, Т.Манна, культурології (К.Керенї та М.Еліаде) і навіть теоретичної фізики (В.Паулі, Е.Шредінгер). Зрештою, йдеться просто про найширше прикладне застосування психоаналітичних підходів, починаючи від масової, мільйонної психоаналітичної практики в усьому світі і закінчуючи активними спробами зомбування, створення психотропної зброї.

Отже, завдяки зусиллям Фройда та його послідовників були виокремлені як фундаментальні за своєю роллю у цілісному психічному процесі, поруч із «чистою» свідомістю, такі компоненти душевного світу людини, як несвідоме і підсвідоме. Несвідоме охоплює ту частину психіки, яка витіснена із системи передсвідомість – свідомість. Несвідоме складається із потягів до насолоди і смерті, які є підґрунтям усіх емоцій і переживань. Ці потяги утворюють Воно (Id) особистості і постійно намагаються проникнути до Я (Ego) і над-Я (Super-ego), які здійснюють цензурну функцію, намагаючись витіснити елементи несвідомого із свідомості. На перехресті непримиримого конфлікту між нереалізованими потягами та вимогами соціальних та культурних норм і реалізується, згідно з Фройдом, кожна особистість.

Що ж стосується підсвідомого, то тут слід виокремити як визначальну його ознаку те, що йдеться про психічні процеси, які відбуваються поза сферою актуальної свідомості, проте істотно впливають на свідомі цілі суб'єкта. Підсвідоме охоплює ту частину несвідомого, яка утворює суб'єктивно-психологічний контекст перебігу процесів свідомості. Воно охоплює ті

елементи знань, переживань, спогадів, сприйняття, які асоціативно пов'язані із безпосередньо свідомою діяльністю суб'єкта і забезпечують її ефективність.

Принципової ваги кроки в осмисленні сфери несвідомого були зроблені наступниками Фрейда, «ревізіоністами» його концепції: Адлером, Юнгом та Фроммом. Особливо це стосується аналізу надзвичайно важливої для реально функціонуючого соціокультурного середовища символічної сфери, а також не менш важливого процесу взаємопереходу та взаємовпливу свідомого та несвідомого. Згідно з Фрейдом людська поведінка значною (якщо не вирішальною) мірою визначається сублімацією лібідо, тобто переорієнтацією потягів на іншу, далеку від сексуального задоволення, мету. Згідно ж з Адлером та Юнгом визначальні детермінанти людської поведінки дещо інші. За Адлером це передовсім соціальні фактори, які концентруються в індивідуальному несвідомому і справляють визначальний вплив на поведінку людини.

Отже, якщо про підхід основоположника психоаналізу З.Фрейда можна сказати, що він виступив як першовідкривач сфери витіснених інстинктів, їх сублімації, а отже, й сфери несвідомого, котра грає винятково важливу роль у системі життєсвіту людини, то набагато далі й принциповим чином пішов К.-Г.Юнг. Фрейд, розкриваючи специфіку репресивності етичного (вірніше – брехливо етичного) Понад-Я по відношенню до несвідомого, котре пов'язане із бажанням бути і радіти буттю, цим самим висуває найтяжче обвинувачення західній цивілізації. І у цьому його непересічна заслуга.

Водночас його підхід базується на методології індивідуальної психотерапії, а отже, усі інші компоненти людського життя, передовсім антропо- та соціокультурного гатунку, відсуваються при цьому на другий план. А це, у свою чергу, призводило до не завжди продуктивного біологізаторства та індивідуалістського підходу в осмисленні процесів як душевного життя, так і антропо- та соціокультурних процесів у цілому.

У цьому плані концепція Юнга є значним кроком уперед, розкриває принципово нові грані в осмисленні підсвідомого та несвідомого. Значну роль при цьому відіграла його небачена, колосальна культурно-історична освіченість, починаючи іще із

гімназичних років. Передовсім же йдеться про його неоціненний внесок в осмислення взаємозв'язку та взаємопереходів свідомого та несвідомого, із індивідуальним підсвідомим – включно. Йдеться також про введення у науковий обіг та осмислення принципового й надзвичайно евристичного поняття колективного несвідомого.

Стосовно першого, його підхід дозволив розкрити динаміку несвідомого як зовсім не усталеного, а динамічного процесу перегрупування сенсів, взаємопереходів свідомого та несвідомого компонентів, із антропо- та соціокультурною розшифровкою сновидінь – включно.

Стосовно другого, тут здобутки Юнга не менш принципові та плідні. Аналізуючи колективне несвідоме, Юнг характеризує його як надзвичайно занурене в архаїчні культурно-історичні пласти, які, звісно, не зводяться до індивідуального досвіду і які мають величезну стихійну силу й невідконтрольні Я. Для осягнення колективного несвідомого необхідно підключати величезний культурно-історичний масив знань і механізми розшифровки глибоко схованих смислів. Душевне здоров'я людини відтак осмислюється Юнгом на перетині внутрішнього конституювання людини та розшифровки глибинних культурно-історичних кодів, архетипів колективного несвідомого. Незаперечною є також значущість тієї роботи, яку виконав Юнг у з'ясуванні специфіки і вагомості в антропо- та соціокультурному середовищі символічної сфери.

І, нарешті, слід сказати про величезний евристичний потенціал концепції архетипів колективного несвідомого за наших українських реалій націєтворення та принципової неможливості індивідуальної автентичності без національної самоідентифікації. По-перше, адекватна особистісна автентичність, яка є одним із вирішальних чинників психічного здоров'я особистості, можлива лише за умови її залученості до багатства й драматизму історичної долі рідного народу, зануреної у глиб віків та тисячоліть. По-друге ж, лише увесь культурно-історичний досвід, уся сукупність та розмаїття знаково-символічного осягнення світу, починаючи іще із давніх, дохристиянських часів, є запорукою формування нормального світовідчуття, яке включає і розвиток, згідно з Юнгом, творчого потенціалу особис-

тості, і цілу низку саме конструктивних рис, із екосвідомістю та розвитком високого художнього смаку – включно. До речі, один із найкращих аналізів поетичної творчості належить саме Юнгові.

Специфічне бачення суперечливого буття людини у світі у середині минулого сторіччя запропонував Е.Фромм. Він виходить із того, що людина зазнає постійної потреби трансцендування, перевищення свого становища пасивного створіння. Закинута у цей світ без її відома, згоди та поза її волею, людина, проте, як наділена розумом та уявою, не може і не хоче змиритися із роллю такого створіння і намагається постійно переборювати межі самої себе, випадковість свого існування, прагне (і може) сама творити нові форми власного життя<sup>69</sup>.

Лише людині, на відміну від тварини, притаманні мислення у його розгорнутій формі, духовність і водночас жорстокість, якої зовсім немає у тварин. І у цьому – чи не найвищий драматизм існування людини, людського ества. Водночас історія ХХ сторіччя характеризується як невпинним зростанням духовності (помноженої, як зазначав М.Шелер, на образ життєвої фантазії, життєвий порив<sup>70</sup>), так і – такою ж мірою – бездуховності, розмиванням чітких та випробуваних раціональних та моральних підвалин людського існування. І у цьому також драма буттєвої ситуації сучасної людини.

Як з'ясувалося, у ХХ ст. у людському житті окрім знання, адекватного пізнання, не меншу роль відіграє ціннісна сфера, світ вартостей та смислів, пов'язаний не лише із відображенням зовнішнього світу, але і з проекцією внутрішнього світу людини на довкілля та інших людей, їх оцінювання з погляду тих чи тих потреб, інтересів, уподобань, вірувань суб'єкта (колективного та індивідуального) суспільної життєдіяльності.

Якщо З. Фройд – засновник концепції несвідомого як результату сублимації – за основу характеру і поведінки брав лише різні типи лібідозної організації особистості (що дало певні результати передусім у психіатричній практиці), то його наступники, зокрема Е.Фромм, акцент роблять на тому, що такою основою є специфічний різновид відношення людини і світу, котрий і зумовлює певний тип орієнтації людини у світі. Іншими словами, йдеться про глибинні, внутрішньо супереч-

ливі та екзистенційно напружені, але історично зумовлені пласти людського ества та їх вияв через витіснення і сублімацію у спонукальні мотиви низки феноменів людської поведінки. У цьому плані «люди схожі, адже усім нам дісталася єдина людська ситуація з її екзистенційними дихотоміями; люди унікальні, адже кожен по-своєму розв'язує свою людську проблему. Саме нескінченна різноманітність особистостей характерна для людського існування»<sup>71</sup>.

Завершаючи розгляд концепції Е.Фромма, хотілося б звернути увагу на наступний момент, нав'язаний його підходами. Йдеться про те, що одним із вагомих аспектів психоаналітичної традиції є аналіз різноманітних статевих збочень.

У такому контексті хотілося б привернути увагу до наступної обставини: нині у повсякденному житті люди так рідко люблять одне одного, що це крутіше за усілякі збочення.

Є над чим, причому міцно, поміркувати, звертаючись до нинішнього стану антропокультурної ситуації у суспільстві. Замислитися як над самим загрозливим наростанням згаданого явища, так і над масштабністю тих негативних наслідків, які випливають із зазначеної обставини.

Нарешті, п'ятою вагомою концепцією, що має прямий стосунок до теми підрозділу, є концепція А.Маслоу. У центрі її – поняття самоактуалізації, яке підкреслює вирішальну роль особистісного прагнення людини як цілковито достатньої підстави для її повноцінного творчого розкриття.

Підставою для такої постановки питання, такого рожево-оптимістичного бачення буття людини у світі є незадоволення Маслоу переважною більшістю сучасних йому психологічних підходів, які у той чи той спосіб були зорієнтованими на дослідження передовсім психологічних відхилень та проблем у функціонуванні людської психіки. Зрозуміло, що проблема змінених станів свідомості та їх подолання, різного роду неврозів, депресій тощо дійсно існує, заслуговує на увагу і розв'язується як у теоретичному, так і у прикладному – медичному, психоаналітичному плані.

Проте сенс людського буття, життєствердження та творчої самореалізації, згідно з Маслоу, полягає якраз у самоактуалізації, у плеканні життєвого оптимізму, настрою на творення та



позитивні емоції, підставою чого, вирішальним чинником якраз і виступає самоактуалізація. Маслоу виступає проти зацикленості людини лише на конфліктності існування, боротьбі, коли вона віддається передовсім негативним почуттям тривоги, суму, невлаштованості, знедоленості тощо.

Натомість Маслоу пропонує звертати увагу та вивчати передовсім життєвий світ тих людей, які є успішними у житті, які втілюють кращі зразки психічного здоров'я. Відтак їх успішність, їх творча продуктивність та, як результат, завоювання стійких життєвих позицій, немалою мірою є пов'язаними із орієнтацією на щастя, спокій, душевну рівновагу та піднесення, жвавість, зрештою, на благополуччя – матеріальне й у плані особистої долі. Саме такі люди, щонайбільше схильні до самореалізації, повинні бути прикладом до наслідування. Саме ці люди здатні як переживати спонтанні екстази та блаженство, «пікові переживання», так і є найбільш здатними до творчості, відповідальності, відкритості та справедливості.

Отже, у цілому, як бачимо, прекрасна концепція про гарну, успішну й красиву людину. Звичайно, вона має право на існування, дай-то Бог. От якби ж то тільки усе у житті залежало лише від людини та від її зусиль і не існувало у людському бутті отих двох граней – позитивного та негативного – від яких людині, кожному із нас нікуди не подітися. Якби ж то не було тієї діалектики, тісного взаємозв'язку антропо- та соціокультурного, коли не лише людське ество значиме для того чи того способу функціонування соціокультурного, але і саме це соціокультурне задає чіткі, а часом і жорсткі, параметри людської самореалізації.

Окресливши вихідні параметри проблеми «свідоме-несвідоме», слід за необхідності коротко зупинитися на проблемі співвідношення раціонального та ірраціонального.

Як уже зазначалося, увесь різноманітний інтелектуальний досвід філософії та психології XX століття показав, що у людському житті і світі людини, окрім знання, адекватного пізнання, не меншу роль грає ціннісна сфера, світ вартостей та смислів, пов'язаних не лише із відображенням зовнішнього світу, але і з проекцією внутрішнього світу людини на довкілля та інших людей, їх оцінку з погляду тих чи тих потреб,

інтересів, уподобань, вірувань суб'єкта (колективного чи індивідуального) суспільної життєдіяльності.

Отже, людська поведінка мотивована найрізноманітнішими чинниками, які, як щойно було показано, далеко не завжди цілковито зводяться до чисто раціональних. У людському світі, як уже зазначалося, пізнання взаємодіє із ціннісними налаштованостями, розум із афектами, совість із голим розрахунком, егоїзм із альтруїзмом, суспільна унормованість поведінки – зі свавіллям, індивідуальна суб'єктивність – із різного роду архетипами колективного несвідомого тощо. Антропо- та соціокультурне середовище наскрізь пронизане найрізноманітнішими проявами ресентименту, а із творчим, життєствердним постійно суперечливо взаємодіє деструктивне, злостиве, руйнівне.

Ба більше, усі свої злочини, кривди та убивства (із масовими – включно) людина здійснює не лише цілковито усвідомлено, але й (окрім поодиноких випадків перебування у стані афекту) планує наперед. Лише у людини, на відміну від тварини, вбивство є одним із елементів цілераціональності, котра довгі роки однозначно визначалася як найвище надбання та заслуга людини.

Отже, йдеться про найтісніше переплетення у людському світі раціонального та ірраціонального. Проблема ірраціонального має велику тяглість в історії філософії (досить згадати містиків Середніх віків та Нового часу). Проте із XIX сторіччя вона почала займати й самостійне місце як спроба усвідомити людський світ та світовідношення як підконтрольні засадам волі, інтуїції, містичних спалахів, уяви, інстинкту, несвідомому – зрештою, при цьому основою світовідношення і світорозуміння оголошується дещо, котре існує поза розумом і яке є недосяжним для нього.

Саме буття у такому зрізі починає виступати сферою не лише раціонального, у будь-якій його формі, а й ірраціонального. Найчастіше як виразників ірраціональної позиції в філософії називають пізнього Шеллінга, Шопенгауера, Е.Гартмана, Ніцше, Бергсона, Дільтея та інших мислителів, передовсім пов'язаних із розробкою лінії філософії життя, котра перейшла потім у осмислення буття як сукупності екзистенціальних ситуацій та практик.

Зрозуміло, що усі ці складові людського світовідношення (воля, безпосереднє почуття, інтуїція, містичні спалахи, інстинкти, несвідоме тощо) нікуди не поділися, були, є й завжди будуть. Тому у протиставленні раціонального й ірраціонального, звісно ж, є свої резони, феномен ірраціонального заслуговує такої ж уваги, як і суто раціональні виміри буття.

Проте коли розглядати це питання у діахронному зрізі, то абсолютно безсумнівним є те, що у філософській думці XIX – початку XX сторіччя існував перебір, коли ті чи ті складові світовідношення оголошувалися найвагомішими у ньому й протиставлялися іншим його складовим, коли ірраціональне у цілому протиставлялося суто раціональному.

Тоді як насправді у людському світі, світі культури, існує постійний взаємоперехід свідомого у несвідоме (й навпаки), їх сублимація й десублимація, взаємоперехід раціонального й ірраціонального, бо не живе людина одним лише розумом. У її реальному бутті перетинаються усі сфери цього буття, як раціональність у всьому розмаїтті її голосів, так і нераціональне та ірраціональне у неменшій сукупності форм їхнього існування та проявів.

Бо така вже людська природа. Ресентимент, наприклад, який був, є й завжди буде фундаментальною й непереборною рисою людського буття.

Ну, звісно ж, ресентимент як роздратування, заздрість та відкладена помста не є, однозначно не є окрасою людини. Не є формою втілення розуму у людському бутті.

Але ж цей ресентимент існує і до того ж є незборимим. Отже, він не є окрасою людини, а є її скоріше мукою, а відтак й не зовсім опорою її розумної поведінки. Радше – навпаки.

Проте це зовсім не означає, що завдяки ресентиментним явищам людське життя припиняється, заходить у глухий кут, у безвихідь.

Ресентиментні явища, звісно, постійно супроводжують людське життя. Проте вони також постійно і знаходять розрядку, ті чи ті форми розв'язання породжених ресентиментом проблем та явищ.

Те ж саме можна сказати і про інші явища життєвого світу людини та суспільної життєдіяльності, де розумне надзвичайно

часто переплітається із зовсім нерозумним, а поведінка людини й різноманітні суспільні процеси демонструють, як величезне розмаїття взаємопереходів надзвичайно раціоналізованих моментів та моментів деструктивних, моментів безладу, сліпої стихії, незрозуміло на чому зав'язаної люті, ненависті та агресивності.

Оце, мабуть, і є людський світ, у якому переплітаються усі грані буття. Усвідомлення саме такої багатовимірності людського ества, далі – світу людини і виступило підставою для усвідомлення тієї фундаментальної обставини, яку найкраще сформулював Ю.Габермас: єдність розуму у розмаїтті його голосів.

Саме це формулювання і є основою для усвідомлення визначальних характеристик некласичної, сучасного типу раціональності.

Мабуть, треба розрізняти кілька зрізів взаємовідношення раціонального та ірраціонального: гносеологічний, антропокультурний, соціокультурний та зріз на межі людини й загадкових сил природи та цивілізації.

Гносеологічний зріз, коли йдеться про не завжди раціоналізовані чинники духу, душі, тіла, емоцій, афектів тощо, котрі, звичайно, впливають на функціонування й образ раціональності. Сюди ж, мабуть, відноситься і багатосторічна суперечка навколо божественності людської душі та тлінності тіла.

Антропокультурний, коли йдеться про усі загадкові явища як діахронного, так і синхронного порядку: вірування, обряди, таїнства, магичні ритуали, дохристиянську та християнську містику, проблеми паралельних світів, енергетичних каналів, явища полтергейсту тощо. Сюди, звичайно, належать і проблеми зомбування, магичного впливу на маси людей та ірраціональна поведінка цих мас (скажімо, крики «За Сталіна!» при атаках під час Другої світової війни, і це при абсолютно чіткому усвідомленні у переважної більшості населення збоченості «вождя»).

Сюди ж належить і релігійний фанатизм та фундаменталізм. Поза всяким сумнівом – хоча багато буде й заперечень – дикою сумішшю раціонального та ірраціонального є й імпер-

ське мислення у нинішню добу, скажімо, наших північних сусідів.

Взагалі у сфері людського, антропокультурного, де колосальну роль відіграє традиція, поєднання та взаємоперехід раціонального та ірраціонального не є чимось незвичайним. Скажімо, віра РУН-вірівців є раціональним чи ірраціональним феноменом? Дивлячись, із якого боку підходити.

Далі такі феномени, як героїзм, сумління, стійкість, гнів, обурення тощо – це раціональні чи ірраціональні феномени?

Ну і, нарешті, любов – чи не найпрекрасніше й найголовніше у людському бутті, те, що несе людину на крилах і надає найбільший сенс її життю. Що це – раціональний чи ірраціональний феномен? Відповідь, вочевидь, самоочевидна: це найбільший прояв розумного, божественного у людському бутті і водночас найбільша таїна цього буття.

У цьому ж ряду перебуває й знамените гамлетівське «бути чи не бути...». Зрозуміло, що йдеться про найголовніший у житті вибір, який і визначає, чи є твоє буття справжнім, чи ні. Ясно, що й тут раціональне та ірраціональне зовсім не є антагоністичними складовими.

Соціокультурний зріз (який, звісно, найтісніше переплетений із антропокультурним).

Народне терпіння, ліпше сказати – довготерпіння, це раціональне чи ірраціональне явище? Мабуть, і те, і інше, хоча у цілому питання надзвичайно гостре на українській землі.

Різні рухи: екологічний, антиглобалістський тощо. Яка поведінка учасників цих рухів – раціональна чи ірраціональна? З точки зору транснаціональних корпорацій чи олігархату вона ірраціональна, а з позицій пересічної людини – не лише раціональна, але й суперраціональна.

Небажання українського пролетаріату, у масі своїй, боротися за свої законні права – раціональне чи ірраціональне це явище? Мабуть, і те, і інше. Раціональне, бо у колишніх радянських людей сидить глибоко захований страх, який походить із гіркого історичного досвіду ХХ сторіччя, сталінської деспотії. І водночас до болю ірраціональне. Як можна не боротися за свої визначальні й законні права та інтереси? Що, це будуть робити за тебе інопланетяни?

Ну і, нарешті, різноманітні загадкові явища: природні, історико-цивілізаційні, антропокультурні. Наприклад: Шамбала, Бермудський трикутник, тексти Ригведи, барельєфи давньоєгипетських храмів, таємниця зникнення неандертальців (і, можливо, пов'язаний із цим зникненням найдавніший комплекс, комплекс провини сучасної людини), Благодатний вогонь, Атлантида, таємниці інших давніх цивілізацій (Шумерської, Трипільської, Давньоєгипетської, низки цивілізацій індіанців Америки тощо) та природних аномалій.

Величезним, малорозшифрованим, утаємниченим, але надзвичайно цікавим для сучасної людини феноменом є дохристиянські вірування як спосіб буттєвого самовизначення тогочасної людини, тобто сакральний світ дохристиянських цивілізацій.

Далі, це явища, які досліджуються уфологами (прибульці, НЛО, паралельні світи, телепортація, телекінез, тепепатія та ін.), самоусвідомлення африканського племені догонів, феномени снігової людини, кораблів-привидів тощо.

Звичайно, що тут багато містики та ірраціонального, але без усього цього світ значно б зблід, став прісним та малоцікавим, утратив би значну частину своєї привабливості і завоюючої утаємниченості.

Як і у цілому, стосовно усіх аспектів, проявів ірраціонального: *не лише уся незліченна сукупність цих проявів є не тим, із чим слід боротися і що потрібно долати, а навпаки слід завжди усвідомлювати, що людське буття неймовірно втратило б, стало б дійсно прісним, нудним та малоцікавим без тайни, без загадки, без того, що є малозрозумілим, без того, що робить людський світ яскравим та соковитим.*

А відтак стимулює людину до життя та насолодження життям, попри усі негаразди та труднощі, які є повсякчасними та котрі б із них зустрічалися людині на її життєвому шляху.

Відтак становлення некласичної раціональності мало своїм підґрунтям вагомі філософсько-антропологічні та психологічні напрацювання минулого сторіччя, і основною її рисою, якщо говорити з методологічного боку, була спрямованість на подолання логоцентризму та монологічності, зведення багатома-

нітності форм раціонального освоєння світу до форм виключно наукової раціональності. Водночас сама наукова раціональність у такому контексті зазнала вагомих трансформацій та змін.

Передовсім знайшло своє відображення усе чіткіше усвідомлення багатозначності поняття раціональності як конкретного соціально-культурного явища, котре трансформується від епохи до епохи. Тому були усвідомлені різноманітність та культурно-історична змінюваність форм раціональності аж до сучасних неораціоналізму, постмодернізму, різних форм критичного раціоналізму. Найважливішим висновком при цьому був висновок про те, що «раціональність, котра виконує когнітивну і соціально-культурну функцію – це загальнокультурна віха розвитку і як така указує на спосіб оволодіння інтелігібельною і практичною культурою у ту чи ту епоху, виявляється як одна із форм єдності культури і знання; відтак, раціональність виявляється фундаментальною рисою соціокультурної реальності та пізнання»<sup>63</sup>.

Була також сформульована важлива думка про те, що окрім наукової раціональності існують інші форми останньої, які відіграють не меншу антропо- та соціокультурну роль: релігія, мистецтво, різні форми ненаукового знання тощо. Йшла також активна розробка принципу історизму розуму, а також, у 20–30 роки, історична типологія знання у вигляді типології культур. У післявоєнний час відбулося опрацювання історично-генетичного підходу до науки, соціокультурної обумовленості наукового пізнання як важливого способу самоосмислення науки<sup>64</sup>.

Головна особливість усіх концепцій неklasичної раціональності, починаючи від лінгво-семантичних, герменевтичних, структуралістських і закінчуючи різноманітними концепціями критичної раціональності, є те, що вони були спрямовані на відкриття нових можливостей раціональності. Усі вони стали підтвердженням того, що «ідея раціональності, незважаючи на «кризи», продовжує залишатися продуктивною і привабливою, демонструє багаті можливості трансформації і оновлення»<sup>65</sup>.

Іншою прикметною їхньою рисою стало те, що це було поєднання кардинальних змін у методології, що знайшло передовсім своє відображення у посиленні взаємозв'язку теоре-

тичного і практично-духовного способів осягнення світу, звернення до культури в цілому, до феноменів розуміння та спілкування, до широкого залучення теоретико-лінгвістичного матеріалу, із не менш радикальними змістовними, смисловими змінами. Останні виявилися передовсім у найширшому залученні до своєї творчої лабораторії такого обширу матеріалу і повсякденного знання, яке не спостерігалось досі, а також у принциповій стратегії на випрацювання таких методологічних програм, котрі спрямовані на розв'язання як теоретичних, так і нагальних соціально-практичних проблем<sup>66</sup>.

Отже, ця неklasична раціональність, якщо говорити у цілому, відзначається плюралізмом, альтернативністю, децентрованістю, діалогічністю, відсутністю однозначного логоцентризму, екосвідомістю, тяжінням до норм моралі, почуттів, які б виходили за межі суто утилітарного розрахунку. Нова раціональність націлює на такі орієнтири світобачення, як реалістичність, критичність і самокритичність, зорієнтованість на невигадані традиції, на творче самовираження та справжнє, незвідне до рольового спілкування тощо.

Звісна річ, що ствердження, об'єктивація зазначених цінностей та рис неklasичної раціональності пов'язані зі становленням та закріпленням певного типу суспільного устрою, антропокультурного та соціокультурного середовища, яке прийнято називати відкритим суспільством. Як уже зазначалося, однією із визначальних його рис є те, що в ньому так чи так, але обов'язково ствердно і різнопланово культивується розум у всій об'ємності його характеристик і смислової наповненості, розум, котрий виступає як «єдність засобу (пізнання та перетворення світу), цілі (тотожності розуму в усіх сферах життя) і цінності»<sup>67</sup>, єдності, чи не найвагомшої серед інших вартостей світу людини.

Говорячи про поєднання у неklasичній раціональності прагнення до розв'язання найгостріших антропокультурних та соціокультурних проблем та існування значної кількості самих способів неklasичного теоретизування, потрібно коротко зупинитися на тому із них, який пропонує модель розв'язання найфундаментальнішої проблеми сучасного світу – проблеми спів-буття людей, проблеми людської комунікації.



Ця концепція виходить як на осмислення найглибших теоретичних проблем, передовсім проблеми буття людини у світі, так і на розкриття шляхів практичної реалізації ідеальної мовної комунікації. Йдеться, отже, про комунікативну практичну філософію, котра зробила, на наш погляд, найпомітніший внесок у розробку найвагоміших аспектів неklasичної раціональності.

Розгорнуту характеристику співвідношення комунікативної раціональності, свободи та відповідальності ми запропонуємо у окремому підрозділі другого розділу. Зараз же слід зазначити наступне. Перша половина минулого сторіччя надзвичайно чітко продемонструвала усю загрозливість для подальшого існування людства тенденцій до руйнування самих підвалин цивілізації – стосунків між людьми, які значною мірою перестали бути нормальними, толерантними, шанобливими, тобто людиномірними. Домінування у цей час індивідуалізму та егоїзму, котре з теоретичного боку виглядало як монадологізація суспільства і панування монолітизму, зрештою, знайшло свій вияв у загрозливому наростанні морального релятивізму, відчуження у його найрізноманітніших та найгірших проявах, деструкції індивідуального та соціокультурного життя.

Два принципові імперативи раціонального облаштування домітки буття – можливість індивідуальної самореалізації та необхідність створення умов неконфліктного співбуття людей – перестали перебувати у збалансованому стані, стані динамічної рівноваги. Як відновити цю збалансованість, а водночас й подолати соліпсизм та моральний релятивізм – ось питання питань, котре постало у післявоєнній європейській цивілізації.

Іншими словами, як знайти опосередковуючі ланки між екзистенційною і нормативно-ціннісною гранню єдиного (хоча і внутрішньо суперечливого) світу людини – перед цим постала уся післявоєнна думка. Пошуки були інтенсивними і різноплановими, але найбільш плідною й заглибленою відповіддю була комунікативна практична філософія (Ж.-О. Апель, Ю.Габермас, М.Рідель та ін.). Саме в ній відбулося звернення до ідеї та феномену інтерсуб'єктивності, до комунікативної сфери як визначальної у способі буття сучасної людини, як її надії на са-

мозбереження. Життєвий світ сучасної людини – це передовсім світ пошуку, критичності і самокритичності, постійної інтерпретації набутого духовного досвіду, котрий може бути зреалізований лише через постійний діалогічний зв'язок, тобто завдяки постійній комунікації, заснованій на повазі до Іншого, і де ця повага, власне, й випрацьовується.

Головними складовими світу комунікативної раціональності є комунікативна дія й дискурс. Комунікативна дія – це мовлення, де значення і смисл сприймається безпосередньо, без додаткової інтерпретації. Без неї неможливий дискурс – сучасний, відповідний до реалій сьогодення спосіб діалогічного зв'язку.

Отже, дискурс – це спосіб діалогічно аргументованого опрацювання суперечливої тези, котра претендує на значущість, із метою досягнення загальнозначущої згоди. Ідеться про спілкування людей з приводу найбільш суспільно значущих сьогодні проблем. Спілкування самостійних, рефлексуючих особистостей, котрі мають свою думку і аргументи на її захист.

В ході дискурсу тлумачення переходить в інтерпретацію, пояснення з побутового рівня трансформується у теоретичний. Вплив дискурсу на прийняття відповідальних суспільних рішень здійснюється завдяки експертній роботі фахівців із різних гуманітарних сфер, що не гарантує цілковиту правильність цих рішень, проте забезпечує суспільство від безмежного бюрократичного свавілля. Через це дискурс є складним поєднанням мовлення, значення і дії, зв'язною послідовністю аргументів, речень, розуміння й інтерпретація яких передбачає наявність семантичного контексту, тобто наявність позалінгвістичних значень, смислів і знань, загальноприйнятих і загальнодоступних у певному соціокультурному середовищі.

Завдяки дискурсу стає можливим розв'язання найбільшої нині проблеми теоретичної рефлексії – проблема кризи розуму як техніко-операційного утворення, який перестав відігравати свою стабілізуючу та стимулюючу роль і перетворився на першопричину низки цивілізаційних негараздів. Вважаємо, що саме звернення до комунікативної раціональності є принципо-

вим кроком на шляху подолання кризи розуму. До того ж це таке подолання, яке реалізує феноменологічний підхід, бо залучається життєвий світ особистості.

Завдяки комунікативній раціональності, постійно діючому дискурсові, передовсім знімається дихотомія закінченості людини у світ та залученості через її соціальну інтеграцію. Адже шляхом вільного дискурсу виробляються й інтерсуб'єктивно – що принципово важливо – обґрунтовуються норми суспільної життєдіяльності загалом. Не зверху, від «начальства», спускаються, а саме спільно промислюються й відпрацьовуються.

У чому полягає емансипуюча щодо когнітивно-операційної раціональності та етатистських тенденцій роль дискурсу? По-перше, він є засобом соціалізації, освіти й виховання, завдяки йому відбувається підвищення компетентності. По-друге, як форма комунікації, спонукає людей на взаємне визнання, завдяки чому висловлювання Іншого усвідомлюються, рефлексуються, інтерпретуються, критикуються, уточнюються і, зрештою, приймаються чи заперечуються. По-третє, дискурс спонукає висловлювати саме власну думку, котра зазнає прискіпливої критики та перевірки. І, нарешті, – сприяє досягненню консенсусу на основі *відкритості*, «гласності».

Іншою принциповою гранню дискурсу, що не менш істотно, є те, що саме через нього здійснюється й відпрацювання етичних норм та принципів, котрі внаслідок цього є не тим, на що я можу зважати, чи – навпаки, а тим, переступити через що я не в змозі. Адже самі ці норми та цінності стають регулятивними принципами поведінки особистості, нормами мого сумління не тому, що існує якийсь абстрактний обов'язок, а тому, що я сам долучився до їх випрацювання у процесі інтерсуб'єктивного, вільного й аргументованого дискурсу. Це й накладає на людину обов'язок додержуватися цих цінностей і норм, накладає на мене *відповідальність* за їх дотримання чи недотримання.

Відтак шлях комунікативної раціональності – це шлях випрацювання принципів та реалізації дискурсивної етики, етики відповідальності. Водночас особиста участь кожного із нас у суспільному дискурсі є шляхом свободи, бо перебирати на себе від-

повідальність за те чи інше рішення як результат дискурсу є процесом не примусовим, а актом твого особистого вибору.

Насамкінець слід підкреслити, що важливі та плідні пошуки нових граней та форм раціональності, котрі тривали упродовж останнього сторіччя, ні в якому разі не повинні привести до переходу принципової межі, коли раціональність починає витіснити розум, затьмарює останній. Не слід забувати, що лише розум є головною сферою смислоутворення в універсумі людського буття. Відтак завжди потрібно думати про те, як не переходити щойно згадану межу, а навпаки – постійно сприяти ствердженню людиномірного у бутті, плеканню дійсно розумного, доброго, по-справжньому вартісного у ньому.

## **РОЗДІЛ II. МЕТАФІЗИЧНА ТА ПОСТМЕТАФІЗИЧНА ДОБА ЄВРОПЕЙСЬКОГО ФІЛОСОФУВАННЯ: ЗМІНА МЕТОДОЛОГІЧНИХ ЗАСАД ТА СВИТОГЛЯДНИХ ОРІЄНТАЦІЙ**

Філософська антропологія концентрує свою увагу на інваріантних (у даному випадку загальнолюдських), стійких природних, антропокультурних і особистісних якостей людини, узятих у їх суспільно-історичній плинності, специфічності стосовно певної епохи. Далі – на філософській рефлексії та знанні у певному типі культури та антропологічних параметрах людського образу у безмежжі буття та самовдосконалення.

Проблема людського буття постає у дослідницькому плані як вельми структурована і багаторівнева. А її суть полягає у парадоксальній обставині, смисл якої у тому, що людина є принципово новизною у природі, її химерою. Тому буття для людини (у всіх його вимірах, як зовнішніх, так і внутрішніх) може бути даним не лише через аналіз того чи іншого суцього, як просто предметності, а також (і, мабуть, передовсім) через осягнення неутаємниченого та утаємниченого, розкриття істинно людського буття як у його засадничих витоків, так і його реалізації.

Осмислення буття як специфічно людського способу самореалізації в світі – це сфера граничного пізнання, осягнення визначальних надчуттєвих принципів і витоків буття, котра, згідно з усталеною європейською традицією, і поіменовується сферою метафізичних пошуків. Проте у даній традиції постійні метафізичні пошуки і реальний історико-культурний процес – це не дві взаємодоповнюючі складові даного типу цивілізації, а дві глибинно, нерозривно, внутрішньо-напружено взаємодіючі грані єдиного антропокультурного та соціокультурного процесу, які і визначали (якщо не в абсолютному, то усе ж у вельми значному смислі) історичну долю європейської цивілізації.

Тобто йдеться про те, що усі драматичні перипетії історичної ходи цієї цивілізації були так чи інакше пов'язаними

із тим чи тим способом розуміння місця людини у світі, способу людського буття, граничних, прикінцевих підвалин цього буття. Ще більшою мірою цей взаємозв'язок означився у ХІХ та ХХ сторіччях, коли постало питання про кризовий стан не тієї чи тієї страти людського світу, а про антропологічну кризу у принципі як багатопланового дефіциту гуманності у самому фундаменті науково-технічної цивілізації – у стосунках між людьми.

Отже, у європейській культурній традиції взаємозв'язок гуманістичних підходів і метафізики був вельми значним, взаємопроникним, проте водночас і доволі неоднозначним, драматичним, як про це засвідчила історія другої половини ХІХ–ХХ сторіч. Означене і визначає предметне поле даного розділу.

## **2.1. Здобутки та вади європейської гуманістики**

Гуманізм належить до визначальних, основоположних і наскрізних принципів для європейської культурної традиції, її історичної долі. Він є системою поглядів, котра історично змінювалася, в основі якої – цінність людської особистості, її право на свободу, щастя, розкриття та розвиток власних здатностей. З точки зору гуманістичних підходів, критерієм оцінки суспільних інституцій виступає благо людини, а принципи свободи, рівності, справедливості, солідарності й людяності вважаються бажаною нормою міжлюдських взаємин.

Зрозуміло, ці підходи і погляди не були незмінними. Вони істотно модифікувалися залежно від того чи того типу культури, у рамках якої обґрунтовувалися. Рівно як і навпаки: те чи те їх бачення задавало архітектоніку культурного співбуття людей, висхідні параметри того чи того типу культури.

Не торкаючись різновекторних аспектів історії європейської цивілізації, можна констатувати із цілковитою певністю: вона, ця історія, відбулася. Хай непросто, із постійними колізіями, драмами, конфліктами, війнами, здобутками та втратами, але усе ж відбулася і продовжує свій часовий відлік. Серед найвизначальніших її ознак було те, що впродовж віків, починаючи із перших кроків, увага до людини, її запитів і

надій, її сподівань на кращу долю і віру в добро були серед визначальних у низці цінностей, вартісних домінант і моральних орієнтирів європейського типу культури.

У цьому ряду можна виокремити такі етапні кроки, як становлення демократій і розвинених владних структур, виникнення і розгортання науки, філософії, освіти, медицини тощо, ствердження на європейській землі християнських цінностей, виникнення та занепад тих чи тих держав. Потім наспіло становлення та поступ сучасної науково-технічної цивілізації, її перехід від дикого капіталізму до – у другій половині ХХ сторіччя – соціальної ринкової економіки та соціальної держави, від індустріальної до постіндустріальної доби, а також перехід відповідного їй типу умонастрою та культури від модерну – до різних напрямків неklasичного філософування.

Усі згадані процеси, у яких тісно переплітаються й об'єктивні закономірності, і значні, часом титанічні зусилля суб'єктів життєдіяльності, не могли не позначитися відчутно на визначальних характеристиках антропокультурного облаштування, на суспільному самопочуванні та самоусвідомленні конкретних суб'єктів життєдіяльності.

Відповідно кожен крок у суспільному поступі, перехід від однієї доби в історії європейської цивілізації до іншої висвічував усе нові й нові грані у становленні людської суб'єктивності, висуваючи на передній план ті чи ті риси людського ества. Етапні кроки на цьому шляху: відкриття сфери духовного та найперше означення її внутрішньої структури (ще в античні часи); пробудження інтересу до глибин індивідуальної людської душі та розкриття найпотаємніших її закутків із переходом до доби християнства; розгортання багатобарвної палітри людського існування зусиллями культурних діячів епохи Відродження; становлення та ствердження самосвідомого суб'єкта суспільної життєдіяльності та культури у нові часи. Без усього цього не відбувся б науково-технічний прогрес, плодами якого користуються сотні мільйонів людей.

Без цього не могло б розгорнутися у таких масштабах мистецтво, література, кіно, телебачення тощо, які сьогодні є теж надбанням усього людства. Найголовніше ж – без такого досвіду шукань і здобутків, надій і втрат, злетів і падінь не було

б того, на чому тримається нинішня, хай не зовсім міцна й збалансована, цивілізація. Маємо на увазі віру в людину, в її потенційну можливість постійно стверджувати людиномірні засади власного існування, в її здатність залишатись людиною за будь-яких обставин.

Звичайно, європейська гуманістика не є однозначною. Особливо гостро це виявилось сьогодні. Високі ідеали доби Просвітництва (ідеали свободи, рівності, братерства, віри в науку й науково-технічний прогрес, в моральний закон усередині нас, у постійне удосконалення власного антропо- та соціокультурного середовища) при зіткненні із реаліями ХХ сторіччя постали не такими надійними й міцними, а часом і навпаки. Йдеться і про страхотливі кризи перевиробництва й депресії, і про перманентні війни (від громадянських аж до світових), і про катастрофічне зниження не лише норм та принципів моралі, але й самоцінності людського життя в принципі. Йдеться про авторитарні й тоталітарні режими, які час від часу виникають у різних регіонах планети й упродовж довгих десятиліть спричиняють вихлюпування найгірших, найстрашніших рис людського ества. Про доволі постійно виникаюче міжетнічне та міжконфесійне напруження, яке, поєднуючись, починає виступати як міжцивілізаційне. Йдеться також про протистояння Південь – Північ, про глибоку економічну й фінансову кризу, яка доволі постійно охоплює різні регіони чи й планету у цілому, про напругу при розподілі та перерозподілі енергетичних, сировинних, продовольчих ресурсів, ринків збуту тощо. Йдеться про різновекторні згубні впливи на суспільне самопочування особистості процесів стереотипізації, омасовлення, маніпулювання людьми, їх поведінкою і психікою, про поглиблення усамітнення, монадологізації життя людей, які постійно відчувають стресові навантаження.

Йдеться, зрештою, про радикальний, небувало страхотливий підрив самих підвалин людського існування, коли постає взагалі питання про подальшу долю буття – багатоаспектну й заглиблену екологічну кризу на планеті, яка до того ж загрозливо нехтується урядами практично усіх країн світу.

Та і взагалі, у зв'язку із тим, що чим більше моралістичним, душевним і людським був ракурс філософії та ідеології,



тим, як правило, гіршим було облаштоване життя, усе частіше і частіше почали лунати голоси про кінець гуманізму взагалі. Звичайно, після періодично оголошуваних смерті Бога, людини, автора, тексту, метафізики тощо питання про людиномірність буття та гуманістичні параметри людського співбуття постають у іншій, більш адекватній об'єктивно протікаючим (вищезначеним) процесам.

Проте це зовсім не означає, що за таких умов потрібна проповідь слід у слід. Що коли відбувається соліптизація суб'єктів життєдіяльності, релятивізація моральних усталеностей та норм, то саме це і треба теоретично обґрунтовувати і возвеличувати в ідеал. Що коли відбувається омасовлення, монадологізація та усамітнення буття індивідів, то саме це і потрібно вітати при теоретичній рефлексії стосовно цих процесів. Що коли втрачає позиції і високу оцінку суб'єкт роздумів і дії, самосвідомий індивід, то треба автоматично переходити на позиції мислення лише структурами і відмовлятися від власного, відповідального Я. Що коли поставлені під сумнів метафізичні поняття суцього (як єдиного), блага, наявного буття, субстанції, трансценденції тощо, то це означає кінець філософування як способу осягнення усе ж якихось засадничих, вихідних, визначальних (хай і не в абсолютному сенсі) орієнтирів людської думки, буття та дії. Що коли відкриті сфери несвідомого і підсвідомого, часто утаємниченого і страшного, то треба автоматично відмовитися від свідомої поведінки та цілераціональної діяльності. Що коли, зрештою, йдеться про смерть традиційного Бога, то тоді дійсно «усе дозволено».

Василь Симоненко писав:

Скільки б не судилося страждати,  
Все одно благословлю завжди  
День, коли мене родила мати  
Для життя, для щастя, для біди.

Як вражаюче коротко і водночас надзвичайно містко і чітко схоплені у цих рядках об'ємні, принципово важливі життєві реалії. Передовсім: благословлю завжди. І далі, справді, щоб жити, потрібно не менше витримки і мужності, аніж щоби померти. І у людському житті моменти щастя й болю, муки і страждання переплетені цюнайтісніше.

Себто, говорячи у цілому, зрозуміло, що дійсно не можна два рази увійти в одну і ту ж річку. Не можна, маючи принципово новий, небувало гострий, болісний і відвертий антропокультурний та мислительний досвід, підходити до тих чи тих реалій людського буття по-старому, як раніше. Проте це не лише не відкидає можливості і необхідності подальших інтенсивних інтелектуальних зусиль по проясненню засад буття людини у світі, а навпаки, стимулює їх на шляху подальшого (тепер уже більш реалістичного, адекватного нинішній, набагато більш розвиненій фактологічній та методологічній базі) осмислення способів стримування, а то й подолання низки негараздів або й кризових явищ, як у всіх сферах суспільної життєдіяльності взагалі, так і стосовно власне теоретичної рефлексії – зокрема.

Отже, гуманізм як домінанта європейської культурної традиції, як підхід, осьова його світоглядна установка, історично виступає не як сама собою зрозуміла даність, а як із самого початку і донині існуюча проблема, як одвічна, хоча і незборима, суперечність і напруга.

## **2.2. Становлення метафізичної парадигми європейської мисленнєвої традиції**

Питання долі людини, її буттєвої закоріненості й перспективи пронизують усю європейську культурну традицію. Адже буття, на відміну від емпіричного суцього, відкривається передовсім (а до останнього часу, до екологічних викликів сьогодення вважалось, що лише) людині. (Інша річ, наскільки правомірним є абсолютне протиставлення буття і суцього). У такому контексті «сущє – це сукупність речей, котрі оточують. Проте серед різноманітності речей можна знайти те, що є спільним для усіх, таку «нейтральну» ознаку усього світу (суцього взагалі), яка полягає у тому, що світ узагалі існує. Це виражено в понятті «буття». Чому взагалі щось є, і на чому тримається це є? Що є його причиною? Буття – останнє, про що допустимо питати, проте воно не може бути визначене традиційним чином... Буття – це чисте існування, яке не має причини, буття – причина самого себе, воно самодостатнє, таке,

яке ні із чого не виводиться. Це – дійсність у повному розумінні, адже усе останнє, що має зовнішні причини – не повною мірою дійсність, не повною мірою існує»<sup>1</sup>.

У такому контексті спроба осягнення буття є спробою долучитися до істинного існування, віднайти його самотутність. Тобто, зрештою, буття відкривається людині передовсім через мислення. Отже, коли говорити при розгляді проблем метафізики про теоретичний бік справи, то тут виникає питання про мислення як адекватний шлях осягнення буття, про інтелект як спосіб самовизначення людини у світі, питання буттєвого статусу та буттєвої визначеності людського розуму. (Хоча існують і інші способи проникнення до глибин буття, наприклад мистецтво, поезія, музика, зрештою, дружба, любов, проте це уже окреме питання.)

Зазначена проблема має кілька зрізів. Центральний із них – про онтологічні (онтологія – філософська наука про буття) підвалини людського існування. У центрі онтології – питання про метафізичне (тобто граничне, прикінцеве) обґрунтування буття людини у світі, способу людського буття. Буття, як уже зазначалося, при цьому розуміється не просто як сукупність речей і процесів, а як те у суцільному, що є значущим для людини, найголовнішим, визначальним. Те у речах, процесах і подіях, що є сенсоутворюючим. Що наповнює життя людини смыслом і робить її діяльність і поведінку вмотивованою і розважливою (а часом навпаки – абсурдною і нерозважливою).

Виникнення епохи метафізики датується філософією Сократа і появою творів Платона і Арістотеля. Проте і досократична філософія не обходила стороною питання про буття як буття людини у світі. Просто вона підходила до цього питання по-іншому. Йшлося про те, що вищими цінностями для людини є не розум у його чистому, спрямованому на прояснення граничних засад людського існування вигляді. Не свідомість, логос як єдність слова і смислу, а інтелект, занурений у буттєву сферу як складову самого виру життя. Досократична філософська думка виходила при осмисленні сенсу і вищих цінностей людського буття із руху за схемою від життя, його бурхливого потоку та його переживання до інтелекту як вписаному у цей потік і котрий спирається на інстинкт життя.

Лише на такій основі і відбувається просування людини до відчуття повноти щастя. Відповідно розміреність, оформленість (аполлонівське начало) не переважає вільної гри життєвих сил (діонісійське начало), а знаходиться із ним у стані урівноваженості. Відсутнє також протистояння концептів становлення та суцього як єдиного: «Геракліт, якому, різко протиставляючи його Парменіду, приписують учення про становлення, стверджує воістину те ж саме, що і той. Він не був би одним із найвеличніших серед великих греків, якби говорив інше. Лише його учення про становлення не можна тлумачити, користуючись уявленнями дарвініста XIX віку»<sup>2</sup>.

Відповідно істина при цьому розуміється не як відповідність (у дусі пізніших концепцій когеренції, відповідності змісту свідомості суцьому), а як відкритість, неутаємниченість самого цього суцього. Причому здійснюється ця неутаємниченість через постійні людські зусилля, через різноманітні акти творчості: «Із Геракліта і Парменіда ми знаємо, що неутаємниченість суцього не просто присутня. Неутаємниченість стає дійсною лише через творіння: через творіння слова як поезії, творіння каменя в храмі та архітектурі, творіння слова як мислення, творіння [Поліс] як того осереддя історії, де усе це затверджується і зберігається... Завоювання неутаємниченості (відвертості) суцього і водночас самого буття у творінні, таке завоювання неутаємниченості суцього, яке уже у самому собі відбувається як постійне протиборство, є водночас боротьбою проти утаємниченості, невідвертості, позірності»<sup>3</sup>.

Класична ж антична метафізика, тобто учення про граничні, прикінцеві витоки буття, світ ідеальних сутностей як першооснови усього речового, суцього, склалася завдяки зусиллям Сократа, Платона, Арістотеля. Буття, як уже зазначалось, при цьому розуміється як тотожне із суцим як єдиним, тобто узятим у його єдності, благом, наявним буттям, як субстанцією і трансценденцією тощо. Причому, у відповідності до античного світовідчуття, буття не протистоїть суцьому, а знаходиться із ним у гармонійному поєднанні. Відтак ідеї-ейдоси виступають при цьому як конкретна явленість, як тілесна чи пластична даність у мисленні, як так чи так видима сутність, сутність, що сприймається безпосередньо. У загальному ж, цін-

нісно-орієнтаційному плані метафізика вибудовувалася за схемою від розуму до доброчесності та щастя.

Слід сказати, що виникнення класичної метафізики було не випадковістю, а цілковито закономірним мислительним і загальноцивілізаційним кроком. Цей крок був спричинений антропокультурно. А саме – тими процесами самовідособлення людини у сфері суцього, які рано чи пізно повинні були дати про себе знати. Така вже людська природа, що, спочатку виникнувши як невід’ємна складова суспільної організації, сім’ї, потім роду, племені, людина повинна була перейти зрештою через цей бар’єр. Перетворитися у самосвідомого суб’єкта життя і суспільного поступу. Вперше у своїй класичній формі це сталося у стародавній Греції із переходом від полісного устрою до перших демократій. Саме тут виникає вільна людина, яка відособлюється від родового і племінного устрою і починає відчувати себе, хай і не у пізнішій самосвідомій формі (як у нові часи), як самість, як самостійний суб’єкт суспільної організації.

Саме це і спричинило у кінцевому результаті ті інтенсивні пошуки не просто ідеальних речей і процесів, а саме ідей-ейдосів, ідеалів істини, добра, краси, справедливості, упорядкованості, щастя тощо у їх максимальній абстрагованості й чистоті. Саме ці ідеали й ідеї і склали той світ ідеальних сутностей, ейдосів, котрий подвоював світ реальних речей, але вони уявлялися стародавнім грекам не меншою, якщо не більшою реальністю, аніж речі оточуючого світу. Світ безтілесних, але зримо даних сутностей, ідей складає вище знання і стоїть, згідно з Платоном, осторонь і вище емпіричної реальності. Він може дозволити собі лише спускатися до останньої і перетікати у неї. Згідно ж з Арістотелем, у системі наук є науки про природу (так звана «друга філософія» або «фізика»). Але найбільш цінна з наук, котра є не засобом, а метою людського життя і джерелом насолоди, – то наука про засадничі підвалини буття як такого і про першовитоки і причини усього суцього. Вона є першою за значенням і цінністю.

Середньовічна філософія визнавала метафізику вищою формою раціонального осягнення світу, але підпорядкованою розумному знанню, котре міститься у релігійному одкровенні.

Такий підхід відіграв в історії європейської цивілізації подвійну роль. Так, дійсно, у середні віки було зроблено помітний крок у розвитку метафізичної проблематики, спричинений особливою увагою до внутрішнього життя особистості (наслідок прийняття християнства). Зокрема, у середньовічній схоластиці вперше розроблено учення про трансценденталії, тобто найбільш універсальні роди буття, котрі виходять за межі індивідуальних властивостей та емпіричного пізнання, переступають їх. Серед останніх особливо помітним був аналіз таких трансценденталій, як єдине, істинне, добро, а також понять випадкове і необхідне, дійсне і можливе, величезний евристичний потенціал котрих можна оцінити, лише знаючи подальші напружені і драматичні перипетії, ходи історії та пізнання. Саме за допомогою цих понять стало можливим продуктивне осмислення надзвичайно вагомих аспектів буття людини у світі та його переживання. А найголовніше – тут вводиться в інтелектуальний обіг трансцендентальний аргумент, завдяки якому проводиться розрізнення іманентних, притаманних самим об'єктам, і трансцендентних, які переступають безпосередньо емпіричне, причин і дій.

Головне ж значення трансцендентального аргументу полягає у тому, що без його застосування стає неможливим усвідомлення місця людини у світі, специфічного способу його буття (а отже, і мислення), людського ества, розуміння різноманітних аспектів останнього. Так, при усій різнобарвності в інтерпретації поняття трансцендентного у ХХ ст. усіх їх об'єднує думка про специфічність людської природи, екзистенційних вимірів людського світу, про незвідність людини до системи об'єктивної предметності і законів, за якими дана предметність розвивається. Зокрема, йдеться про особливості гуманітарного пізнання у порівнянні із природничонауковим, протиставлення ідеографічного та номотетичного методів (неокантіанство, філософія життя). Принциповим кроком у цьому напрямку також було введення Гуссерлем поняття інтенціальності, згідно з яким буття знаходиться не десь у потойбічному світі, а в самій ейдетичній свідомості. Феноменологічна філософія вважала оригінальним, достовірним знанням безпосереднє бачення сутності, яке, залишаючись актом свідомості,

усе ж давало б абсолютне істинне, незалежно від того, хто сприймає, осягнення буття.

У філософській антропології (М.Шелер та його послідовники) людина розглядається у ракурсі біологічної недостатності, що виводить людину за межі її просторово-часової організації, її чисто тваринних потреб. Відтак людина характеризується як істота, що трансцендує саму себе, свою життєдіяльність, а її стрижнем виступає духовність як наджиттєва здатність, яка виражає можливість безмежного трансцендування.

Значну увагу феномену трансцендування приділили представники екзистенціалізму. Гайдеггер визначає трансцендентне як фундаментальну характеристику людини, яка дозволяє їй долати уречевлений світ повсякденності, який приховує для людини кінечність її буття (а відтак і неутраємненість цього буття) і реалізувати, через проходження низки пограничних, межових ситуацій (страху, турботи, вибору, рішення, совісті тощо) та через залучення до мовних глибин справжні, онтологічні параметри свого існування, істину буття. Ясперс особливо наполягав на необхідності концентрації зусиль особистості на піднесенні сьогодення до масштабу трансценденції, бо лише це дає змогу переходити від світу повсякденності до самості, завдяки чому стає можливим реалізувати ідею свободи.

Шлях трансцендування – це також шлях від того, що можна охопити розумом, до того, що виходить за його межі. В західному релігійному екзистенціалізмі (а також неотомізмі) терміном трансцендентне позначають надприродне, потойбічне, що виходить за межі того, що можна осягнути за допомогою природних пізнавальних здатностей і що ставить людину у залежність від благоді, розкриваючись через віру. В атеїстичному екзистенціалізмі (Сартр, Камю) трансцендентне тлумачиться як ніщо, через яке здійснюється людська свобода і яке є необхідною умовою спонтанного творення людиною себе.

Згідно з неофрейдизмом (Е.Фромм та інші) людина зазнає постійної потреби трансцендування, перевищення свого положення пасивного створіння. Людина є закинута у цей світ, проте, як наділена розумом і уявою, вона не може і не хоче змиритися із роллю створіння, переборює межі самої себе, ви-

падковість свого існування, прагне (і може) сама творити нові форми власного життя.

Цей короткий екскурс в історію поняття трансцендентного у ХХ ст., як бачимо, свідчить про те, що введений і вперше відпрацьований середньовічними схоластами термін і підхід відіграв надзвичайно значну роль у духовних пошуках людства, нашого сьогодення – включно. І нині, як і багато віків назад, звертаючись до проблем буття людини у світі та людської самості, ніяк не можна осягнути усю складність, об'ємність та різновекторність людського існування та співбуття поза такою фундаментальною їх рисою, як незвідність людини до будь-якого сущого, уречевленого світу, постійної її потреби, задля власної самореалізації і для проникнення до непотаємного, справжнього у власному бутті, тобто поза трансцендуванням.

Проте, повертаючись до питання про середньовіччя та метафізичні пошуки тієї доби, не можна оминати і однієї обставини, на яку свого часу пильну увагу звернув Ф.Ніцше. Йдеться про те, що введено саме у цей час християнство заклало надзвичайно вагомні аспекти подальшої долі європейської цивілізації. Передовсім йдеться про те, що християнське світобачення постійно подвоює світ: на природне та надприродне, на мирське та священне, на розум і віру, на природне і сакральне, на людське та надлюдське, тілесне і духовне тощо. І цим самим людина, з одного боку, одержує значні стимули до своєї діяльності, але з іншого, їй ніби обрізаються крила, бо християнська парадигма мовби підсікає людські здатності, придушє його природні сили: «християнство – це ненависть до *духу*, до гордості, сміливості, свободи і *libertinage*; це ненависть до *почуттів*, усіх чуттєвих радощів, радості взагалі». Відтак «коли сенс життя вбачають не в самому житті, а в «потойбічному світі», в порожнечі, то, значить, позбавляють життя взагалі будь-якого сенсу»<sup>4</sup>.

Звісна річ, що до певної міри це дійсно так. Але з іншого боку, не слід забувати, що християнство зіграло в історії європейської цивілізації (а вона, ця історія, таки відбулася) зовсім не другорядну роль. Більше того, ця історія відбулася саме такою, якою відбулася. Ми знаходимося усередині неї і повинні завжди пам'ятати, що «не ми повинні судити історію, а



вона повинна судити нас, служити мірилом оцінки наших досягнень»<sup>5</sup>.

Значний внесок у розробку та обґрунтування класичної метафізики зроблено у нові часи. Це пов'язане із остаточним самовідособленням людини у структурі суцього, зі становленням суверенного й самосвідомого суб'єкта суспільної життєдіяльності, пізнання й перетворення світу.

Саме тут виникає самостійний душевний світ, звідси бере початок інтенсивне внутрішнє життя як необхідна складова антропо- та соціокультурного облаштування людського буття. На зміну авторитету богослов'я прийшла наука, котра підпорядковувала собі метафізику і задала парадигму розуміння істини лише як світла розуму, завдяки якому і являється суще, висвітлюється буття. Ідеалом при цьому виступає об'єктивно-істинне пізнання та знання, із якого цілковито елімінується суб'єкт із його бажаннями, пристрастями, волею, афектами взагалі. Відтак найвагомішими рисами метафізики нового часу є зосередженість на питаннях гносеології, перетворення її у метафізику передовсім пізнання, а також питаннях практичної філософії, етики, яка обґрунтовується у напрямку насамперед етики обов'язку.

Визначальними вимірами новочасової культурної парадигми, успадкованої німецькою класичною філософією, є висхідна теза про самосвідомість як стрижневу характеристику світобудови, як абсолютну передумову адекватного осягнення світу і, власне, самого існування цього світу. Гранднاراتивами при цьому виступали: логоцентризм, моністичність світосприймання, необмежена віра у науку та суспільний поступ, у торжество просвітницьких ідеалів свободи, рівності, братерства, впевненість у їх остаточній та цілковитій реалізації. Зрештою – це віра у самосвідомого, цілковито відособленого індивіда, який у той час вийшов на історичну арену, і можливість раціонально довершеного облаштування буття. Це була епоха історичного оптимізму.

Вихідні орієнтири розуму і розумного облаштування світу стверджувалося не інакше як історичні аргіорі. Тобто як само собою зрозумілі, вихідні, самоочевидні істини, які є абсолютною передумовою осягнення буття у усій різноманітності його

виявів і форм, розкриття смислу світу. Такими є переважаючі тенденції епохи Модерну, котра простяглася від початку нового часу аж до середини XIX сторіччя.

Етапними тут виступають фігури Декарта, Канта, Гегеля. Декарт робить принципової ваги методологічний крок, який поклав в основу раціонального облаштування світобудови принцип *cogito* – прозорого, внутрішньо достовірного досвіду індивідуальної свідомості, котрий, будучи внутрішньо пов'язаним із постійними сумнівами і рефлектуючи над собою, постає як самосвідомість. А остання, у свою чергу, виступає як абсолютна передумова відкритості світу суб'єктові пізнання і ствердження останнього як безсумнівної реальності, завдяки чому і досягається об'єктивно-істинне знання.

Такий підхід започаткував надзвичайно плідну, хоча і не універсальну (в силу протиставлення суб'єкта та об'єкта, речей протяжних та мислячих) феноменологічну традицію розуміння свідомості як самодостовірної, апріорної структури, без якої неможливий не лише адекватний пізнавальний, але і будь-який людський досвід у культурі.

Спираючись на критико-рефлексивне обґрунтування людського пізнання і знання, Декарт здійснив «виявлення апріорних, до-досвідних форм переживання істини, об'єктивності, загальнозначущості завдяки рефлексивному оберненню до актів саме свідомості (актів мислення – *cogitare*), а також доведення їхнього існування засобами трансцендентальної аргументації, тобто через апеляцію до безсумнівності існування речі, що мислить, Я»<sup>6</sup>. Отже, індивід як самосвідомий і здатний до постійної рефлексії виступає як основою достовірного пізнання світу, так і стає основою усїєї антропокультурної та соціокультурної моделі облаштування буття.

Як бачимо, йдеться саме про облаштування буття, його представлення, а не його осягнення, не його розкриття як існуючого самого по собі і всередині якого, завдяки екзистенційним зусиллям, і реалізується буття людини у світі, здійснюється буттєве занурення індивіда, відбувається самість.

У декартівській концепції свідомості як внутрішнього споглядання суб'єктом змісту власного світу та самосвідомості як субстанції, відкритої лише для суб'єкта споглядання, була

закладена центральна для усєї класичної філософії XVII–XIX сторіч позиція індивіда, що орієнтується і реалізується у світі виключно завдяки власній самосвідомості, стверджена автономна індивідуальна людська свідомість (а відтак раціональність та доцільність) у якості обов'язкової моделі будь-якого індивідуального процесу життя чи суспільного устрою і світопорядку. І незалежно від того, були це різновиди класичного раціоналізму чи сенсуалізму, усіх їх об'єднував потяг до образу саме чистої і універсальної свідомості, орієнтація на загальнозначущий, здатний до відтворення, раціонально контрольований внутрішній досвід. А зворотним боком такого підходу були віра і установка на максимально прозорий, до найглибших закутків сциєнтистськи вивірений і облаштований світ, галілеївська природа, де речі існують відокремлено і незалежно від людини. Де панує наукова картина світу, згідно з якою природа виступає геть деперсоналізованою.

При цьому можна спостерігати парадоксальну обставину. З одного боку, таке світорозуміння об'єктивно базувалося на нічим не обмеженому особистісному активізмі, який був притаманний буржуазній цивілізації, що поставала. А з іншого – це був світ, у якому не існувало проблеми особистісної самореалізації саме як проблеми (бо ж кому іще це було доступно такою максимальною мірою як не інтелектуальній еліті XVII–XIX сторіч).

Нарешті, органічною складовою такого світорозуміння була віра не лише у можливість досягнення суспільної гармонії і рівноваги нині, але і у перспективі. Тобто цей тип світосприймання характеризувався цілковитою вірою у безкінечний поступ, відзначався рожевим оптимізмом.

Наступний крок на шляху обґрунтування класично-метафізичних позицій здійснив Кант. Він переорієнтовує метафізику як науку, яка містить першовитоки того, що досягається у людському пізнанні – у метафізику як відповідь на запитання про внутрішні можливості онтології як такої, що вимагало специфічного методологічного інструментарію. Підхід Канта вирізняється радикалізмом і ґрунтовністю. Бо у центрі його уваги найбільш фундаментальні питання саме засадничих передумов здійснення онтології, пізнавального досвіду досяг-

нення суцього у його цілісності, що було зафіксовано передовсім у питанні: як можливі синтетичні судження а priori? Виокремивши і розвівши розсудок і розум, він показав, що похибки старої метафізики полягають у некритичному винесенні діяльності розсудку за межі можливого досвіду.

Якщо ж говорити про те, який тип пізнання представлений в онтологічному пізнанні за Кантом, то у ньому пізнається суще. Пізнання, яке установлює якісний зміст суцього, Кант назвав синтетичним. Таким чином питання про можливість онтологічного пізнання стає проблемою сутності синтетичних суджень а priori<sup>7</sup>. Ідея того, що немає жодного досвіду, найпримітивнішого, незалежного від розсудку та його апіорних структур, належить до найфундаментальніших, що мали і продовжують мати величезне значення, кантівських відкриттів.

Кант зробив значний внесок у осмислення самих витоків метафізики. Він показав антиномічність, внутрішню суперечливість розуму, що виявляється у спробах його застосування при створенні синтетичної картини світу. Особливо вагомим стало розкриття багатства методологічного інструментарію, застосування трансцендентального аргументу як винесення за межі, як прояснення умов пізнання, що має неперехідне значення і понині як у власне пізнавальній сфері, так і стосовно осмислення способу буття людини у світі взагалі. М.Хайдеггер, зокрема, відзначає значущість кантівського підходу як абсолютно необхідної передумови пізнання буття, досягнення його неутаємниченості та відкритості: «Трансцендентальне пізнання... досліджує не саме суще, але можливість попереднього розуміння буття, а значить – буттєвий склад суцього. Воно має справу із тим, що чистий розум переступає (трансцендує) до суцього, для можливості досвіду відповідності до цього суцього як з можливим своїм предметом»<sup>8</sup>. Відтак постановкою проблеми трансценденції не просто теорія пізнання ставиться на місце метафізики, але, що принципово, сама онтологія досліджується у плані її внутрішньої можливості<sup>9</sup>.

Як відомо, Кантом було виділено три запитання: що я можу знати? що я повинен робити? на що я можу сподіватися? – а також четверте, підсумовуюче: що таке людина? Відомо також, що у явній формі останнє запитання було поставлене

пізнім Кантом, після написання трьох «Критик». Проте це зовсім не означає, що імпліцитно, підспудно це останнє запитання не було присутнім у його попередніх працях. Канта завжди цікавила людина в усіх її вимірах: і ноуменальному (трансцендентальний план), і емпіричному (антропологічний план). Поява пізньої (1798 р.) роботи «Антропология з прагматичної точки зору» є яскравим цьому свідченням.

Цей кантівський підхід треба відмітити як вельми плідний, тобто такий, що задав конструктивну дослідницьку парадигму на сторіччя вперед і який вигідно відрізняється від нинішніх підходів у світовій думці, які часто грішать неправомірним педалюванням і абсолютизацією тієї чи тієї складової багатовимірної будівлі власного буття людини.

Людина розуміється Кантом як громадянин світу, а відтак усі складові людського буття, а не якісь його окремі аспекти, мають виняткове значення при реалізації людського у людині: Бог, дух, персона, громадянське суспільство і екзистенція, мораль, право тощо. Для Канта важливим є поєднання, а не розрив цілісного досвіду і персонального буття кожного, поєднання соціокультурного та антропокультурного. Вагомою є також ідея відкритості світу як пов'язаної із публічним застосуванням розуму.

Насамкінець зазначимо, що глибоко евристичним надалі виявилось розрізнення метафізики як передумови онтології пізнання та моральної метафізики; наукового, техніко-операційного розуму та розуму морально-практичного. Кант показав, що суперечності, антиномії розуму знаходять в етичній сфері своє практичне розв'язання.

Апофеозом ствердження класичних метафізичних підходів стала філософія Гегеля у контексті його принципу тотожності мислення та буття: буття тут виступає не як саме по собі, не як таке, що відкривається людині через ейдетичні акти та онтологічну рефлексію, а як таке, що тотожне саморозкриттю розуму на різних стадіях становлення духу (від суб'єктивного аж до абсолютного). У межах даної тотожності істина постає як поступальний розвиток розуму, а суперечність – як необхідний момент цього розвитку. Гегель зробив розум носієм істинного пізнання, а універсальну діалектику – методом досягнення

суперечностей та розвитку понять. Розсудкову ж діяльність віднесено ним до кінцевих визначеностей, сфера розгляду яких і є полем діяльності метафізичного (як обмеженого) методу.

Водночас, поряд із розрізненням двох методів пізнання, Гегель потрактує свою філософію як істинну метафізику, як науку наук, вершину пізнавального досвіду людства. Це було досить дивним, хоча б враховуючи ту обставину, що коли філософія однозначно оголошується науковою, то уже тут є величезна загроза втрати власного предмета. Адже предметом філософії, якщо вона хоче долучитися власними засобами до розкриття відвертості, невтаємниченості буття (а буття дане, розкривається передовсім людині), виступає не речовий світ сам по собі, у своїй об'єктивності (предмет класичного природознавства, наукового пізнання галілейського штибу), а буття у його неутаємниченості (щодо людини), і відповідно, буття людини в світі, взяте у всіх його найрізноманітніших вимірах. Зрозуміло, що гегелівська філософія, яка була зорієнтована не лише значною мірою, але передовсім на логоцентризм, монізм (згадаємо хоча б принцип субстанції як суб'єкта), рано чи пізно була приречена на несприйняття і кризи власних засадничих підходів.

Отже, Гегель потрактував свою філософію як істинну метафізику, як науку наук. У такому плані система його була не лише по ідеї, але і в дійсності завершеною. При цьому слід особливо підкреслити, що його праці вражають оригінальністю підходів та спостережень, інформаційною насиченістю та предметним розмаїттям, відшліфованістю думки та філігранністю у роботі із поняттями. І усе ж класична метафізика зазнає кризи та критичного переосмислення.

### **2.3. Онтологічна значущість переходу до постметафізичного періоду філософування**

Криза класичної метафізики на європейському культурному небосхилі була, з одного боку, самоспричиненою. Бо ж, якщо говорити у цілому, метафізична парадигма розвитку європейської мисленнєвої традиції не існувала сама по собі, і

була із самого початку спричиненою антропо- та соціокультурними чинниками, вписаною у загальноєвропейський цивілізаційний контекст. А відтак була такою, яка справляла величезний вплив не лише на духовну сферу, але і на усі складові суспільної життєдіяльності європейської людини.

Водночас причини кризи класичної метафізики закорінені у суспільній практиці XIX і особливо XX сторіччя. У тій антропо- та соціокультурній ситуації, яка склалася впродовж останніх ста років, коли питання про людину, прийнятні параметри її буття, її подальшу долю перетворилися із маргінальних, окремішних у, по суті, центральні, визначальні серед питань, які хвилюють нині світову спільноту.

Ми уже зупинялися на характеристиці обставин, які у сукупності привели до такої постановки питання. Тут же слід зазначити наступне. Людська ситуація ніколи не буває простою, однозначною. Але в умовах, коли відбуваються парадигмальні зміни, коли реальні антропокультурні труднощі помножені на кризу метафізики як вагомою домінантою сукупної (а не лише духовної її сторони) життєдіяльності, метафізики, котра була нероздільно пануючою упродовж усієї писаної історії, особливо кількох останніх сторіч, то це означає не лише кризу духовну та пошуки виходу із останньої. Це також означає колосальну антропо- та соціокультурну кризу, яка цілковито зримо постала у першій половині XX сторіччя, та відповідні теоретичні пошуки, зусилля у рамках як засадничо-теоретичної рефлексії, так і стосовно практичної філософії.

Уже починаючи із середини XIX сторіччя (а особливо, як уже зазначалося, із приходом сторіччя XX-го) у все більш гострій формі постала низка питань, які або ж не стояли перед класичним раціоналізмом, або ж різко загострилися у першій половині XX сторіччя за умов наростання зовсім нових колізій, проблем і суперечностей. Зокрема, можна виокремити наступні питання. Передусім це питання про те, чому світ ніяк не може облаштуватися у формі розумної організації, а навпаки, усе більше занурюється у нові та нові проблеми; чому самосвідоме судження як визначальна, як, здавалось би, вісь буття не має жаданої влади над реальністю. Далі, це питання, які витікають із багато у чому гіркого соціального досвіду першої половини

XX сторіччя, а також із внутрішньо суперечливих зрушень загальнопланетарного ґатунку, пов'язаних із переходом від індустріальної доби до постіндустріальної, інформаційного суспільства, технотронної ери, від модерну до постмодерну – у культурі.

Перші сумніви у вивершеності та ефективності подальшої реалізації парадигми класичної раціональності (а саме такою і визначалася доба метафізики, особливо епоха самосвідомості, філософії XVII–XIX віків) виникли іще у середині XIX сторіччя, передусім у працях Ніцше, Кіркегора, Маркса, Фройда. У них було піддано сумніву логоцентризм попередньої метафізики, насамперед гегелівської, її здатність до розв'язання найбільш гострих питань облаштування людського буття, стосовно як антропокультурних, так і соціокультурних його параметрів. Оською при цьому виступала думка, що в рамках класичної метафізики не знаходиться місця людині, конкретній особистості, з її неоднозначним та інтенсивним внутрішнім життям, із її прагненням просто жити, а не бути лише моментом у системі світового розуму, абсолютного духу, який розвивається за власними закономірностями і якому мало діла до індивідуальної долі тієї чи тієї особистості, її прагнень, надій та сподівань.

Ідеали розуму, істини, добра та краси як самоочевидні (тобто ідеали доби Просвітництва) не змогли забезпечити справжнє самоздійснення людини, середньостатистичного індивіда. А це, у свою чергу, привело до поширення нової онтології бездомності, невпевненості, самотності, відчуження. На шляху виходу із цієї кризи і були запропоновані різні варіанти філософського та художнього осмислення буття людини у світі та буттєвого статусу інтелекту. Усіх їх об'єднувало усвідомлення незвідності людського буття до будь-якого сущого, а духовного пошуку – до самосвідомості.

Питання про незвідність людського буття лише до раціоналізованих його форм, усвідомлення об'ємності, багатовимірності та екзистенційної напруженості людського існування, позитивного та негативного у людському естві та світові людини, пошуки як справжніх цінностей, так і шляхів подолання протистояння духовного та вітального займають усе більше й



більше місце у європейській культурі: філософії, літературі й мистецтві – упродовж останніх ста п'ятдесяти років, починаючи із середини XIX сторіччя.

І оскільки проблема кризи просвітницької моделі облаштування домівки буття, проекту Модерну стосувалася не лише чисто філософської рефлексії, але й культури у цілому, то й почати розгляд переходу до постметафізики видається доцільним зі звернення до найбільш значущих підходів та візіонерських бачень середини XIX сторіччя, із творчості та праць Ф.М.Достоевського та Ф.Ніцше.

Саме вони у той час у найбільш гострій формі поставили проблеми людського буття, людського ества та світу людини. Загальним же тлом їхньої творчості було, з одного боку, те, що у суспільній життєдіяльності XIX сторіччя відбувалося стрімке наростання та найширше розповсюдження феноменів жадібності, властолюбства, визиску та відчуження, що супроводжувалося девальвацією засадничих цінностей, наростанням розбіжностей між приписами офіційної моралі і реальним станом сфери моральних та міжлюдських взагалі стосунків, гострою суперечністю між ригористичними вимогами та неможливістю особистісної реалізації багатогранної людської природи, глибин людського ества.

З іншого ж, оскільки усе це не могло залишитися поза дослідницькою увагою, йдеться про інтенсивне осмислення усіх суперечностей та антропокультурних і соціокультурних негараздів у низці філософських, культурологічних, психологічних досліджень та у художній літературі й сфері мистецтва того часу. Зупинимося у цьому контексті лише на деяких, найбільш значущих підходах та візіонерських баченнях.

У найбільш гострій формі проблему людського буття, людського ества та світу людини, позитивного та негативного у них у XIX ст. поставили Ф.М.Достоевський та Ф.Ніцше.

Перший – через низку образів у своїх творах та через роздуми героїв цих творів (згадаймо хоча б «Легенду про Великого інквізитора»). Саме Достоевський у своїх романах та повістях дав надзвичайно об'ємний аналіз глибин людської психіки та мотивації людської поведінки, розкривши тісний взаємозв'язок добра та зла, творення та руйнації, позитиву та

негативу у поведінці та глибинах психіки людини. Усе це становить значне культурне надбання людства, ідейне та психологічне.

Згадаймо хоча б теми підпільної людини, принижених та ображених, екзистенційний аналіз буття братів Карамазових (зорієнтованих кожен зокрема на акцентуацію розуму, волі чи почуття), душевні поривання гравця чи, в іншому випадку, умовно кажучи – ідіота, «ідейну» поведінку героя «Злочину та кари». До того ж усе це було написане надзвичайно вражаючою, соковитою мовою, подається щоразу через динамічне розгортання кожного із пропонованих сюжетів. Він заганяв себе у своїх текстах у такі екзистенційно заглиблені ситуації, що потім сам через величезні зусилля виходив із них.

Але особливе значення при розгляді теми розділу мають візіонерські роздуми та бачення Достоевського у романі «Біси» та у «Легенді про Великого інквізитора». Фактично Достоевський, випереджаючи час на десятиліття, дає аналіз соціалізму у російському його виконанні, який був зреалізований згодом.

Достоевський змальовує той суспільний устрій, до якого прагнуть російські революціонери. Цей устрій базується на прагненні до загального ошчасливлення й урівнювання, коли люди живуть у чітко структурованій системі суспільного примусу, а їхнє щастя полягає у тому, що у них забирається свобода: свобода духу, свобода вибору тощо. Диктатура, система примусу й доносів – ось підґрунтя задоволення людини. Диктатура обраних, «найкращих» у суспільстві.

І реалізується ця диктатура через партійну систему, революційну організацію, уся діяльність якої підкорена одній меті – захопленню влади та установленню системи чіткої суспільної стратифікації, коли людина знає своє місце, працює, чітко виконуючи усі приписи тих, хто на вершині влади і хто, по ідеї, є найкращими та найпросунутішими із усіх.

Отже, йдеться про реалізацію технократичної утопії, побудованої на чітких «раціональних» засадах. Рівність у ситості і рівність у щасті – замість свободи духу й особистого вибору свого життєвого шляху.

Зрозуміло, що усе це – дорога до зла, яке прийняло лик добра. Свобода людського духу із необхідністю є свободою і добра, і зла. За умов нормального демократичного суспільства ця свобода є унормованою. Проте, як показує Достоевський, запропонована революціонерами модель суспільства як цілковитої його організації при верховенстві вузького прошарку обраних призводить до того, що свобода перестає бути вибором між добром і злом, а стає просто свободою зла, свавіллям. Зрозуміло, що необмежене свавілля не просто заперечує свободу, а є повним розтоптуванням особистості як такої.

Цим самим відкривався шлях до реалізації тоталітарної ідеології, але без традиційної моралі, без Христа: «Бог помер, і усе дозволено». Тобто Достоевський фіксує дуже важливу антропологічну проблему: де людині (звісно, що обраним) усе дозволено, там існує повна сваволя. Колишні радянські люди добре знають про усе це на прикладі радянської каральної машини, розгалуженої системи установ найбільш знавціснолої й злочинної організації в історії людства, яка проіснувала понад 70 років (для порівняння – гестапо всього 13 років) – ЧК-НКВС-КДБ.

Зараз, із плином часу, добре відомим та зрозумілим стає і сенс та спрямованість російської революційної ідеології. Коли «Бог помер», то і будь-які засоби в ім'я досягнення «гарної» мети є добрими й виправданими. Відома також принципова настанова російських більшовиків: в політиці немає ніякої моралі. А якщо остання і є, то це є мораль класова. Тобто в ім'я задоволення інтересів, так би мовити, пролетаріату будь-що є дозволеним.

Тому стає цілковито зрозумілою люта ненависть до Достоевського Ульянова-Леніна, цього генія зла, Верховенського не у літературі, а у житті, адже саме останній був не лише теоретиком революційного захоплення влади та диктатури пролетаріату, але й заклав найглибші підвалини небаченої за довготривалістю деспотії, у якій правила партійна верхівка, котра постійно гризлася між собою, але яка була дружньою у визиску радянських людей та у якій роль ЧК-НКВС-КДБ була чи не визначальною, а катівні, концтабори, десятки й десятки мільйонів безневинних жертв були нормою. У якій соціальне (6–9 відсотків зарплати у собівартості продукції навіть у 80-ті роки)

й національне гноблення та масовий терор, на фоні паразитуючої владарюючої еліти, було жахаючим. Досить згадати лише голодомор 1932–1933 років, розкуркулювання, рабську працю десятків мільйонів людей в радянських концтаборах та у сталінських колгоспах, масовий відстріл української інтелігенції у 30-ті–40-ві роки, безпаспортний статус селян аж до 60-х рр. і т. д., і т. п. Що вже при цьому говорити про відсутність національного суверенітету, повноцінного парламентаризму, багатопартійності, свободи слова, розвиненого громадянського суспільства.

І зовсім не випадково західна соціал-демократія, а разом із нею уся західна цивілізація, пішли зовсім іншим шляхом – шляхом реалізації гуманістичних ідей та принципів, створення для особистості можливостей реалізувати свої життєві шанси, але, що принципово – без революцій та так званої диктатури пролетаріату, яка насправді була кривавою диктатурою вищої партноменклатури та ЧК-НКВС-КДБ.

Наступною знаковою постаттю, яка ще у XIX столітті теж по-своєму поставила діагноз доби та здійснила власний аналіз просвітницького раціоналізму, проекту модерну в облаштуванні людського буття, позитивних та негативних вимірів антропокультурного та зробила розлогі, фундаментальні й різноспрямовані концептуальні висновки, був Ф. Ніцше. Як і інші мислителі другої половини XIX століття, він осмислював кризові явища просвітницької моделі облаштування буття, але робив це найбільш пристрасно і в найбільш радикальний у мислительній сфері спосіб.

Таким чином, у другій половині XIX століття із усе більшою силою відбувається усвідомлення наростання кризових рис як у самому бутті, його антропокультурній та соціокультурній сферах, так і у тому способі філософування, філософії самосвідомості, яка була метафізичною домінантою даного способу облаштування будинку буття.

Ідеали розуму, істини, добра та краси як самоочевидні, тобто ідеали доби Просвітництва, не могли забезпечити справжнє самоздійснення людини, середньостатистичного індивіда. А це, у свою чергу, сприяло поширенню нової онтології бездомності, невпевненості, самотності, відчуження.

Особливі нарікання викликав логоцентризм попередньої метафізики, її нездатність до розв'язання найбільш гострих питань облаштування домівки буття, стосовно як антропокультурних, так і соціокультурних параметрів. Оськовою при цьому виступала думка, що в рамках класичної метафізики немає місця людині, конкретній особистості, із її неоднозначним та інтенсивним внутрішнім життям, із її не лише свідомими, але й несвідомими та підсвідомими чинниками мотивації поведінки, із її прагненням просто жити, а не бути лише моментом у системі світового розуму, абсолютного духу, який розвивається за власними закономірностями і якому мало діла до долі того чи того індивіда, його прагнень, надій та сподівань.

У контексті саме такого поступу ідей і виступає Ф. Ніцше. Він зафіксував у всій її об'ємності кризу європейської культури й цивілізації, найтісніше пов'язану із гранднаративами метафізичної доби, кризу, котра насувалася. Усі його осьові ідеї: і про переоцінку усіх цінностей, і про смерть Бога, і про вічне повернення, і про волю до влади, і про надлюдину та інші – були візіонерським попередженням людству про ті випробування, котрі його чекають у майбутньому.

Ще у роботі «Народження трагедії із духу музики» Ніцше окреслює параметри діонісійського начала як не менш важливого у людському житті, аніж аполлонівського. Твердячи про смерть Бога та знецінення, ерозію усіх фундаментальних для європейської людини вартостей та чеснот, філософ проголошує наступ епохи нігілізму як логічне завершення доби метафізики та як симптом хвороби, що виникла на засадах останньої доби європейської цивілізації. Метафізика, за Ніцше, «позначає печаттю небуття усі видимі форми нашого Всесвіту: вона знецінює, обмовляє і заперечує чуттєве життя та світ, засуджуючи у такий спосіб феноменальність. Створюючи «потойбічні світи» і наділяючи їх перевагами, вона знецінює реальність та розкриває у самому осередді цієї останньої Ніщо. Нігілізм завершує метафізичну думку. Отже, клініцист європейського нігілізму відкриває найглибші підвалини цього останнього, а саме: метафізичний проект, що творить «потойбічні світи» та інші фантоми»<sup>10</sup>. А внаслідок цього відбувається осмислення суцього, узятого як ціле.

От тільки відбувається це осмислення зовсім неоднозначним чином, а як сукупність суперечностей – тогочасних та на перспективу. І наслідки цього осмислення є такими ж неоднозначними, як і сам цей мислительний процес.

Ніцше протистоїть класичній метафізиці та позитивістськи зорієнтованій культурі його часу, позначеній осмисленням світу у термінах свідомості та самосвідомості, позначеній також розумінням та ствердженням моралі лише як сфери абстрактного обов'язку, де особисте життя у всій повноті його виявів анігілюється. Він здійснює проникливий аналіз міщанського способу життя, святенництва та лицемірності повсякденної моралі. Ніцше, як писав Т.Манн, «виступив проти святенницького буржуазного сторіччя»<sup>11</sup>, а також проти декадансу, за нове поцінування діонісійського начала. «Поділяти світ на «істинний» і «уявний», – зазначає Ніцше, – усе одно, у душі християнства чи у душі Канта (зрештою – підступного християнина) – це лише навіювання *decadence* – симптому *нисхідного* життя. Якщо митець ставить позірність вище реальності, то це не є запереченням даного твердження. Адже «позірність» означає тут реальність *подвійно*, тільки вибрану, посилену, відкориговану. Трагічний митець зовсім не песиміст, він каже саме Так усьому загадковому й страшному, він пройнятий діонісійським духом»<sup>12</sup>. У такому контексті Ніцше й висуває фундаментальну ідею споконвічного повернення, в основі якої – ствердження одвічної природи людини як відкритої буттю, звернутої до постійного творення та самореалізації.

Далі Ніцше висуває ідею «горньої країни», співає оду Заратустрі, обґрунтовує ідею надлюдини та волю до влади. Тим самим Ніцше нібито пропонує піднесення людських здатностей, відновлення й подвоєння сили особистості. І усе це, без сумніву, заслуговує на позитивну оцінку.

Дійсно, для нього життя – єдине, що є цінним і святим, єдине, що може бути естетично справдженем<sup>13</sup>. Оспівування сильної, вольової людини, пафос утвердження високих, не утилітарних цінностей (як і заперечення фальшивої, подвійної повсякденної буржуазної моралі) ґрунтувалися на цілковитому усвідомленні того, що усе це досягне лише за умови «доволі

високого рівня духовної культури; а вона, у свою чергу, передбачає відносне благополуччя»<sup>14</sup>.

Тут ми бачимо справжній гуманізм, чужий самовдоволеній обмеженості, відкритий усій проблемності й незатишності суцього. Гуманізм як постійні зусилля щодо з'ясування засад власного буття, як постійний пошук та напругу: «філософія не холодне абстрагування, ні, це переживання, страждання, самопожертва в ім'я людства; і Ніцше знав про це та сам був прикладом цього»<sup>15</sup>. Звісно, що така духовна та душевна налаштованість була абсолютно необхідною за умов тих численних проявів кризових явищ у буттєвому статусі людини, які насувалися на неї у другій половині XIX століття.

Ніцше належить також відкриття ресентименту у моралі як явища, котре символізує глибинні, але водночас абсолютно непереборні властивості того типу культури, який побудований на традиційній етиці формального обов'язку, що характеризується, з одного боку, відсутністю «життєрадісного, влади, щастя, багатства, зовнішнього лоску, фізичної сили»<sup>16</sup> і, натомість, заздрістю, підступністю, жагою помсти та водночас невмінням чи неможливістю захистити себе та помститися. Ніцше пише про це (не торкаючись питання про те, що самого себе він відносив до аристократів духу й зверхньо ставився до пересічних громадян, що призводило, звісна річ, до певних оцінок сумнівного ґатунку) наступним чином: «повстання рабів у моралі починається із того, що *ressentiment* (жадоба помсти) стає творчою й спричинює цінності: *ressentiment* (жага помсти) таких істот, котрі насправді не здатні до справжньої реакції, які через це нагороджують себе уявною помстою. Між тим, як благородна мораль виникає із триумфуючого ствердження себе самого, рабська мораль від самого початку каже ні «зовнішньому», «іншому», «не собі», і це «ні» і є його творчим діянням. Це перетворення навиворіт погляду, котрий визначає цінності – це *невідворотне* звернення до зовнішнього й підлаштування під нього, замість звернення до самого себе й орієнтації на себе – саме це й є характерним для *ressentiment* (жаги помсти). Мораль рабів для свого виникнення завжди потребує передовсім ворожого й зовнішнього світу, вона потребує, говорячи фізіологічно, зовніш-

нього подразнення, щоб взагалі діяти – її діяльність у своїй основі є реакцією»<sup>17</sup>.

Водночас, враховуючи понадсторічний відтинок часу від висунення й обґрунтування Ніцше своїх ідей, відтинок, насичений надзвичайно буремними подіями й зовсім неоднозначним досвідом, слід поглянути на ці ідеї з усіх боків.

Таким чином, є абсолютно зрозумілою критика Ніцше антропокультурної та соціокультурної ситуації його доби, розчарування у брехливості сучасної йому моралі, як і таке ж несприйняття й роздратування спекулятивною та позитивістською філософією.

Такими ж зрозумілими є й активні спроби Ніцше віднайти шляхи подолання як філософських установок його часу, так і стану суспільної моралі його доби.

Проте чи такими вже переконливими є ті варіанти рішень, котрі ним пропонуються?

Здавалось би, гарна ідея подолання людських слабкостей і ствердження надлюдини як вольової, сильної особистості, здатної до дії та втілення своїх ідеалів. От тільки виявилось у ХХ ст., що не завжди такі люди приносять добро іншим, більше того – дуже часто несуть зло й страждання, особливо тоді, коли втілюють вони примарні, не вивірені й гуманістично не зорієнтовані ідеали, а ідеали диктатури, насильного опшасливлення й маніпулювання людьми, які полишені засад нормального, людського співбуття, хоч якихось етичних принципів, не говорячи вже про принципи ідеальної комунікативної спільноти, етики відповідальності.

Так само й абсолютизація волі до влади. Така воля завжди повинна бути, це без сумніву. Але лише за умов нормального функціонування інститутів демократії та громадянського суспільства, а не тих диктатур та деспотій, які наскрізно пройшли через історію ХХ сторіччя: більшовизм, гітлеризм, маоїзм, режими Пол Пота, Франко, Піночета тощо.

Не спрацювали в ХХ ст. й ідеї, високі ідеали горньої країни. Самі по собі вони були хороші, тільки плоди їх, – за умови, з одного боку, антирелігійної роботи більшовицького режиму, а з іншого – повальної секуляризації життя в усіх країнах поспіль, коли розкитуються підвалини традиційних



конфесій та коли на місце традиційних християнських цінностей дуже важко приходять цінності нові, – плоди ці виявилися мізерними й зовсім не такими, на які сподівалися.

Ну і, нарешті, у результаті усього щойно згаданого, зависають і ті моральні ідеали, котрі пропонувалися Ніцше замість старих (чи то християнських, чи етики формального обов'язку). По-перше, уся сукупність практик ХХ сторіччя (безперервні війни, включаючи дві світові, репресивні режими, практики доносів, допитів у катівнях, концтаборів, масові розстріли тощо) свідчить про те, що ніяка мораль – ні до-ніцшева, ні його – не спрацювали. Не спрацювали зовсім. І, по-друге, лише пошук вибудовування дискурсивної етики як етики взаємоузгоджених, раціонально вивіренних взаємних вимог може привести до ствердження в суспільстві етики відповідальності. Цей шлях уже пройшла (й продовжує проходити) післявоєнна Європа. Пройти його потрібно також і українській спільноті.

Стосовно ж аналізу і розуміння Ніцше сутності ресентименту й причин виникнення ресентиментних явищ, потрібно сказати наступне. У розкритті причин виникнення ресентиментних явищ та пошуках нових цінностей, котрі б могли фундувати моральну й життєву взагалі позицію особистості, Ніцше виявився не в усьому адекватним. Основною причиною цього був його аристократизм: він не хотів сприймати пересічну людину як таку ж, як і він сам, як рівноправну йому. Він зверхньо ставився до цієї пересічної людини.

Відповідно, Ніцше був не зовсім правий у своєму запереченні соціал-демократичної ідеології. Зрозуміло, що соціалістичні ідеї в їх революційному виконанні (скажімо, у Росії чи Китаї) ні до чого хорошого не приводили.

Але це зовсім не означає того, що не повинні бути зреалізовані ідеї соціал-демократичні, ідеали свободи, солідарності, справедливості, що й відбувалося у Європі упродовж ХХ сторіччя. Особливо масовано й масштабно – після Другої світової війни. А це й дало змогу значною мірою зняти велику частину проявів ресентименту (зокрема, жадання розплати і відкладеної помсти) й у такий спосіб певним чином гармонізувати суспільне життя.

Завжди також потрібно пам'ятати, що явища ресентименту, відкриті Ніцше, прагнення вибудовувати стосунки не на основі доброзичливості і взаємоповаги, а на основі заздротів, злоби й жадання помсти, усі ці явища не можуть зникнути, в абсолютному сенсі, ніколи. Але вони можуть і **повинні** бути мінімізованими. А основою такої мінімізації є реалізація відомих, але які не завжди виконуються за українських реалій, суспільних приписів: перше – обстоювання суверенної, цілісної й монолітної Української держави; друге – плекання демократії, її інститутів та громадянського суспільства як суспільства громадян України, а не світу; і третє – плекання соціальної держави, розбудова повноцінної, соціальної ринкової економіки.

Вагому роль у переході до постметафізичного філософування відіграла екзистенційна концепція Кіркегора. Він закладає підвалини повороту до розуміння буття як передовсім персональної значущості, не пригніченої всезагальністю, а екзистенції із її дихотоміями, парадоксами і напругою як найкоротшого шляху осягнення сенсу людського буття. У центрі уваги Кіркегора знаходиться поняття існування. Останнє, згідно з його інтерпретацією, є одиничним, неповторним. Воно розкривається через специфічну екзистенційну діалектику, взаємозв'язок естетичного, етичного і релігійного, де кожен із цих феноменів розглядається і набуває відповідного змісту не у своїй самосутності, а як момент неповторної індивідуальної долі. Усі праці Кіркегора пронизані «вищим екзистенційним переживанням, котре відкривається у своїй істині силою абсурду»<sup>18</sup>. Абсурдність, парадоксальність буття – думка (що має глибоке християнське коріння), яка з одного боку відкриває нові горизонти бачення персонального людського існування, а з іншого – свідчить про непростий, неоднозначний шлях осягнення дійсності, який пропонується в екзистенціалізмі, починаючи від його засновника. Тобто йдеться про те, що маємо як розкриття якихось нових граней, нових підходів до непростих питань буття людини у світі, так і свідчення певної незбагненності для розуму дійсності<sup>19</sup>. Відтак відразу ж, оскільки йдеться про пошуки посткласичної філософії, виникає питання про рівень достатності методологічного інструментарію. У да-

ному випадку – про зацикленість екзистенціалізму виключно на персоналістських вимірах буття, настійливе небажання розглядати екзистенцію у конкретному соціокультурному контексті, в умовах багатовекторного суспільного дискурсу.

Критично переосмислюючи засади класичної метафізики, особливо у сенсі усвідомлення мотиваційного боку людської поведінки, на передній план у кінці XIX – на початку XX сторіччя виступили К.Маркс і З.Фройд, котрі особливу увагу звернули на над- чи підсвідомі структури людської психіки і поведінки.

Обґрунтовуючи свою позицію переоблаштування світу, Маркс здійснив детальний критичний аналіз філософії самосвідомості, насамперед представленої її провідними постатями: Гегелем, Кантом, Фіхте, молодогегелянцями тощо. Здійснив аналіз передовсім у плані подолання ілюзорних форм свідомості, заідеологізованих утопій, що виступали, на його думку, як передумови подолання відчуження. Непересічне значення мала також розгорнута критика існуючих на той час концепцій людини, які базувалися на філософії самосвідомості, і розробка понять сутності та існування людини, діяльності, практики, праці. Була здійснена величезна робота з аналізу структури капіталістичних суспільного буття та суспільної свідомості, їх корелятивного взаємозв'язку. Була проведена величезна (хоча і не спеціальна, а здійснена у контексті обґрунтування необхідності соціалістичних перетворень) робота з прояснення безпосередньо-мотиваційної сфери людського буття (потреби, інтереси, стимули до праці та творчості, прагнення, устремління тощо).

Нарешті, були опрацьовані як ідеали, цілі та методи соціалістичних перетворень, так і водночас закладені підвалини соціал-демократичної позиції. Власне, сам Маркс їх не виокремлював, бо для інтелектуала його масштабу, для людини, яка присвятила критиці казарменого комунізму не один десяток сторінок, соціалізм сталінського чи маоїстського типу був просто немислимий (згадаймо хоча б принципівий для нього перелік країн, найбільш підготовлених до соціалістичних перетворень). Успадкування майбутнім соціалізмом здобутків та засад капіталістичного способу ви-

робництва та буржуазної демократії для нього було самоочевидною річчю.

Насамкінець слід сказати, що весь комплекс марксових ідей, який починався саме із розгорнутої критики метафізики, справив на цивілізаційні процеси ХХ сторіччя колосальний вплив. Це стосується як реальної практики країн соціалізму, так і діяльності партій соціал-демократичного спрямування. Що стосується першого, то, незважаючи на усі «принади» сталінського соціалізму, капіталізм у ХХ ст. зазнав радикальної трансформації у напрямку врахування реальних інтересів та потреб найманих робітників, закладання нових стимулів до праці, не лише внаслідок перманентних криз та світової кризи 1929 року, але і під прямим впливом соціалістичного будівництва в СРСР. Відбулася ця масштабна, загальнопланетарна трансформація починаючи із рузвельтівських реформ.

Стосовно ж соціал-демократичної позиції (ідеалів і самої роботи соціал-демократичних партій та урядів), за майже півтора сторіччя вона довела свою значущість та життєстійкість. Ця позиція і донині є однією із визначальних у суспільній життєдіяльності людства, значною, глибинною мірою визначаючи цивілізаційні процеси у загальнопланетарному масштабі.

Принципове значення у трансформуванні класично-метафізичного способу осягнення світу, філософії самосвідомості у ХХ ст. мало відкриття сфери несвідомого й підсвідомого, здійснене З.Фройдом. Завдяки цьому відбулася значна культурна трансформація усього суспільства: від розробок екзистенційної психології до радикального впливу психоаналітичних ідей на творчість представників світової літературної та мистецької еліти.

Розгорнуту характеристику цього відкриття, як і подальше осмислення взаємовідношення та взаємодії свідомого та несвідомого (психоаналіз, аналітична психологія, неофрейдизм тощо) ми вже здійснили у підрозділі 1.9. Зараз же слід підкреслити, що Фройд звернув увагу на ту сферу людського буття, котра відіграє величезну роль у цьому бутті, але котра випадала у більшості випадків класично філософського аналізу.

Звісно, щодо феномену несвідомого так чи так зверталися філософи попередніх сторіч упродовж усієї історії європейської філософії та культури. Проте це були лише епізодичні звернення, хоча саме явище заслуговувало на прискіпливу увагу та аналіз.

Йдеться про те, що Фройд здійснив об'ємний розгляд тієї сфери людського буття, про яку чомусь не прийнято було говорити у сучасному йому типіві культури, але котра насправді існує і справляє на усе людське життя колосальний вплив. Найперше, йдеться про те, що у культурі XIX сторіччя було прийнято обходити, не обговорювати цього. Однак це реально існуючі феномени людського буття, проте які, саме завдяки тому, що вони не обговорювалися, що їх соромилися, від того не переставали існувати і відігравали свою дуже значну роль: тілесні бажання і слабкості та хвороби, повсякденна турбота про хліб насущний, насилля, котрі є невід'ємною складовою людського життя<sup>20</sup>.

Це таке непроговорене, котре є витісненим, про нього навіть не мріють, але усе ж про це знають. Оце і є найперша сфера несвідомого.

Далі – це такий зріз суцього, як система антропокультурних та соціокультурних обмежень та заборон: «Одне забороняє влада і закон, інше є неможливим у силу обставин та відсутності засобів виконання. Інше забороняють дорослі й батьки, педагоги й начальники. Зрештою, є дещо, що ми забороняємо собі самі. Але усе переходить у сферу мрій та бажань... Це відкладене споживання, відкладене щастя: приймемо жорстоке самообмеження сьогодні, в цьому світі, щоби завтра, у іншому світі усе це одержати сповна»<sup>21</sup>.

Тобто йдеться про сферу культури у цілому, яка, як відомо, є двоєдиною за своєю природою: з одного боку, це сфера виходу людини за межі суцього, сфера трансцендування, а отже, й творчості, творчої самореалізації (а відтак, задоволення та втіхи), проте, з іншого, культура – це сфера такого ж жорсткого обмеження бажань людини. І у такому плані вона виконує щодо людини універсально-репресивну функцію. Оце і є найбільш вагомою підставою витіснення людських бажань та мрій, причому бажань та мрій зовсім не другорядних.

Саме тут і виникає, через механізм витіснення, сублімації, найширший спектр несвідомого, котре відіграє у людському бутті абсолютно унікальну роль.

Правда, Фройд пішов іще далі і висунув гіпотезу про перенесення у несвідоме найвагоміших вихідних, на його погляд, бажань: бажання матері та бажання смерті батька. Із цим, із Едиповим комплексом, він пов'язував саме становлення людини. Наступники Фройда пішли непротореним шляхом, виокремлюючи інші витoki несвідомого та підсвідомого, реалізацію останнього у найрізноманітніших проявах, взаємодії несвідомого та свідомого. Проте суть проблеми зрозуміла: вона полягає у фундаментальності для аналізу людського буття спеціального звернення у психоаналізі, аналітичній та гуманістичній психології, у різних напрямках неофрейдизму як до мало аналізованих до того феноменів несвідомого та підсвідомого, так і стосовно тих колосальних результатів, які були отримані упродовж ХХ сторіччя при розгляді найрізноманітніших зрізів буття із застосуванням як наріжних понять *несвідоме*, *підсвідоме*, *колективне несвідоме* тощо. Отже, відкриття сфери несвідомого стало подією не лише теоретичного ґатунку, але мало надзвичайно вагоме антропокультурне значення взагалі. Це відкриття також дало дивовижні плоди у мистецькій сфері, літературі, кіно, телебаченні тощо.

Ясна річ, що фундаментальний внесок в осмислення буття людини у світі, феномену позитивного та негативного у людському естві та світові людини внесли представники філософської антропології. Внесли стосовно різних проблемних зрізів.

Стосовно першого із них – щодо біологічної недостатності людини та її неусталеності, а відтак іще в антропогенезі закладених підвалинах негативного та позитивного у людській природі та світі людини – про це вже йшлося вище.

Далі слід зупинитися на аналізові у філософській антропології проблеми ресентименту у моралі та ідеї гармонізації вітальності та духу як шляху до подолання негативного у людській природі, зняття шлагбаумів для розквіту рис креативних, життєствердних.

Стосовно останньої проблеми слід зазначити, що основоположник філософської антропології М.Шелер, розглядаючи

сучасний йому (йдеться про початок минулого століття) стан європейської цивілізації і людини, визначає його як кризовий, як наслідок тієї фундаментальної особливості європейської культури, котра пронизувала її впродовж віків, а саме – сублімації, коли все людське розглядалося як максимально абстраговане від цілісної природи людини, взятої в усіх можливих її виявах, і було зведене (сублімоване) тільки до духу, розуму, інтелекту як лише антиприродного.

Тому основним завданням доби він вважав десублімацію як домінанту в процесі зрівнювання життя й духу. І цей процес зрівнювання із розумом, духовною складовою людського ества, повернення прав усій сфері афектів, пристрастей і поривань людини Шелер розглядає як визначальний у подоланні кризових явищ доби: «Західноєвропейське людство так довго зазнавало однобічної сублімації, з такою силою прагнуло вигнати всю «природу» з людини, сформувало таку однобічну людську самосвідомість, сконцентровану на дусі і такому безмежно *дуалістичному* відчутті життя, що навіть сторіччя систематичної десублімації йому не зашкодить»<sup>22</sup>.

Відповідно Шелер оголошує необхідним створення нового, співзвучного добі різновиду метафізики, котра б базувалася на взаємоопосередкуванні життя й духу, розсудку й розуму людини в її повсякденності та ідеальному образі, різних сутнісних вимірах людського ества. Це повинна бути така метафізика, що «сприймає всезагальну і всеохоплюючу *неможливість* для життя, відповідно – для природи, *обійтися* без Духу, а для Духу – без життя і природи, і яка виражає цю неможливість в ідеї світової основи, що як субстанція вища від обох протилежностей, але в якій... відбувається *поєднання Духу й життя, ідеї і влади*»<sup>23</sup>.

Водночас існує конче необхідна антропологічна потреба подолати зазначені суперечності не лише в теорії, а й у самому житті. Магістральним на даному шляху, згідно із Шелером, є культивування людини не як надлюдини, а як вселюдини, під якою він, відповідно до вищенаведених міркувань, розуміє «людину з *вищою напругою між духом і потягом*, ідеєю і почуваннями, і *водночас* із упорядкованим *гармонійним злиттям* обох в *одну* форму буття і дії. І лише тоді буде по-

доланим той доленосний, жорстокий розпад, та роз'єднаність ідеї і дійсності, мислення та діяння, що нею так серйозно хворіє усе наше європейське... духовне життя»<sup>24</sup>.

Для кожної епохи світової історії існує певний досяжний максимум загальнолюдності. Йдеться про відносний максимум залученості людини до усіх вищих форм людського буття.

Упродовж історії людина виявила себе як істота, наділена надзвичайною пластичністю. Саме це є визначальним аргументом супроти песимістичного погляду на неї.

Найнагальніше завдання доби Шелер убачав також у тому, аби, не відмовляючись від європейської культурної традиції, поєднувати, узгоджувати її з іншими традиціями. Зокрема, йдеться про поєднання розвиненої у Європі зовнішньої активності людини із її здатністю регулювати власне психофізичне життя, характерне для Сходу.

Шелер акцентує увагу також на тому, що справжнє природо-відання, на відміну від наукового «знання» про природу, має ґрунтуватися не на засадах панування над природою, а на засадах люблячої самовіддачі. Ми знову повинні навчитися розуміти природу, а не лише владарювати над нею. Математичне природознавство, «хоч би наскільки воно було б гідне захоплення, не є єдино можливим способом нашої знаючої участі в природі»<sup>25</sup>.

Як бачимо, уже тоді, у десяти-двадцять роки минулого сторіччя, М.Шелер висуває і обґрунтовує ідеї, цілковито співзвучні екологічності сучасного світосприймання, більше того, такі, котрі методологічно й світоглядно випереджали добу. Особливо це стосується його думки про те, що лише сумірність із природою, «внутрішнє оприроднення людини»<sup>26</sup> є достатньою і неодмінною підвалиною нового пошанування самого людського життя.

А ще слід звернути увагу на особливий внесок М.Шелера в розробку аксіологічної проблематики, який уже згодом, у післявоєнні часи, відіграв неабияку роль у становленні сучасної практичної філософії, концепції дискурсу та етики відповідальності. Саме цей мислитель обґрунтував непересічну, котра переживе віки, думку про незамінну роль, абсолютну необхідність вищих цінностей, наріжних інтелігібельних сут-



ностей, без яких людське життя втрачає свою визначеність та смислову наповненість, а міжлюдські стосунки, узяті в етико-вартісному вимірі, релятивізуються неприпустимою мірою. Саме Шелер, спираючись на критику формальної етики чистого обов'язку, обґрунтовує матеріальну етику як етику, що виходить не з логічного суб'єкта, а з розуміння людини як цілісної істоти, цінності якій дано через структури матеріального апіорі – тобто через сутності, котрі людина одержує через персональне споглядання.

Проте чи не найбільш проблемно насиченим у плані постановки питань про позитивне та негативне у людському естві та світові людини має шелерівський аналіз феноменів ресентименту. Йдеться про проблему суспільного самопочування людини, ставлення людини до світу, котре виявляється не лише проявлено у реальності та дії, але й передовсім у всьому об'ємі цього самопочування, як на рівні свідомості, так і підсвідомих та несвідомих його проявів.

Кінець XIX – початок XX сторіччя характеризувався наростанням особистісної самостійності людини, коли наявність чи, скоріше, відсутність у людини, пересічного громадянина життєрадісного, влади, щастя, багатства, доступу до благ цивілізації, можливості задоволення нагальних фізичних та духовних потреб викликали усе більше й більше роздратування, збурення й внутрішній спротив. Це збурення було абсолютно природним процесом становлення громадянина й водночас знаходило свій найрізноманітніший вияв. З одного боку, пересічна людина усе більше й більше була схильна до нетерпимості й була готова до боротьби за ті блага, які були доступні іншим – можновладцям, заможним верствам суспільства й владарюючій еліті.

Проте, з іншого боку, у десятків мільйонів людей це збурення не виливалося в активний спротив, в участь у соціалістичних партіях та революційній роботі. Однак це зовсім не означало, що ці маси людей, кожен із них, одного разу пробудившись, могли із легкістю члена несвідомого стада розстатися зі своєю пробудженою свідомістю й змиритися з положенням своєї упослідженості і меншовартості. Можливо, він не брав участі в активній боротьбі, не йшов на барикади,

але він прагнув того ж, що й учасники активних революційних дій.

Себто прагнув, повторимо, життерадісного, щастя, влади, багатства, доступу до матеріальних та духовних благ, добробуту, гарної роботи й не менш повноцінного відпочинку. А об'єктивна трудність, неможливість постояти за себе й одержати бажані результати і призводили до розквіту вищезначених явищ, зсуву у сфері моральних та ціннісних взагалі пріоритетів. Ця неможливість породжувала заздрість, підлість, жагу помсти, душевні муки й надрив, коли помста є неможливою, і, як результат усього цього, букет людського негативу: жорстокість, облуда, ненависть, зрадливість, корисливість, егоїзм, самозакоханість, кар'єризм, брехливість, агресивність, схильність до насильства й оббріхування інших.

Взаємоповага, добро у стосунках між людьми, не говорячи уже про християнську любов, усе більше й більше відтіснялися на маргінес людського буття.

Це було тоді, у кінці XIX – на початку XX століття. І усе це є і зараз у європейському типові цивілізації. Воно нікуди не поділося.

Усі ці явища ресентименту у моралі й житті взагалі, а точніше – проблема не їх подолання (бо це є просто неможливим), а хоча б їх максимальної мінімізації – ця проблема була й залишається нагальною проблемою європейського типу цивілізації, України, звісно, теж.

Через це й потрібно хоча б пунктиром означати підхід до цих питань М.Шелера, підхід початку минулого сторіччя. Він дає чи не найбільш повну панораму явищ ресентименту в історії європейської думки. Водночас підхід Шелера продемонстрував зразок того, як такий аналіз не привів до бажаних результатів у суспільній життєдіяльності минулого сторіччя.

М.Шелер поділяє погляд Ніцше на ресентимент як мораль упосліджених, мораль рабів, яка є реакцією на мораль панів, аристократичну мораль. За своєю суттю це є, як уже зазначалося, мораллю безсилля, із якої і походить заздрість, образа, роздратованість, злоба, ненависть, жага помсти та водночас неможливість здійснити останню. Зрозуміло, що такі духовні й

душевні порухи не існують самі по собі, а призводять також до самоотруєння й злопам'ятства носіїв цих порухів.

Об'єднує обох мислителів також антигуманізм. Шелер кваліфікує гуманізм як невдалу заміну ідеї любові до ближнього на ідею людинолюбства як прикриття для зовсім негуманної практики, власне, облуди.

Тому й потрібно сказати про безумовні здобутки та неоднозначні результати шелерівських роздумів про ресентиментні явища й моральні оцінки. Спочатку про неоднозначність його бачення.

Шелерівська критика Ніцше стосовно ресентиментних витоків християнства є малопереконливою, бо, дійсно, в кінці XIX сторіччя відбулася радикальна девальвація усіх моральних приписів християнської доби. Навіть етика формального обов'язку перестала не лише спрацьовувати, але й взагалі бути привабливою, тому будь-яке тотальне повернення до християнської моралі, до, здавалось би, рятівної християнської любові є примарним і безрезультатним: суспільство живе у секуляризованому світі, це – по-перше, і, по-друге, в умовах релігійного плюралізму.

Далі, шелерівські пошуки нових цінностей та адекватних із його погляду моральних настанов не могли бути успішними апіорі. Бо їх засадничою світоглядною підставою була орієнтація не на пересічну людину із її проблемами, тривогами, турботами, радостями й болями, а відверто маніфестована орієнтація на світ заможних, світ можновладців. Зрозуміло, що така відверто рефлексована позиція за умов пробудження й активного становлення саме у той час громадянської позиції пересічної людини не могла бути зреалізованою ніяким чином. Що й довела суспільна практика Європи у першій половині минулого сторіччя, коли ніякі задекларовані моральні приписи не спрацьовували, не змогли стати на заваді ані жахливій практиці тоталітарних режимів, ані двом світовим війнам.

Водночас слід згадати і про колосальні здобутки шелерівського пошуку у сфері цінностей та моральних настанов.

Ну, найперше, це уже згадувані його ідеї десублімації, гармонії вітальних потреб та духовності. Це також його протистояння як біологізаторському редукціонізму, так і позити-

візму, котрий применшував як вітальність, так і духовність людського буття. Це також його антитехніцизм, чітка й аргументована його позиція стосовно того, що цивілізація, побудована на засадах лише користі, але яка відкидає життя в усій його багатобарвності, ця цивілізація є не лише полишеною принад буття, але й взагалі безперспективною, веде її у глухий кут. Це також вибудувана ним система шаблів буття.

А найголовніше – це його моральні ціннісні пошуки. Ясна річ, що його відверті симпатії у системі суспільної стратифікації не дали йому здійснити ці пошуки у найбільш продуктивний спосіб. Але, з іншого боку, сам факт такого ретельного опису явищ ресентименту є непересічним внеском у скарбницю осмислення духовного та душевного світу людини.

І не меншим його надбанням – особливо враховуючи післявоєнні здобутки комунікативної практичної філософії – є його постійне педалювання питання про вищі цінності як найнеобхідніша складова нормально функціонуючого соціокультурного середовища, динамічного й водночас сталого суспільства.

Підхід М.Шелера до світу людини та людського ества, до з'ясування ролі міжлюдських стосунків у цьому світі розвиває Г.Буркхардт, акцентуючи при цьому особливу увагу на значущості почуттів. Він зазначає, що визначальна традиція європейського витлумачення ставлення людини до світу – це традиція конструктивності думки, діяльності та ін. Наука та зорієнтовані на неї способи конструктивної думки у філософії зосереджені навколо питань системності й логоцентризму, що зумовлює лінійність світосприймання. Беззастережна системність деформує картину світу, спотворюючи відчуття життя, свободи тощо.

Але ж усі ми добре знаємо, що надзвичайно багато у найсокровенніших сферах людського життя пов'язане не з метою та цілереалізацією, а з людськими почуттями як способами взаємозв'язку зі світом.

Людина існує у взаємодії зі світом та іншими людьми. Ця взаємодія у своїй основі є чуттєво-фізіологічною. Справжній, екзистенціальний зв'язок можливий лише тоді, коли відбувається таке духовне єднання, в основі якого – чуттєво безпосередній зв'язок Я і Ти, коли визнається своєрідність та

неповторність оцього Ти. Осереддям такого єднання є любов – почуття, засноване на вірі в аналогічне ставлення до тебе того, кого ти любиш.

Р.Буркхардт робить також важливі висновки, по-перше, щодо втрати почуттєвості спільного життя людей внаслідок ієрархічності структури суспільних стосунків, заниження місця почуттів стосовно моралі, а це катастрофічно збіднює людське єство, по-друге – щодо розуму та його місця в людському існуванні, тобто у внутрішньому, сенсоутворюючому плані людського буття. Безперечно, розум при цьому дуже потрібний. Проте такий розум, який «вільний від системи. Він не обмежується упорядкуванням і фіксацією. Він повинен сприяти проясненню наших проєктів буття і зробити відносним будь-яке уявлення про вище й нижче, минуле й майбутнє»<sup>27</sup>.

Щодо нормального, унормованого і взаємно узгодженого співбуття людей як чи не визначальної проблеми сьогодення, то важливою передумовою його дослідження є розгляд внутрішніх його засад. Йдеться, передовсім, про те, що дійсність людини утверджується в процесі визнання її іншим. Але таким чином і інший визнається нею.

Характеризуючи постметафізичний період розвитку філософії ХХ сторіччя, коротко слід згадати і про «Присмерки Європи» (1918 р.) О.Шпенглера. Власне, у нього йдеться про проблеми, хвороби, занепад усієї західної цивілізації. І висновки при цьому робляться дуже невтішні.

Згадали ми, власне, про цю книгу через її малозрозумілу популярність впродовж десятиліть. Шпенглер розглядає історію не як суцільну, а як виникнення, розквіт та занепад окремих культур, кожна із яких завершується цивілізацією як занепадом культури і яких він нараховує вісім. Методологічною основою такого підходу є думка про те, що кожна культура живе, розвивається і процвітає як певний організм, який діє і у якому відбувається становлення й творчість, на зміну яким приходять закріплення, панування мертвого простору. На основі цієї методологічної посилки робляться надзвичайно песимістичні, хоча й почасти слушні висновки про соціокультурні та політичні реалії західного суспільства доби імперіалізму.

От про цей песимізм і слід сказати передовсім. Мабуть, його б не було у таких масштабах, якби, по-перше, у самого Шпенглера не було зверхнього аристократичного ставлення до пересічної людини, її потреб, радостей, мук та страждань, а по-друге, якби замість цього його зусилля (як було у наступній, особливо післявоєнній європейській філософії) були спрямованими на осмислення суспільства як збалансованого задоволення потреб не лише панівної верстви, але й пересічного найманого працівника.

До того ж, як мені видається, зрозуміло, що Шпенглеру довелося жити у найбільш кризовий період європейської історії – перші чотири десятиліття минулого сторіччя, проте це зовсім не виправдовує його далекосяжних висновків, передовсім пов'язаних із протиставленням культури та цивілізації. Саме тому, що існує людська цивілізація, у рамках якої існують та розвиваються ті чи ті культури, і відбувається прогрес людства – нехай важкий, суперечливий, неоднозначний, аж із міжцивілізаційними протиріччями.

Проте головне інше – у рамках реально існуючої цивілізації та культури кожна людина тією чи тією мірою може реалізувати як від природи закладений творчий потенціал, так і, на жаль, не кращі риси свого людського ества.

Вагомий внесок у проясненні буттєвого статусу особистості, методологічних засад осмислення позитивного та негативного у людському естві та світові людини зробила феноменологія та фундаментальна онтологія. Зокрема, це стосується важливих понять феноменологічної редукції та життєвого світу. Перше із них означає, що шляхом рефлексивної роботи, інтенціональних актів свідомості відбувається не взаємоперехід предметних форм та змісту свідомості, а сам процес сприймання як процес формування певного спектру значень. При цьому схоплюється саме смисл чи система значень (що для феноменолога є то-жним) предмета, схоплюється саме так, як він бачиться відповідно властивостям певної (інтенціональної) спрямованості свідомості. Стосовно ж життєвого світу, то саме він і виступає тим постійним і найефективнішим корелятом свідомості, завдяки якому ми і можемо одержати адекватну картину її смислової структури.

Феноменологічний підхід також виступив методологічною передумовою створення М.Гайдеггером фундаментальної онтології як найбільш репрезентативного у постметафізичному просторі думки напрямку філософування, у центрі якої – осмислення проблеми забуття буття. Саме у Гайдеггера ми подібаємо найґрунтовнішу критику засад класичної метафізики, як і розкриття її історично неоднозначної (позитивної не менше, аніж негативної) ролі. Саме він вияскравлює історичну обмеженість метафізики, класичного раціоналізму як такого типу філософування, який фактично відгороджує людину від буття. Питання ставиться вкрай радикально: оскільки антропосі соціокультурний досвід ставить під сумнів класичну метафізику, у якій високочола рефлексія нехтує людиною в її особистісному, відкритому бутті і заглибленому у ньому вимірі, то йдеться про кінець метафізичної доби в європейській історії й настання доби нігілізму.

При цьому загальне розуміння доби нігілізму у порівнянні із попередниками залишається незмінним: вона характеризується виснаженням і загибеллю смислу. Але акценти при цьому зміщуються. Для Ніцше нігілізм означав рух від нехтування, заперечення життя в ім'я найвищих цінностей у класичному раціоналізмові до заперечення цих цінностей, заміну їх цінностями людськими, аж надто людськими (мораль замінює релігію; прогрес, сама історія замінюють божественні цінності)<sup>28</sup>. Для Гайдеггера ж нігілізм як епоха втрати смислу характеризується найперше марністю антропологічних спроб відповісти на запитання «що є людина?». Бо то спроби, що здійснюються в рамках усе того ж безпосередньо суцього<sup>29</sup>. А це не дозволяє підійти до головного запитання: про буття, яким єдино є людське буття у системі суцього, як суцього, узятого у його єдності, про буттєву зануреність, закоріненість людини як визначальну особливість людського існування (на відміну від усіх інших істот), про істину як специфічну неутаємниченість, відвертість буття.

Гайдеггер наполягає на тому, що «філософська антропологія є ні чим іншим, як регіональною онтологією людини і, як така, не виходить із ряду інших онтологій, які разом із нею розподіляють між собою усю область суцього»<sup>30</sup>. Звичайно, тут

проявляється як оригінальність авторського підходу, так і відверто завищена самооцінка. Але усе ж у чому сенс гайдеггерівського підходу? Він полягає у запитанні: наскільки слушно те, що усі центральні філософські проблеми закорінені в людській істоті? Для Гайдеггера центральною філософською проблемою є проблема буття. Інша річ, що буття може бути дане лише людині. Через це він і називає свою концепцію саме фундаментальною (на відміну від регіональних) онтологією.

Якщо традиційна метафізика, класичний раціоналізм (а також, згідно з Гайдеггером, і сучасні йому спроби осягнення буття та місця людини у світі) під буттям розуміли лише сферу суцього, яка зовсім не є для людини буттям у його справжньому значенні, то Гайдеггер пропонує зовсім інший мислительський хід.

За вихідний він бере парменідовий підхід до суцього як єдиного у його поєднанні із гераклітовським становленням. Тобто справжній прорив до буття можливий лише коли за вихідне береться єдність буття і ніщо. А це доступно лише філософії і не доступно галілеївсько-ейнштейнівській науці, для якої світ – це світ лише зовнішніх речей. Для людини ж світ є принципово іншим утворенням. Він існує лише тому, що у ньому існують речі, події, процеси, так чи інакше значущі для людини.

Він існує тому, що у ньому є таїна, оте ніщо, яке вносить специфічність у людський світ. Гайдеггер зазначає, що «не можна говорити про ніщо і обходитися із ним так, як би воно було річчю, котра подібна дощу за вікном, горі чи будь-якому предмету. Ніщо у своїх основах недоступне ніякій науці. Хто воістину хоче говорити про ніщо, повинен із необхідністю стати ненауковим. Проте це до тих пір буде сприйматися як велике нещастя, доки побутує думка, ніби наукове мислення є єдине по-справжньому строге мислення і лише його і можна, і потрібно зробити мірилом мислення філософського»<sup>31</sup>.

Західна цивілізація, на думку Гайдеггера, у силу усе більшого забуття буття, стоїть перед загрозою повного обездуховнення. Якраз підхід із позиції єдності буття і ніщо, як взаємозв'язку світла й темряви, і дає можливість осягнути істинне як неугаємничене, як відвертість і відкритість буття.



«Істина, яка розуміється лише як світло, як «розкритість», виявилася, по суті, протилежністю істини, як її розуміли попередні, дометафізичні епохи. Якраз тому, що наша епоха не знає «утаємненого», таїни, вона не знає і «неутаємненого», для неї усе стало не *світлим*, як того хотіли великі російські метафізики, а *безбарвним*. Втративши повагу до «утаємненого», намагаючись усе розкрити засобами науки, сучасна епоха, навпаки, закрила для себе доступ до світу – він для неї втратив сенс, а якраз смисл світу – це і є те світло, завдяки якому стає видимим суще»<sup>32</sup>.

Отже, буття як взаємозв'язок, взаємоперехід суцього, узятого у його єдності, та ніщо, є не набором тих чи тих речей чи процесів, ані того, що слід, потрібно робити, навіть не того чи того суцього, а тим, що сховане, утаємнене, і тим, що відкриває себе завдяки певним зусиллям, внутрішньому трансцендуванню, проходженню через певні межові, екзистенційні ситуації. Гайдеггер дає надзвичайно ємне, багатоаспектне, глибоко евристичне визначення буття: «Буття відкриває себе нам у якійсь різноманітній протилежності, яка зі свого боку знову ж не може бути випадковою, бо вже простий перелік цих протилежностей вказує на їх внутрішній зв'язок: буття водночас найбільш багате, водночас найвсезагальніше і найунікальніше, водночас найзрозуміліше і таке, яке чинить спротив усякому поняттю, водночас найбільш затерте від ужитку і все одно таке, яке лише вперше настає, водночас найнадійніше і бездонне, водночас найбільш здобуте і найбільш пам'ятне, разом саме вимовлене, замовчуване»<sup>33</sup>.

А способом залучитися до відкритості буття виступає Dasein (тут – буття), як водночас присутність і постійний вихід за межі. Принциповий хід гайдеггерівської думки, як радикальний засіб подолання відриву людини від світу, полягає саме у тому, що буття саме виявляє себе через Dasein: «Екзистенційний аналіз вибирає формою освоєння буття не абстрактну думку, а людське існування. Способом самовиявлення буття виступає людська присутність у світі (Dasein). Своєрідність присутності, яке визначається як наповнення буття, Гайдеггер характеризує як екзистенцію»<sup>34</sup>. Гайдеггер зазначає, що «метафізика Dasein – це не лише метафізика, котра Dasein має

предметом, але також метафізика, що необхідно здійснюється *як Dasein...* Метафізика Dasein взагалі не є раз і назавжди покладений «органон». Вона повинна постійно перетворюватись у міру зміни своєї ідеї у ході розробки можливості метафізики»<sup>35</sup>.

Існування при цьому береться у його простій фактичності, відтак екзистенційне – це те, що відноситься до існування, посилюється на нього. На відміну від ситуації повсякденності, знеособлення, конформізму, тут ми маємо справу із буттям того сущого, яке відкрите для відвертості буття, у якому людина завжди знаходиться у ситуації піклування про щось: «Буття – при... є турботливістю тому, що вона як спосіб буття – визначається через його осново-структуру, турботу. Турбота характеризує не усього лише тільки екзистенційність, усунуту (відчужену) від фактичності і падіння, але охоплює єдність цих буттєвих визначень. Турбота тому не має первинно і виключно на увазі ізольованого відношення Я до самого себе»<sup>36</sup>.

Отже, Dasein, виступаючи як трансцендентне по відношенню до знеособленого світу повсякденності (Man), є виходом людини до глибинних підвалин свого існування, тобто до буття, взятого у його справжньому, дійсному значенні. Такий вихід здійснюється людиною, згідно з феноменологічним гайдеггерівським описом і аналізом, через усвідомлення (точніше осягнення) конкретним індивідом своєї закиненості у світ та кінечності і, отже, метафізичного страху перед сущим. Лише людина може знаходитись і відштовхуватись від ситуації Dasein-у, лише вона здатна усвідомлювати кінечність власного буття, а отже, і часовість як його визначальну характеристику. Завдяки кінечності, тобто спрямуванню до смерті, «тут-буття» постійно виходить за власні межі, трансцендує себе, входить у пограничні, межові ситуації. Останні і розкривають те, що характеризує відвертість, істину буття, а саме – пограничні ситуації, наріжні екзистенціали страху, турботи, рішучості, вибору, совісті тощо. Відтак кінечність, смертність існування виступає як висхідний феномен, який і задає онтологію людського існування.

Отже, можна сказати, що Гайдеггер зробив найбільш вагомий внесок у спростування класичної метафізики, яка розгля-

дала буття лише крізь призму мислительного опосередкування, що призводило, зрештою, до відгороджування людини від світу, від власне буття. Гайдеггер же розглядає буття як певну висхідну, хоча і дуже внутрішньо неоднозначну, суперечливу і стратифіковану безпосередність, нерозривну єдність того, що традиційно називалося суб'єктом і об'єктом – коли людина, самість безпосередньо переживає своє буття у світі як власне існування – екзистенцію. Причому пізнаване і той, хто пізнає, у їх цілісності повинні співпасти, відтак буття може бути досягнутим лише через самого себе.

Відтак Гайдеггером були сформовані принципово важливі підходи до усвідомлення буттєвого статусу людини, виходячи із усвідомлення специфічної (на кшталт поезії) здатності філософії проникати в утаємничені підвалини людської душі, а також усвідомлення постійного пошуку й залучення до справжніх витоків буття у загальносвітовій та кожній національній культурі зокрема, переходу від онтологічного до онтичного.

Відмічаючи фундаментальність, грандіозність проробленого М.Гайдеггером, слід сказати і про таке. Як засвідчили подальші філософсько-онтологічні пошуки, його позиція та міркування настільки ж знайшли продовження, наскільки ж виявилися – стосовно реального антропо- та соціокультурного процесу – не зовсім продуктивними. Бо справжнє життя людини не монадологічне, людське буття по суті своїй – це співбуття, це інтерсуб'єктивна сфера. У такому плані Гайдеггер, як не прикро, був асоціальним мислителем. І не можна не погодитися із думкою О.Больнова, який ще у 1942 р. писав: «Розірвана і така, що зазнала потрясіння у всіх основних об'єктивних стосунках, людина виявилася відкинутою до самотності свого окремішнього існування. Внаслідок чого втрачається будь-яка реальність оточуючого світу»<sup>37</sup>. Відтак, здавалося б, глибинні гайдеггерівські роздуми про буття не спрацювали належним чином і не змогли уберегти європейську цивілізацію від усіх жахів тоталітаризму.

І друге – упродовж усього свого творчого шляху Гайдеггер різко і недвозначно виступав проти необхідності обґрунтування вищих цінностей, що, на його думку, не давало можливості

наблизитися до осягнення буття у його відвертості. Тобто, по суті, заперечувалася необхідність трансцендентального аргументу у його класичному прочитанні. Знову ж таки, як показала антропо- і соціокультурна ситуація другої половини ХХ сторіччя, в умовах лавиноподібного наростання соліпсизму, індивідуалізму, неймовірної релятивізації ціннісно-орієнтаційної поведінки без збереження саме вищих цінностей (зрозуміло, у трансформованому, відповідному сучасності вигляді), а отже, і трансцендентального аргументу у його класичному прочитанні, ні про яку сучасну, здатну адекватно відповідати на виклики нинішньої доби, практичну (а відтак і теоретичну) філософію не може бути і мови.

Людська природа і людський світ надзвичайно багатомірний, внутрішньо суперечливий і неоднозначний. Відповідно і зусилля філософів повинні бути такими ж різновекторними, не зацикленими на якомусь одному підході. (Це стосується, зокрема, і розв'язання колізій класичної метафізики, адекватної відповіді на ті проблеми, які вона загнала у глухий кут. Для прикладу наведемо бурхливе зростання в післявоєнні роки: феноменології тіла – у відповідь на протиставлення протяжної та мислячої субстанції; герменевтики – у відповідь на суб'єкт-об'єктний дуалізм; сучасної практичної філософії – як відповіді на етику чистого обов'язку і водночас на монадологічність гайдеггерівського підходу тощо).

Не можна також погодитися із гайдеггерівським запереченням поняття світогляду як непотрібного: є ж бо поняття буття й цього досить. Коли йдеться про практично-духовне освоєння світу, говорити просто про залучення людини до буття є недостатнім і не завжди зрозумілим широкому загалу. Натомість коли йдеться про світовідчуття, світосприймання та світорозуміння особистості, їх становлення та функціонування, то це й буде, зрозумілою мовою, шляхом людини до витоків буття.

Рівно як і говорити про відновлення смислу, смислової наповненості людського буття поза його вихідними параметрами (а такими і є низка конкретно-історично зумовлених вищих цінностей і сенсів, що виконують незамінну регулятивну функцію), як на цьому наполягав Гайдеггер, видається принаймні

наївно, якщо взагалі не невідповідно нинішній антропо- та соціокультурній ситуації взагалі.

Вагомий внесок в осмислення буттєвісної проблематики зробив М.Гартман, який здійснив грандіозну спробу, виходячи із власного бачення феноменологічного підходу розробки онтології, критичної онтології у максимально можливому охопленні її аспектів, як онтології власне буття, так і онтології пізнання.

Основною особливістю його підходу було невдоволення методологізмом пануючих на початку ХХ сторіччя неокантіанства та позитивізму і, відтак, втратою предмета власне філософії. Філософування, згідно з М.Гартманом, яке у той чи той спосіб не досліджує взаємовідношення пізнання, свідомості, ідеального із реальністю, буттям самим по собі, стає безглуздом, стає грою в бісер.

У самій же феноменологічній методології найголовнішим для Гартмана була зацікавленість у тезі про інтенціональність свідомості, тобто найперше його цікавило не те, як суб'єкт пізнає, а націленість феноменології на вивчення самого предмету пізнання. Відтак світ трансцендентальних предметів існує для нього не проблематично, а аподиктично, із необхідністю.

Важливим є те, що для Гартмана його теорія пізнання (розробці якої він присвятив не одну сотню сторінок) не існує як щось самосуцте, а є складовою цілісною і всеохоплюючою онтології. Відтак предметний світ цієї теорії пізнання є світом трансцендентних предметів, але сенс самого пізнання полягає у тому, як крізь цю трансцендентність пробитися до самих предметів, до реальності. У пізнанні відбувається чисте схоплення у-собі-суцього, якраз схоплення, а не оволодіння ними, бо володіти можна лише фантазіями, уявним.

Саме це чисте схоплення думкою предметів у-собі-суцього і розгортається М.Гартманом у величну картину зрізів, рівнів, категорій у їх взаємопоопосередкуванні, чому він присвятив цілу низку своїх праць у 20–40 рр. минулого сторіччя.

Відповідно він аналізує чи не найскладніші в історії світової думки проблеми: проблему універсалій, ейдосів та всезагальних родів буття, «других сутностей», проблеми сутності та існування, співвідношення *dasein*-у та *sosein*-у (тут-буття та

так-буття), ноуменального та феноменального, іманентного та трансцендентного, буття як реальності та як буття у розумі, категоріального способу осмислення та осягнення буття, співвідношення онтології буття та онтології свідомості, а також можливого і дійсного, ідеально та реально існуючого буття і т.д., і т.п. Тобто важко знайти фундаментальні проблеми, котрі підіймалися в історії філософської думки, які б не знайшли своє відображення у творчих пошуках критичної онтології М.Гартмана. І у цьому, у тому, що, вибудовуючи колосальну, дійсно неарістотелівську систематику буття, він спирається на осмислення усього досвіду європейської думки, дійсно неоціненна заслуга його як мислителя.

Слід як дуже позитивний оцінити саме цей його досвід, про який він цілком слушно зауважує: «Із проблемою буття справа складається саме так, що попередників доводиться шукати на значному історичному віддаленні. Це наслідок того майже двохсотлітнього сну, у якому перебувала онтологія. Щоб розбудити її, потрібно забирати звіддала. ... Спроби недавнього минулого це не зробили. У цьому причина, чому вони виявилися нездатними до дійсно онтологічного піходу»<sup>38</sup>.

М.Гартман зробив неоціненний внесок в осмислення ідеального буття як буття специфічного й котре осягається через категоральну інтуїцію й ідеалізуючі абстракції не лише як чисті феномени, інтенціональні об'єкти, але й як трансцендентальна ідальність. Тобто йдеться про те, що поруч із математичними й логічними утвореннями і законами існує друга частина ідеальності – це роди й види речей як такі. Вони сприймаються як існуючі у реальних предметах і відтак схоплюються у чистому вигляді.

Також надзвичайно цікавою є його аргументація стосовно пізнавального оптимізму у філософії взагалі і у онтології – зокрема. З одного боку, Гартман завжди обґрунтовував думку, що предметом онтології є пізнані, які можна осягнути, аспекти буття.

Але, із іншого боку, у метафізичних пошуках завжди виникають залишкові, нез'ясовані питання, більше того, питання упираються у те, що є такі проблеми, які взагалі перебувають на межі можливості їх розв'язання. Це передовсім одвічні пи-

тання філософії, які по-різному, але відтворюються від епохи до епохи й від учення до учення. Але це також сфера позамежового, граничного пізнання, яка завжди існувала у філософських пошуках.

Тобто сфера раціонального пізнання повсякчас із необхідністю взаємодіє зі сферою ірраціонального, пізнаване – із таїною. І це є нормальним. Відтак нова, критична онтологія М.Гартмана є онтологією пошуку, онтологією відкритих проблем.

Не менш цікавим і плідним є вчення М.Гартмана про сфери реальності, їх ієрархізацію та взаємовплив. Йдеться про чотири такі сфери: фізично-матеріальну, органічну, світ душі та духовно-історичний світ, – детально ним промислені та прописані. Звісно, що погляд такого мислителя на щойно згадані сфери, особливо світ душі та духовно-історичний світ, як і його вчення про вищі цінності, не можуть втратити свого значення для сучасного читача.

Отже, підсумовуючи, слід зазначити, що М.Гартман вибудовує онтологію як складноструктуровану систему, котра, попри те, що виходила із критичної позиції стосовно класичної метафізики і ґрунтувалася на найпрогресивнішій на той час та оригінальній методології, яка була своєрідним поєднанням феноменологічного підходу та класичного трансценденталізму, таку онтологію, котра була сповнена оптимізму стосовно пізнання як ідеального, так і реального буття.

Відтак слід зазначити, що онтологічне вчення М.Гартмана зробило помітний внесок у осмислення надзвичайно вагомих у методологічному та ціннісно-орієнтаційному плані проблем, а його тексти є зразком філігранності думки. Прикрим є тільки те, що на сьогодні існують лише три переклади його праць<sup>39</sup>, у тому числі перша із чотирьох його праць з онтології, що, звичайно, значно звужує можливість для українського читача долучитися до усього непересічного ідейного багатства праць одного із провідних мислителів ХХ сторіччя – М.Гартмана.

Неменший внесок, можливо, дещо в іншому методологічному ключі та на іншому матеріалі, в осмислення буття людини в світі, позитивного та негативного, зробив у той самий

час К.Мангайм. І не лише своїми класичними роботами по утопії, її здатності дуже швидко у процесі свого втілення перетворюватися на закостенілу ідеологію, а отже, і її подвійному значенню в історії людства. Але також і своєю продуманою концепцією людини і суспільства, яку він обґрунтував у 30-ті – на початку 40-х років, за умов стрімкого наростання й розповсюдження тоталітаризму.

К.Мангайма дуже турбував цей наступ тоталітаризму, який як руйнував усі усталені антропокультурні та соціокультурні механізми демократичного суспільства, так і розтоптував особистість, робив її предметом цілковитої маніпуляції. Тобто він виходив із тези не просто про наростання кризових явищ у суспільстві, а із факту існування такого суспільства, котре саме є втіленням падіння демократії, суспільної моралі, розтоптуванням особистості.

Відтак він шукав шляхи не просто подолання явищ тоталітаризму, але й неможливості їх появи у майбутньому. І такі шляхи він бачив у підтриманні стабільної парламентської демократії та антропо- та соціокультурних підвалинах цієї стабільності. До останніх Мангайм відносив неперервність поколінь, значення економічної діяльності індивіда та змагальності. Тобто фактично йдеться про плекання та підтримування середнього класу як найбільшого у відсотковому плані прошарку суспільства. Сюди також відноситься плекання інтелігенції як прямого носія культурної спадщини та традиції. До стабілізуючих суспільство чинників Мангайм відносив також відлагоджений освітянський процес, процес залучення молоді не лише до знань, але й культурних надбань людства у цілому.

Ці ідеї були розвинені Мангаймом у роботах «Діагноз нашого часу» (1936 р.), «Людина та суспільство в епоху перетворення» (1937–1941 рр.) та в інших працях, що прилягають до щойно згаданих.

Відтак йдеться про заглиблені роздуми Мангайма про зло в людині та суспільстві та підвалини його подолання, про шляхи, котрі відкривають можливості самоздійснення людини.

Такими ж заглибленими були пошуки виходу із антропокультурної та соціокультурної кризи європейської цивілізації,



здійснені у 40–50 рр. представниками Франкфуртської школи. Передовсім йдеться про «Діалектику Просвітництва» (1947 р.) Т.В.Адорно та М.Горкгайма, роботу останнього «Критика інструментального розуму» (1946 р.). У них йдеться передовсім про здобутки та втрати проекту Модерну, про соціокультурні підвалини тогочасної кризи європейської культури, про шляхи виходу із цієї кризи.

Не менш грандіозну спробу осмислення типу цивілізації як нормальної та аномальної, яка подавляє й розтоптує особистість, здійснив К.Поппер у своїй фундаментальній праці «Відкрите суспільство та його вороги» (1945 р.), у якій йдеться як про історичні, ментальні витоки тоталітаризму як способу думання та суспільного устрою, так і про принципову значущість соціокультурної відкритості суспільства як визначальної передумови приборкання суспільного зла та можливості нормальної людської самореалізації.

Вагомим внеском в осмислення неоднозначності людського буття, його екзистенційної, буттєво значущої напруженості внесли представники французького екзистенціалізму та персоналізму Ж.-П.Сартр, А.Камю, Е.Мун'є та ін. Перший – у плані аналізу людини як принципово вільної й самодостатньої, якій притаманні рішучість та вибір, другий – із розкриттям такої важливої грані буття, як його абсурдність, і третій – із проникливим аналізом закиненості людини у світ.

Вагомим також був аналіз одномірності культури, пророблений Г.Маркузе. Основна ідея його концепції одномірності – це з'ясування причин установаження тотального контролю над людиною як результатом розвитку цивілізації як одномірного, технологічно зорієнтованого суспільства та основної стратегії розвитку мислення як зорієнтованого на технологічну раціональність та логіку панування. Шляхи пошуку виходу із цієї ситуації, діалектика раціонального та ірраціонального – у центрі авторської уваги.

Надзвичайно цікавим є аналіз Маркузе теми еросу та цивілізації, співвідношення принципів реальності та задоволення. При цьому розкривається одна із важливих проблем розвитку цивілізації, а саме: репресивне ставлення техногенної й моралізуючої цивілізації до людського буття, буття як само-

цілі, тобто як радості й насолоди. Зрозуміло, що рано чи пізно ця репресивність не могла не привести до бунту пригніченого людського ества, яке є багатобарвним та різнобічним і у якому прагнення до радості та насолоди є вагомим компонентом його повноцінності.

Однією із найяскравіших, нетривіальних, об'ємних та заглиблених спроб осмислення позитивного та негативного у людському бутті є концепція Е.Блоха. Йдеться передовсім про осмислення ним принципу надії – в однойменній праці у 3-х томах, яка була опублікована у 1954–1959 рр., а також в інших його роботах.

Аналізуючи мотивацію людської поведінки (та на відміну від Фрейда, Адлера чи Юнга), Блох основним мотиваційним чинником людської поведінки визначає голод. Адже голод – це інстинкт самозбереження, один із визначальних інстинктів людини.

Відповідно, голод спрацьовує через афекти. Перша група афектів – це заздрість, пожадливість, повага. Друга – афекти очікувань, сподівань. Це страх, боязнь, надія та віра.

От ця друга група афектів, відповідно, поділяється на негативні – страх (як невизначений) та боязнь (як уже цілковито визначений страх), та позитивні – надія, сподівання та віра. Надія – це чекання невизначеного, проте усе ж принципово можливого позитивного. Надія, сподівання, відтак – протилежні страхові.

Згідно з Блохом, щойно згадані інстинкти та афекти є ключем до розгадки світу, оскільки лише афекти проникають до онтичних підвалин людини, а принцип надії є найбільш людським із усіх порухів душі. Більше того, надія притаманна та доступна лише людині.

Далі Е.Блох вибудовує надзвичайно цікаву онтологію людського буття, розвиваючи – на противагу Фрейдіві – концепцію не сновидінь (нічних марень), а концепцію денних марень та мрій. Ця його концепція ґрунтується на іще у молоді роки висловлену ним думку про те, що проблеми несвідомого повинні розв'язуватися не лише стосовно минулого, але й майбутнього. Ця думка теж була спростуванням підходу Фрейда.

Виходячи із такого посилу, Блох вважає, що сфера несвідомого – це не лише «уже-не-свідоме», але й «іще-не-свідоме», те передсвідоме, котре передує чіткому усвідомленню і у цьому сенсі є надзвичайно плідним. Це «іще-не-свідоме», котре є одним із визначальних постулатів у концепції Блоха, є надзвичайно евристичним і знаходить свій найбільший вияв в роки юності, у творчості чи в епоху радикальних суспільно-історичних змін.

На цій основі Е.Блох також вибудовує цілковито оригінальну теорію знання, не лише як пригадування, але й як творчості на основі цього пригадування, як пригадування, зверненого до майбутнього. Далі, відповідно, він дає характеристику глибинних підвалин людського існування, котре він характеризує як онтологію «іще-не-буття», а усі процеси цивілізаційного становлення, тенденції соціокультурного розвитку – як руху від цього «іще-не-буття» до буття розвиненого та всебічного.

Отже, випрацювавши таку оригінальну та об'ємну й розгорнуту концепцію принципу надії, Е.Блох здійснив помітний внесок в осмислення проблеми позитивного та негативного. На відміну від інших концепцій, які грішили чи відірваністю від осмислення буття в пересічній людини, чи просто асоціальністю, чи прихованим конформізмом, концепція Блоха є цікавою якраз тим, що в ній осмислюється внутрішній світ пересічній людини, кожного із нас у поєднанні усіх негараздів людського буття та мрій і сподівань людини, її радощів і мук, а найголовніше – у осмисленні значущості надії й віри у найбільш драматичні моменти як персональної людської долі, так і цивілізаційного поступу.

Значний внесок в аналіз інтелектуальної генези усіх бід минулого сторіччя зробили постмодерністи, передовсім через осмислення тем кінця епохи класичної метафізики, чому присвятили свої праці, зокрема, такі французькі мислителі, як М.Фуко, Ж.Деріда, Ж.-Ф.Ліотар. Не спиняючись на усіх деталях цього осмислення<sup>40</sup>, зупинимось лише на деяких принципових, на наш погляд, моментах. Загальний підхід до розгляду зазначеного питання характеризується ними як перехід від модерну (епоха класичної метафізики останніх сторіч) до постмодерну.

М.Фуко ставить питання про подолання істини в собі, яка була предметом метафізики, і переходу до істини у її справжньому, на його погляд, розумінні, як істини буття середньостатистичного пересічного індивіду. Він намагається вийти за межі традиційних понять і перейти на рівень позитивності, тобто єдності у просторі і часі, матеріалу дослідження, на рівень історичного апріорі, яке дозволяє наблизитись до цієї позитивності, і архіву як переліку тих висловлювань, що знову ж таки дозволяють перейти до цієї позитивності, взятої крізь призму конкретного історичного апріорі. При цьому особлива увага звертається на категорію *подія* (випадковість), яка є аналітичним знаряддям проникнення у найпотаємніші пласти культури і завдяки якій підринається довіра до абсолютних понять епохи модерну, закладаються передумови для альтернативних шляхів осягнення тих чи тих культурних феноменів. Загалом Фуко виходить із того, що філософія майбутнього буде змушена подолати класичну метафізику із її ключовими абстракціями: раціональної суб'єктивності, трансцендентального суб'єкта та самосвідомості, із її логоцентризмом, з її ідеєю буття як присутності, даності тощо. Фуко відмовляється розглядати суб'єкта як безтілесного, неукоріненого у сферу несвідомого, індивіда і на цій основі трансформує тезу Ніцше про смерть Бога у тезу про смерть людини як логічне завершення її саморозвитку і як висхідне положення власного структуралістського, постметафізичного підходу.

Ж.Дерріда особливий акцент робить на спробі дійти до першовитоків, істинного розуміння буття не через критику метафізики, деструкцію, а на зусиллях по позитивному, але вибудованого на нових засадах, смислоутворенню, яке він характеризує як деконструкція. Умовою подолання метафізики Дерріда вважає виявлення у текстах висхідних понять і шару метафор, що вказують на несамототожність тексту і можливість його різноаспектної інтерпретації. Якщо метафізичний текст є просто вслуховуванням у голос буття та ігноруванням матеріального боку тексту як чогось другорядного стосовно смислу, то Дерріда, навпаки, наполягає на конструктивній ролі письма і переносить акцент на сам процес продукування смислів.

Ж.-Ф.Ліотар надає особливої уваги при розгляді класичної метафізики дезавуванню дискурсу всезагальності як дискурсу влади. Йдеться про глибинні тенденції, закладені у раціоналістичній філософії, які призводять зрештою до тоталітаризму й подавлення особистості. До панування правил і норм лишень якоїсь однієї легітимної форми раціональності (метанарації у термінології Ліотара) і пригнічення усіх інших її форм як неповноцінних і незрілих, що є водночас і шельмуванням усіх інших, нелегітимних форм життя. Насправді ж, як зауважує Ліотар, немає і не може бути універсальної мови, як немає і не може бути універсальної раціональності – є лише різноманітні мовні ігри.

Говорячи про постмодерністські пошуки у цілому, слід сказати наступне. З одного боку, вони значно, проблемно і фактологічно, розширили предметне поле філософування (і не лише у плані рефлексії щодо тих чи тих способів осмислення, власне, «чисто» філософських проблем, але і стосовно такого фундаментального і незамінного способу освоєння світу, яким є художнє його освоєння). Але, з іншого, не можна не погодитися з тією думкою, що метод спростування із гранднаративами класичної метафізики був заснований на власних – і також – гранднаративах<sup>41</sup>. (Тобто: за що боролися, на те й напорилися.) І по-друге, що найголовніше, постмодернізм не є набором готових відповідей на ті чи ті запитання, а є тим необхідним етапом одвічних філософських пошуків, без яких не буває результативності, ствердження якихось (хай не в абсолютному, але у відносному сенсі) висновків вагомого сенсоутворюючого ґатунку.

Якщо говорити про осмислення у західній філософії проблеми позитивного та негативного нині, то слід кілька слів сказати про концепцію А.Бад'ю<sup>42</sup>. Ален Бад'ю вважає, що нинішній світ, як і попередній, не лише значною мірою пронизаний злом, але і, що найгірше, згоден миритися із таким станом справ.

За вихідну теоретичну позицію він пропонує прийняти тезу, що добро встановлюється відносно зла, а не навпаки. Через це єдиним ефективним шляхом до добра є шлях обмеження, мінімізації зла, чим, відповідно, й розширюються мож-

ливості добра, чи, інакше, буття в істині, здатність, за термінологією Бад'ю, перебувати в ній.

Сама ж здібність до істинного розкривається через здібність до науки, любові, політики чи мистецтва. Коли мене охоплює істина, то «це охоплення знаходить свій вираз у винятково насичених моментах існування. Можна дати їм те чи те ім'я, у любові має місце щастя, у науці – радість (у сенсі Спінози – інтелектуальне блаженство), у політиці – ентузіазм, а у мистецтві – задоволення»<sup>43</sup>.

На цьому тлі Бад'ю розгортає свою концепцію зла, яка асоціюється у нього із тими лихами, які спіткали людину не лише у першій половині ХХ століття, але й продовжують супроводжувати її до наших днів. Які ж причини цього? На думку Бад'ю, до таких причин належать наступні: зло слід відрізняти від насилля, спричиненого людською твариною заради самозбереження; відтак зло є категорія не людської тварини, а суб'єкта. Зло має місце лише остільки, оскільки людина здатна стати безсмертною, якою вона і є. Лише етика істини здатна системно протистояти злу<sup>44</sup>.

Суть виникнення зла як результату тоталітаризму Бад'ю вбачає у личині справжніх цінностей, які замінюють слугування істині. А втіленням цього зла є тотальний терор як процес відмови від істини. Іншою сутнісною рисою виникнення зла є зрада справжніх вартостей як протилежність їх оберігання та слугування ним. І, нарешті, третьою рисою фігури зла є примус, змушування слугувати ідеям загального щастя, які не поділяються людьми, або ж коли припускається, що істини спрацьовують самі по собі, автоматично, без суб'єктивізації, котра є безсмертною і, власне, робить людину людиною, створює її.

Відтак світ, якщо це нормальний світ, є здатним протистояти злу, тобто це світ, котрий перебуває по цю сторону добра і зла. І основою цього, на думку Бад'ю, є вірність істинам як єдина можливість запобігти злу.

Концепція А.Бад'ю як концепція нашого сучасника є велими цікавою саме своєю спробою довести неминучість зла як радикального й невідворотного, а як того, котре існує у координатах добра та зла і підлягає як осуду й протистоянню,

так і можливості його повсякчасного обмеження через послідовне слугування істинам.

Звичайно, це було б ідеальним варіантом виходу із ситуації повсюдного, всепроникного розповсюдження зла. Але по-перше, це є утопічним підходом. По-друге ж, істин багато, і не лише перелічених Бад'ю. Є багато життєвих позицій, котрі уявляються для їх носіїв єдино істинними. Але цього зовсім не поділяють носії інших життєвих позицій.

Тобто суперечність між різними життєвими позиціями існує, існувала і буде існувати. А відтак і єдиним виходом із даної ситуації є постійно діючий суспільний дискурс стосовно найбільш життєво значущих для комунікативної спільноти проблем, чим і повинно займатися кожне суспільство, якщо воно хоче обмежувати зло, ні у якому разі не допускаючи його радикалізації.

Але найбільший внесок в осмислення шляхів виходу із кризового стану європейської цивілізації зробили у повоєнний час представники комунікативної практичної філософії, до розгорнутого предметного розгляду якої та висновків для аналізу нинішньої антропокультурної ситуації в Україні ми й переходимо.

#### **2.4. Як поєднати особистісне самоствердження та неконфліктність співбуття людей. Суб'єктивність, комунікативність та інтерсуб'єктивність як виміри людського буття**

Антропокультурний та соціокультурний розвиток найбільш розвинутих країн світу в минулому сторіччі виявив надзвичайно цікаві закономірності. По-перше, незважаючи на всі принципові відкриття в галузі людинознавства першої половини цього сторіччя (багаторівневість і саме існування людської природи, роль несвідомих та підсвідомих чинників у сукупному життєвому досвіді особистості, екзистенційна невизначеність людського існування і драматизм людської долі тощо), вони не врятували цивілізований світ від усіх тих страхів і потрясінь, які супроводжували його історію впродовж усього цього періоду. По-друге, та хвиля розвінчання класич-

ного раціоналізму із його беззастережною вірою в розум, прогрес і провідну роль науки, освіти, науково-технічного прогресу в облаштуванні домівки людського буття знову ж таки радикальним чином не допомогла позбутися вад усамітнення, прогресуючого індивідуалізму (на тлі омасовлення і стереотипізації людських стосунків), відчуження у його найрізноманітніших виявах, деструкції індивідуального й соціокультурного життя. Заміна установок раціоналізму на ірраціоналізм, модерну на постмодерн не дало сподіваних результатів. І на все це наклався надзвичайно гіркий і болючий, а до того ще й довготривалий досвід тоталітарних режимів, досвід «наведення порядку» гестапо та особливо НКВС, виконавцями «культурної революції» та червоними кхмерами.

І тому з новою силою знову й знову постає питання: як, спираючись на наявний антропо- та соціокультурний і духовний досвід ХХ сторіччя, спробувати іще раз, тепер уже на інших принципах і засадах, раціонально облаштувати дім власного буття, де два принципові імперативи – можливість індивідуальної самореалізації і необхідність створення умов неконфліктного співбуття людей – перебували б у збалансованому стані, стані динамічної рівноваги. Ясна річ, що це пов'язано з тим надскладним завданням власне філософської рефлексії, яке можна сформулювати як вимогу неодмінного поєднання звернення до світу людської повсякденності зі збереження, хай і в радикально трансформованому вигляді, засад раціонального, теоретичного осягнення світу.

Один із таких найбільш продуктивних кроків і зробила комунікативна філософія, заснована на поєднанні уваги до світу повсякденної комунікації, життєвого світу людини взагалі та необхідності утвердження нетехнізованого, некалькулюючого розуму як вирішальної передумови подолання подальшого посилення антропологічної кризи, кризи першовитоків, визначальних параметрів нормального соціокультурного буття взагалі і міжособистісного співбуття – зокрема. Тобто йдеться про вихід на перший план проблеми інтерсуб'єктивності, яка характеризується в даному разі (ми свідомо не зачіпаємо тут проблеми інтерсуб'єктивності в природничонауковому пізнанні) як проблема співмірності,



поєднання двох радикально різновекторних феноменів і стратегій буття, а саме: прагнення людини (природа якої є надзвичайно неоднозначною і суперечливою) до особистісної самореалізації, виконання свого власного проекту буття і водночас об'єктивної необхідності – задля збереження самої можливості подальшого існування цивілізації як надзвичайно тендітного утворення та, зрештою, і тієї ж самої особистості – упорядкованої, заснованої на певних раціонально вивірених, загальноприйнятих (об'єднуючих, а не роз'єднуючих) інваріантах поведінки, чітко унормованої системи спілкування, доконечної потреби в людиномірному, що ґрунтується на гуманістичних засадах, співжитті.

Ідея інтерсуб'єктивності виникла як відповідь на зростаючий моральний соліпсизм та релятивізм у міжлюдських стосунках, на все більше зневажання загальноприйнятих суспільних норм. Як відомо, колективізм у його примусовому, а то й репресивному, виконанні, зберігаючи ілюзію індивідуальної захищеності, супроводжувався масовим порушенням прав людини. (Хоча ідея колективізму сама собою, безвідносно до зумовленого багатомісячними російськими суспільними традиціями (деспотизм) та сталінщиною її виконання у Союзі, абсолютно не є ідеєю минулого: на монадологічності, повній відчуженості в міжособистісних стосунках далеко не заїдеш. Інша річ – форми унормованості цих стосунків). Але й протилежна установка – цілковитий індивідуалізм – є не менш згубною. І це переконливо показала західна суспільна практика першої половини минулого сторіччя.

Адже релятивізм у антропо- та соціокультурному середовищі, котрий підриває самі основи цивілізації – сферу міжлюдських стосунків, існує не сам по собі і виник не спонтанно, а спирається на засади індивідуалізму. А останній і є не чим іншим, як теоретичною проповіддю соліпсизму в етиці, який нічого іншого не означає, як крайній егоїзм, егоцентризм. Звісна річ, що поведінка людей, заснована на таких засадах, сама є деструктивною, не підґрунтям для утвердження демократії, розуму й моральності у суспільстві, а містить у собі постійну загрозу виникнення режимів, побудованих на протилежних до щойно наведених принципах.

Окрім цих, антропо- та соціокультурного ґатунку спонукальних чинників, звернення до ідеї інтерсуб'єктивності мало й причини внутрішньофілософські. Йдеться передовсім про пошуки нових засад раціональності, на протигагу логоцентричній раціональності, котра скомпрометувала, вичерпала себе. Звернення до буття у фундаментальній онтології не порятувало ситуації, бо і ця філософія (попри всю значущість її окремих результатів) не змогла подолати прірви між теоретичною рефлексією і світом повсякденності, вийти за вузькі рамки монадологічності в підході і монологізму в методі.

Філософія, яка прагне й надалі бути значущою в суспільстві, повинна спиратися на світ повсякденних життєвих практик, світ визначальних інтересів, турбот, радощів і негараздів пересічного громадянина, який аж ніяк є не світом монад, а світом масованої і повсякденної комунікації особистостей, кожна з яких дбає про свій приватний інтерес.

А оскільки це так, то треба виходити саме з останнього – з розуміння буття як вільної спільноти, яка може нормально й повнокровно функціонувати лише за умови постійного суспільного діалогу, де й виробляються в процесі дискусії вільних, рефлектуючих і відповідальних громадян взаємоузгоджені рішення, котрі приймаються внаслідок саме такої процедури вільно, без примусу. Це й буде тією раціональністю, яка дає змогу не відмовлятися від розуму і водночас виходити з тієї раціональності, яка є найбільш близькою, максимально наближеною до повсякденного буття пересічного, але рефлектуючого й відповідального індивіда.

Отже, відповідь на питання про пошуки нових засад філософського теоретизування, про адекватну сучасності модель раціональності є помірним внеском у визначення передумов самовідновлення цивілізації як проблеми, яка актуалізувалася нині. Звісна річ, зазначені пошуки передбачають і зміну методологічного інструментарію. Оскільки ж ідеться про некластичну раціональність, розробка якої спирається на звернення до світу повсякденності, комунікативного життєвого світу самосвідомого суб'єкта, то природно, що при цьому потрібне як звернення до надбань англо-американської аналітичної філософії, що дає змогу адекватно розглядати всі можливі варіанти

мовленнєвої комунікації, так і збереження засад теоретичного філософування континентальної традиції. У даному разі йдеться про поєднання резонів і мінусів як класичної метафізики (використання трансцендентального аргументу в його усталеній, вивірній віками формі), так і посткласичного теоретизування. Тобто, в останньому випадку, йдеться про зорієнтованість на альтернативність, плюралізм, децентрованість, екосвідомість, толерантність, моральну фундованість, ціннісну вираженість, комунікативну природу людського буття.

Причому як визначальні тут виступають дві стратегії. Перша пов'язана з розв'язанням проблеми поєднання посткласичних підходів як результативних з погляду поглибленого аналізу онтологічних підвалин людського існування з класичною трансцендентальною методологією. Без останньої не можна подолати морального і ціннісного взагалі релятивізму і відпрацювати нехай не абсолютні, але все ж чітко окреслені цінності й норми соціокультурного життя.

Друга ж стосується необхідності усунення дуалізму теоретичної й практичної філософії, бо розв'язання проблем практичної філософії нині принципово неможливе без нових теоретичних підходів, випрацьованих упродовж останніх десятиліть, а саме: розуміння життєвого світу як сукупності мовних практик пересічного громадянина, неможливості ніяких соціокультурних розробок без врахування внутрішньо суперечливого, екзистенціально напруженого людського ества, чітке усвідомлення необхідності наявності в людському світі, щоб мінімізувати моральний релятивізм і безвідповідальну поведінку, вищих, що їх добровільно приймав би загал, цінностей (роль, яку виконували раніше міф або Всевишній) тощо.

Так само й навпаки: без антропо- та соціокультурної спрямованості будь-які теоретичні розробки перетворюються на гру в бісер, на безпредметне теоретизування. А реалізація цих двох взаємопов'язаних стратегій вбачається у зверненні до ідеї та феномена інтерсуб'єктивності, до комунікативної сфери як визначальної у способі буття сучасної людини, як її надії на самозбереження, завдяки чому й можна знайти опосередкуючі ланки між екзистенційною та нормативно-ціннісною гранню

єдиного (хоча й внутрішньосуперечливого) світу людини. Найбільший внесок у здійснення такої дослідницької програми зробила комунікативна практична філософія, особливо її чільні представники – К.-О.Апель та Ю.Габермас.

Отже, інтерсуб'єктивність виступає як корелятивний зв'язок прагнення до самоідентифікації кожної особистості зокрема і об'єктивно існуючої вимоги соціальної унормованості й упорядкованості в умовах цілковито індивідуалістичних орієнтацій. Вона визначається як одна з вихідних онтологічних підвалин людського буття і створює умови для автентичного, тобто такого, що ґрунтується на першовитоках, співбуття культурної спільноти. Відтак інтерсуб'єктивність – це своєрідне поєднання можливостей безперервної індивідуальної ініціативи й раціонально (на базі комунікативної раціональності) облаштованої будівлі буття, коли суспільна стратифікація і унормованість залишаються стійкими й надійними, допускаючи при цьому необхідні трансформації (що ґрунтуються на прагненнях і ідеях суверенних та самосвідомих індивідів), відкриваючи можливості для перспектив подальшого поступу.

Отже, найвагомішим підґрунтям утвердження по-сучасному, на засадах комунікативної раціональності облаштованої буттєвої сфери є опора на реальні міжособистісні комунікативні стосунки, сферу інтерсуб'єктивного. Саме завдяки останній і можливо подолати соліпсизм, релятивізм і монологічність підходу до світу як виключно з позицій індивідуальної свідомості та самосвідомості, так і з позицій замкненого на собі *dasein*-у. Життєвий світ сучасної людини звичайно спирається на певні традиції і звичаї, але передовсім це – світ пошуку, критичності й самокритичності, постійної інтерпретації набутого духовного досвіду, що може бути зреалізований лише через постійний діалогічний зв'язок, тобто завдяки невпинній суспільній комунікації, заснованій на повазі до іншого, з одного боку, а з іншого, такій, в якій ця повага, толерантне і рівноправне ставлення до іншого, власне, й випрацьовуються.

Найвагомішими складовими світу комунікативної раціональності є комунікативна дія і дискурс. Адже, як ми вже зазначали, найважливішою передумовою повноцінного суспільного діалогу і, відповідно, можливості дійти взаємоузгоджених і

таких, що приймаються вільно, рішень, є співучасть у цьому діалозі суверенних, рефлектуючих і відповідальних особистостей. Саме така форма раціональності, яка виступає як комунікативна, і дає змогу випрацювати вільно обрані внаслідок діалогу самосвідомих громадян норми суспільної життєдіяльності та моральні імперативи.

Цей постійно діючий діалог не може здійснюватися інакше, як завдяки комунікативній дії. Під останньою розуміємо мовлення, обмін інформацією і такою, де значення і смисл, на відміну від когнітивно-інструментального інтелекту, сприймаються без додаткової інтерпретації, виступають просто як засоби передавання того чи того змісту. Підкреслимо, що, незважаючи на такий нібито не претензійний характер комунікативної дії, вона має принципове значення в сучасному світі, світі безперервної і масової комунікації. Саме завдяки їй відбувається прорив людини зі стереотипізованого світу цілераціональності в об'ємний, багатовимірний життєвий світ сучасної людини, у якому порозуміння за допомогою комунікації відіграє абсолютно непересічну роль.

Комунікативна дія є неодмінним засобом постійного суспільного діалогу, який у своїй розвиненій формі постає як дискурс. Останній являє собою спосіб діалогічно-аргументованого опрацювання суперечливої тези, котра претендує на значущість, із метою досягнення загальнозначущої згоди<sup>45</sup>. Йдеться, звісно, про спілкування самостійних, рефлектуючих людей, котрі мають свою думку і аргументи на її захист. Зрозуміло, що такий суспільний діалог можливий лише в державі з розвиненими представницькою демократією та громадянським суспільством, лише завдяки яким є можливими суспільна дискусія з соціально значущих питань та досягнення взаємоузгодженої, інтерсуб'єктивної думки, яку в такому разі приймають усі і котра стає нормою суспільної життєдіяльності.

А оскільки такі обставини існують не завжди, висувається думка про ідеальну комунікативну спільноту як умову для успішності дискурсу та нормального функціонування його результатів. Ідеальна, або трансцендентальна, комунікативна спільнота витлумачується як необмежена, котра «уявляється як така абсолютна інстанція, що задає достеменність і об'єк-

тивність смислу й значущості згоди, отже, достеменність і значущість комунікації взагалі»<sup>46</sup>. Звісно, досягнення стану ідеальної комунікативної спільноти є лише ідеалом, який, проте, відіграє важливу регулятивну роль і в інтерпретації результатів дискурсу, і в процесі функціонування, застосування одержаних внаслідок дискурсу норм.

У ході дискурсу тлумачення переходить в інтерпретацію, а пояснення з побутового рівня переходить у теоретичний. Вплив дискурсу на прийняття відповідальних суспільних рішень здійснюється завдяки експертній роботі фахівців із різних гуманітарних сфер (політологів, етиків, соціальних мислителів, правників та ін.), що, звичайно, не гарантує правильності цих рішень, проте забезпечує суспільство від безмежного бюрократичного свавілля.

Через це дискурс є складним поєднанням мовлення, значення і дії, зв'язною послідовністю аргументів, речень, розуміння й інтерпретація яких передбачає наявність семантичного контексту, тобто наявність позалінгвістичних значень, смислів і знань, загальноприйнятних і загальнодоступних у певному соціокультурному середовищі<sup>47</sup>.

У чому полягає емансипуюча, щодо когнітивно-операційної раціональності та етатистських тенденцій, роль дискурсу? По-перше, він є засобом соціалізації, освіти і виховання, завдяки йому відбувається підвищення компетентності. По-друге, як форма комунікації дискурс спонукає людей на взаємне визнання, завдяки чому висловлювання Іншого усвідомлюються, рефлектуються, інтерпретуються, критикуються, уточнюються і, зрештою, приймаються чи заперечуються. По-третє, дискурс спонукає висловлювати саме власну думку, котра зазнає прискіпливої критики й перевірки. І, нарешті, – сприяє досягненню консенсусу на основі відкритості, «гласності»<sup>48</sup>. Відтак «дискурс суспільності спрямований на питання про практичне використання науки. Він відкриває можливість необмеженої комунікації, дискусії, через яку досягається консенсус. Це не просто діалог, а форма колективної рефлексії і реконструкція проблематичних припущень, котрі виявляються, обговорюються і таким чином приймаються або відхиляються в процесі аргументативної діяльності»<sup>49</sup>.

Отже, завдяки визнанню інтерсуб'єктивної сфери як визначальної у світі сучасної людини і комунікативної дії та дискурсу як домінант цього світу стає можливим здійснення результативних пошуків виходу з кризового стану, в якому опинилася людина, зорієнтована чи на класичні орієнтири індивідуальної свідомості, монологізму і цілераціональності, чи на інший монолізм – позасоціального *dasein*-у, чи на повну плутанину й невизначеність постмодернізму.

Проблема комунікативної природи людського буття має як синхронний, так і діахронний зрізи. Спинімося, хоч би коротко, на останньому.

У минулому сторіччі, підкреслимо іще раз, на долю людини випали випробування, яких вона не зазнавала впродовж усієї попередньої історії. На кризу суспільства доби Модерну (побудованого на принципах когнітивно-операційного інтелекту), яка призвела зрештою до масованого виходу на поверхню життя найгірших, найжахливіших рис людського ества й небувалого в історії знецінення персонального людського життя, наклалися ще й небачені донині засоби знищення мільйонів людей. Через це антропокультурну сферу пронизує, з одного боку, постійне відчуття кризи – кризи розуму, вихідних метафізичних і онтологічних засад людського існування, а з іншого – відчуття втрати зв'язку часу, порушення органічності темпорального виміру людського буття, культурного наслідування і традиції. Такі риси завжди характеризували ті чи ті перехідні періоди чи епохи. Проте в даному разі йдеться про речі більш глибинні й нетривіальні, про долю й перспективи існування самої цивілізації і, відповідно, про самопочуття кожного з її носіїв та суб'єктів.

Оскільки про таку ситуацію і пошуки шляхів виходу із неї вже йшлося в загальному контексті розгляду комунікативної філософії, слід хоча б абрисно спинитися на такій її підпроблемі, як зв'язок новації і традиції. Зрозуміло, що комунікативні відносини мають як синхронний, так і діахронний вимір, тобто реалізуються не лише наразі, у наявному часовому вимірі, але й існують та справляють надзвичайно вагомий змістовний вплив на нинішнє світосприймання й світорозуміння у сенсі спадкоємності поколінь, критичного засвоєння досвіду своїх попередників. Особливо ж важливо зрозуміти й окрес-

лити параметри цього переходу зараз, коли йдеться про кардинальні, загальноцивілізаційні зрушення, які відбулися упродовж минулого сторіччя в контексті ідеалів і сподівань сторіччя попереднього.

Видається правомірним схарактеризувати цей зв'язок і цей перехід, виходячи із засад неklasичної, тобто, передусім, критичної і самокритичної, раціональності, заснованої на нецинічному моральному підґрунті як поєднанні, урівноваженні спадкоємності й деструкції. Чому деструкції? Тому, що саме цей термін означає принципово критичну установку щодо того, що сприймається і аналізується, тобто тих чи тих текстів культури. Без цього, ясна річ, неможливий ніякий подальший поступ, тому що принципове смислоутворення завжди засноване на переосмисленні і частковому запереченні зробленого попередниками. А це в даному разі стосується і самозакоханого логоцентризму, і принципової установки на монадологічність світу, і віри в силу тотального менторства й просвітництва.

Але чому ж говоримо про спадкоємність? А тому, що, незважаючи на всі нові, радикально нові підходи, постановки питань і проблемні вузли, людство і в духовному, і в соціокультурному плані взагалі не може відійти від того, що так чи інакше людина повинна жити, і повинна жити по-людськи, відчуваючи мінімум того тепла й затишку, яке характеризує дім саме людського буття. Гуманізм у його класичному прочитанні, можливо, й потьмянів, втративши свої колишні барви, але це зовсім не означає, що (хай і у радикально трансформованому вигляді) прийнятним є щось інше, аніж той же самий гуманізм. Тому й метафізика із її трансценденталіями, може, й змінивши акценти і по-іншому трактуючи ту чи іншу іпостась людського існування в його граничних вимірах, все ж не втрачає для людини свого центрального значення як сфери смислоутворення, без якої (хай і не в плані абсолютно остаточних і прикінцевих відповідей на радикальні виклики буття) людське існування просто перестає бути людським.

Гадаємо, що найбільш вдалими у вищезначеній суперечці є термін деконструкція, яким позначається особлива стратегія стосовно текстів інших (у даному разі – попередніх) культур, яка включає в себе і його деструкцію, і його відтворення у



трансформованому, критично переосмисленому вигляді, тобто його реконструкцію.

Тема дискурсу, комунікативної раціональності, необхідності пошуку виходу із ситуації соліпсизму, релятивізму, самозамкненості індивіда (навіть у такій глибокій інтерпретації людської екзистенції, яку запропонував М.Гайдеггер) виводить на проблематику пошуку тих цінностей і норм (хай узятих і не в їх абсолютності й прикінцевості), без яких людське існування перетворюється просто у феєрію процесів і подій, де пересічному, середньостатистичному індивідові просто немає за що зачепитися і на що спертися. Водночас зрозуміло, що якщо за спиною людини немає тих глибинних, вихідних принципів, які укорінюють її в буття, задають їй смисл і прагнення жити, то нівелюються й руйнуються не лише трансцендентальний, позамежовий вимір людського існування, але й власне онтологія останнього, його буттєва закоріненість, призначення й смисл.

Коротко зупинимося на пошуках відповіді на ці запитання, які містяться на перетині теоретичної і практичної філософії і репрезентовані передусім К.-О.Апелем і його послідовниками. Вихідною позицією при цьому є усвідомлення наявності триєдиного ланцюга. Насамперед – кризи класичного раціоналізму, його засадничих орієнтирів. Далі – усвідомлення неспроможності екзистенційно зорієнтованих доктрин відповісти на животрепетні виклики сьогодення, збагнути необхідність спертися на якісь цінності й норми, які б дали змогу мінімально міжсуб'єктивно упорядкованим чином облаштувати життя людської спільноти. І, нарешті, усвідомлення доконечної потреби саме у такому облаштуванні, без якого зависає проблема збереження власне людського у вкрай непростому й незбалансованому нині світі людини. Щоб розірвати цей ланцюг, знайти якісь прийнятні рішення, Апель робить принципової ваги хід: він намагається застосувати методологію остаточного обґрунтування до реальної життєвої практики дискурсу, дослідити універсальну, трансцендентальну прагматику стосовно власне комунікативних актів<sup>50</sup>.

Тобто йдеться про мислительний хід, якщо не єдино можливий, то принаймні оптимальний за нинішніх умов. Він є від-

повіддю на запитання: як уникнути егоцентризму, соліпсизму та морального релятивізму і вийти на такі параметри по-сучасному раціонально облаштованого буття, які б врахували усю величезну традицію поглибленого вивчення, осягнення життєвого світу людини, таємниць його душі, психіки й екзистенції?

Що ж до самого раціонального облаштування буття, то при цьому мається на увазі передовсім критична раціональність як раціональність людської, насамперед мовної, взаємодії – комунікації, в тому числі і етичного дискурсу. В монолозі може бути лише менторська раціональність. І лише у взаємодії, спілкуванні кількох вперше виникає раціональне як принцип людської спільноти: «Телосом комунікації, опосередкованої повсякденною мовою, є взаєморозуміння... У рамках парадигми взаєморозуміння визначальною є перформативна установка учасників комунікації, котрі координують свої плани дії завдяки досягненню взаєморозуміння щодо чогось у світі. Завдяки тому, що один суб'єкт виконує комунікативний акт, а інший обіймає певну позицію стосовно нього, вони встановлюють міжособистісні стосунки»<sup>51</sup>.

Ця нова, комунікативна, рефлексуюча і критична за своєю суттю (бо вимагає постійного обміну обґрунтованими аргументами) раціональність завдяки зануреності в практики повсякденності дає змогу взаємоопосередковувати когнітивні, ціннісно-орієнтаційні та афективні виміри буття: «...саме опора на практики повсякденності є найбільш перспективним шляхом для нового досягнення єдності розуму, котрий розпався на рівні експертних культур. У повсякденній комунікації пізнавальний, нормативний та експресивний зміст постають у взаємопроникненні та переплетенні; досягнення взаєморозуміння в межах життєвого світу потребує актуалізації усього спектру значущості»<sup>52</sup>.

При цьому відбувається вельми істотна для філософії метаморфоза. З одного боку, філософія завдяки такій новій формі раціональності зберігає свою значущість у системі суспільної життєдіяльності. Хоча, з іншого, вона відмовляється від ролі вищої, визначальної інстанції у цій системі, водночас не відмовляючись від об'єктивного знання, пізнання істини, котра

осягається в даному разі через розвинений суспільний дискурс як сукупність різноманітних мовних практик повсякденності: «Філософія, заснована на моделі мовної комунікації, не претендує на статус вищого судді науки і культури. Вона обирає більш скромну і ефективну роль інтерпретатора і посередника, котрий грає на боці світу повсякденності. Центральне практичне питання для філософії полягає в тому, як подолати ізоляцію науки, моралі і мистецтва та відповідних експертних культур, як може бути досягнуто новий баланс між відокремленими моментами розуму в повсякденній комунікативній практиці»<sup>53</sup>. Відтак теза про вічне повернення як фундаментальну рису існування, нормального функціонування культури дістає іще одне підтвердження: пошуки нових засад теоретизування, щоби бути продуктивними й результативними, не можуть не повертатися до одвічних питань логосу, у даному випадку до постановки класичного питання про калокагатію.

Підхід до розв'язання проблеми раціональності в контексті сучасних реалій, який унеможлиблюється поза повсякденним життєвим світом як сукупністю постійних і різноспрямованих комунікативних практик, ґрунтується на повсякденній реалізації ідеальних мовленнєвих комунікацій. Адже «ідеальна мовна ситуація не є лише регулятивним принципом у кантівському сенсі, а становить ту передумову, котру неодмінно створюють учасники фактичних комунікативних практик, оскільки вони серйозно ставляться до перспективи інтерсуб'єктивного визнання своїх домагань»<sup>54</sup>.

Наступний проблемний зріз розгляду – це питання про закиненість людини в світ. Отже, реально існує висвітлена зусиллями філософських антропологів та екзистенціалістів драма закиненості людини у світ та необхідності її подолання. Обґрунтовано і шляхи її подолання – через залученість. Проте яким чином найдієвіше реалізувати останнє? Найбільш продуктивним і таким, основи якого існують у самій дійсності, – завдяки постійно діючій у суспільстві мовній взаємодії, – є шлях щоразу відтворюваного дискурсу. У діалогічно-аргументовану взаємодію, дискурс – а це і є шлях до залученості – людина вступає вільно, без спонукань. Водночас взаємна згода як результат дискурсу, ті рішення, котрі ухвалюються внаслідок

такої взаємодії вільних людей, роблять їхню поведінку відповідальною. Отже, постає питання антропологічної значущості принципового взаємозв'язку свободи, нормативності та відповідальності, до розгляду якого ми переходимо.

Передовсім зазначимо ту обставину, котра назагал спонукала розробку щойно означеної проблеми практичної філософії. Йдеться про те, що «якщо розглядати філософську етику загалом із ретроспективного квазіеволюціоністського погляду, то її можна витлумачити як пізню реакцію homo sapiens, тобто людського розуму, на специфічний виклик, який полягає в тому, що в самому способі життя людини як виду (spezies) від самого початку, тобто з антропогенезу чи гомінізації, закладено можливість кризової ситуації. Я маю на увазі обставину, вже описану філософською антропологією, так само, як і науковою теорією еволюції, згідно з якими генеза початку мала бути якимось чином пов'язана з руйнацією чи розпадом (Auflösung) інстинктивних законів поведінки тварин і їхнього пристосування до природного довкілля»<sup>55</sup>.

Отже, іще раз про антропологічну дихотомію закиненості людини у світ та залученості. Визначальним підґрунтям останньої є вільна особистість, яка може реалізувати себе у вільному, нерепресивному суспільстві, де постійний різновекторний суспільний дискурс та рішення, які приймаються із обов'язковим врахуванням результатів цього дискурсу, виступають основною передумовою залученості, можливості творити, виконати себе. Водночас саме така залученість, коли людина має безпосередній стосунок до антропо- та соціокультурного облаштування будинку власного буття, є найважливішою підвалиною для повнокровного, не штучно, а насправді, органічно інтегрованого суспільства.

У такому контексті основним фактором соціальної еволюції є суперечність між суспільною організацією і суспільною інтеграцією. Відтак «посилення організації спричинює послаблення інтеграції. Соціальна інтеграція досягається на комунікативному рівні, котрий через це виявляється базовим і таким, що є випереджаючим щодо процесів соціального управління»<sup>56</sup>. Через це Ю.Габермас, як серйозний, відповідальний мислитель, що турбується про можливість подальшого поступу, соціальним тех-

нологіям, котрі спираються на цілеціональні критерії, «проти-ставив комунікацію і дискурс вільної суспільності, через який відбувається виявлення та подолання застарілих передумов суспільної життєдіяльності»<sup>57</sup>.

Виходячи з такого загального бачення – соціальної інтегрованості (залученості) людини, самосвідомої, вільної і відповідальної особистості, якій не байдужі доля як буття в цілому, котре не може бути за нинішніх реалій не чим іншим, як співбуттям людей, так і її персональна доля, потрібно зазначити таке. Соціальна інтеграція може бути повноцінною, а отже, достатньою підставою для успішної самореалізації, здійснення власного життєвого проекту, найзаповітніших мрій і сподівань лише за умови інтросуб'єктивної унормованості міжлюдських стосунків. Унормованості, котра базується, як ми вже зауважували, на комунікативній згоді як згоді без примусу, на інтросуб'єктивному визнанні змісту комунікативних актів та їх результатів. І котра втрачає будь-який сенс, якщо вона не ґрунтується на ідеї самозбереження людини та людства.

Ця унормованість має своїм зворотним, змістовним боком те, що вона є системою етичних норм та принципів. Небайдужість до долі буття, як реального спів-буття людини, комунікативної спільноти і, отже, себе в цій спільноті (якщо брати до уваги постійно діючий суспільний дискурс, де узгоджені позиції є результатом вільного і аргументованого обговорення) виливається в етику відповідальності, яка, за визначенням К.-О.Апеля, є «етикою збереження буття реальної комунікативної спільноти й поступової реалізації в ній ідеальної комунікативної спільноти»<sup>58</sup>.

Парадоксальність ситуації полягає в тому, що, з одного боку, моральні принципи самі по собі не є обов'язковими до виконання. Водночас, з іншого боку, «найнепримиреннішою щодо будь-яких форм утиску свободи і прав людини – свого роду останнім bastіоном їх захисту – впродовж усього ХХ століття лишалася послідовно етична позиція; ... саме її розхитування домагалися найбільш послідовні й глибокі атаки тоталітарних сил»<sup>59</sup>.

Отже, незважаючи на те, що спочатку була ґрунтовно здискредитована Ніцше, Марксом і Фрейдом етика абстракт-

ного (позаперсонального) обов'язку, а згодом не витримали випробування гірким і болючим досвідом минулого сторіччя як вона, так і почасти (окрім учення про найвищі цінності) етика матеріального аргіогі М.Шелера, це не означає, що зовсім не спрацьовували їхні етичні принципи і що, як засвідчує той самий історичний досвід зовсім близької доби, слід абсолютно відмовитися від будь-яких моральних приписів, цінностей взагалі.

Звісно, в нових умовах масовізації і надзвичайно розвиненої комунікації, в умовах технотронного суспільства етика набуває нового, дещо відмінного від попереднього змісту. І це пов'язане з тим, що вона повинна відповідати на нові питання, передусім про самозбереження людини, людської цивілізації, докільля і, як передумову всього цього, на питання ствердження демократичних засад суспільної організації та соціальної держави. Далі – з тим, що ця нова, дискурсивна етика, є принципово корелятивною з персоналізованим життєвим світом (дискурс завжди є аргументованим діалогом саме особистостей). І, нарешті, – з рефлексивністю як прикметною рисою етики відповідальності: лише через зіставлення самосвідомих, персональних (себто – «моїх») суджень можна дійти взаємоузгоджених висновків та істин. (Згадаймо, для порівняння, Леніна: «Політика не потребує моралі» та «Моральне те, що слугує інтересам передового класу», – чи Гітлера: «Я вас звільняю від такої химери, як совість. Усю відповідальність за ваші вчинки бере на себе фюрер»).

Ця етика виступає як етика комунікативної раціональності, тобто вона не пориває з фундаментальною європейською традицією логосу, проте й враховує всі мінуси зведення розуму лише до техніко-операційного, а картини світу людини – до логоцентричної. Філософія й справді зменшила свої домагання і перестала творити від великих авторитетних інстанцій: Буття, Бога, Розуму<sup>60</sup>. Проте це не означає її відмови від об'єктивності, від пізнання істини. Хоча шлях до неї лежить через інтерсуб'єктивність як сферу взаємодії вільних індивідів демократичного суспільства – ідеальної комунікативної спільноти, яка виповнюється через реальний постійно діючий дискурс. Останній має прагнути до свого ідеального взірця.

Оскільки ж ідеться про дискурс як вільне аргументоване обговорення проблемних питань, результати якого є завжди добровільно взаємоузгодженими, то й раціональність у даному разі має характер концесуально-комунікативної раціональності, тобто «аж ніяк ціннісно не нейтральної раціональності обґрунтування колективних дій»<sup>61</sup>.

Завдяки дискурсу, передовсім, знімається вищезначена дихотомія закиненості людини у світ та залученості через її соціальну інтеграцію. Адже шляхом вільного дискурсу виробляються і інтерсуб'єктивно – що принципово важливо – обґрунтовуються норми суспільної життєдіяльності загалом: «У функціональному значенні норма є засобом, за допомогою якого відбувається соціальна інтерпретація поведінки людей та соціальних груп. Завдяки нормам вимоги та установлення суспільства, соціальних груп трансформуються в еталони, моделі, стандарти модального і обов'язкового в поведінці цих груп, виконуючи функцію мотивації та орієнтації»<sup>62</sup>.

Проте через дискурс, що не менш істотно, здійснюється і відпрацювання етичних норм та принципів, котрі внаслідок цього є не тим, на що я можу зважати чи – навпаки, а тим, переступити через що я не в змозі. Адже самі ці норми та цінності стають регулятивними принципами поведінки особистості, нормами мого сумління не тому, що існує якийсь абстрактний обов'язок, а тому, що я сам їх випрацював у процесі інтерсуб'єктивного, вільного і аргументативного дискурсу. Це й накладає на мене обов'язок додержуватися цих цінностей і норм, накладає на мене відповідальність за їх виконання чи невиконання.

Особливе значення ця етика відповідальності набула у зв'язку із низкою глобальних проблем, які постали перед людством, насамперед обмеженості ресурсів планети, небувалого зростання народонаселення в малорозвинених країнах, експансією техногенної цивілізації і, як наслідок усього цього, у зв'язку з екологічною кризою, яка вперше за всю історію стала загальнопланетарним явищем.

Відповідно етика відповідальності має всі можливі рівні: відповідальність перед собою і перед іншими – родиною, друзями, колегами, відповідальність за доручену справу, за свої

вчинки і наслідки своєї діяльності, але також, із врахуванням усього щойно згаданого, – за збереження крихкої будівлі цивілізації, за неспаплюжене вщент доквілля, за долю буття.

Останню позицію активно обстоювали не лише представники комунікативної філософії, але й онтологічно зорієнтований мислитель Г.Йонас. Долаючи антропоцентричну позицію в етиці, яка полягає в тому, що лише людина має незаперечну цінність і є носієм цінностей, він обґрунтовує думку про те, що найвищою цінністю є збереження і самовідтворення буття – як доквілля, так і буття самої людини<sup>63</sup>. Відтак рефреном усієї його фундаментальної праці «Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації» є теза: людство має існувати, незважаючи на будь-які обставини.

Отже, низка обставин загальнопланетарного ґатунку внесла цілковито нові акценти в етичні, ціннісні загалом підходи та орієнтації, світосприймання сучасної людини. Ці обставини, особливо екологічна криза, змусили переглянути деякі підходи етики дискурсу, розширивши ціннісні її орієнтації, залучивши до обговорення надзвичайно болючі, висунуті самою дійсністю, актуальні проблеми сьогодення, покладаючи в основу їх осмислення виважений, співмірний сучасності підхід – із позицій принципової відповідальності.

Іноді можна натрапити сьогодні на спроби вибудувати етику щастя. Дивні, фахово не забезпечені спроби. По-перше, етична сфера – це сфера певних моральних цінностей і норм, котрі або ж просто вимагають послуху у звичаєвому варіанті, або ж випрацьовуються і обґрунтовуються в процесі інтерсуб'єктивних процедур дискурсу. Але в будь-якому разі це – система моральних норм, які є судією поведінки людини. Це – з методологічного боку.

А із смислового аргументи ще вагоміші. Йдеться передусім про те, щоб у сучасному, такому незатишному і злому світі досягти хоча б мінімізації цього зла, мінімізації нещастя. Уже це, за умов сучасних реалій, є щастям, а більшого, для всіх, вимагати просто абсурдно. Для всіх, коли перед величезною, абсолютно переважаючою більшістю людства постають зовсім інші, надзвичайно гострі й нагальні, проблеми: «Йдеться не



про те, щоб уникнути поганого, а про те, щоб обминути зло як несправедливість для всіх»<sup>64</sup>.

За умов, коли в Африці та Азії мільйони людей щороку просто помирають від голоду (і це є повсякденним явищем), коли вулицями українських міст і сіл ходять мільйони знедолених, тих, які змушені існувати нижче рівня офіційно встановленого прожиткового мінімуму, порушувати питання про етику щастя є просто аморальним.

Завершимо розгляд проаналізованої в цьому підрозділі проблеми – співвідношення комунікативної раціональності, свободи та відповідальності – концептуальним положенням одного з провідних представників комунікативної філософії – М.Ріделя про внутрішній, глибинний взаємозв'язок вищезначених феноменів і понять: «Відповідальність людини, як окремої, самостійної особи, за свої дії та вчинки – умова можливості комунікативного ладу, який історично має за підґрунтя спільну практику та форми життя. Те, що людина «відповідає», – це завдання, що випливають зі спільного буття людини як «особи» (у повному значенні цього слова) з іншими людьми – в сім'ї, на підприємстві, в союзах і професійних спілках, в школі та університеті, в місті та державі, в партії та церкві. Моральна відповідальність має водночас особисту й соціальну основу і припускає належність до інститутів. Вона полягає не в ігноруванні існуючого стану речей, а в можливому в його межах спілкуванні з іншими людьми. «Основа» визначеної таким чином відповідальності полягає передусім у повазі людської гідності особи, а не інститутів. «Морально» перебирати відповідальність на себе (в усякому випадку, коли можлива особиста участь у тій чи іншій події життя) здатен кожен із нас; тобто кожна людина може усвідомлювати себе відповідальною і, в цьому розумінні, вільною»<sup>65</sup>.

## **2.5. Феноменологія тіла як спроба подолання протиставлення протяжної та мислячої субстанції, суб'єкт-об'єктного дуалізму**

Оскільки однією із найвагоміших ментальних підстав кризи проекту Модерну є суб'єкт-об'єктний дуалізм, то не менш принципове значення у цьому плані має осмислення од-

ного із найбільш вагомих аспектів подолання цього суб'єкт-об'єктного дуалізму, а саме – ідеться про об'ємну, різноаспектну феноменологію тіла, запропоновану М.Гайдеггером та Ж.-П. Сартром, але найбільш концептуально заглиблено випрацювану М.Мерло-Понті. Це є одним із найвагоміших мислительних ходів у філософії минулого сторіччя, адже йдеться про те, що людина є живою, вона живе й радіє буттю, а відтак її буття ніяк не зводиться до протистояння протяжної та мислячої субстанції, до буття гносеологічного суб'єкта.

Оскільки ця проблематика знайшла достатньо повне осмислення й висвітлення<sup>66</sup>, зокрема й у вітчизняній літературі останнього десятиріччя, коротко звернімо увагу лише на окремі позиції, які напряду стосуються філософсько-антропологічного зрізу проблеми.

Передовсім йдеться про те, що одним із найвагоміших аспектів кризи класичної раціональності було те, що в ній протиставляються протяжна й мисляча субстанція, а зв'язок людини зі світом осмислювався лише через рефлексуючого гносеологічного суб'єкта. Завдяки цьому розум переставав, рано чи пізно, виконувати свою головну функцію – бути сенсоутворюючою характеристикою універсуму людського буття, що у свою чергу приводило, не могло не приводити, до кризи розуму у різноманітних своїх проявах.

Такий підхід переставав бути адекватним завдяки передовсім тому, що людина отримує свою буттєву самовизначеність не лише через те, що вона здатна пізнавати світ, а саме тому, що вона залучена до цього світу усім своїм еством: свідомим та несвідомим, на рівні розуму й відчуття, через переживання й проживання ситуації буття, на рівні сприйняття світу, у різноманітних виявах та у його цілісності.

Зрозуміло, що усе це стає можливим для людини завдяки тому, що у людини є цілком певна тілесна організація, без якої було б неможливим як сприймати світ та жити у ньому (та, власне, не було б самого цього світу), так і перестало б існувати душевне життя саме цієї конкретної людини.

Тобто йдеться про те, що поява людини у світі і, власне, становлення самого цього світу засвідчують двоєдиний процес: і процес сприйняття світу, його переживання й можливість

орієнтуватися в ньому, із одного боку, і процес становлення індивіда, особистості, людської суб'єктивності – з іншого.

Причому тіло розуміється двоєдино. З одного боку, йдеться просто про існування фізичного тіла, без якого усе інше перетворюється на фантом та добре побажання, без якого я не існую для іншого. Але головним при цьому виступає інший зріз розуміння проблеми: ідеться про тіло як феноменальне тіло, як осереддя бажань, мрій, потягу, переживань, рефлексуючої позиції й можливості споглядання та дії.

Тобто йдеться про те, що феноменальне тіло – це тіло, яке потенційно несе у собі суб'єктивність, воно перебуває на межі об'єктивного та суб'єктивного, буття у собі та буття для себе. Якщо фізичне тіло підкоряється причинно-наслідковій логіці об'єктивності, то тіло феноменальне є самопричинним, є тією свободою, котра й робить світ світом людини. Феноменальне тіло є постійним трансцендуванням, виходом за межі власного Я, безперервним рухом виразу та сенсу, динамічною напругою.

Але при цьому радикально змінюються акценти у розумінні феноменологічної редукції. Якщо у класичному гуссерлівському варіанті ця редукція вела, зрештою, до винесення світу за дужки (зрозумівши це, Гуссерль і звернувся до поняття життєсвіту), то для Мерло-Понті феноменологічна редукція – це шлях саме до світу як системи, розмаїття смислів, котре утворюється нашою залученою присутністю у світі, яка виникає через апіорно-первинні форми взаємодії сприймаючої суб'єктивності та світу.

У такому контексті цікавою є також гносеологічна позиція Мерло-Понті щодо несприйняття ним психологічних позицій розуміння сприйняття, передовсім гештальт-психології, у якій акцент робиться на розумінні сприйняття як простої сукупності окремих нейтральних предметних відчуттів, хоча насправді цілісність сприйняття визначається завдяки тому, що через нього реалізується суб'єктивність у світі сенсів, а не чисто речовому світі.

Відтак сприймання характеризується не лише предметністю, цілісністю, категорійністю, єдністю константності й рухливості, але й тим, що у ньому завжди знаходять свій різноплановий вияв інтереси, пристрасті й уподобання, установки

конкретного індивіда, його особистий життєвий досвід та буттєві проекти.

З іншого боку, ця гносеологічна позиція Мерло-Понті була надзвичайно вагомим мислительним ходом у плані подолання підходу, котрий панував упродовж усієї епохи Модерну, позиції зведення людини до самосвідомості, буття лише у рамках відрефлексованої самосвідомості.

Усвідомлюючи взаємозв'язок суб'єктивності та смислу передовсім через систему сенсів, Мерло-Понті стверджує розуміння буття не як того, що крок за кроком анігілюється у процесі феноменологічної редукції, а як строкатої різнобарвної системи сенсів, котрі виникають у результаті інтенціонального за своєю природою сприйняття людини. Іншими словами, світ – це не якийсь перелік предметних форм, тождних абсолютному розуму, а є барвистою сукупністю сенсів як продукт взаємодії людської суб'єктивності у формі її безпосередньої, але при цьому цілісної данності та світу як теж найвагоміших, буттєво значущих для людини зрізів реальності.

Цікаво зазначити ще одне. Підхід Мерло-Понті є певною мірою візіонерським баченням, бо він звертає читацьку увагу на ту обставину, що ми живемо у світі не лише людської суб'єктивності, але й у світі живої й неживої природи і завжди повинні пам'ятати про це. Це думка, яка є однією з базових у всій системі сучасного екологічного, чи не найбільше сенсоутворюючого нині, знання.

Виходячи із феноменального тіла, розуміння сприйняття базоване на тому, що це є інтенцією на речі світу, іншого, сенси буття. Тобто ідея суб'єктивності при цьому принципово корелятивна ідеї інтерсуб'єктивності (як постійної присутності іншого), а сам процес сприйняття є постійно діючим процесом самотрансцендування, котре засноване на нашій такій же постійній присутності у світі, фундаментальні структури якого перебувають усередині нас і відкриваються нам.

Ще одним важливими мислительним ходом у такому контексті є усвідомлення (на відміну від класичного філософування, у котрому розум викристалізовується на основі абстрагування від екзистенції), усвідомлення того, що сприйняття світу як, зрештою, системи сенсів, є – навпаки – прин-

ципово неможливим поза цією екзистенцією. Оскільки саме це сприйняття як схоплення найбільш вартісного, сенсоутворюючого і водночас як цілісного, є нічим іншим, як екзистенційним актом, таким конституюванням та осягненням сенсу, котрий є водночас фундаментальним і постійно відтворюваним актом реалізації й відтворення людської суб'єктивності.

Різняться також досвід пізнання, взятий у плані класичного суб'єкт-об'єктного протистояння, й у плані розуміння досвіду як екзистенційного досвіду, взаємодії суб'єктивності як феноменальної тілесності та світу людських значень, символів та сенсів.

Ну й, нарешті, ідеться про сам характер чуттєво-сміслової, інтенціональної суб'єктивності, котра онтологічно є самодостатньою, вихідною. Зрозуміло, що такий підхід, з одного боку, несе значний евристичний потенціал, особливо у плані подолання класично-метафізичного бачення філософією самосвідомості, проте безперечним є також те, що такий підхід несе у собі значну незвіданість, таїну, що є не менш значущим у творчо-евристичному плані.

І це про одне. Однією із центральних екзистенційно-антропокультурних проблемних ситуацій у ХХ ст. постала ситуація різкої дихотомії закиненості людини у світ (безпритульності, різноманітних негарздів, багатогранних проявів відчуження, знеособлення, перевтілених форм, конфлікту поколінь тощо) та її залученості, тобто можливості виконати свій життєвий проект, творчо самореалізуватися за умов нормального, неантагоністичного спілкування і визнання іншого як Іншого та взаємовизнання, взаємоузгодженості взаємних вимог та інтересів.

Ця тема має самостійне значення і заслуговує на окремий розгляд, зокрема із огляду на конкретно-історичні українські реалії. Але у даному випадку хочеться сказати наступне. Однокурсник та друг М.Мерло-Понті Ж.-П.Сартр був налаштованим вельми категорично на протиставлення буття у собі та буття для себе, буття та свободи. На що Мерло-Понті завжди відповідав, і відповідав цілковито резонно, що у людському світі усе присутнє: і непросте, у різних аспектах, котре тисне на людину, її буття, і можливість вибору, рішення, вчинку, зрештою – свободи. А у цілому – можливість, за умов будь-

яких негараздів, реалізуватися, виконати себе. Ми живемо не у вигаданому, а у реальному світі, із усією його екзистенційною напругою.

І саме завдяки розумінню сприймання світу не як вибіркового, а як цілісного й отакого урізноманітненого та суперечливого й реалізується ситуація залученості людини до світу як цілковито нормальна. Бо іншого не дано. Ніколи не слід забувати, що світ – це сукупність життєво значущих сенсів та цілісність як характеристика нормального світосприймання, котре й виступає запорукою адекватної, неконфліктної у своїй основі поведінки, прагнень та вчинків людини.

Завершаючи цей лапідарний огляд проблематики феноменології тіла як спроби подолання суб'єкт-об'єктного дуалізму у західній філософії середини минулого сторіччя, хочеться зовсім пунктирно згадати про ту велику мислительну парадигму, яка характерна для української філософської традиції. А саме ідеться про традицію філософії серця.

Ця проблематика була започаткована ще полемістами та Г.С.Сковородою, для якого ментальні здобутки людини, її індивідуальність та моральність впливали із душі, місцезнаходженням якої і було якраз серце.

Але класичною постановкою питання характеризується філософія П.Юркевича<sup>67</sup>. Як головне завдання філософії він розуміє розкриття роботи саме душі, а душевна діяльність, своєю чергою, нерозривно пов'язана зі ствердженням у людському житті засад добра та істини добра.

Пошук згаданого, за переконанням П.Юркевича, ніяк не обмежується лише пізнавальною діяльністю розуму. У кожній людині її душа перебуває у нерозривному зв'язку із її тілом, відтак постає питання про тілесний орган душевної організації. Таким органом є, вважає мислитель, не мозок, а серце, яке і є осереддям душевного життя людини і визначає цілий спектр істотних рис особистісного життя, починаючи від тілесних сил людини, її душевної та духовної сфер, пристрастей і бажань і закінчуючи моральним життям людини, бо ж визначає добре і зле у її намірах і вчинках.

Відтак справжня, людиномірна мораль у людських стосунках визначається не голим обов'язком, а людською приро-

дою в цілому, наріжним каменем якої і виступає серце як осереддя любові і щирості. Отже, лише у гармонії, злагодженості розуму та серця, або ж, як тоді було прийнято говорити, знання і віри й полягає та глибинна засаднича підвалина, яка дає змогу вибудовувати повноцінне людське буття.

Іншими словами – саме узгодження, поєднання раціоцентризму та кордоцентризму може у методологічному плані значно прислужитися при розв’язанні гострих кризових явищ сьогодення і пошуку тих висхідних смислових орієнтирів, за якими можна було відновлювати цілісність та органічність як на особистісному, так і на соціокультурному рівнях, може відбуватися постійний процес становлення людського і розумного в людині.

## **2.6. Природа внутрішня та зовнішня. Екофільність як категоричний імператив нормального співбуття людей**

Одним із найвагоміших критеріїв розвиненості та оптимальності будь-якого антропо- та соціокультурного середовища виступає ставлення до природи – як зовнішньої, так і внутрішньої.

У першому випадку йдеться про зв’язок людини та довкілля, міру урівноваженості цього зв’язку, про неантагоністичність процесів соціальності та такого освоєння природи, яке радикально б не порушувало її внутрішнього, стабільного балансу.

У другому ж йдеться про вихідні параметри власне людської природи, її двоєдності, внутрішньої суперечливості та напруги, які знаходять свій вияв – творчий, життєствердний, будівничий чи викривлений, деструктивний – залежно від переважання у суспільній життєдіяльності тих чи тих антропо- та соціокультурних тенденцій.

У реальній життєдіяльності немає двох абсолютно різних ситуацій, процесів та настанов: ставлення до довкілля та виходу на передній план тих чи тих рис людського ества. Як правило, ці ситуації й процеси є взаємопов’язаними, бо ж обидва закорінені у тій чи тій спрямованості розвитку антропо- та соціокультурного середовища, переважання у ньому певних тен-

денцій та рис. І зовсім не випадковим є те, що на заході активізація екологічних рухів та зусиль припадає саме на 60–70-ті роки – час переходу від дикого капіталізму до соціально орієнтованої ринкової економіки та остаточного ствердження останньої.

І тут спостерігається цікава діалектика. З одного боку, подолання ситуації закиненості людини у світ та ствердження її залученості до цього світу, а відтак і можливості самореалізації й подолання будь-яких екзистенційних колізій, негараздів та проблем засновані саме на цьому переході – від моделі дикого капіталізму до соціальної ринкової економіки та соціальної держави.

Але з іншого боку, зворотною гранню цього процесу неодмінно виступає усе сильніше бажання людини відчувати повноту буття не лише щодо можливості реалізації своїх творчих, життєствердних рис, але й щодо можливості й прагнення жити у світі незайманої природи, неспаплюженого довкілля.

Мабуть, так воно і є: повноцінне, наповнене буття включає у себе оці дві обов'язкові складові – відчуття й прагнення виконати себе, реалізувати свій життєвий проект та жити у світі, котрий дихав би до тебе незайманістю довкілля. Відтак вибудовується ряд обов'язкових передумов повноти буття: можливість самореалізації, гармонійні, неантагоністичні й неконфліктні стосунки – міжлюдські та із довкіллям.

Перш ніж перейти до більш розгорнутого розгляду екологічної проблематики, природи зовнішньої, потрібно хоча б коротко (бо про це іще більш докладно йтиметься у третьому розділі) зупинитися на природі внутрішній, стосовно людського ества.

Суспільство, яке ще й досі перебуває у ситуації первісного нагромадження, розподілу й перерозподілу власності, суспільство, у якому панівною цінністю є максимально можливе особисте й корпоративне збагачення, у якому також представницька демократія – влада народу – замінена владою парламенту й уряду як виразників інтересів кланово-олігархічних груп – що таке суспільство може запропонувати людині, пересічному середньостатистичному своєму громадянину? І які риси людського ества активізувати, вивести на передній план?



Запропонувати цьому масовому індивідові воно може лише одне: виживай, як хочеш. Бо ж людина нині полишена сам на сам зі своїми негараздами та проблемами.

Відповідно, нинішня антропо- й соціокультурна ситуація в Україні може викликати у людській природі передовсім відомі риси: конформізму, споживацтва, користолюбства, агресивності, заздрощів, зажерливості, нарцисизму та безкінечного егоїзму.

Виникає загроза виходу на передній план моралі цинічної. Але коли цинізм завойовує панівні позиції, то про яку мораль взагалі може йтися? Тим більше за умов суспільства, у якому практично відсутня практика суспільного дискурсу – обговорення на широкому соціокультурному загалі найвагоміших, найбільш буттєво значущих проблем.

Відтак на це питання – стосовно природи внутрішньої, людського ества – попередня відповідь є досить песимістичною. Про те ж, які шляхи повернення пересічному українцеві соціального оптимізму (а це і є головний показник антропокультурної успішності облаштування домівки буття) – про це докладно йтиметься у заключному розділі. Зараз же слід лише зазначити, що ті обставини, які стосуються природи і внутрішньої, і зовнішньої, людського ества та довкілля, є гранями та наслідками єдиного процесу – процесу творення антропо- та соціокультурного середовища, яке допоки зовсім не у всьому нагадує дійсно європейське.

Хоча, звісно, при цьому завжди залишається історичний оптимізм. Хай і не такий рожевий стосовно тих питань, які були порушені вище, бо ж, як писав Василь Симоненко:

Народ мій є! Народ мій завжди буде!

Ніхто не перекареслить мій народ!..

І у такому контексті хотілося б більш докладно поговорити про екологічні нагаразди та проблеми, бо, як цілком слушно зазначав Г.Йонас, питання ставлення до довкілля – це питання відповідальності за долю буття.

Подолання відчуження, ситуації закиненості людини у світ, а не її залученості, неможливе поза пошуками шляхів приборкання експансіоністського наступу людини на природу, котрий зайшов занадто далеко, поза спробами віднайти шляхи

та способи гармонізації взаємозв'язку людини та довкілля. Екологічна проблема для сучасної людини є настільки гострою, справді екзистенційною, що без її хоча б якогось розв'язання (хай і неодномоментного й по усім параметрам одночасного) спроби розв'язати усі інші гострі проблеми суспільного поступу, мінімізації відчуження дуже й дуже тьмяніють<sup>68</sup>.

Гостра екологічна ситуація, що склалася на планеті, не оминула, звісна річ, і Україну. Більше того, справи в нас у цьому плані гірші, аніж у багатьох країнах світу, особливо у західноєвропейських. Скрутна екологічна ситуація, що склалася, у найближчі десятиліття буде значно впливати як на саме довкілля (проблема скорочення біологічного розмаїття, зникнення цілих видів тварин та птахів, проблеми лісів, річок так лук, наступу на природу і у місті, і на селі, техногенний тиск на довкілля, хімічне, радіаційне забруднення, проблема чистоти води й повітря тощо), так і на суспільне самопочування пересічного українця, його здоров'я і можливості відновлення нормального фізичного та психологічного стану.

Так само не є великим секретом і дуже слабка екосвідомість та екокультура можновладців, бо власні екологічні запити вони задовольняють на заміських віллах та заморських курортах, а їхнє ставлення до природи визначається ступінню зиску від тієї чи тієї підприємницької обладки чи виду діяльності, а зовсім не турботою про це довкілля чи про почування пересічного українця від усіх можливих екологічних негараздів, починаючи від відсутності зелених дворів, дитячих спортивних майданчиків, скверів та парків поруч, відсутності нормальної води у крані та чистого повітря у містах і, навпаки, постійного страшного шумового фону у містах та закінчуючи неможливістю для дуже значного прошарку городян відпочинку на природі, як повсякденного, так і літнього.

Звичайно, екоситуація та екоперспектива в Україні значною мірою визначається екоситуацією на усій планеті, яка переживає кризу не лише окремих екосистем, але й біосфери в цілому (глобальне потепління, озонові діри тощо), а відтак і кризу ноосфери. На усій планеті Земля уповні відчувається небажання одних країн та фінансова неспроможність інших зак-

ривати виробництва, які спричиняють появу озонових дір та інших небажаних ефектів, вкрай негативні наслідки для екологічної ситуації на планеті має небажання провідних країн світу, які, відповідно, вносять найбільший внесок у забруднення довкілля, виконувати Копенгагенські домовленості.

Вичерпуються природні ресурси Землі, коли усе більше ці природні ресурси та енергія стають причиною міждержавних та геополітичних конфліктів. Адже використання людиною природних ресурсів за добу у різні періоди її існування, якщо виразити це умовно в кілокалоріях, буде таким: у доісторичні часи – 4–6 тис на людину за добу, у феодальному суспільстві – 20–25 тис і нині у таких розвинутих країнах, як США, – 200–250 тис кілокалорій.

Звісно, що в інших країнах світу, у тому числі й в Україні, остання цифра значно нижча: США, Західна Європа, Японія та Китай живуть у цьому відношенні значною мірою за рахунок ресурсів усєї планети. Проте історична тенденція зрозуміла: зростання енерго- та ресурсоспоживання наблизилось до своєї межі. Із цього повинні робити належні висновки усі держави світу, Україна – включно. Тобто необхідне різке зниження енерго- та ресурсоспоживання, поліпшення технологій, структурні зміни в економіці тощо. Сказане водночас є умовою підвищення конкурентоспроможності української продукції.

Слід також зазначити, що існує тісний взаємозв'язок рівня технології та параметрів розвитку культури. Технологічний рівень значно визначає розвиток тих чи тих параметрів культури, так само, як і культурний рівень суспільства та свідомості його членів помітно впливає на способи та форми розвитку технологій. Це призводить до гострих екопроблем, пов'язаних із тим, що Україна в цілому перебуває на індустріальному щаблі технологічного розвитку (що множить на кланово-олігархічну модель української ринкової економіки), тоді як країни – передові світові демократії – вступили у технологічну еру, еру інформаційного суспільства.

І усе це виливається у вкрай низьку в Україні екологічну свідомість можновладців та українського олігархату, що має як свої, щойно зазначені витоки, так і свої, вкрай негативні

наслідки як для самого довкілля, так і для української людини, пересічного громадянина.

Через це, говорячи про онтологію, визначальні ціннісні орієнтації світоглядної свідомості сучасної людини, слід виокремити й підкреслити необхідність ствердження у ній наступного категоричного імперативу, без якого зависає, опиняється під питанням подальше повноваге буття людини у світі.

Цей категоричний імператив можна сформулювати наступним чином: стався до природи так, як ти ставився б до самого себе – як до самоцінної; розвивай передовсім ті технології, шкода від яких не перевищувала б корисного ефекту.

Якщо у XIX – першій половині XX сторіччя у ціннісній шкалі людства провідні позиції займав професіоналізм, а здоров'я та стан довкілля були далеко не на першому плані, то за останні кілька десятиріч відбулася помітна інверсія, й вони, по суті, помінялися місцями, про що свідчать як глобальні зусилля (типу міжнародних конвенцій стосовно різних екологічних обмежень та заборон), так і національні – зростання відсотка ресурсів та коштів, що витрачаються на збереження довкілля та охорону здоров'я, і особистісні – зміна ціннісних орієнтацій людини, прагнення спілкуватися з природою, дачне будівництво, а останнім часом і будівництво добротних заміських будинків, посилена увага до власного здоров'я, фізичного та психічного стану тощо.

Говорячи ж про екологічну ситуацію, що склалася в Україні, слід передовсім зазначити, що вона визначається переважанням у структурі виробництва не високотехнологічних, а гірничовидобувних, металургійних та хімічних заводів, важкого машинобудування, котрі самі по собі є найбільш екологічно брудними. Це також відкриті кар'єри по видобутку руди та шахтні терикони. Нарешті, це вплив Чорнобиля.

Зрозуміло, що за таких обставин цивілізовані країни із нормальними ціннісними орієнтаціями, здоровим глуздом та відповідальним колективним інтелектом, який дбає про майбутнє, робили б усе можливе для модернізації тієї ж чорної металургії, примусили б їхніх нових власників це робити, щоб вона була такою ж низькоенергозатратною й екологічно значно безпечнішою, як у цивілізованих країнах світу. А найголов-

ніше – щоб ішов постійний інноваційний процес, технологічне оновлення виробництва, зокрема спираючись і на вітчизняну науку, а подальший розвиток виробництва здійснювався лише на інноваційних напрямках, випуску інноваційної продукції.

Без цього Україна, як і надалі буде програвати у світових економічних змаганнях, так і ніколи не зможе забезпечити нормальне, екологічно збалансоване середовище.

Оскільки ж друга половина забруднення довкілля – це величезні викиди в атмосферу моторів усіх можливих видів транспорту, то виникає надзвичайно актуальна проблема розвитку електротранспорту, як залізничного, так і громадського, у містах та випуск усіх можливих видів електромобілів, яких наразі в Україні, на відміну від решти цивілізованого світу, не випускається взагалі.

Але поряд із забрудненням повітря, а також забрудненням землі відходами виробництва, величезними сміттєзвалищами навколо усіх міст України, бездоглядними хімічними складами на селі та за відсутності у державі достатніх кількисно та за потужністю очисних споруд тощо, існує також проблема питної води, понаднормовий шумовий рівень і те, що поруч із житлом та роботою розташовані антени мобільного зв'язку у містах. Це також усе щільніша забудова у місті та на берегах річок, водойм та морів, коли у пересічного міського мешканця різко зменшується можливість спілкування із природою.

Україна належить до маловодних країн Європи. Тому у нас гостро стоїть проблема чистоти усіх без винятку водойм: і ставків та озер, і річок, як малих, так і великих. Дніпро, Десна, Дністер, Південний Буг, Сіверський Донець, Ворскла, Псел, Рось, Самара, Інгулець тощо – усі вони, як і менші річки та ставки й озера, вимагають повсякденної уваги до підтримання їх нормального гідрологічного стану.

Такої ж пильної уваги вимагають як чистота берегів усіх водойм України, так і усе приморське узбережжя країни. Тобто йдеться як про господарчі справи (неочищені стоки – передовсім), так і нову, але таку ж непросту для розв'язання проблему, як повальне захоплення зелених зон біля води «новими» українцями.

Далі, якщо говорити про сферу землекористування, то це найвища у світі частка орної землі – понад 70% (у південних областях – понад 80%), навіть вища – парадокс, аніж у ФРН чи Голландії. Це – слабка залісненість, близько 13% території. І то переважно у північних та західних областях. Для порівняння – в індустріальній і технологічно передовій Франції – залісненість понад 50% території. Це також вирубування лісів по берегах річок у Карпатах та Закарпатті, що закономірно призводить до регулярних повеней.

Далі, це потворна меліоративна політика, коли руйнується прекрасно функціонуюча у 80-ті роки система зрошення. І це за умов, коли на півдні України без нього про жоден урожай годі й мріяти. Це – по-перше. І по-друге. Так чи інакше традиційне зрошення може приводити до засолення ґрунтів. В усьому світі переходять на крапельне зрошення. У нас же до цього як до неба рачки.

Це також зменшення гумусу у ґрунтах, природної їхньої родючості.

Ну і, нарешті, це величезна проблема природних екосистем, у яких щороку зникають ті чи ті види рослин та тварин, у тому числі – ендемічні. Не будемо вже говорити про таке безглузде і потворне за українських реалій явище – ніби йдеться про тайгу несходиму чи тундру – як полювання.

Зупинімося коротко на можливостях поліпшення екологічної ситуації в Україні, а де можливо, й розв'язанні найбільш гострих проблем, виходячи з усвідомлення причин їх виникнення та можливих підходів до їх подолання.

Отже, про найперший проблемний вузол – страхітливе переважаюча у структурі виробництва видобувних галузей та виробництв із первинної, надзвичайно енергоємної обробки матеріалів над випуском кінцевої, тим більше наукоємної продукції.

Сюди ж прилягає зворотний бік справи – застарілі, малоефективні, енергозатратні та екологічно шкідливі технології, а також недостатність зусиль щодо послідовного, різновекторного розвитку альтернативних джерел енергогенерування.

Передовсім такий *нинішній* стан справ спричинений (окрім усім відомого розподілу праці у Радянському Союзі) тією еко-

номічною і, відповідно, владною моделлю, яка склалася за роки незалежності. А саме – йдеться про те, що такою економічною й соціокультурною моделлю у нинішній Україні є кланово-олігархічний капіталізм та його відповідна владна обслуга.

Інтереси олігархічних фінансово-промислових груп, у руках яких знаходиться практично усе виробництво, спрямовані передовсім на чистоган. Відтак, за умов відсутності наполягання влади на впровадження і розвиток в Україні інноваційних технологій (а відповідно, й на порядок нижчих стосовно енергоємності та екологічно шкідливих викидів), виробництво в Україні законсервувалося на структурі виробництва, яка була за часів СРСР.

Тобто, володарів металургійних підприємств цікавлять лише прибутки та їх вивезення за межі держави, а у технологічне оновлення цих виробництв гроші за усі роки незалежності фактично не вкладалися. Відтак, по-перше, не відбувалося зменшення енергоємності, і, по-друге, Україна як забруднювалася цими виробництвами, так і продовжує отримувати те ж саме.

І це замість впровадження інноваційних технологій, себто шляху, яким ідуть усі передові країни світу, на цих металургійних заводах. А по-друге, замість розвитку, будівництва нових та оновлення існуючих високотехнологічних виробництв, передовсім у галузях радіоелектроніки, приладобудування, побутової техніки та налагодження випуску найнеобхідніших сучасних предметів побуту тощо.

Усі різноманітні політичні еліти, представлені у парламенті, не виявляють необхідного інтересу до інноваційних технологій, розвитку науково-технічного прогресу. Про це свідчать як їхні партійні програми, так і їхнє щорічне голосування щодо фінансування НАН України.

Незрозумілою є також абсолютно недостатня увага владної еліти до підтримки та розвитку традиційних для України галузей літакобудування та суднобудування. У країні просто перестали виробляти телевізори.

Ну і просто дивною, за умов дуже непростой геополітичної ситуації України у регіоні і наявності повного виробничого й

конструкторського циклу ракетобудування, є відсутність нині у достатній кількості випуску усього необхідного для оборони країни спектру ракет: передовсім, що має доленосне для України значення, ракет середнього радіусу дії, як б покривали усю Європу, аж по Урал, тактичних, оперативно-тактичних, зенітних ракетних комплексів, ракет «повітря-повітря», «повітря-земля», корабельних ракет тощо.

Україна взяла на себе зобов'язання відмовитися від ядерної зброї, але ніколи, слава Богу, не брала зобов'язання відмовлятися від ракетної зброї.

Також зовсім незрозумілим є, при наявності «Мотор-Січі», відсутність власного виготовлення гелікоптерів в Україні.

Надзвичайно дивує, за умов проблем і з енергоносіями, і з екологічними негараздами, *відсутність* спрямованості *державної* політики на розвиток електротранспорту – *найекологічнішого* із усіх видів транспорту. І це за умов, коли, на відміну від газу та нафти, власного виробництва яких не висначає, в Україні існує перевиробництво електроенергії.

Йдеться передовсім про те, що в Україні третина залізниць не електрифікована і тепловози на них з'їдають величезну кількість пального.

Далі, йдеться про те, щоб замість налагодження на наявних потужностях, достатніх для міст у понад сто тисяч жителів (не говорячи вже про міста-мільйонники) екологічно чистих тролейбусів та трамваїв, ці великі міста, які й так задихаються від викидів виробництва та транспорту, переповнюються маршрутками.

Маршрутки потрібні у малих (але великих за територією) райцентрах. А у великих містах потрібен екологічно чистий електротранспорт.

От якби то ті, від кого залежить розв'язання таких, здавалося б, простих питань, їздили не на майбах та мерседесах, а у громадському транспорті!

І ще про одне: в усьому світі іде дуже активна й наполеглива підготовка до масового випуску електромобілів: і у Європі, і у США, і у Японії, і у Китаї та інших країнах третьої хвилі. Швеція навіть оголосила п'ятирічку повного переходу на випуск електромобілів.



От би й нам так. Та щось нічого про хоча б найменший рух у цьому напрямку не чути. Хоча ми, повторюсь, здавалося б, чи не найбільше в світі зацікавлені у цьому. Я вже не кажу про монорейкові, підвисні та інші види доріг, які впроваджуються і працюють у цілому світі, тільки не у нас.

Ну й ще раз потрібно згадати про розвиток усіх можливих альтернативних джерел енергопостачання. І екологічні питання при цьому розв'язуються автоматично, й збереження нафти та газу не менш вражаюче. Ну то кому ж, як не Україні, рік за роком не впроваджувати ці альтернативні джерела, на селі – передовсім, заодно й налагоджуючи промислове виробництво і біогенераторів, і вітрових електростанцій, і електропанелей – для обігріву будинків та генерації електроенергії, а також обладнання для малих ГЕС тощо.

Не слід також ніколи забувати, що рано чи пізно Україна повинна побудувати заводи повного ядерного циклу, бо ж залежність від закордонних поставок ядерних твєлів є ненормальною, неприпустимою для України із її урановою рудою та науковим і технічним потенціалом.

Але для усього цього, повторю іще раз, потрібна переорієнтація як вітчизняних олігархів, так і усїєї української владної еліти, щоб їх цікавили не особисті статки та інтереси, а інтереси державні, інтереси справи, науково-технічний поступ, інноваційне оновлення виробництва, розв'язання найбільш гострих як антропо- та соціокультурних, так і принципової ваги екологічних негараздів та проблем.

І ще про один зріз екологічної проблематики. Якщо говорити у цілому, то йдеться про структуру українського виробництва не лише з погляду недостатнього оновлення та розвитку наукоємних, технологічно передових його ділянок, але і з погляду якоїсь відсутності на другий план усіх виробництв, які пов'язані із безпосередньою життєдіяльністю людини, виробництвом багатьох необхідних побутових речей: велосипедів, одягу, речей повсякденної гігієни тощо.

Але якщо, як виявилось в останні десятиліття, відсутність у повному обсязі власного виробництва медикаментів ще якось компенсується закордонними ліками, то відсутність власного

виробництва (а відповідно, дорожнеча для молоді продукції зарубіжного виробництва) такого товару, як презервативи, є просто загрозою національній безпеці держави. Адже йдеться передовсім про стрімке поширення СНІДу та венеричних захворювань.

Говорячи про екологічні негаразди, слід також сказати, що жителі українських міст та й багатьох сіл чекають на розв'язання проблем водопостачання, переведення його із хлорування на ефективніші західні технології підготовки питної води. Чекають вони, як і жителі приміських сіл, розв'язання проблем величезних заміських сміттєзвалищ, будівництв заводів по переробці та частковому спалюванню сміття.

Мешканці територій, де є шахти й, відповідно, терикони, чекають на будівництво фабрик з їх утилізації. А де є відкриті рудні кар'єри – відповідно їх рекультивациі.

У цілому ж мешканці міст чекають на часи, коли буде розв'язане хоча б якое житлове питання, а також питання прибудинкових територій, скверів, парків, берегів річок, озер та морів, щоб міські люди усе ж мали бодай мінімальні житлові умови та було куди подітися у цьому урбанізованому й технічно перевантаженому світі.

Окремо, хоча й коротко, слід сказати про екологічні проблеми сільських територій, як, власне, стану орної землі, так і стану усього унікального життєвіття сільського жителя. Тобто йдеться як про природну потребу мешканця села мати гарні шляхи (у селі й міжміські), газифікацію, водогін, само собою – стабільне електропостачання, магазини, школи, дитячі садки, фельдшерсько-акушерські пункти, пошту й телефон тощо, так і в належному стані підтримувані річечки й ставки, діброви, луки і гаї – усе те дійсно унікальне природне середовище, у якому із малих років проходить життя мешканця села.

Але слід відразу сказати, що не лише збереження і нормальний стан та функціонування усього щойно згаданого знаходиться під великим знаком питання, але й саме існування працюючих мешканців села у плані забезпечення усіх визначальних прав та свобод нині під величезним запитанням.

Отже, йдеться про європейські цінності та демократичну перспективу для пересічного мешканця села. Доступ до них

для цих людей, як видається, достатньо перекритий у нинішній українській державі.

Жити за європейськими стандартами на селі – це значить бути на рівні усього села господарями на землі, мати можливість бути почутим владою, мати можливість вільного вибору, вибору альтернативного шляху діяльності та розвитку.

Ми ще детально зупинимося на цьому питанні в окремому підрозділі. Зараз же слід коротко зазначити таке.

Можливості такої свободи та доступу, такого вибору, такого вільного вибору шляху свого існування та розвитку українські селяни полишені нині зовсім.

Після примусового паювання землі й примусу селян зайнятися фермерством нині Верховна Рада прийняла практично усі закони про *повернення панщини* в Україні (залишилося прийняти лише три закони). У результаті українські селяни, з усіх боків затиснуті трейдерами і перекупниками, поставлені, у черговий раз у своїй історії, у ситуацію фактично виживання.

Великотоварне виробництво, яке було в Україні у 80-ті роки і яке давало колосальні економічні, антропо- та соціокультурні результати, коли селянин нарешті відчув себе людиною й господарем на власній землі, за роки незалежності було цілковито зруйнованим, що розчавило особистість селянина та потягло за собою занепад усієї соціокультурної сфери.

Єдиний спосіб у сучасного селянина, сільської молоді жити хоч якось по-людськи – це втекти із села.

А попереду на них чекають іще страшніші випробування, бо після введення дозволу на торгівлю землею сільськогосподарського призначення уся Україна поспіль за лічені роки перетвориться на суцільну систему латифундій, де заправляти будуть пани, а усі селяни перетворяться знову на наймитів, батраків, на яких чекає нещадний визиск, не бачений для міського жителя.

Ясно, що за таких обставин, *відсутності* – за умов відсутності «Закону про добровільну кооперацію» – *у селян альтернативи, можливості вибору, можливості самоорганізації*, коли руйнується, шкереберть летить усе сільське життя, увесь збалансований у 80-ті роки минулого сторіччя сільсь-

кий уклад, про яку можливість ставити й розв'язувати екологічні проблеми на селі може йтися взагалі.

Це стосується як нормального землекористування, де нині відсутня система сівозмін, де перестали вноситися органічні добрива (бо тваринницькі ферми просто знищені), де у сільського голови – за умови відсутності великотоварного, а отже, й прибуткового та відповідального господарства – *немає грошей*, щоб розв'язувати нагальні соціокультурні проблеми села, то де ж уже взяти ці кошти на екологічні потреби: сучасну (чи хоча б якусь) систему зрошування, очищення ставків, висаджування гаїв та дібров, очищення берегів водойм й завезення на ці береги піску для сільської дітвори і т. д., і т. п.

Завершуючи розгляд питання екологічної ситуації в Україні, слід зазначити, що вона поки що не критична, бо природа ще якось справляється сама. Але водночас вона уже на межі, бо економічна система, яка склалася в Україні, та її владна обслуга поки що зайняті будь-якими іншими проблемами, передовсім особистим збагаченням й задоволенням владних амбіцій, аніж тим, що є і буде із довкіллям у результаті такого примітивно-обмеженого переходу до облаштування економічного і суспільно-політичного життя в Україні.

Лише тоді, коли українська буржуазія у своїй панівній більшості перестане бути компрадорською й постане як справді національна, а владна еліта доросте до розуміння європейського вибору України як необхідності подолання усередині країни кланово-олігархічної моделі капіталізму і розбудови – справді за сучасними європейськими зразками – соціальної ринкової економіки й соціальної держави, лише тоді з'являться дійсні можливості подолання усіх екологічних негараздів та розв'язання проблем на цій ниві в Україні.

І нарешті, іще про одне. Екологічний рух у європейській цивілізації, куди ми на словах так настійливо прагнемо, уже не лише склався і оформився, але і зайняв гідне місце у системі політичного життя практично усіх європейських країн.

У нас же чомусь ситуація складається по-своєму, можливо, аж надто по-своєму. Партія зелених України, замість того, щоб очолити екологістський рух і дійсно продуктивно працювати над

розв'язанням гострих екологічних проблем України, зайнялася передовсім політичними іграми і, відтак, не справдивши очікувань виборців, відлетіла на повний маргінес суспільного життя країни.

Тому, мабуть, оскільки екологічні негаразди і проблеми нікуди не поділися, єдине сподівання у цьому плані – на молодіжний екологістський рух, рух незаангажованої молоді, яка дійсно прагне нормального довкілля, а не якихось політичних преференцій та посад, не паразитування на екологічних негараздах.

## **2.7. Художній спосіб осягнення світу як буттєве самоствердження людини**

Серед інших питань осмислення художнього способу осягнення світу одним із визначальних є розгляд його як буттєвого самоствердження людини, особистості. Адже художнє осягнення світу є як вельми різноплановим (література, малярство, архітектура, театр, художні фільми тощо), так і глибоко закоріненим у буття людини, особливо впродовж останніх сторіч, через що справляє надзвичайно помітний вплив на усі складові сукупної її життєдіяльності. Водночас і сама література та мистецтво не є чимось зовнішнім, потойбічним для пересічного громадянина, а дуже вагомим аспектом його самореалізації: і стосовно власного художнього самовираження, і стосовно сприймання, переживання і проживання мистецьких витворів інших.

Питань, окремих проблемних пластів і зрізів при спробі осмислити проблему буттєвого статусу художнього способу осягнення світу виникає безліч, свідченням чого є величезна література, присвячена їх висвітленню. Хочу зупинитися лише на одному аспекті цієї об'ємної проблеми, котрий має нині як велике теоретичне, так і практично-духовне значення. А саме – на проблемі буттєвої закоріненості української художньої, передовсім літературної спадщини перших трьох десятиліть минулого сторіччя, на питанні її статусу і її впливу на суспільне самопочування, смисложиттєві орієнтації української людини.

Проте, щоби підійти до цієї проблеми більш об'ємно і зважено, слід хоча б коротко зупинитися на більш загальному питанні – про взаємовідношення філософії і мистецтва, теоретичної і художньої рефлексії у європейській культурній традиції. Упродовж принаймні двох останніх сторіч відбувалося як бурхливе тематичне і дисциплінарне розростання філософії та мистецтва й літератури, так і щільна їхня взаємодія та взаємовплив. З одного боку, у філософії відбулися антропологічний, лінгвістичний та феноменологічний повороти, внаслідок чого бурхливого розвитку набули спочатку неокантіанство та філософія життя, а потім ціла низка інших напрямків, так чи інакше сконцентрованих на осмисленні різних граней людського світовідношення та світовідчуття: феноменологія, онтологія, екзистенціалізм, герменевтика, персоналізм, структуралізм, постмодернізм, аналітична традиція, практична філософія тощо. До того ж сформувалася і набула активного розвитку психологія в усій різноманітності своїх напрямків і підходів, починаючи від біхевіоризму і гештальтпсихології через психоаналіз, юнгіанство і гуманістичну психологію аж до різних напрямків трансперсональної психології.

З іншого ж йдеться про надзвичайно плідний розвиток і розквіт упродовж попередніх двох сторіч усього спектру мистецтва і літератури. При цьому особливо важливим є те, що у результаті розвитку літератури і мистецтва були одержані такі вагомі здобутки, котрі є неперевершеними у плані проникнення до найзаповітніших закутків людського серця і душі, до таких пластів психіки не лише її свідомого, але й несвідомого і підсвідомого (у тому числі архетипів колективного несвідомого, символічної сфери), які були малодоступними для літераторів і митців попередніх епох.

При цьому напрацьовувався як сам матеріал, що стосувався розкриття і художнього показу найгутаємнішого у людській психіці та поведінці людини, у його мотиваційній сфері, так і десь підспудно випрацьовувалися власне методологічні прийоми естетики: екзистенційного аналізу, феноменологічні, герменевтичні, психоаналітичні тощо.

Звісна річ, що як сама художня творчість, так і художня рефлексія не відбувалися у європейській культурній традиції

у безповітряному просторі, а здійснювалися у межах загальноцивілізаційних і загальнокультурних процесів. Вони не були відгородженими від тих інтенсивних пошуків і здобутків, які були притаманні філософським та психологічним дослідженням, а також пошуків і здобутків у галузі історії, структурної антропології, лінгвістики, археології, етнографії і етнології, археології тощо.

Але хочеться підкреслити якраз наступне. Ті вагомі напрацювання і ті результати, котрі були одержані у різних галузях філософії і психології, мабуть, не були б такими значними, повновагими і вмотивованими (а окремі і взагалі стали б неможливими), якби вони не здійснювалися у конкретному культурно-історичному контексті, позначеному саме інтенсивним розвитком художньої творчості взагалі і літератури, театру та кіно – зокрема. Усі філософські та психологічні прозріння останніх двох сторіч так чи інакше були пов'язаними із різноплановими мистецькими здобутками цієї доби, свідомо чи не свідомо, але активно і безперестанку спиралися на них.

Адже усі найбільш вагомі здобутки філософської думки останнього сторіччя так чи так були пов'язаними із дослідженням буттєвого статусу інтелекту, взятого в усіх його проявах та можливих іпостасях: свідомого і несвідомого, раціонального та ірраціонального, – інтелекту як способу самовизначення людини у світі. Зрозуміло, що така інтенсивна і плідна філософська рефлексія над засадами буття, екзистенційними його параметрами, проблемами суб'єктивності та інтерсуб'єктивності, свідомого, несвідомого та підсвідомого, символічного світу людини були б якщо не зовсім неможливими, то принаймні мали б зовсім інші, не такі плідні та вагомі свої результати, коли б вони не спиралися на увесь багатющий і різнобарвний художній, мистецький досвід останніх двох сторіч, коли б не відбувалася постійна взаємодія філософської та художньої рефлексії, осмислення глибинних засад людського буття, нехай і узятих у різних, своєрідних своїх виявах.

Проте специфіка такої взаємодії, ступінь розвитку філософського і художнього способів освоєння світу значно різняться щодо тієї чи тієї національної культури. Скажімо, якщо стосовно більшості європейських культур та культури росій-

ської як розвиток художньої та філософської рефлексії, так і їх взаємодія та взаємозбагачення протікали більш-менш природньо, без особливих, надзвичайних проблем та ускладнень, то цього зовсім не скажеш про вітчизняну культуру, культуру українську, як дореволюційну, так і культуру радянських часів.

Будь-яка поглиблена філософська рефлексія так чи так пов'язана із осмисленням проблеми самоідентифікації, як особистісної, так і етнонаціональної. Ідентичність, отже, виступає як осьова стосовно усієї гами проблем європейської гуманістики. Але особливістю осмислення цієї дійсно визначальної проблеми є те, що повноцінна, багатобарвна філософська рефлексія стосовно проблеми особистої самоідентифікації можлива лише за умови хоча б якогось прийняттого розв'язання проблеми національної самоідентифікації, створення мінімально необхідних умов для національного самоствердження. Останнє є не чиеюсь забаганкою, а абсолютно необхідним імперативом як нормального співбуття людей (просто немислимого поза невикривленим етнонаціональним співбуттям), так і повноцінної особистісної самореалізації.

Українська історія, чи не найбільш драматична у колі європейських народів, об'єктивно, через оманливе сподівання Богдана Хмельницького на спільність із росіянами православної віри (цю облуду він усвідомив дуже швидко, але фізично, усього за три роки, не встиг виправити), ось ця українська історія на кінець XIX – початок XX сторіччя склалася так, що українська інтелігенція, українська духовна еліта *об'єктивно не мала змоги* докладати необхідних зусиль для повновагого і різноаспектного теоретичного філософування. Усе упиралося у нерозв'язаність національного питання, не у принциповому і остаточному плані, але хоча б на мінімальному рівні, на рівні культурної автономії. Це були часи дії Емського і Валувеського указів, заборони української школи й українського книгодрукування, часи послідовної і активної русифікації України у межах царської Росії і її колонізації – у межах австро-угорської імперії, у Галичині та на Буковині. До того ж усе це було помножене на страшенний соціальний гніт, як на селі, де поміщицькі землі після 1861 р. так і не були поділені, так і у



місті, де відбувалося первісне нагромадження капіталу із усіма відомими наслідками, із усіма бідами для середньостатистичного українця, що воно несло із собою.

Звісно, за таких умов повновагої, різноаспектної і заглибленої філософської думки у чистому вигляді просто не могло бути, бо провідним українським культурним діячам того часу доводилося докладати зусиль на зовсім іншій ниві, на ниві культпросвітньої роботи, у боротьбі за політичне обстоювання своїх національних, а почасти і соціальних інтересів (у залежності від партійної приналежності). Втім, і саме створення українських партій спочатку у Галичині, а із 1900 року і у великій Україні (Революційна українська партія, а згодом решта інших) вимагало за умов царату не лише величезних зусиль, але і неабиякої мужності.

Отже, для повновагого розвитку професійної філософської думки в Україні кінця XIX – початку XX сторіччя не було достатніх передумов, бо усі сили інтелектуальної еліти пішли на розв'язання інших, більш нагальних проблем. Останніми величними постатями на цій стежі були М. Драгоманов та І. Франко. Заглиблене теоретичне осмислення проблем особистісної самоідентифікації навряд чи є можливим за умови нерозв'язаності низки нагальних соціокультурних проблем, передовсім національної.

Як неможливим у повному обсязі, аж до хрущовської відлиги, до кінця 50-х – початку 60-х років, часу виходу у світ праці «Діалектика як логіка» П.В.Копніна (1961 р.), було таке повноваге теоретичне філософування і за радянських часів доби тоталітаризму. Правда, довоєнний український Інститут філософії розгорнув цілу низку досліджень і досяг певних результатів (у ньому, зокрема, працювали такі видатні постаті, які одержали освіту у західноєвропейських університетах, як В.Юринець, П.Демчук, С.Семковський та інші), але працювати його співробітникам доводилося під неусипним партійним та ГПУшним оком, в умовах постійного психологічного й морального терору. Однак навіть вимушена ідеологічна зашореність праць співробітників Інституту не допомогла, бо сталінських поплічників не влаштуувала будь-яка теоретична думка в Україні.

Увесь колектив Інституту, до останнього співробітника, був репресований і знищений у застінках НКВС та концтаборах ГУЛАГу, звідки ніхто не повернувся. Змогли врятуватися лише три аспіранти, завдяки тому, що виїхали углиб Росії і пересиділи до початку війни (щоправда, один із них – М.Юшманов – знову-таки опинився у сталінських концтаборах, де відсидів 19 років).

Отже, високопрофесійна і ваговита філософська думка, яка так чи так існувала в Україні упродовж багатьох віків, починаючи із Київської Русі і завершилася десь на межі ХІХ–ХХ сторіч знаковими постатями М.Драгоманова та І.Франка, по суті, вимушено зникає на довгі десятиліття аж до кінця 50-х – початку 60-х років, до хрущовської відлиги.

Але усе це зовсім не означає, що саме у цей час, із початку ХХ сторіччя і аж до цих знаменних 60-х років в Україні був якийсь інтелектуальний провал, духовна перерва. Навпаки, це були часи надзвичайно інтенсивної і плідної духовної і душевної роботи українства, хоча остання і здійснювалася передовсім у царині красного письменства. (Принагідно слід зауважити, що ніколи не слід забувати: українці змогли вистояти у своїй страшній історії після Батия, особливо впродовж останніх майже 350 років, після Переяславської ради, значною мірою завдяки українській пісні і тому, що з ними було слово Тараса Шевченка).

Саме у цей час відбувся перехід української літератури від побутово-народницького свого періоду до періоду модерного, позначеного як жанрово-стилістичним урізноманітненням, так і поглибленим психологізмом, проникненням в утаємничені закутки людської душі і серця, незалежно від того, йдеться про художні образи представників соціальних низів, витонченої інтелігенції чи маргіналізованих суспільних верств.

Цей мистецький досвід був позначений глибинною художньою рефлексією стосовно визначальних, найвагоміших, а отже, і найбільш смислоствердних рис тогочасної української людини, людини часів найбільшого піднесення її духовних та душевних сил, людини буремних років, осяяної неймовірними до того сподіваннями, непереборною вірою у невідворотно щасливе своє майбуття. Йдеться, що принципово, про життєвий

порив не вибраних, не еліти, а пересічного громадянина, йдеться про десятки мільйонів, котрі чи не вперше після козаччини на повну силу почали обстоювати свої визначальні на той час інтереси та права, свою людську гідність.

По-друге ж, йдеться про те, що у цій літературі знайшли своє відображення радикальні антропокультурні зрушення в українській людині перших трьох десятиліть минулого сторіччя. В українській людині, у пересічного громадянина на повну силу прокидається непереборне прагнення до волі, звільнення від національного та соціального поневолення. Відбувається чи не вперше за багато сторіч поворот від споконвічного (хай і вимушеного, як захисної реакції) егоцентризму до засад солідарності і взаємопідтримки усередині етнічної спільноти. Вперше з'являється єдина воля нації.

Тому для тієї доби літератури, а також українського театру було характерним як значне сюжетне і композиційне ускладнення творів, поглиблений психологізм, зануреність у найутаємниченіші закутки людської душі і серця, персонального людського світу, так і, що має особливо принципове значення, вона поспіль була просякнутою, незважаючи на усі складності, неоднозначність, драматизм, а то й трагізм тогочасного життя, попри найжорстокіші випробування долі, наскрізь просякнута оптимізмом, непереборною життєствердністю. Цей оптимізм (хай і не рожевий, бо ґрунтувався на тогочасних, наскрізь суперечливих реаліях) був заснований, за великим рахунком, на тому неймовірному, не баченому до того духовному піднесенні українця, на радикальних зрушеннях його душевної організації, котрий почав прагнути, попри усе, до активного суспільного самоствердження, до принципового обстоювання своєї самості, своєї людської гідності, котра знову – тепер уже ґрунтовно і надовго – пробудилася. Саме ці перші три десятиліття були позначені, ще раз підкреслимо, активним просуванням на шляху подолання одвічної хвороби українців – егоцентризму, і поверненням до нормальних, солідарних стосунків усередині етнічної спільноти. По-своєму це був зоряний час української історії, позначений непереборним прагненням української людини до волі, котрий і покликав до життя неймовірно світлу, сонцесяйну, життєствердну літературу та театр.

Усе це й викликало у 20-ті роки не лише роздратування, але і ледь не паніку у московських зверхників (адже йшлося про 35-мільйонний народ), через що масовані, мільйонні репресії та голодомори, котрі обрушилися на Україну, були зумовлені не лише загальносоюзною так званою класовою позицією, але і особливою підозрою і ненавистю до українців, ксенофобією, різким несприйняттям цього фундаментального і багатомільйонного, до того ж персонально означеного пробудження.

Отже, йдеться про глибинну художню рефлексію найвагоміших, найбільш життєво значимих, життєствердних, посправжньому буттєвих проблем української людини, цілої низки проблем персональної самоідентифікації, котра немислима, звичайно ж, поза ідентифікацією етнонаціональною. Усе це відбувається на тлі художнього відтворення надзвичайно суперечливої, але принципово значущої доби небувалого після козацьких часів пробудження українства, їх усе активнішого упродовж перших трьох десятиліть минулого сторіччя прагнення до волі, до обстоювання своїх визначальних національних та соціальних прав та інтересів. Про це засвідчила як соціальна та національно-визвольна боротьба перших двох десятиліть минулого сторіччя, особливо гостра у часи загальноросійської революції 1905–1907 рр. та Української революції 1917–1920 рр., так і у 20-ті роки, уже у радянський період, але коли ще не була скасована політика НЕПу і тривали процеси українізації. Хоч і зазнавши поразки у 1918–1920 рр. у протистоянні із Москвою, із більшовицькою навалою, українці усе ж продовжували тяжко, але наповнено, повногова жити і у місті, і на селі (а це було майже 90% населення), жити і творити: як робітники і селяни, так і в масі своїй молода, але надзвичайно енергійна й талановита інтелігенція.

Відтак маємо ситуацію небувалого злету національного духу і творчих сил українства, що і знайшло своє відображення у прекрасній, витонченій, суголосній добі модерній літературі, котра йшла у ногу із літературою європейською. (Правда, усе це, разом узяте, налякало московських можновладців, налякало страшенно, і їхньою відповіддю був той жах національного геноциду, котрий довелося пережити українсь-

кій людині у часи сталінщини: розкуркулювання, штучно зорганізований Москвою голодомор 1932–1933 рр. із 7 мільйонами прямих, без урахування демографічних наслідків, смертей українських селян, неодноразові масові депортації українців, терор НКВС, фізичний і моральний, масові, мільйонні репресії і розстріли, катівні НКВС і концтабори ГУЛАГу, фізичне винищення цвіту нації – української інтелігенції і т.д., і т. п. Але усе це було потім і мало свої катастрофічні наслідки, котрі даються взнаки в українському суспільстві і в українській людині і донині. Проте це уже інше питання, питання іншої розмови).

Цей унікальний, принциповий для української людини і його подальшої долі художній досвід, досвід перших трьох десятиліть ХХ сторіччя: духовний, душевний, етичний і естетичний – є непоцінованим і донині з однієї, надзвичайно банальної, але дуже вагомій причини: відсутність у продажу та у бібліотеках (шкільних, сільських, районних, міських) достатньої кількості найкращих художніх текстів, а також висока ціна на ці книги та майже повна ліквідація у райцентрах книжкових магазинів, або просто небажання на уже дев'ятнадцятому році незалежності перевидавати значну їх частину: багатьох іще із початку минулого сторіччя, 20-х років, і тих, яких просто немає ніде: ні у бібліотеках, ні у продажу. За нових обставин, тепер уже із новою мотивацією, але повторюється ситуація 1933 р., коли постановами ЦК ВКП (б) і ЦК КПБУ була заборонена і вилучена із бібліотек практично уся українська інтелектуальна література перших десятиліть минулого сторіччя, уся справжня, модерна, позначена вписаністю в історію свого народу, глибоким психологізмом і могутнім візіонерським баченням українська художня книжка. І це за нинішніх, дуже непростих духовних обставин, коли молодь і так не дуже хоче читати. Навіть коли книжка є вдома, адже існують відики, інтернет, телевізор – зрештою.

Йдеться, отже, про те, чи не найкраще, найвагоміше на літературній ниві, що було створене українською людиною за увесь час її історії. Тут і «Перехресні стежки», «Маніпулянтка» та «Зів'яле листя» І.Франка, і «Бояриня» та низка інших творів Лесі Українки, і «Царівна» та «Людина» О.Ко-

биянської, і мистецький доробок літераторів кола «Української хати» (М.Євшан, М.Вороний, О.Олесь тощо).

Тут також увесь спектр літератури розстріляного українського відродження: твори В.Підмогильного, М.Хвильового, М.Куліша, М.Зерова, Г.Косинки, Є.Плужника, М.Драй-Хмари, М.Семенка і т.д., і т.п. Сюди ж відносяться і ранні П.Тичина та М.Рильський, «Мазепа» та «Третя рота» В.Сосюри, «Чотири шаблі» (український «Тихий Дон») та «Майстер корабля» Ю.Яновського, зболена, але своєрідна і яскрава діаспорна література, художні твори вимушених емігрантів. Нарешті це величезний обшир історико-літературних та історико-культурних досліджень, передовсім праці С.Єфремова, М.Грушевського, Г.Костюка, О.Гермайзе, Є.Чикаленка, Є.Маланюка, І.Огієнка та інших.

А найважливішим завданням є перевидання (якого не було із 20-х років минулого сторіччя) масовими накладками неопієненої, унікальної літературної спадщини найвидатнішого українського прозаїка усіх часів, Шевченка у прозі – В.К.Винниченка, лише дореволюційна літературна спадщина якого, починаючи із 1903 року, складається із 14 романів, 25 п'єс та понад 130 оповідань та повістей. Усі його твори були заборонені і повністю вилучені із бібліотек 1933 року.

Найприкметнішою рисою його літературного доробку було те, що у ньому відтворено неповторно-майстерно, як умів лише він, слово якого нібито ллється, усі грані буття української людини, її прагнення, переживання і душевні муки, починаючи від наймита і вантажника та аж до інтелектуальної еліти перших десятиліть минулого сторіччя: художньої, мистецької, політичної тощо. Бо через усе це він пройшов сам, від батракування, студентства, підпілля і тюрем до еміграції і керівництва найбільшою в Україні революційною партією – Українською соціал-демократичною робітничою партією – та Генеральним секретаріатом – урядом Центральної Ради.

Літературна спадщина В.К.Винниченка є найвитонченішим зразком української інтелектуальної прози, через яку і донині, як і десять, і двадцять років тому, не можуть пройти юні душі, українські старшокласники і студенти. А головне – це література про нас і для нас. До того ж помножена на ви-

тончену і ґрунтовну художню, етичну та світоглядну рефлексію, яскравим свідченням якої є його об'ємний, на кілька томів, «Щоденник» та фундаментальна, наскрізь пронизана життєствердним духом (незважаючи на усі негаразди і самотність вимушеної еміграції) підсумкова теоретична праця «Конкордизм».

Отже, увесь цей багатющий, багатобарвний мистецький та інтелектуальний, у тому числі етичний досвід перших трьох десятиліть минулого сторіччя, сконденсований у літературі того часу, є унікальним для української людини, бо він був випрацюваний у часи найбільшого злету українського духу, часи пробудження і активного обстоювання не просто українською елітою, але десятками мільйонів пересічних українців, своїх корінних, визначальних на той час інтересів, потреб та прав, обстоювання своєї людської гідності. Цей досвід є непересічним, нічим не замінимим як із цієї причини, так і з огляду на те, що це є класика української літератури – не підручник, не моралізаторство і гола дидактика, а саме те, що найлегше і найшвидше, але ґрунтовно, як на рівні критично-раціональних схем, так і на рівні підсвідомого, усотується молодого душею, серцем і розумом учня, старшокласника та студента. І чого так не вистачало українській історії минулого сторіччя після 1933 р. – року заборони, – це усього цього обширного масиву найбільш непересічної української літератури.

Конкретніше йдеться про те, що усі сьогоденні українські негаразди, тяжкі і болісні для понад 90 відсотків української людності, проблеми, пов'язані із нинішнім диким, зовсім не європейського штибу, кланово-олігархічним капіталізмом, із первісним нагромадженням капіталу, із розростанням корупції, небаченим за цивілізаційними мірками процвітанням та сваволею чиновництва, із переважанням над національною компрадорської буржуазії, із постійним вивозом останньою в офшорні зони українського капіталу (замість вкладання його в оновлення виробництва, інноваційні технології), із багаторічною депопуляцією – вимиранням українців, із проблемами як існування справжньої, дійсно представницької демократії, яка відображала б інтереси усіх

соціальних груп та прошарків населення, так і відлагодженої системи постійно діючого суспільного дискурсу стосовно найбільш суспільно значущих проблем тощо, – усі ці негаразди та проблеми спричинені не лише соціально-економічними чинниками.

Значною мірою вони спричинені таким, здавалося б на перший погляд, другорядним чинником, як якістю людського матеріалу, передовсім нових українців і владарюючої еліти, що їх обслуговує. Те, що вони усі поспіль такі, що для них усі засоби добрі і мета (себто особисте збагачення чи влада) виправдовує будь-які засоби, а совість, мораль, етика відповідальності є непотрібними, потойбічними, недотичними до їхніх повсякденних турбот феноменами, те, що у теперішньому українському суспільстві набули панівного статусу однозначно-прихвизаторські ціннісні орієнтації, безмежний егоцентризм, що в ньому набула широкого поширення тяжка, задушлива духовна та психологічна атмосфера – усе це зумовлене зовсім не в останню чергу тим, що цілих три (а наразі уже і чотири) покоління української людності, починаючи із 1933 року – року заборони найкращої, сенсоутворюючої української літератури, інтелектуальної прози і поезії, не пройшли через отой досвід – мистецький досвід, принциповий досвід української душі буремних років, духовний, душевний, етичний та естетичний.

Слід також зазначити, що ми є європейцями не лише тому, що географічно знаходимося у Європі, і не лише тому, що наша історія є власною історією, радикально, аж до протилежності, відмінною від імперської російської історії (із радянськими часами – включно, а може, і передовсім): жили останні понад три сторіччя нібито разом, але історія у кожного народу була своя, власна історія, вибудована на ствердженні імперії у її різних проявах з одного боку, і її запереченні, неперборному прагненні вирватися із її тенет за будь-яких обставин – із іншого.

Але передовсім ми є європейцями саме тому (і наш шлях єдиний – до європейських, а не євразійських цінностей як норми облаштування внутрішньоукраїнської домівки буття), що через своїх найвидатніших, найбільш обдарованих пред-



ставників – гордість нації, ми спромоглися упродовж перших трьох десятиліть минулого сторіччя, у часи найбільшого піднесення, злету українського національного духу, виплекати і витворити літературу (як, утім, і театр, музику, малярство, архітектуру, кіно), яка не лише не поступалася найкращим європейським зразкам, але й постала в один ряд із останніми. Котра є гідним внеском українства у скарбницю європейської, а отже, і світової цивілізації та культури.

Відтак перед нинішніми українськими філософами стоїть завдання як сприяння виданню масовими (а отже, і набагато дешевшими) накладами творів усіх вищезгаданих авторів, так і – що особливо важливо і доступно – завдання повновагого осмислення цієї багатющої спадщини, узятої в усій її різноманітності та заглибленості стосовно найпотаємніших закутків людської душі та серця.

Оце і буде однією із найкращих відповідей філософів України на виклики доби, бо лише той, хто добре пам’ятає минуле, власну історію, постійно рефлектує над її уроками, лише той може сподіватися на кращу долю – хоч синам, як не собі.

## **2.8. Пошуки нових засад філософування у контексті онтології нинішнього світосприймання**

Як уже зазначалось, на різних історичних відтинках відбувалося антропо- та соціокультурно зумовлене самовідособлення людини у структурі суцього. А це, в свою чергу, спричиняло той чи той спосіб філософських роздумів про природу людського буття у поєднанні із тим чи тим різновидом практичної філософії (незважаючи на те, чи усвідомлювалася остання обставина, чи ні). Зрозуміло, у такий спосіб відбувалася редукція власне сутності та існування людини у тих чи тих філософсько-антропологічних доктринах, зведення багатомірного людського світу лише до тих чи тих його параметрів.

Це можна побачити, як ми спробували показати, і у класичних метафізичних ученнях, схильних до субстанціювання людської природи (у різних його формах), і у постметафізичних

ученнях. Останні, хай і в інший спосіб, однак теж намагалися розкрити специфіку людського існування, знайти теоретичні способи його осягнення, хоча і на інших засадах, спочатку на засадах інтуїціонізму, потім неklasичної рефлексії, феноменологічної редукції, принципової деконструкції тощо.

Ясна річ, що редукціонізм в осмисленні людини, педалювання тих чи тих особливостей і її природи, завжди породжував певні труднощі, призводив до однобічності. Але, мабуть, іншого способу на цьому шляху, шляху розкриття глибинних підвалин людського існування, просто не існує.

Говорячи про різні способи теоретизування, слід сказати і про глибинні, корелятивні до нього, власне, цивілізаційні процеси. Йдеться про те, що становлення та розвиток установок самосвідомості знаходилося у внутрішньому (хоча й опосередкованому) взаємозв'язку із антропо- та соціокультурною парадигмою гіперактивізму, який виступав як визначальний для доби метафізики, починаючи із нових часів. Панування цієї парадигми, котра спиралася передовсім на істини абсолютного розуму, у реальній життєдіяльності справило дуже неоднозначний вплив. Бо поряд із незаперечними досягненнями науково-технічної цивілізації відбувалася і ерозія людського у ній. Людське завжди багатопланове і повинно реалізовуватися як у діяльному активізмі, так і можливості здійснення своєї екзистенції. Далі – у становленні коеволюційного, органічного взаємозв'язку із природою зовнішньою. І, нарешті, у ствердженні неконфліктних, людиномірних параметрів комунікативного середовища, сфери спів-буття індивідів.

Отже, у новоевропейські часи склалася усталена, але внутрішньо суперечлива, соціокультурна традиція. Це традиція активізму, діяльнісної особистості, традиція постійного оновлення, пошуку і ризику, що ґрунтувалася на вірі у науку та просвітницьких ідеалах, традиція прогресизму. Водночас же поступово, крок за кроком складалася традиція самозаглиблення, напруженої внутрішньої роботи, яка із часом відкривала усе нові і нові грані людської душі, її неоднозначну природу і багатозаровість та різновекторність.

Ці тенденції реальної життєдіяльності знаходили своє відображення у відповідних парадигмальних способах філософу-

вання. Домінантною аж до середини ХІХ ст. була логоцентрична лінія рефлексивної філософії, філософії самосвідомості. Але поряд із нею складалася інша лінія, корелятивна другій грані антропо- та соціокультурного життя – лінія, започаткована Паскалем, Кіркегором, Ніцше, де основна увага зверталася саме на душевні глибини людини, на її внутрішній світ як осереддя буттєвої сфери, на буттєву укоріненість власного переживання світу як визначальну, осьову.

Відповідно, викристалізувалися і два способи розуміння істини: як істини розуму і істини серця. Поступово усвідомлення цієї обставини призвело до постановки питання про збалансування цих стратегій осягнення істини буття як визначальної засади подальшого збереження людського у людині, збереження тендітної будови цивілізації і її подальшого поступу.

Тобто йдеться про фаустову людину і її роль у долі сучасної цивілізації. Ми уже говорили про висування на перший план тих чи тих сторін людської природи. І якщо у першому випадку йдеться передовсім про детермінацію і цілереалізацію як домінанти людського життя, то у другому про саморозкриття, заглиблену екзистенцію, про акцентування особистісного проекту буття, яке знайшло своє класичне вираження у сартрівській тезі про ніщо як визначальну характеристику людського буття. При цьому, як уже зазначалося вище, йдеться про відповідну радикальну зміну способу філософування, зміщення центру уваги із рефлексуючої самосвідомості на рефлексію щодо глибин людської екзистенції і буття як значущості для людини, як найвагомішого сенсоутворюючого у розмаїтті плинного сущого. У методологічному плані це означало переорієнтацію із пояснюючих моделей на моделі передовсім інтерпретативні.

Але водночас перехід від класичної метафізики до пост-метафізичного філософування поставив низку надзвичайно гострих питань, які стосуються як, власне, подальшої долі самого теоретичного способу осягнення світу, його принципової здатності до цього осягнення, так і розуміння перспектив збереження цивілізаційних засад облаштування будинку власного буття. У цьому плані неklasичне філософування виступає як внутрішньо двоєдине. Незаперечно, що завдяки йому розкрилися принципово нові пласти світорозуміння, ба-

чення людської природи, багаторівневість і багатовекторність людського ества, поєднання у людському естві та світові людини позитивного та негативного. Проте при цьому ми подібаємо і такі явища як суб'єктивізм, безмежний індивідуалізм, релятивізм у підході до визначальних етичних норм і ціннісних орієнтацій.

Отже, постає питання про збереження самого філософського теоретизування як вагомої складової у визначенні засад самовідновлення цивілізації. Нам видається, що відповідь на дане запитання знаходиться у поєднанні резонів і мінусів як класичної метафізики (не відкидало б трансцендентального аргументу у його усталеній, вивіреній віками формі), так і посткласичного теоретизування (тобто в останньому випадку, було б зорієнтованим на буттєву заглибленість, екзистенційну напругу існування, на альтернативність, плюралізм, децентрованість, екосвідомість, толерантність, моральну фундованість, комунікативну природу людського буття, залученість людини до світу, а не лише її закиненість у світ).

Причому як визначальні тут виступають дві стратегії. Перша пов'язана із розв'язанням проблеми поєднання посткласичних підходів як результативних у плані поглибленого аналізу онтологічних підвалин людського існування із класичною трансцендентною методологією. Без останньої не можна подолати морального і ціннісного релятивізму і відпрацювати нехай не абсолютні, але усе ж чітко окреслені цінності і норми антропо- та соціокультурного життя.

Друга ж пов'язана із необхідністю усунення дуалізму теоретичної і практичної філософії, бо розв'язання проблем практичної філософії принципово неможливе нині без розв'язання вузлових проблем теоретичного порядку. Як і навпаки: без антропо- та соціокультурної спрямованості будь-які теоретичні розробки перетворюються у гру в бісер, в безпредметне фантазування. А реалізація цих двох взаємопов'язаних стратегій вбачається у зверненні до ідеї та феномену інтерсуб'єктивності, до комунікативної сфери як визначальної у способі буття сучасної людини, завдяки чому і можна знайти опосередковуючі ланки між екзистенційною та нормативно-ціннісною гранню єдиного (хоча і внутрішньо суперечливого) світу людини.

Нині модним стало говорити про усе (Бога, історію, текст, автора, метафізику тощо) із додатком «кінець». Так само як особливий та довершений спосіб похизуватися виставляється думка про кінець епохи гуманізму.

Воно-то так, якщо виходити лише із методологічних глухих кутів класичної метафізики та неспрацювання у ХХ ст. жодних гуманістичних реляцій у плані найбільшого поширення на планеті катівень, концтаборів, масових розстрілів, геноциду цілих народів тощо. Коли ресентиментні явища почали набувати загрозливих форм і на поверхню життя вихлюпнулася ціла низка деструктиву, далеко не найкращих рис людського ества, споконвічної людської природи.

Але ніколи не слід забувати, що у сучасному світі, переповненому ризиками, викликами та загрозами, лише опертя на розум як систему сенсів універсуму людського буття, звісно, скоригованих та співвіднесених із усієї сукупністю неоднозначної та тяжкої практики минулого сторіччя, може прислужитися у протистоянні з новими викликами та загрозами, котрі нікуди не поділися на початку ХХІ сторіччя.

Так, людське ество та світ людини є цілим універсумом позитивних та негативних рис і характеристик. Але їхня унормованість у рамках антропо- та соціокультурного середовища, яке не лише несло б катастрофічних загроз людині, людській спільноті та довкіллю, але яке б виступало опорою для гальмування рис деструктивних та можливості ствердження рис продуктивних, ця унормованість є чи не найголовнішим завданням колективного інтелекту людства у цілому та кожної спільноти, спільноти окремих держав – зокрема.

Українській людині, яка пройшла чи не найдраматичнішу історію в колі європейських народів, усе, щойно означене, потрібно не меншою мірою, аніж решті світу. Більше того, соціальний оптимізм є чи не найбільшим дефіцитом у буттєвій ситуації сучасної української людини.

І повернення цього соціального оптимізму аж ніяк не є можливим поза гуманістичними підходами, хай і в радикально трансформованому, обов'язково із урахуванням усього гіркого та болючого досвіду минулого сторіччя, вигляді.

Українська людина у минулому сторіччі стояла на межі свого фізичного існування. Відтак, нарешті маючи свою державу, ми повинні постійно думати і про те, як зберегти цю державу, забезпечити подальше існування української спільноти, і про те, як українській людині, громадянину держави Україна, скористатися своїм життєвим шансом, уповні виконати свій життєвий проект, побудувати суспільство, де були б забезпечені умови для гідного існування кожної особистості.

## **РОЗДІЛ III. ІНТЕЛЕКТ ЯК СПОСІБ САМОВИЗНАЧЕННЯ ЛЮДИНИ У СВІТІ**

Розпочинаючи розгорнутий розгляд інтелекту як способу самовизначення людини у світі, слід, враховуючи те, що предметом розгляду у розділі є передовсім різні рівні буття людини у світі (людини взагалі та української людини – зокрема й не в останню чергу), слід іще раз нагадати те розуміння антропокультурного, від якого відштовхується автор при розгляді тих чи тих аспектів проблеми, котра піднімається у розділі.

Відтак, антропокультурний вимір буття людини у світі охоплює цілу низку визначальних властивостей, ознак та рис: суспільне самопочування людини, її психологічний стан, відчуття комфортності (чи дискомфорту), її прагнення та спрямування, вихід на передній план, у залежності від визначальної соціокультурної парадигми доби, творчих, життєствердних рис людського ества чи, навпаки, рис руйнівних, деструктивних. Антропокультурне також характеризує міру урівноваження духовного та вітального, якісну специфіку міжлюдських стосунків, їх солідарний чи виключно конкурентний характер, їх унормованість у межах комунікативної спільноти (за умови прийняття нею взаємоузгоджених вимог) чи їх ірраціоналізація; культивування індивідуалізму та егоїзму чи взаєморозуміння і взаємопідтримки. Принциповою ознакою антропокультурного нині є також екологічна складова, збалансованість чи розлад у стосунках із довкіллям. Підсумовуючою ознакою антропокультурного виміру буття виступає прагнення людини (чи пригніченість такого прагнення) до обстоювання своїх визначальних на даний час інтересів та потреб, ствердження своєї людської гідності.

### **3.1. Проблема людської самоідентифікації, її сутність та виміри**

Розгляд інтелекту як способу самовизначення людини у світі передбачає цілу низку проблемних зрізів та аспектів цього розгляду. Проте вихідним при цьому видається аналіз проб-

лем людської самоідентифікації та смислоутворення у контексті онтологічних підвалин людського існування. Ці проблеми є наскрізними для розкриття усіх подальших аналітичних розвідок.

Відтак антропокультурні параметри людської життєдіяльності, які завжди функціонують у певному соціокультурному контексті, у свою чергу виступають як вагомий лімітуючий чинник самого суспільного розвитку, соціокультурного середовища загалом.

І тут виникає кардинальна проблема: на основі яких антропокультурних рис, уподобань, вартостей та смислів можна твердити про можливість створення людиномірного соціокультурного середовища, таких адекватних передумов для особистісної самореалізації кожного, які водночас не підривали б буття інших людей та не порушували б рівновагу у системі «людина-довкілля».

Як органічність, тобто гармонійна цілісність усіх мінімально необхідних складових того чи іншого предмета, явища, процесу виступає природною, вихідною якістю нормального людського буття, так само і усвідомлений (а ще більше несвідомий і підсвідомий) потяг і прагнення ідентифікувати, отожднити, визначити і на основі цього створити для себе певний захисний пояс, певні передумови для повноцінного, непонівченого буття є однією з фундаментальних цінностей людської онтології.

Йдеться про одвічне, починаючи ще з процесу антропогенезу і перших суспільних об'єднань (а через це – нормальне і нормативне, таке, що відповідає характерним ознакам людського ества) прагнення людини до самоідентифікації в родині, професійній групі, колективі, товариському осередку, етнічній спільноті та її історичному розвитку, в соціальній стратифікації, певному довіллі, культурному середовищі, громадянському суспільстві, державному організмі, соціумі загалом, загальнопланетарній цивілізації. «Пошук міжіндивідуальних зв'язків, реалізація творчих можливостей неможливі без третьої людської потреби – потреби у відчутті глибокого коріння. Кожна людина прагне усвідомити себе ланкою у певному стабільному ланцюзі людського роду, який виник у праісторії»<sup>1</sup>.



Відповідно, втрата відчуття причетності до цього глибинного коріння, до кожного з зазначених складових нормального людського існування порушує узвичаєний перебіг подій життя кожного індивіда, призводить до особистісного, часто-густо надзвичайно загостреного дискомфорту. Причому (і це слід особливо підкреслити) проблема ідентичності є специфічно людською.

Прагнення ідентифікувати, утвердити себе як повноцінну частку певної спільноти, традиції тощо, а відтак і реалізуватися як певна цілісність (на особистісному і інтерсуб'єктивному рівнях) виокремлює людину з-поміж навколишнього речового світу: «Речі можуть бути тими самими чи різними. Проте, коли ми говоримо про тотожність, ми говоримо про якість, притаманну не речі, а виключно людині»<sup>2</sup>.

Деформація відчуття ідентичності призводить до порушення нормальної людської життєдіяльності загалом. Адже інші люди і людські спільноти важливі для людської ідентичності не лише з причини створюваних ними образів «моєї» особистості, а й у загальному плані: «Я можу бути ідентичним собі лише в тому разі, коли є індивідом, тобто відрізняюсь від інших людей. Водночас, будучи індивідом, чекаю визнання себе з боку інших людей, що передбачає наявність у нас спільних інтересів та цінностей»<sup>3</sup>.

Отже, існує глибокий взаємозв'язок і взаємозумовленість індивідуальної і колективної ідентичності, більше того, сама проблема ідентичності постає на перехресті взаємодії індивіда і суспільства, взятого в його найрізноманітніших іпостасях<sup>4</sup>. Адже існування світу інтерсуб'єктивності, розгалуженої регулюючої структури інституційно закріплених, спільних, загальнозначущих цінностей і норм найрізноманітнішого ґатунку має своєю передумовою існування окремих людей, так само як правильно й те, що значна частка того, що люди відчувають і мислять, до чого прагнуть і навіть, що являють собою, визначається логікою тієї культури (в широкому розумінні цього слова – як способу людського буття), до якої вони належать<sup>5</sup>.

Так само і колективна ідентичність на рівні соціальної групи, нації, культури, культурних парадигм різного штибу, соціуму загалом визначається не якоюсь однією ознакою, а

цілою низкою притаманних кожній із цих страт людського буття специфічних рис і особливостей і, незважаючи на свій складноструктурований характер, відзначається цілісністю. Скажімо, кожній культурі притаманна певна ієрархія цінностей і смислів, історичних традицій, особливе бачення перспективи, символів і мов культури, свій образ світу. Те саме, звичайно за іншого набору типологічних ознак і рис, можна сказати і про інші страти й рівні колективної ідентичності, які й визначають її індивідуальне обличчя у тому чи тому випадку. А останнє, в свою чергу, корелятивне з певним породжуючим принципом, завдяки чому відповідно до певної специфічної логіки відбувається саморозвиток тих чи тих різновидів ідентичності, що гарантує їх неперервність за будь-яких непередбачуваних трансформацій<sup>6</sup>.

Криза ідентичності належить до найбільш важких життєвих переживань. Більше того, при цьому (коли йдеться про індивідуальний рівень) навіть самогубство не допомагає. Тому саме успішно подолана криза ідентичності є вагомою складовою розвинутої ідентичності.

Виникає питання: а які ж причини викликають зазначену кризу? Їх ціла низка. Про найбільш вагомі скажемо відразу. Насамперед, це втрата органічності всіх складових тієї чи тієї сфери людської самореалізації, це парадигмальні зміни в їх трансформації і розвитку, порушення в структурі історичної і індивідуальної пам'яті, втрата «зв'язку часів», це маргіналізація особистого і різних рівнів суспільного життя, втрата віри в спільне майбутнє, непередбачувана проблема символів, дисгармонія між образом власної культури та її розумінням іншими, зрештою – міжетнічні та міжцивілізаційні різночитання, які особливо загострилися останніми роками внаслідок майже синхронного виникнення в різних кінцях світу невідворотних прагнень народів до самоствердження.

Існує також низка причин кризи індивідуальної ідентичності: розуміння розбіжності між загальноусталеними нормами і особистою поведінкою, трудність осмислення зробленого «мною» вибору, небажання змиритися із скінченністю власного буття, душевне неприйняття закинутості у світ повсякденності з його жорстко регламентованими нормами, неуз-

годженості рольової і особистісної поведінки, заперечення загальноновизнаних моральних імперативів тощо<sup>7</sup>. Наведена градація є, на наш погляд, неодмінною передумовою подальшого розгляду одного з найвагоміших зрізів взаємозв'язку антрополокультурного та соціокультурного, яким і є проблема ідентичності та її кризи.

Що ж спричиняють кризи ідентичності, зокрема на колективному рівні? Передусім – втрату керованості і передбачуваності поведінки як індивідів, так і інституцій, зміни (часом надзвичайно різкі) ціннісних орієнтацій, що призводить чи до завмирання суб'єкта життєдіяльності будь-якого її рівня, чи, навпаки, до лихоманкової активності. Усе це може вести не лише до поступу, але й до регресу чи за окремими показниками, чи стосовно цілих страт, а чи певного соціуму загалом<sup>8</sup>.

Зрозуміло, що й наслідків такого стану може бути кілька, починаючи від оптимального варіанту подолання кризи ідентичності тієї чи тієї страти, її самооновлення і розвитку на новому щаблі і аж до пошуків радикальних виходів, простих рішень, що в реальному житті інколи призводять до згортання демократії, встановлення авторитарних режимів з усіма наслідками, які звідси випливають, для індивідуального існування кожного.

І ціла низка проміжних варіантів, пов'язаних із ствердженням більш відповідних до конкретно-історичних обставин раціонально вивірених способів відновлення ідентичності, які нині базуються на принципах відмови від різних центримів, розуміння (передусім як взаєморозуміння), постійного діалогу, толерантності, відпрацювання таких соціокультурних, нормативних та комунікативних моделей і схем, які були спрямовані на постійне (хай і не таке, яке існувало раніше) відтворення буття, як особистісне, так і міжособистісне, інтрасуб'єктивне, відтворення як внутрішньої, екзистенційної природи людини, так і природи зовнішньої (як з'ясувалося останніми десятиліттями, вона є буквально основоположним чинником людського буття взагалі), довікля.

І, нарешті, кілька слів про такий вагомий аспект проблеми, як роль кризи ідентичності в суспільній та індивідуальній життєдіяльності. Звичайно, низка криз ідентичності, яка

на всіх рівнях супроводжує суспільне життя, особливо впродовж останніх десятиліть, постійно несе в собі загрозу дестабілізації. Проте водночас, якби не було таких криз, не було б і прогресу індивідів і інституцій<sup>9</sup>.

Тому питання полягає не в уникненні криз ідентичності, а в тому, в яке русло спрямовувати їх подолання. Передовсім ідеться про таке дистанціювання від традиційних цінностей і норм, яке було б помножене як визнанням щирої вдячності за їх конструктивну роль у минулому (без чого неможливий подальший поступ), так і творчим пошуком нових, котрі відповідали б реаліям нинішнього дня, цінностей, різноаспектних систем ідентичності.

Отже, існує одвічне прагнення людини до самоідентифікації в родині, професійній групі, колективі, товариському середку, етнічній спільноті та її історичному розвитку, соціальній стратифікації, певному довкіллі, культурному середовищі, громадянському суспільстві, державному організмі, соціумі взагалі, загальнопланетарній цивілізації.

Зрозуміло, що уся сукупність зазначених сфер самоідентифікації людини становить для неї систему вартостей та сенсоутворюючих зрізів, без яких неможливою є особистісна самоідентифікація кожного із нас. Якщо якийсь із цих компонентів випадає, за якомось із цих напрямків відбуваються збої у життєдіяльності людини, то це позначається, не може не позначатися на суспільному самопочуванні людини, її психологічному стані, формує відчуття дискомфорту та стимулює прояви не кращих рис людського ества, веде до деформації міжлюдських стосунків, самозамикання й культивування егоїзму та споживацтва. Але прагнення до обстоювання своїх визначальних на сьогодні інтересів та потреб, як і своєї людської гідності, при цьому раз і назавжди не зникає ніколи.

І тут потрібно більш докладно зупинитися на усіх цих гранях ідентичності, бо вони мають неабияку вагу в осмисленні антропокультурних та соціокультурних процесів, які протікають на теренах України, в осмисленні місця людини, громадянина держави Україна у цих процесах.

Зрозуміло, що для повноцісної особистісної самоідентифікації найбільш сприятливим кліматом є лад у родині, професійній

групі, колективі, де працюєш, у стосунках із товаришами, а найбільш несприятливим є відсутність такого ладу.

Проте набагато складнішим є питання особистісної самоідентифікації на рівні соціальної стратифікації, громадянського суспільства, державного організму, соціуму у цілому, етнічної спільноти та її історії, культурного середовища, певного доквілля.

Про доквілля, установлення нормального, коеволюційного зв'язку людини та природи як проблему уже докладно йшлося у попередньому розділі.

Тепер же слід означити проблему самоідентифікації особистості в інших, щойно згаданих аспектах, виходячи із усвідомлення тих цінностей та вартостей, які є засадничими в житті кожного соціуму, кожного державного утворення.

Такими цінностями є власне держава, особистісний статус людини, громадянське суспільство, можливість ідентифікувати себе у державних інституціях та національна самоідентифікація.

Особистісна самоідентифікація, звісно ж, пов'язана із забезпеченням базових прав та свобод, яке повинно гарантувати суспільство (якщо воно є цивілізованим, демократичним): право голосу, право обирати і бути обраним, право на збори, мітинги й демонстрації, право на вільне місце проживання, право на освіту, право на працю й гідну винагороду за неї, право на житло й певну ділянку землі, право на правовий захист, право на відпочинок, право на збереження культурної самобутності тощо. До цих базових прав в останні десятиліття додалося, і додалося цілковито справедливо, право на неспаплюжене доквілля, яке є, як виявилось, зовсім не другорядним, а навпаки, у низці засадничих людських прав.

Звісна річ, людина не може відчувати задоволення від життя, відчувати повноту буття, якщо вона не має улюбленої роботи, якщо вона не має змоги так чи так самореалізуватися. А ще тоді, коли вона живе не у цивілізованому суспільстві із реалізованими відповідними цінностями, як-от, передовсім, соціальна ринкова економіка та соціальна держава, а у суспільстві, де панує довоєнна суспільно-економічна модель – дикий, кланово-олігархічний капіталізм. Де не лише не прий-

няті у Верховній Раді засадничі для європейської цивілізації закони: закон про прогресивне оподаткування, закон про різницю між заробітною платнею керівників виробництва та найманих працівників, котра співвідноситься як 1:10 та інші, котрі до них примикають, але такі закони *й не плануються до розгляду*.

Сюди ж прилягає, за умов достатньої поінформованості жителів України про стан справ із відсотком заробітної платні у собівартості продукції у країнах Європи та у нас: 30–40% у країнах Східної Європи, 40–60% – у країнах Європи Західної і 6–9% – у нас. Зрозуміло, що такий стан справ у пересічного українця, окрім невдоволення й обурення, викликати інших, позитивних емоцій не може.

Людина, пересічний українець, який не може не лише самореалізуватися, мати справжнє представництво у владних структурах, можливості спокійно розв'язувати освітню та житлову проблему своїх дітей, а натомість має купу проблем із безробіттям, громадським транспортом, спалюваним довкіллям, загазованим повітрям, ця людина відчуває не повноту буття, а ті чи ті прояви кризи особистої ідентичності, особистий дискомфорт, незахищеність і незатишність персонального життєвіту.

Наступним ціннісним параметром особистої самоідентифікації людини є суспільна консолідація, без якої неможливо уявити собі як нормально функціонуючого суспільного організму, так і успішного суспільного поступу. Іншими словами, йдеться про необхідність проблеми становлення політичної нації в Україні як суспільства усіх громадян держави, незалежно від етнічної належності.

Базовими передумовами суспільної консолідації виступає низка чинників.

Передовсім це спільні прагнення та спільна мета. На даному етапі розвитку України, після здобуття нею незалежності, такою об'єднуючою спільною метою, національною ідеєю є, поряд із іншими параметрами та прагненнями (передовсім йдеться про завершення процесу національної консолідації усіх етнічних українців), насамперед розбудова соціальної ринкової економіки та соціальної держави, як є в

усіх країнах Європи, тобто західно- та центральноєвропейських країнах.

Далі, на мою думку, справжня консолідація суспільства є навряд чи можливою за умови, коли в державі пробуксовує справжня, представницька демократія, коли у парламенті та державі у цілому відсутня характерна для усієї Європи змагальність ліберальної та соціал-демократичної ідеології, відсутня практика справжнього загального дискурсу щодо найбільш гострих, визначальних, сенсоутворюючих проблем суспільного життя та перспектив його розвитку (на конференціях, у пресі, на радіо й телебаченні, із залученням експертів із фахового середовища), коли у Верховній Раді *повністю* відсутнє представництво селян (а це третина усієї людності, 15 млн людей) і лише умовно здійснюється представництво людей найманої праці (а це означає – більшості громадян держави).

Відтак під питанням знаходиться легітимність цього, по ідеї, вищого представницького органу влади, який до того ж обирається не за відкритими списками (як є у Європі) чи хоча б за змішаною системою, а за відомою, цілковито скомпрометованою схемою закритих партійних списків. Це ж саме автоматично стосується і виборів рад усіх рівнів.

Отже, у підсумку, слід констатувати, що без повернення до дійсно представницької демократії, де кожен громадянин держави мав би хоч якусь можливість впливати на прийняття життєво значущих рішень, про жодну справжню суспільну консолідацію не може йтися.

Далі, йдеться про розвиток місцевого самоврядування – проблему, яка у цілому пов'язана з необхідністю формування та узаконення таких фінансових механізмів, які б давали змогу цій місцевій владі самостійно розв'язувати проблеми у своєму селі, селищі, районі чи місті, передовсім у житлово-комунальній сфері, на транспорті, у торгівлі й побутовому обслуговуванні, освітніх та виховних закладах, медичних установах, підприємствах очищення й переробки відходів, водопостачання та розв'язання усієї низки проблем довікля тощо.

Не менш важливим, коли йдеться про повноцінну індивідуальну самоідентифікацію й суспільну консолідацію на цій основі, про поступове, але неухильне й послідовне розв'язання

такої болючої української проблеми, як відсутність структурних змін в економіці, є панування енергоємного, технологічно застарілого металургійного комплексу, небажання його володарів вкладати свої прибутки (а прибутки немалі), в інноваційні технології. Тобто у цілому йдеться про збереження під кінець другого десятиліття незалежності ще радянської структури виробництва, зорієнтованої передовсім на випуск напівфабрикатів, а не кінцевої високотехнологічної продукції.

Не видно жодного бажання у провідних політичних партій, які мають прямий стосунок до прийняття усіх найбільш відповідальних рішень, сконцентрувати свої зусилля та волю на технічному оновленні існуючого виробництва, впровадженні інноваційних технологій та розвитку нових підприємств і цехів, які б випускали продукцію, що не поступалася б світовим зразкам.

Це стосується й приладобудування, й авіаційної та ракетної промисловості, й суднобудування, й автомобілебудування (перехід на випуск електромобілів із подвійними двигунами), й промисловості, що випускає побутову техніку, товари легкої промисловості та ширьжитку тощо.

Розглядаючи питання про особистісну самоідентифікацію та колективну ідентичність на рівні етнічної та політичної нації як необхідні складові консолідованого суспільства, також ніколи не слід забувати, що ми живемо у сучасному технологічно, соціально-психологічно та інформаційно світі, у світі викликів та ризиків.

У сучасному світі не люблять та зневажають слабких, країни, які не можуть за себе постояти, виявити волю до обстоювання своїх визначальних державних інтересів.

Відтак мені видається глибоко непродуманими й безвідповідальними дії тогочасної української влади у 1994 р., коли вона погодилася на одностороннє цілковите ракетно-ядерне роззброєння України.

Абсолютно зрозуміло, що потрібно було демонтувати стратегічні ракети й ядерні боеголовки до них та до крилатих ракет на стратегічних бомбардувальниках, які становили пряму загрозу для території США. І усе, поставити на цьому крапку.



Усе інше *обов'язково* потрібно було залишити: і ядерні боеголовки для ракет середнього радіусу дії, і самі ці ракети, й стратегічні бомбардувальники, і крилаті ракети до них.

Цього було б цілковито достатньо тоді і нині для поважного ставлення до нашої країни. Це також було б стимулом для повсякденного врахування наших національних (із економічними – включно) інтересів, а також для зарубіжного інвестування в українську економіку.

Слід із сумом констатувати, що без ракетно-ядерної зброї (хоча б на рівні ракет середнього радіусу дії без ядерних боеголовок) Україна перетворилася на країну, яка де-факто не є повноцінним гравцем на міжнародній арені, із якою рахуються (та й то із роздратуванням) лише через її географічне розташування й геополітичне місце, а також транзитні можливості.

Зазначені щойно обставини вкрай негативно впливають, не можуть не впливати на особистісну й колективну ідентичність української спільноти, у черговий раз підсилюючи в українській людині почуття меншовартості.

І другою прикрою обставиною, яка теж справляє свій негативний вплив на особисту та колективну ідентичність української спільноти, є постійний програш в інформаційній війні із північним сусідом, недостатньо повна налагодженість із охоплення буквально усіх регіонів України, до останнього містечка і села, передачами центральних українських теле- та радіоканалів.

Йдеться також, оскільки заявлений наш європейський вибір, і це є принциповою позицією, про постійні, безперервні дубляжі художніх фільмів саме країн Європи, які нині зовсім недостатньо представлені у телевізійному просторі України, і щодо країн-виробників, і щодо просто кількісного представництва цих фільмів.

Та й ідейна спрямованість усіх без винятку телеканалів, як і української преси, у плані обстоювання саме українських державних інтересів, вимагає до себе постійної й пильної уваги.

Це стосується також продовження усіма урядами України практики абсолютно недостатнього фінансування з боку дер-

жави НАН України, фінансування за залишковим принципом, та небажання нових українців, нинішнього промислового та фінансового істеблїшменту не лише вкладати гроші у новітні науково-технологічні дослідження й упровадження у виробництво напрацьованих у НАН України розробок, як є у всьому цивілізованому світі.

А як відомо, перехід на ці інноваційні технології та розвиток виробництва на цій базі є не лише нормою країн цивілізованого світу, але й предметом національної гордості мешканців цих країн, отже, одним із потужних стимулів формування політичної нації й громадянського суспільства у кожній із цих держав.

Предметом національної гордості, гордості громадян кожної держави світу завжди є цілком певні технічні досягнення: аеропорти, телевізійні вежі, мости, станції метро, швидкісні залізниці, автобани, монорейкові шляхи, видатні споруди, із стадіонами, палацами спорту та іншими спортивними комплексами загального користування включно, сучасні літаки й гелікоптери власного виробництва, ракети й ракетні комплекси, кораблі різного призначення, пристрої альтернативних джерел енергії, системи крапельного зрошення і т. д., і т. п.

Не слід також забувати, що й розробка та випуск нової військової техніки, особливо у галузі радіоелектроніки, ракетобудування, літако-, вертольото- та суднобудуванні, як і у традиційних танко- та автомобілебудуванні, випуску артилерійських систем та стрілецької зброї, є підставою не лише до змінення обороноздатності країни, але й не менш вагомим чинником зміцнення національної гордості та консолідації громадянського суспільства як суспільства усіх громадян відповідних держав.

Безсумнівно, консолідації суспільства, становленню повновагої політичної нації сприяють постійна політична робота, регулярні вибори й передачі «Свободи слова» (котрі не завжди, правда, вільні від упередженості й заангажованості певними політичними силами й тому часто перетворюються на шоу).

Проте справжня консолідація суспільства, формування політичної нації, громадянського суспільства України є цілковито неможливою й нездійсненою попри остаточну кон-

солідацію української етнічної нації. Про це іще спеціально йтиметься в окремому підрозділі. Зараз же слід зазначити лише таке.

Зрозуміло, що ідеалом у ствердженні дійсно консолідованого суспільства в Україні є становлення й ствердження української політичної нації, відповідальної владної структури й системи стримувань та противаг у ній. Інше питання – шляхи досягнення цих завдань.

Але не менш важливими питаннями, вагомими цінностями, без яких неможливим є повновага особистісна самоідентифікація, є ствердження не менш повновагого громадянського суспільства.

Часто, слухаючи обґрунтування завдань існування та функціонування такого громадянського суспільства в Україні, складається досить стійке враження, що йдеться, по-перше, про громадянське суспільство громадян світу, а по-друге, ледь не про опозиційність цього громадянського суспільства до владних структур, до держави Україна.

Що можна сказати із цього приводу? Ну, по-перше, якщо це суспільство громадян світу, а не суспільство громадян держави Україна, то навіщо таке суспільство взагалі потрібне? Сенс існування громадянського суспільства в будь-якій державі саме в тому й полягає, що йдеться про формування консолідованого суспільства, політичної нації, яка інакше не може існувати за визначенням, аніж як спільнота особистостей – громадян тієї чи тієї держави. У нашому випадку – держави Україна.

Відтак ідеться про дві взаємопов'язані цінності, без яких не може відбутися ніяка повновага особистісна самоідентифікація.

Перша із них – це національна, етнокультурна самоідентифікація. Як уже зазначалося, щоб відчувати дійсну повноту буття, людині потрібно, окрім усього іншого, відчуття своєї особистої та свого народу глибинної закоріненості, духовних, звичаєвих, знаково-символічних витоків, заглиблених у глибину сторіч й тисячоліть. Це цілковито природне бажання, яке притаманне людині будь-якої національності.

Героїчна історія, легенди і міфи, символічний світ сакрального світу предків, духовна й семіотична наповненість істо-

рії власного народу, як і його мова, пісня, літературні й мистецькі надбання є тим осередком національної самоідентифікації, без якої немає, стає просто неможливою повномага особистісна самоідентифікація.

А оскільки українська історія від часів Батия, себто упродовж останніх семисот років – це драматична і трагічна історія бездержавності й героїчних спроб відновити свою державність, то й потрібно особливо підкреслити, що *власне держава Україна* є для українців, їхньої особистісної самоідентифікації, як мінімум не меншою цінністю, аніж цінності консолідації, прав людини, громадянського суспільства тощо.

Та, мабуть, і найвагомішою цінністю, бо, як засвідчив історичний досвід нашого народу, лише існування держави Україна є основною, принциповою гарантією для українських громадян непорушності їхніх прав і свобод. І, навпаки, відсутність соборної й суверенної Української держави, як показав увесь 700-річний історичний досвід, особливо досвід перебування у 2 імперіях – російській та СРСР, призводить не лише до повного розтоптування персонального світу українця, але й просто до їх масового й цілеспрямованого багатомільйонного фізичного знищення.

Держава Україна постала у 1991 р. зовсім не безкровно й без боротьби, а навпаки, цей шлях її постання сповнений болем, муками і стражданнями. Він був політий небаченими у колі європейських народів кров'ю, упродовж віків, а особливо за радянських часів. І про це українська людина не забуде ніколи.

Відтак, говорячи про необхідність для повновагого відчуття буття, для особистої самоідентифікації й подолання будь-яких криз ідентичності (існуючих чи можливих), слід завжди пам'ятати, що особистісне самоствердження людини завжди засноване на прагненні людини до самоідентифікації у родині, професійній групі, колективі, товариському осередку, національній спільноті та її історичному розвитку, у соціальній стратифікації, неспаплюженому довкіллі, культурному середовищі, громадянському суспільстві, державному організмі, соціумі взагалі, загальнопланетарній цивілізації.

Таке бачення дає можливість перейти до розгляду засадничого при аналізі інтелекту як способі самовизначення людини у світі питання – питання смислоутворення у контексті онтологічних підвалин людського існування.

### **3.2. Сμισлотворення у контексті онтологічних підвалин людського існування**

Окресливши необхідні антропо- та соціокультурні параметри проблеми людської самоідентифікації як засадничої підвалини розгляду інтелекту як способу самовизначення людини у світі, потрібно зробити наступний крок – окреслити вихідні параметри смислоутворення (які завжди є відкритою системою) у контексті онтологічних підвалин людського існування.

Такий мислительний хід виступає необхідною передумовою розгляду усіх інших аспектів заявленої у назві розділу проблеми.

Насамперед слід зауважити, що, по-перше, складові світовідношення – антропо- та соціокультурне – є не субстанційними утвореннями і в реальному житті виступають як два моменти, два взаємодіючі інгредієнти, випадіння одного з яких відразу ж обезцінило б існування іншого і привело б просто до самозруйнування усієї сфери людського буття. По-друге, реальні процеси їх функціонування і взаємодіючі відбуваються не у безповітряному просторі і справляють найбезпосередніший вплив на суспільне самопочуття індивіда, процеси колективної і індивідуальної самоідентифікації. Як і навпаки, процеси самоідентифікації, взяті в усьому їх розмаїтті, виступають як стрижневі, осові і для соціокультурних орієнтацій доби, і для активізації чи затухання тих чи тих виявів людського ества.

Зокрема, на нинішній антропо- та соціокультурній ситуації дуже позначаються процеси омасовлення, стереотипізації, деперсоналізації, коли відбувається знецінення усього розмаїття людської суб'єктивності, зретушовуються полісуб'єктивність людської життєдіяльності і полісемантичність у царині культури. Неабияке значення має і маргіналізація, порушення органічності тих чи тих галузей самореалізації людської осо-

бистості. На цьому загальному тлі побутування старих та нових форм знеосіблення, викривлення соціуму та гримас культури проблема створення і відтворення прийнятного, адекватного неоднозначній людській природі і нерепресивного щодо індивіда соціокультурного середовища, а в ідеалі – і такого, що стимулює його творчий потенціал, – це питання питань. Таке середовище має відповідати кільком вимогам, насамперед бути достатньо складноструктурованою системою (щоб бути стійкою і здатною до самовідтворення, самооновлення й розвитку), охоплювати так звані «тонкі структури» (тобто головні елементи розвиненого громадянського суспільства) і водночас базуватися на досить інваріантних, загальноприйнятих і прозорих принципах, які дозволяють будувати по-сучасному раціональний, міцно морально фундований дім власного буття.

Чи утворюється та стверджується таке середовище в Україні? Адже кілька останніх десятиліть перед 1991 роком панівна більшість сімей жила тут в умовах, нехай і поступового, проте неухильного поліпшення матеріального становища. Внаслідок цього у десятків мільйонів людей сформувався стійкий стереотип самоповаги і впевненості.

Що ж до нинішньої антропокультурної ситуації, то, не мінімізувавши більшості з традиційних аспектів знеосіблення, які Україна одержала у спадок, ми «спромоглися» набути ще й нових, про які іще кілька років тому й гадати було неможливо. Передусім це стосується нових аспектів маргіналізації і установок гіперактивізму. Якщо раніше маргіналізація мала у нас ті самі причини і, відповідно, ті ж прикметні риси, що й у інших країнах (ініційовані передусім процесами індустріалізації), то нині вона стала явищем універсальним і всеохоплюючим.

Йдеться про стрімку зміну вже традиційного для панівної більшості населення способу життя, перехід від усталеності і більш-менш певної можливості розв'язання, хай і поступового, тих чи тих життєвих проблем до можливості для 90 відсотків з лишком людей задовольняти лише найпримітивніші вітальні потреби, масового безробіття і, як наслідок, кількамільйонної армії зарубіжного заробітчанства, а відтак відсутності певної визначеності на перспективу. Ситуація постійного стресу стає

тотальною для переважної кількості верств і прошарків населення.

Усе це не може не позначитися найрадикальнішим чином на соціальному (а також на фізичному й психічному) самопочуванні десятків мільйонів людей і не призвести уже й нині до різкої дегуманізації міжлюдських стосунків, наростання непродуктивних орієнтацій речовизму, здирництва, агресивності, заздрощів, зневіри, роздратованості, самозакоханості, відчуття покинутості і незахищеності та ін.

Відповідно до затухання продуктивних орієнтацій взаємоповаги і взаємопідтримки, неспоживацького ставлення до іншого й до довкілля, а також послаблення такої вагомий риси, як урівноваженість, заснованої на упевненості в завтрашньому дні.

Проте унікальна парадоксальність нинішньої антропо- та соціокультурної ситуації в Україні цим не обмежується. Якщо на Заході гостро постає питання подолання установок гіперактивізму як найвагомийшої причини порушення процесів нормального людського співжиття і знеосіблення, то у нас на першому плані нині опинилася проблема, чи не прямо протилежна: масове падіння і зупинка виробництва, особливо у райцентрах, цілком реальна загроза деіндустріалізації. І це у той час, коли основне завдання подальшого виживання у світі – це впровадження інноваційних технологій, розвиток високо-технологічного виробництва.

Реально це означає передусім можливість взагалі катастрофічної зміни умов життя для десятків мільйонів людей з усіма наслідками для людської природи взагалі, індивідуальної цілісності кожного – зокрема.

У пошуках нових цивілізаційних засад потрібно спиратися на етнокультурні особливості українського народу, насамперед на такі риси його національного характеру, як драматизм світосприйняття української людини, її довготерпимість (але яка також має свої межі), софійність, немеханістичність світосприймання, уважність до індивіда, його душі (кордоцентризм), прагнення поєднати усі три світи людського буття (макрокосм, мікрокосм і світ Божої благодаті), свободололюбивість і працелюбність, особливе, неспоживацьке

ставлення до землі, сім'ї, жінки, соборність, християнські традиції рівності й братерства.

Нагальною постає низка зрізів проблеми подолання певних криз ідентичності (як індивідуальної, так і колективної) і встановлення оптимуму у взаємовідношенні антропо- та соціокультурного, а саме:

- створення передумов поєднання процесів утвердження конкурентного середовища в економічній сфері із закріпленням процесів неконкурентних, солідарних стосунків між людьми загалом, адже продовження технократичної лінії розвитку людських стосунків, яка цілком ігнорує людську суб'єктивність (вона запанувала упродовж років незалежності), масоподібно може вивільнити найжахливіші риси людського ества, які потім буде дуже важко приборкати;

- створення не лише рівних стартових умов (хоча й це стає проблематичним внаслідок різкої соціальної диференціації і введення платної освіти), але й реальних умов для ствердження індивідуальних життєвих шансів упродовж усього життєвого шляху;

- неодмінним є утвердження нецинічних моральних засад суспільної життєдіяльності за умов значного посилення морального релятивізму в нинішніх суспільних стосунках;

- мають поєднуватися індивідуальні зусилля щодо запровадження в людському бутті принципів толерантності, самості, поваги прав людини, самоцінності людського існування зі ствердженням та розвитком системи дійсно представницької демократії як єдиної ефективної системи перешкод на шляху розростання авторитарно-корпоративістських тенденцій, відтак постає проблема неможливості реалізації одного завдання без другого;

- здійснення узгодженості, гармонійного поєднання завдань національного відродження і формування українського народу як цілісного і такого, що прагне до однієї мети – незалежно від етнічної належності;

- збереження і розвиток інтелектуального потенціалу держави як обов'язкової передумови вступу України в сім'ю розвинених країн світу і водночас недопущення подальшого розгортання в суспільній життєдіяльності технократичних тенденцій;



– підриєв онтологїчних пїдвалин людського їснування, питання екологїчного колапсу, адже на початку ХХІ сторїччя стало абсолютно зрозумїлим, що без постїйних зусиль щодо розв'язання проблеми довкїлля, природи зовнїшньої, нї про яке розв'язання проблеми природи внутрїшньої, природи людини не може бути й мови;

– запобїгання депопуляцїї, яка здатна одним махом «розв'язати» нагальнї соціокультурнї проблеми, житлову, наприклад; не лише пандемїя нових, ранїше не бачених хвороб, але й масоване повернення старих, тих, їз якими, здавалося б, покїнчено назавжди;

– рїзке загострення проблеми психїчного здоров'я, яке визначається не лише психїчними вїдхиленнями та розладами, але й у принципово ширшому планї: тим, як людина ставиться до себе, до їнших, як справляється їз вимогами життя, – тобто визначається як таке функцїонування психїки їндивїда, котре забезпечує його гармонїйну взаємодїю з навколишнїм свїтом (ефективнїсть дїяльностї та поведїнки їндивїда, здїснення його особистїсного розвитку тощо);

– нарештї, проблема соціального їдеалу, кажучи сучасною мовою – утопїй, бо ж, попри всю їх подвїйну роль, людина просто не може їснувати без них, якщо це нормальне, людиномїрне соціокультурне середовище, яке розраховує на перспективу.

Усї щойно згаданї проблеми, пов'язанї з нинїшнїм антропо- та соціокультурним станом українського суспїльства, пошуками шляхїв вїдновлення їдентичностї, тобто вїднайденням нових цивїлізацїйних засад у буттєвому самоствердженнї сучасної людини, змушують ще й ще раз осмислювати питання: а що ж є в даному разї смислостверджуючим чинником для неї, якї цїнностї виходять на переднїй план?

Передусїм зазначимо, що поняття їдентифїкацїї, органїчностї, цїлїсностї й смислоутворення в контекстї людського буття є тїсно взаємопов'язаними, переплетеними, вїдбивають ситуацїю взаємного вїдображення ї корекцїї. Адже вїдновлення їдентичностї за всїма напрямкам є в кїнцевому пїдсумку нї чим їншим, як вїдновленням людиною органїчностї, цїлїсностї як свого душевного стану, свого переживання нормальностї, зба-

лансованості й буттєвої заглибленості (і щодо особистісного існування, і у розрізі міжособових контактів на всіх рівнях соціальної стратифікації), так і утвердженням цілої низки норм співжиття, вартостей, значущих орієнтацій і смислів.

Завдяки їм здійснюється щойно згаданий процес гармонізації людини з людиною та соціумом і водночас людської душі. Тобто відбувається встановлення тотожності, або ж ідентичності, до якої прагнули.

І відбувається воно не саме по собі, а в тісному переплетенні найрізноманітніших процесів загальноцивілізаційного, соціального й національного ґатунку, помноженому на безперервну соціалізацію нових і нових поколінь, знаходження кожним свого місця у світі і припасування, гармонізацію як своїх стосунків з іншими людьми, так і щодо власної душі, особистісного існування у світі.

З цього погляду людський світ, світ культури виступає для неї не лише як певний зріз духовності, репрезентований її інституалізованими виявами та результатами, а як певний всезагальний і водночас індивідуалізований – у формі принаймні національного буття чи індивідуального існування – спосіб буття людини, як об'єктивація смислів, уявлень, вірувань, зрештою надій і сподівань, котрі є, поряд із усією сукупністю внутрішньої природи особи, основою її існування як сукупності різноспрямованих проектів буття.

Йдеться також про те, що залежно від тієї чи тієї, загальнозначущої й водночас індивідуалізованої, відповіді на вихідні питання про те, хто ми, звідки ми й куди йдемо, про цінності й цілі, ідеали та сенси, свободу і справедливість, обов'язок, совість, вибір і відповідальність, задається онтологія культури того чи того народу, що визначає змістовні параметри теоретичної і, що принципово, практичної свідомості людини певної доби.

Те чи те розуміння сенсу діяльності, пізнання, норм спілкування, упорядкованості й хаосу, місця людини в світі (соціальної стратифікації, норм співіснування, історичного самовизначення народу, тобто цінностей фундаментального ґатунку, що встановлюються інтерсуб'єктивним чином, на основі певного взаєморозуміння і консенсусу в життєвому просторі людини), втілюючись у світоглядних принципах та сподіван-

нях певної епохи, реалізується подвійним і взаємоопосередкованим чином. А саме: в культурі та в індивідуальному існуванні кожного.

Реалізація в культурі здійснюється відповідно до всього спектру її параметрів – технологічних, ціннісних, комунікативних, семіотичних і людинотворчих, – завдяки механізмові взаємодії причинової та телеологічної детермінації, що має зворотний бік, а саме: постійну спробу особистості здійснити себе, реалізувати свій індивідуальний буттєвий проект, адже «людина є істота, у природі якої знаходимо прагнення... бути собою з іншими»<sup>10</sup>. Відтак «людина ніколи не перестане спантеличуватися, хоче знати і ставити нові запитання. Лише якщо вона усвідомлює ситуацію людини, дихотомії, які притаманні її існуванню, і свою здатність розкрити свої сили, вона буде в змозі успішно розв'язувати своє завдання: бути самою собою і для себе і досягнути щастя шляхом повної реалізації хисту, котрий становить особливість, – хисту розуму, любові й плідної праці»<sup>11</sup>.

Отже, в даному разі ми маємо обопільний процес. З одного боку, смислоутворення в культурі відбувається в рамках того типу розумності, раціональності й певної структуралізації, упорядкованості, що перебувають у процесі власного становлення та постійного самооновлення і визначають самототожність тієї чи іншої культури, її змістовно-функціональні параметри і здатність до самовідтворення і самооновлення.

З іншого – культура може існувати й успішно розвиватися лише за умови, якщо в її рамках людина (а відтак і етнос) мають можливості для власної самореалізації, якщо їхнє буття як мінімум не обмежене нестерпними умовами існування. Інакше кажучи, культура влаштована так, щоб існування та самоздійснення людини були можливими в межах історично визначеного її типу. Загалом тут спрацьовує принцип *als ob* («так, якби»), згідно з яким (в цьому разі в культурі) відбуваються процеси, об'єктивно спрямовані на саморозвиток особистості, який неможливий поза певним, достатньо структурованим і розвинутим, етнокультурним середовищем.

Зрозуміло, що всі наведені роздуми про взаємовідношення смислоутворення, органічності й ідентичності стосуються

культури й місця в ній людини лише в ідеальному варіанті, якому мають відповідати усі зазначені обставини і взаємозв'язок окреслених компонентів. А за умов реальної життєдіяльності з багатоаспектними кризовими явищами – це лише те, чого ми всі повинні постійно прагнути і без чого, зрештою, втрачають сенс усі складові цієї життєдіяльності, як колективної, так і індивідуальної.

Як ми вже зазначали, існування людини, людське буття в цілому (як і нерозривно з ним пов'язане людське ество) є утвореннями надзвичайно неоднозначними, суперечливими, екзистенційно напруженими, які поєднують гармонію і дисгармонію, розумність і водночас вражаючу глибинність пристрастей і потягу, голий розрахунок і глибоку емоційність, користоловство і безвідплатну щедрість, віру в себе і постійні сумніви, активізм і сором'язливість, обов'язковість і свавілля, егоїзм і здатність до самопожертви тощо. І усе це треба максимально враховувати, інакше розгляд проблеми взаємозв'язку відновлення ідентичності і смислоутворення буде лише однобокою спробою.

Тому, перш ніж безпосередньо перейти до розгляду відповідних смисложиттєвих орієнтацій, зупинимось на питанні про мотиваційні чинники творення смислів і специфіку цього процесу стосовно різних ситуацій. Передусім слід зазначити, що в процесі відпрацювання своїх смисложиттєвих орієнтацій людина не вільна у виборі найважливіших засадничих підвалин цих орієнтацій: «Ми – в'язні нашого тіла, нашої сім'ї, нашого оточення, ми належимо до того чи іншого класу, у нас є вітчизна, ми живемо у певну епоху – і усе це ми не обираємо»<sup>12</sup>.

У цьому плані існує цікава діалектика закинутості людини у світ і водночас неможливості абсолютної детермінації її поведінки, суперечливий взаємозв'язок особистого покликання та потягу і необхідності рахуватися із зовнішніми обставинами: «Я несу на собі відбиток долі, що мене переслідує, і водночас маю власне покликання, яке кидає виклик усьому на світі. Але покликання моє може здійснюватися лише тоді, коли я не втрачаю зв'язку з моїм тілом, моєю сім'єю, моїм оточенням, моїм класом, епохою, в яку я живу»<sup>13</sup>.

Людина не здатна остаточно подолати екзистенційні дихотомії, проте це зовсім не означає, що вона повинна покинути пошуки вузлових, сенсоутворюючих параметрів свого існування, які наближали б її до істинного буття. Адже життя – коротке й одне – дано людині не для того, щоб лише скуштувати драму, а часом і трагізм свого існування, а й для того, щоб відчути радість буття. І дано це лише їй, людині, лише особистості, передусім завдяки її індивідуальним зусиллям: «Людина повинна прийняти на себе відповідальність за саму себе і визнати, що лише власними силами вона може надати сенсу своєму життю. Але сенс не означає заспокоєності: більше того, потяг до заспокоєності стоїть на заваді пошуку сенсу. Неспокій є тією самою умовою, яка спонукає людину розкрити свої сили. Якщо вона подивиться в обличчя істини без паніки, то зрозуміє, що в житті немає іншого сенсу, окрім того, котрий людина сама надає йому, розкриваючи свої сили, живучи плідно; і лише постійна залученість, активність і наполегливість можуть зберегти нас від невдачі у єдиному завданні, що стоїть перед нами, – завданні повного розвитку наших сил у межах, заданих законами нашого існування»<sup>14</sup>.

Процес смислоутворення – багатоаспектний і багаторівневий. У ньому відбуваються взаємоопосередкування і взаємопереходи загальнозначущих смислових інваріантів і особистісних смислів, що є важливою передумовою їх взаємозбагачення: «У смислоутворенні беруть участь усі пласти особистісного смислу. При цьому відбувається немовби «розчинення» сталих інваріантних і загальнозначущих соціальних значень в особистісному смислі із наступною «кристалізацією» нової смислової структури, з якої у подальшому, особливо в процесі комунікації, відбувається усе більше «випаровування розчинника» – особистісного смислу»<sup>15</sup>.

На цьому тлі і вимальовується нетривіальна роль особистості в складних і суперечливих процесах смислоутворення, її вагомий внесок у цю багатовимірну скарбницю. Особистісний смисл, як невід’ємна складова будь-яких смислотворчих зусиль, характеризується тим, що в ньому «свідомість кожного слова пускає свої повітряні корені... Невидимі нитки можуть протягуватися між словами там, де за грубого обліку їх значень не

може бути ніякого зв'язку; від слів тягнуться ніжні, проте цупкі щупальці, що схоплюються із такими ж інших слів, і тоді реальності, недоступні шкільному мовленню, постають захопленими цією міцною сіткою з майже невидимих ниток»<sup>16</sup>.

У такий спосіб виникає уже розгорнутий смисловий ряд, який характеризується, з одного боку, глибоким особистісним переживанням навколишнього, а з іншого – діалогічним зв'язком і, як наслідок, розвитком цілісного смислового поля: «Цілісний вислів – це вже не мовна одиниця (і не одиниця «поточку мовлення» чи «ланцюга мовлення»), а одиниця мовного спілкування, якій притаманне не значення, а смисл (тобто цілісний смисл, котрий стосується цінності – істини, краси тощо – і який вимагає зворотного розуміння, яке містить у собі оцінку). Зворотне розуміння мовлення як цілого завжди має діалогічний характер»<sup>17</sup>.

Розвиток цивілізаційних засад буття дозволяє водночас розширювати рамки як просторового, так і часового контексту смислоутворення, виходячи на рівень соціальної пам'яті, у якій смислоутворення виступає як з'єднувальна ланка минулого, теперішнього й очікуваного прийдешнього: «Водночас із розвитком цивілізації людська «ойкумена» як «сфера розумного» неухильно розширяється не лише у плані просторовому (географічному чи навіть космічному), але й у плані історичному, часовому. Людина немовби освоює минуле, залучаючи в свою сферу нові й нові стародавні культури. Безпосереднім предметом наукового аналізу стає й майбутнє»<sup>18</sup>.

Відтак пам'ять виступає як надзвичайно вагома контекстна характеристика смислоутворення, завдяки якій, через взаємозв'язок і взаємовплив індивідуальної і родової пам'яті, викристалізуються ті особистісні смисли, без яких не можуть здійснитися процеси смислоутворення на рівні цілісної культури (принаймні, якщо ця культура перебуває в збалансованому, нормальному стані, який розкриває можливості для розвитку особистості, а не в стані кризи, кардинального порушення колективної і індивідуальної ідентичності, різкої дезорієнтації смисложиттєвих орієнтирів і болючого, замкненого на найглибші пласти людської природи і людського буття, процесу їх оновлення).

Отже, процес смислоутворення, повноцінний, нормальний, відбувається на перехресті доріг, є зустрічним рухом особистісних смислів, концептуального осмислення дійсності і того напруженого діалогу, який є постійним у суспільстві, культурі загалом і може здійснюватися нормально, давати позитивні результати для повноцінного співбуття певної культурної спільноти, за умови, що створено засади для її повноцінного, взаємозбагачуваного дискурсу.

Згідно з такою схемою, вихідним, «необхідним фактором народження нового знання і осмислення виступає сама смислова цілісність особистості, оскільки індивідуальність бачення забезпечує потребу для виникнення нового знання, стереоскопічність осмислення дійсності»<sup>19</sup>. Особистісне смислоутворення є вихідним, проте зовсім не прикінцевим. По-перше, принципове, надзвичайно вагоме місце в цілісному процесі смислоутворення посідають такі процеси, як концептуальне, надконцептуальне і міжконцептуальне осмислення дійсності й смислоутворення.

По-друге, і сама «різноманітність, гетерогенність опосередковується і залученістю особистості у різноманітні нормативно-ціннісні системи соціальної діяльності»<sup>20</sup>. Останні характеризуються тим, що в них взаємоопосередковуються функціональні й соціальні, ідеологічні і суспільно-організаційні відношення і зв'язки механізму осмислення, що складається із різнобарв'я стійких і автономних структур<sup>21</sup>.

Через це повноцінний аналіз смислової структури суспільного досвіду є просто неможливим поза вичлененням притаманного лише людському способів буття компонента – надіндивідуального, соціального значення, характерного для тієї чи тієї доби, того смислу, котрий опосередковує відношення людини до дійсності. Як зазначав М.М.Бахтін, «кожний діалог відбувається немовби на фоні відповідного розуміння незримо присутнього – третього, котрий стоїть над усіма учасниками діалогу (партнерами)»<sup>22</sup>.

Саме тут виникає кардинальне питання, суть якого полягає в тому, що в період (чи навіть епоху) відновлення ідентичностей з усією гостротою постає проблема суміщення двох радикально відмінних феноменів і стратегій буття, а саме – праг-

нення людини (природа якої, як було показано, є надзвичайно суперечливою і багатовекторною) до особистісної самореалізації і водночас об'єктивно наявної необхідності упорядкованої, заснованої на певних раціонально вивірених і загальноприйнятих (об'єднуючих, а не роз'єднуючих) інваріантах поведінки чітко унормованої системи спілкування, доконечна потреба у людиномірному, заснованому на гуманістичних засадах, співжитті. Як зазначає А.М.Єрмоленко, характеризуючи роздуми щодо цього одного з провідних соціальних мислителів сьогодення Ю.Габермаса, останній виходить із «традиційного для західного суспільствознавства питання про те, як можлива соціальна упорядкованість, коли діючі індивіди орієнтуються на власні цілі й інтереси. Пошуки підстав для координації різноманітних видів діяльності, у свою чергу, переміщуються в площину взаємозв'язку культурно-особистісних (морально-ціннісних) і надособово-інституційних (об'єктно-речових) форм суспільної інтеграції»<sup>23</sup>.

Тобто в усій своїй масштабності постає чи не центральна в нашу парадоксальну епоху (добу небаченого злету можливостей технічної комунікації, розрахованої на масового індивіда, яка водночас характеризується дефіцитом справжнього міжсуб'єктного спілкування, що стає дедалі тяжчим і неможливим), добу, що носить певні риси постмодерну (на відміну від епохи модерну з його всеосяжним і всепроникаючим принципом суб'єктивності і орієнтації на самосвідомість) проблема інтерсуб'єктивності, утвердження її засадничих орієнтацій.

Не порушуючи окремої проблеми інтерсуб'єктивності в природничонауковому пізнанні, ми зосередимо свою увагу на інших її принципових вимірах, передусім на щільно взаємопов'язаних питаннях інтерсуб'єктивності як принципу внутрішнього, трансцендентального досвіду і як вимоги соціальної унормованості і впорядкованості в умовах наскрізь індивідуалістичних орієнтацій. У цьому аспекті інтерсуб'єктивність виступає як відповідь, як принципова риса сучасного облаштування світу культури, де раціональна комунікація, комунікативне узгодження і поділяння вихідних онтологічних підвалин людського буття створює умови для автентичного, тобто справж-



нього, того, що ґрунтується на першовитоках, співбуття культурної спільноти<sup>24</sup>.

Це – своєрідне поєднання можливостей безперервної особистої ініціативи і раціонально облаштованого будинку буття, коли суспільна стратифікація і унормованість лишаються стійкими й надійними, допускаючи при цьому потрібні трансформації (що ґрунтуються на прагненнях та ідеях індивідів і окремих груп людей) і відкриваючи можливості для перспектив розвитку.

Йдеться про те, що шляхи відновлення індивідуальної та колективної ідентичності лежать на перетині становлення і утвердження розгалуженої системи повноцінних структур громадянського суспільства, демонополізованої, багатуокладної й соціально орієнтованої ринкової економіки, правової держави, розвинутої системи дійсно представницької демократії, парламентськи закріпленої багатопартійності та повноцінного представництва усіх соціальних верств та груп населення у Верховній Раді, тобто соціокультурного організму, який має фіксувати сучасне прочитання фундаментальних цінностей і норм, розвиваючись на відповідних сьогоднішню гуманістичних засадах некласичної раціональності, суттєвою ознакою яких є уважне, шанобливе ставлення до особистості і її запитів, особистості, узятої в усій багатовимірності й неоднозначності її людського ества. При цьому підкреслимо, що суспільно створені на різних рівнях державних і позадержавних інституцій можливості реалізації кожним власного проекту буття, своїх життєвих шансів належать до одного з найважливіших критеріїв суспільного поступу.

Тому нові, що відповідають вимогам сьогоднішнього, смисли в сучасному проекті культури принципово зорієнтовані на засади інтерсуб'єктивності, тобто на потреби впорядкованого, облаштованого, унормованого, цивілізованого співжиття в умовах реальної полісуб'єктивності. Отже, смисли, які ґрунтуються на принципових для нашої доби засадах некласичної раціональності (передусім плюралізму, альтернативності, децентралізації, екосвідомості, нонконформізму і водночас толерантності, нецинічної моралі, зорієнтованості на невигадані традиції й проблеми, творче самовираження) позначені полісемантичністю і

принциповою відкритістю для творення нових смислів. Вони виходять на такий рівень загальності, який ґрунтується на найбільш абстрактних типах світовідношення, проте цілком не зводиться до них і є замкненим на безпосередніх людських проблемах й потребах, глибинних пластах людської екзистенції.

Ще й ще раз повертаючись до питання про те, що ж є смислоутворюючими чинниками для сучасної людини, які цінності виходять для неї на передній план і на які можна було б спертися конкретному суб'єктові суспільної життєдіяльності, тобто кожному з нас, у пошуках виходу з усе нових ситуацій деперсоналізації і віднайдення нової ідентичності, яка відповідала б вимогам нашого часу, ми маємо на увазі передусім розв'язання проблеми розширення можливостей для самореалізації особистості, для подолання усіх наслідків можливих ситуацій кризи самоідентифікації. (До речі, розмитість контрпропозицій «істина – неістина», «корисне – шкідливе», «прекрасне – потворне» та ін. у постмодернізмі не завжди означає світоглядно дифузії, а навпаки, засвідчує більш небайдужий, витончений, поглиблений пошук справжніх, не штучних, не вигаданих цінностей і смисложиттєвих орієнтирів).

Відтак, розглядаючи смислоутворення в контексті людського існування, маємо на увазі не якийсь закінчений перелік, не остаточні орієнтири, а лише вихідні орієнтири, відкриті для подальшого розвитку та творчого поповнення і оновлення, і в цьому сенсі – «незавершений проект». Йдеться не про прикінцеві висновки, а про постійний процес становлення людини, людського і розумного в ній, бо інакше, як ми уже зазначали, філософська антропологія просто вичерпала б себе, свій предмет.

Отже, саме питання про те, які смисли, які орієнтири загальноцивілізаційного ґатунку, що відповідали б щойно згаданим вимогам, найбільше актуалізуються нині, і є найважливішим у процесі постійного відновлення ідентичності й віднайденні індивідуальних і загальнозначущих смислів, відновленні цілісності і органічності як на особистісному, так і на соціокультурному рівні.

І тут відбувається дивна метаморфоза. Такими смислами, орієнтація на які виступала б запорукою подальшого поступу в обопільному процесі створення нормальних умов для реа-

лізації кожним своїх життєвих шансів і побудови системи антропо- та соціокультурних механізмів співбуття, відпрацьованої, нормативно закріпленої комунікативної системи, виступають універсали, які мають характер всезагальності, незважаючи на свій, здавалося б, емпіричний характер.

Першим таким смисловим орієнтиром є буття-у-світі, або залученість. Саме залученість, а не просто закинутість. Як цілком слушно зазначає Е.Муньє, людське існування, незважаючи на ту обставину, що людина не вибирає ні часу й місця народження, ні оточення, ні життєвих ситуацій, у які вона потрапляє, ні вітчизни, усе ж не означає, що вона може реалізувати себе, вибудувати свій життєвий шлях і випробувати свою долю у якомусь безповітряному просторі чи віртуальній реальності, поза зазначеними, об'єктивно їй даними обставинами<sup>25</sup>.

Людина проживає і переживає усі можливі ситуації існування, усі гаразди й негаразди (а також недоречності та парадокси) і лише в такий спосіб (і ні в який інший) може реалізувати свій індивідуальний проект буття, пізнати драматизм, складні й неоднозначні повороти людської долі і водночас радість буття. Велич її – у здатності розв'язувати екзистенційні дихотомії, усвідомлювати власні межі і долати їх. У цьому сенсі, ще раз підкреслимо, люди схожі, бо ж усім нам дісталася одна людська ситуація – ситуація існування, проте спосіб її розв'язання є унікальним і неповторним, бо кожний свою людську проблему розв'язує сам і по-своєму. Відтак віднайдення людиною нових способів самоідентифікації, які відповідали б реаліям нинішнього дня, вельми залежить від внутрішньої перебудови особистості у напрямі віднайдення в собі сили для подолання самого себе, власних меж і подальшого руху по шляху особистісної реалізації: «Криза тотожності, що переживається в наш час, в основному базується на відчуженні, яке наростає, і уречевленні людини; вона підлягає подоланню настільки, наскільки людині вдається повернутися до життя і знову стати активною. Немає більш короткого з психологічної точки зору віднайдення виходу із кризи тотожності, окрім фундаментального перетворення відчуженої людини у людину життєствердуючу»<sup>26</sup>.

Отже, буття для людини – це передусім значущість для неї, це не просто розмаїтий набір речей, процесів і явищ, а їх значущість для неї в усьому їх різнобарв'ї: «Буття відкриває себе нам у якійсь різноманітній протилежності, яка, із свого боку, знову ж не може бути випадковою, бо вже простий перелік цих протилежностей вказує на їх внутрішній зв'язок: буття водночас найбільш пусте і найбільш багате, водночас найвсезагальніше і найунікальніше, водночас найзрозуміліше і таке, яке чинить спротив усякому поняттю, водночас найбільш затерте від ужитку і все одно таке, яке лише вперше настає, водночас надійніше і бездонне, найбільш забуте і найбільш пам'ятне, найбільш вимовлене і найбільш потаємне, замовчуване»<sup>27</sup>.

Водночас засадничо-світоглядно й ціннісно-орієнтаційно вагомим є також розуміння буття як світу самого по собі, як це стало зрозумілим у результаті усього загалу екологічних негараздів, які буквально вихлюпнулися упродовж останніх десятиріч, а також у результаті недопустимо різкого скорочення біологічного розмаїття. Тобто світ – це також, і не меншою мірою, світ сам по собі, буття живої й неживої природи. Й лише встановленням неантагоністичних стосунків із довкіллям, долаючи бездумний технократизм, людина здатна засвідчити, що вона є дійсно відповідальною за долю буття.

У такому контексті по-новому постає і проблема людського «Я» і його ідентичності. Тотожність «Я», або самототожність, відсилає нас передусім до категорії «бути», а не «мати»<sup>28</sup>. У цьому розумінні самототожність може бути зреалізованою лише за умови, що людина відкрита для світу, для інших людей, здатна до повноцінного спілкування і самовіддачі: «Життя має сенс, коли досягнуто трансценденцію, коли людина не замикається у рамках власного егоїзму і не створює згубного для себе дзеркала, як Нарцис. Віддавати себе – єдиний спосіб бути собою. Це парадоксальне твердження є таким лише на перший погляд»<sup>29</sup>.

У такому контексті постає і проблема «Я» і «Его» (яке в даному разі розуміємо як цінність «Я» для інших). Динаміка їх взаємозв'язку, тобто взаємодії у межах даної ціннісно-сислової структури, визначає характер індивідуалізації, а в принципі – чи остання відбувається взагалі, чи ні. У нормальному

варіанті «Я» і «Его» є структурами, котрі перетинаються, точніше – перебувають у стані динамічної рівноваги, що й забезпечує самототожність особистості. Проте можливі й екстремальні, межові ситуації їх розходження і неузгодженості. У такому разі «розрив діалогу «Я» і «Его» – це шлях до створення так званої містичної особистості, для якої характерним є повне поринання у внутрішній стан і процеси своєї психіки. Відмова ж від «Я» призводить до утвердження самовдоволеної, вузькопрофесійно-рольової особистості»<sup>30</sup>.

Звідси стає абсолютно зрозумілою незамінима роль спілкування, різноманітних систем комунікації, без яких просто втрачається сенс будь-якого людського «Я», стає принципово неможливою самоідентифікація особи. «Спілкування є історичним атрибутом людини. Його базові структури залежать від існування Я і Ти чи, скоріше, від Ти, яке вже імпліцитно присутнє у самому існування Я... Суспільство існує не тому, що кожний із нас існує; суспільство існує тому, що іншість (орієнтація на іншого) притаманна кожному із нас індивідуально. Людина згідно із самою своєю природою є буттям для інших»<sup>31</sup>.

Отже, наступною із найвагоміших для людини цінностей, які визначають у сукупності сенс її буття, є відповідальність: перед іншими, перед собою, відповідальність за доручену справу, перед товаришами, родиною тощо, зрештою – відповідальність за подальшу долю буття. І лише в такому контексті може йти мова про ідентифікацію власного «Я», про те, що особистість відбулася: «Особистість стверджує себе не поза світом і не в ізоляції від «інших», а у боротьбі із безособовим і безвідповідальним світом «он», світом відступництва, де життя гасне, де царюють розваги, правлять бал ідеологія й балачки, особистість утверджує себе у світі відповідальності й рішучості, у світі присутності, напруження, повноти. Отже, філософія особистості не вважає самотність сутнісною рисою людини; ця філософія не прирікає людину на безплідні мрії, не штовхає її до усамітнення і втечі від дійсності, а навпаки, кличе до активного життя й боротьби»<sup>32</sup>.

Відповідальність, яка завжди пов'язана з вибором і певним рішенням, безпосередньо підводить до наступної фунда-

ментальної цінності людського існування – можливості вільної думки (а відтак і дії), можливості свободи. Взята у вищезначеному смисложиттєвому контексті, свобода виступає як постійне зусилля особистості щодо подолання будь-яких негараздів існування, як настирливий пошук серед нескінченності суцього засад істинно людського буття: «Свобода... не лише факт, стільки можливість – справжній здобуток особистості. Свобода має досягатися якраз всупереч перешкодам і несприятливим обставинам, із якими ми постійно стикаємось»<sup>33</sup>.

Засадничою цінністю для особистісної самоідентифікації, для повного, різнопланового розкриття природи внутрішньої є припасованість, неконфронтаційність людини і зовнішньої природи, людини й довкілля. Питання надзвичайно багатопланове, його аналізові і висвітленню присвячена низка статей і монографічних досліджень. Для нас же важливо в даному разі, у плані підходу, що розвивається у монографії, підкреслити лише значення самообмеження людини (і людства загалом) у деяких своїх запитах з тим, щоб подальший суспільний поступ став по-справжньому коеволуційним, тобто такий, в якому були б збалансовані розвиток цивілізації і нагальна потреба у збереженні довкілля, а зміни не входили б в антагоністичні суперечності з необхідністю збереження певної усталеності як запоруки органічності та цілісності і кожної особистості, і соціокультурного середовища загалом: «Основна біологічно зумовлена криза нашої культури спричинена збігом між швидкістю еволюції і нашою здатністю керувати нею шляхом змін у власній поведінці. Іншими словами, ми повинні навчитися бути невибагливими і задоволеними, навчитися розуміти, що процес олюднення приведе до певної свободи лише в тому разі, коли ми самі навчимося вибирати поміж змінами й усталеністю»<sup>34</sup>.

Тісно між собою пов'язаними цінностями, що задають смислові параметри надзвичайно різноманітним аспектам людського існування, є єдність, внутрішня неантагоністичність власного «Я», з одного боку, і можливість самоідентифікації людини в державних і позаінституційних (у розмінні саме державних інституцій) формах суспільного життя, громадянському суспільстві

– з іншого. Вже йшлося про різні аспекти того й другого. Проте ще раз зацентруємо увагу на об'єднуючій рисі обох параметрів ідентифікації, а саме – на необхідності відпрацювання і ствердження в суспільному житті і суспільній психології таких механізмів, які б не роз'єднували людей і не вносили дисгармонії у їхні душі, а навпаки, виводили б їхнє співбуття на цивілізовані, по-сучасному раціонально відпрацьовані і людиномірно зорієнтовані обрії, що давали б можливість нормально функціонувати соціокультурному середовищу і гідно, по-людському відчувати себе в ньому окремій особистості: «Людина, просякнута духом суперництва, залишиться навіть і тоді, коли зникне людина, що веде війну і орієнтується на економічне зростання. Проте суперництво має регулюватися так, щоб зміцнювалися суспільні тенденції і співпраця. Подібно до багатьох інших ссавців, людина повинна навчитися ритуалізувати боротьбу за владу всередині свого виду»<sup>35</sup>.

І нарешті, говорячи про основоположні людські цінності, що задають їй вихідні смисложиттєві орієнтири, не можна оминати таку з них, як необхідність (яка сама собою виникла останніми роками, в час різкої ерозії традиційних і усталених смислів) нового пошанування простих людських вартостей: сім'ї, дружби, товариських стосунків, інших форм нерольового, неконкурентного спілкування тощо та водночас норм моралі й почуттів, які б виходили за межі утилітаризму та голого розрахунку.

Насамкінець зазначимо, що загалом ідеться про такі цінності, які б відповідали найбільш перспективним тенденціям ствердження виваженого, неістеричного розуму, заснованого на нецинічному способі світовідношення, і які були б зорієнтовані на таку самореалізацію особистості, яка б гармонійно вписувалась у співбуття як із іншими людьми, так і з довкіллям, були б органічними для безперервної культурної плінності українського народу і пов'язаними із повсякчасною внутрішньою роботою, постійними зусиллями, спрямованими на прояснення засад власного буття.

\*\*\*

Окресливши ці вихідні параметри смислоутворення у контексті онтологічних підвалин людського існування, слід перейти до розгляду окремих проблемних зрізів загальної теми розділу, тобто інтелекту як способу самовизначення людини у світі.

До таких найвагоміших проблемних зрізів, навколо яких і буде зосереджений подальший аналіз, передусім відносяться такі:

- подолання будь-яких найтяжчих, екзистенційно значущих проблем сучасної української людини, повернення їй соціального оптимізму як проблема переходу в Україні від моделі дикого капіталізму до сучасної європейської моделі економічного й суспільного облаштування – соціальної ринкової економіки та соціальної держави;

- проблема легітимації виборів та владних структур, свободи та демократії у процесі по-сучасному раціонально облаштованої домівки буття;

- проблема виходу із ситуації розтоптаного життєвого світу третини української людності – українських селян;

- проблема консолідації українського суспільства й подолання соціокультурного розколу;

- проблема переходу від обмеження негативного до створення передумов ствердження позитивного у людському естві та світові людини.

Розгляд цих та тих, котрі прилягають до них, проблем і складає предметне поле подальшого аналізу у третьому розділі монографії.

### **3.3. Європейський вибір України як вирішальний чинник повернення соціального оптимізму українській людині**

Суспільне самопочування сучасної української людини, пересічного подорожнього на життєвій ниві нині характеризується цілою низкою визначальних ознак.

Це передусім ті випробування долі, які з'явилися у пересічного українця у зв'язку із закриттям багатьох виробництв та згортанням житлового будівництва, особливо у райцентрах



та на селі, у якому великотоварне виробництво за останні 18 років просто було знищене. Відтак – це проблема масового безробіття, а отже, і пошуку кращої долі у великих містах та за кордоном.

Далі, це кардинальна проблема найнижчого у Європі відсотку заробітної платні у долі ВВП: 30–40% – у країнах Центральної Європи, 40–60% – у країнах Європи Західної і 6–9% – у нас. Відповідно, за одну й ту ж саму працю наші наймані працівники одержують реальну заробітну платню у 3–4 рази меншу, аніж такі ж працівники у Центральній Європі та у 4–6 разів меншу, аніж у Європі Західній.

А інформаційне поле нині через телебачення є загальнодоступним, та й бувають у тій же Європі, хай і не від добра, а через заробітчанство та човникову торгівлю, щороку кілька мільйонів людей. Бувають і усе бачать на власні очі.

Це питання, питання про підвищення відсотку вартості робочої сили в собівартості продукції, пов'язане із надзвичайної ваги соціокультурною обставиною, яка має прямий стосунок до сфери антропокультурного. Йдеться також про те, що українська економіка носить нині експортно орієнтований характер, а це є ненормальним.

Нормальна економіка будь-якої країни – це збалансована в експорті та імпорті економіка. Тоді вона є незалежною від зовнішньоекономічних ризиків, а найголовніше, це означає достатньо емний внутрішній ринок.

Зрозуміло, що останній може утвердитися на підставі (окрім кредитування як додаткової підстави) лише одним способом – коли є гідна, така як у Європі, хоча б у Центральній, заробітна платня.

Тому питання саме про таку заробітну плату – це не лише економічне і соціокультурне питання, а питання, яке носить пряму антропокультурну спрямованість: людина може бути задоволеною, відчувати певну радість буття, коли її праця оцінюється гідно, так як вона оцінюється – за ту ж саму за кількості та якості працю – у Європі, хоча б Центральній.

Бачать, але тепер уже усі наймані працівники України, реальну відсутність в Україні діючого, як є в усіх європейських країнах, закону 1:10, коли заробітна платня директора

підприємства не вища, аніж у 10 разів, ніж у прибиральниці. Яка ця вилка на українських підприємствах – неважко здогадатися.

Не знає більшість пересічних українців про систему прогресивного оподаткування, яка діє в *усіх без винятку* країнах Європи, окрім України, завдяки якій пересічний громадянин будь-якої країни Європи може взяти уже в молодому віці кредит і на навчання у вузі, і на придбання житла. І завдяки чому розв’язується маса нагальних питань пересічних громадян країн Європи: оновлення громадського транспорту – у містах та міжміського, будівництво швидкісних залізниць, оновлення парку літаків, оновлення медичного обладнання і т. д., і т. п. Тобто йдеться про усе те, що асоціюється із соціальною ринковою економікою та соціальною державою, які уже півсториччя існують на європейських теренах.

Не знає пересічний українець про систему прогресивного оподаткування, яка вже давно впроваджена у Європі і зовсім не діє в нас (і навіть проекту якої немає у Верховній Раді), не знає, але *щодня, щогодини* відчуває це у своєму бутті, у своєму життєсвітові.

Не слід забувати і про здобутки європейської цивілізації також у сфері демократії та свободи. У Європі відбувається взаємодія, у тих чи тих формах, влади та людини: і через систему відкритих партійних списків на виборах, коли людина може обирати прийнятну для неї партійну платформу, модель антропо- та соціокультурного розвитку, і водночас знає, з кого спитати за її виконання, бо голосує на виборах за конкретну людину.

Пересічний громадянин європейської спільноти відчуває залученість до світу і через систему дискурсу – постійного публічного обговорення, із залученням експертів, найнагальніших проблем його буття.

Що вже говорити про інноваційні технології, із якими щодня має справу пересічний європеєць як у себе на виробництві, так і в громадському транспорті й у побуті.

За всіма цими параметрами і відсутністю можливості різновекторного впливу на розв’язання своїх нагальних проблем, і через змушеність працювати на застарілому обладнанні і ко-

ристуватися таким же застарілим й екологічно брудним транспортом, пересічний українець живе зовсім у іншому світі, аніж європеець.

Плюс до цього додаються і бюрократизм та корупція, із якими доводиться стикатися щодня, і усі екологічні негаразди, які так чи так розв'язуються в Європі, але щодня навалюються на українську людину, і неможливість нормального відпочинку для значної частини людей, і проблеми із масовим молодіжним спортом (відсутність майданчиків, безоплатних спортивних секцій тощо).

Далі, йдеться і про відомі проблеми, які не додають життєрадісності та оптимізму пересічному українцеві: відомий соціокультурний розкол в українській спільноті, постійне протистояння гілок влади, корупція у її вищих ешелонах, підміна конкуренції змістовних ідейно-політичних стратегій міжособистісними зіткненнями та з'ясуванням персональних стосунків тощо.

Ну і нарешті, ще про одну, але вагому обставину, яка зовсім не надає життєрадісності українській людині – це зовнішньополітичний стан Української держави. Тобто йдеться про небажання деяких провідних країн НАТО відкрити шлях до вступу у цю організацію, пробуксовка із питанням членства України у Євросоюзі, невизначеність із виведенням у 2017 р. російського Чорноморського флоту із Севастополя тощо.

Усі вищезгадані обставини не можуть найнегативнішим чином не впливати на суспільне самопочуття пересічного, середньостатистичного українця, значною мірою підриваючи соціальний оптимізм української людини, що є, по-перше, чи не найголовнішим показником нормальності антропокультурної облаштованості того чи того соціуму, а по-друге, не може сприяти консолідації зусиль нації, етнічної та політичної, для розв'язання найнагальніших проблем, котрі стоять на шляху подальшого суспільно-економічного, антропо- та соціокультурного поступу України.

Відтак завдання повернення українській людині соціального оптимізму є головним стимулом до європейського вибору України. А що у цьому контексті потрібно робити, які кроки з облаштування внутрішньоукраїнського буття у відповідності

до засадних європейських цінностей, стандартів та норм здійснювати – про це абрисно йтиметься у підрозділі далі.

Але поряд із цим існують й інші надзвичайно вагомі чинники необхідності європейського вибору України. Йдеться передовсім про розв’язання проблеми інтеграції України у світове співтовариство, економічної, політичної і соціокультурної, що дасть їй змогу піднятися до рівня серйозного гравця на міжнародній арені, із яким рахуються. А без цього не може йтися про жоден дійсний, а не просто задекларований суверенітет.

І друге – йдеться про суверенітет й соборність держави Україна назавжди. Зрозуміло, що без повноцінної інтеграції до світового співтовариства ця проблема зависає, ставиться під питання.

А найпершим і найголовнішим кроком на шляху до інтеграції у світове співтовариство і є європейський вибір України, є євроінтеграція за усіма параметрами, як зовнішньополітичного ґатунку, так і, що, мабуть, найголовніше – стосовно переоблаштування внутрішньо українського буття у відповідності до засадничих європейських цінностей, норм та стандартів.

Так чи інакше до різних аспектів проблеми європейського вибору України ми іще не раз будемо повертатися упродовж усього подальшого тексту. Зараз же коротко зупинимось лише на вихідних антропокультурних чинниках необхідності європейського вибору України.

Осмислення антропологічних чинників європейського вибору України є вагомим внеском у визначення магістральних шляхів розвитку українського суспільства на десятиліття наперед, прислужиться осмисленню його цивілізаційних перспектив.

Питання цивілізаційних перспектив України надзвичайно загострилося після 2004 р. і постало перед українською людиною дійсно як проблема, як виклик часу і долі. Те, що до того було прихованим і протікало у латентній формі, вийшло на поверхню.

І серед інших на передній план, як доленосне, вийшло питання цивілізаційного вибору України як питання, котре визначить долю української людини на десятиліття наперед, а може, й на віки. Бо це питання не просто зовнішньополітичних

орієнтацій, а питання визначальних параметрів облаштування внутрішньоукраїнського буття, зорієнтованих чи то на кращі світові зразки, цінності та норми, передовсім європейські, чи то на цінності та зразки уже пройденого, минулого, драматичного й трагічного упродовж останніх понад трьох сторіч, цінності євразійські.

Які ж визначальні антропокультурні чинники європейського вибору України? Означимо лише найголовніші із них.

Перший. Україна завжди перебувала у Європі. І не лише географічно, але, що найважливіше, ментально, у своїй закоріненій у глибину віків історії, культурі, способі життєдіяльності та світовідчутті. Як у писаній історії, починаючи із Київської Русі, так і в історії прадавній – трипільців та антів, коли саме на нашій землі творилися зразки господарювання, облаштування поселень, ремесла та мистецтва, просякнуті глибоким символізмом сакрального світу й міфології не останнього цивілізаційного ґатунку у світі.

Другий. Спосіб облаштування суспільної життєдіяльності, громадянський та сімейний устрій завжди фундувалися на традиціях іще часів Київської Русі – традиціях соборності, суверенності, прагнення до волі, пошани до особистості, жінки – зокрема, які безсумнівно споконвіку належали саме до європейської ментальної традиції. Та були протилежними до багатовікової традиції північного сусіда – традиції деспотії, розтоптування особистості, палкого прагнення до «звільнення» інших народів. Історія України від часів Батия і до наших днів – це історія бездержавності чи напівдержавності, а отже, безперервної боротьби, гіркоти поразок і болю. Відтак і нинішня ситуація в Україні, коли значна і впливова частина жителів великих міст південного сходу України демонструють прихильність до євразійських цінностей та норм, – це ситуація нових значних випробувань, ситуація вибору, і вибору радикального. Це ситуація випробування волі, волі до влади, котра, зрештою, може бути або ж спрямованою на ствердження української ідентичності, або ж на руйнацію останньої.

Третій чинник. Уся українська інтелектуальна та життєсвітова традиція – писемна, звичаєва, пісенна – починаючи із Київської Русі, це традиція самобутнього філософування,

але яке завжди базувалося на здобутках європейської цивілізації: як античних часів, так і доби християнства та Нового часу.

Четвертий. Як показав увесь понадтисячолітній історичний досвід, говорити про збереження державності, суверенітету та соборності, як і про втілення на українській землі високих ідеалів свободи, солідарності, справедливості, можна лише за однієї обставини – якщо Україна назавжди зможе вийти із орбіти євразійства і закріпитися у європейській цивілізації, особливо щодо розбудови в Україні демократії, ствердження громадянського суспільства, сфери відкритості, гідного людини рівня життя та пошанування людської гідності взагалі.

Відтак чинник п'ятий, підсумковий та найголовніший. Усе щойно згадане є не просто благими побажаннями, а є проблемами. І проблемами не простими, а наріжними, доленосними, для розв'язання яких потрібно спрямувати як волю українського народу (а для цього він повинен сконсолідуватися), так і докласти немало інтелектуальних зусиль для осмислення шляхів розв'язання болючих проблем.

А саме – як розв'язання проблем повноцінного залучення до Євросоюзу та інших європейських структур, так і, що особливо важливо, проблем ствердження громадянського суспільства та соціальної держави, сфери публічності та відкритості, постійного функціонування суспільного дискурсу та ствердження етики відповідальності, підняття рівня життя хоча б до середньоєвропейського, подолання корупції, масове ствердження середнього класу як основи демократії і на цьому підґрунті – подолання кланово-олігархічної моделі капіталізму та переходу до загальноєвропейської моделі соціальної ринкової економіки. Причому під середнім класом розуміється не лише дрібні підприємці та працівники банківської сфери, але й, що принципово, представники наймасовіших професій: вчителі, лікарі, викладачі вузів та технікумів, науковці, кваліфіковані робітники, інженери, будівельники, пересічні селяни тощо.

Отже, одним із найвагоміших проблемних зрізів питання, котре підіймається в підрозділі, є реалізація сучасної євро-

пейської моделі антропо- та соціокультурного облаштування буття, а саме – перехід на рейки соціально орієнтованої ринкової економіки, яка й повинна, зрештою, стати українською національною ідеєю. Та де могли б бути створені усі умови для реалізації життєвих шансів кожного та водночас котра вела б до нормального співбуття людей, унормованого, неконфронтаційного антропо- та соціокультурного середовища. Адже зрозуміло, що лише соціальна ринкова економіка та соціальна держава є підставою для розквіту творчих, життєствердних сил людини, а дикий, кланово-олігархічний капіталізм – підставою для процвітання й у подальшому найгірших рис людського ества.

Водночас ствердження людської гідності, особистісної ідентичності кожного із громадян України є неможливим поза ствердженням національної ідентичності, без зусиль із розв'язання проблем українського книговидання, кінематографа та кінотеатрів, української естради, поп- та рок-музики, історичного виховання, збереження пам'яток минулого та культурної спадщини у цілому, ствердження єдиної української помісної православної церкви, українськості не лише мовної, але й щодо ідейної спрямованості, вітчизняного телепростору. Відтак реалізація усіх щойно згаданих завдань є підставою для ствердження культурної самобутності України, а отже, її внеском у реалізацію такої вагомій цінності європейського та світового співтовариства, як збереження культурного розмаїття на планеті.

Отже, підсумовуючи, слід зазначити наступне. Європейський вибір України – це не чиясь забаганка, а життєво значуща і сенсоутворююча налаштованість для української людини й української спільноти. Лише до кінця пройшовши цей шлях, шлях європейської інтеграції, Україна зможе не лише забезпечити свою суверенність і соборність, але й розкрити усі можливості як для самореалізації кожного громадянина держави, так і для оптимістичного й життєствердного його самопочування, що й є головною ознакою нормальності антропо- та соціокультурного середовища будь-якого із соціумів.

### **3.4. Демократія, свобода та проблема легітимації у контексті реалізації цінностей сучасної європейської цивілізації на українській землі**

Питання про європейський вибір України належить до числа найважливіших, сенсоутворюючих для неї. Йдеться не про якісь другорядні, буденні за своєю сутністю речі, а про речі принципові – про вихідні, засадничі цінності, цивілізаційний вибір України, про її подальший стратегічний шлях, про її рух до повноцінної демократії, відповідальної влади, про становлення справжнього громадянина, української етнічної й політичної нації як основи, стрижня повновагого громадянського суспільства. Суспільства, котре складається із громадян як людей, котрі прагнуть забезпечити спільне добро і повинні оберігати політичну стабільність та бути патріотами<sup>36</sup>.

Тобто йдеться не просто про зовнішньополітичні орієнтації і деякі зовнішні ознаки західної цивілізації, не просто про європейські політичні і економічні структури, членами яких бажано було б стати. Ідеться передовсім і визначальним чином про засадничі європейські цінності, про демократичну перспективу, про внутрішні (політичні, ідеологічні, антропо- та соціокультурні, якщо говорити у цілому) орієнтації та про цілу низку відповідних параметрів та стандартів європейської цивілізації, які повинні рано чи пізно стати повсякденністю буття громадянина України.

Чи не найважливішою прикметною рисою європейської культурної спадщини та цивілізаційного процесу є те, що ця європейська історія відбулася і продовжує свій плін, хоч би які неймовірні драми, проблеми, колізії, кров та страждання її супроводжували. А відтак, усі ті метафізичні зусилля, пошуки вихідних орієнтирів раціонального облаштування домівки власного буття та персональної долі у минулому і сьогодні є тим надбанням, без якого неможливо уявити нинішні пошуки шляхів відновлення ідентичності, пошуку шляхів у майбутнє.

У відповідь на небувалі для історії випробування, які випали на долю європейської людини у ХХ ст., були напрацьовані принципи нової, неklasичної раціональності, серед яких



як найважливіші слід виокремити наступні: плюралізм, альтернативність, децентрованість, екосвідомість, ставлення до іншого як до Іншого з великої літери, орієнтація на справжню, а не цинічну (тобто протилежну для себе та для інших, або коли мета виправдовує засоби) мораль.

Далі – неklasична раціональність націлює на такі орієнтири світобачення, як реалістичність, критичність і самокритичність, зорієнтованість на самовираження та водночас інтерсуб'єктивність як таку творчу реалізацію суб'єктивності, яка була б чітко унормованою у системі суспільної комунікації, не перешкоджала б самореалізації Іншого. Остання (інтерсуб'єктивність як принцип співбуття вільних громадян, котре відбувається на основі взаємних вимог відповідальності мислячих людей у межах комунікативної спільноти) виступає теоретичною підвалиною етики відповідальності: перед іншими, собою, за доручену справу, за невикривлені людські стосунки та неспаплюжене докільля.

За відсутності суспільного діалогу, у монолозі може бути лише менторська раціональність. І лише у діалозі, реальному мовленнєвому спілкуванні вперше постає критична раціональність, тобто така ознака людської спільноти, де через унормованість реалізуються принципи етики відповідальності.

Отже, неklasична раціональність не лише виступає серйозною, принципового плану когнітивно-методологічною установкою, яка стосується глибинних підвалів реалістичного, адекватного світосприймання у нинішню, постіндустріальну добу. Вона також дозволила окреслити нові горизонти практичної філософії, одним із центральних пунктів якої стала установка на відпрацювання та утвердження у суспільстві системи постійно діючого дискурсу (у тому числі і діалогу із владою) із найбільш значущих питань сьогодення та подальшого суспільного поступу.

Спираючись на ці ментальні здобутки європейської цивілізації нашої доби, були відпрацьовані та закріплені відповідні ціннісні орієнтації, центральними серед яких є наступні:

– демократія, справжня, *представницька*, а не декоративна, демократія за будь-яких обставин, попри всі перешкоди чи зазіхання з боку «владної еліти»;

– правова держава, яка базується на відомих принципах, закладених передовсім у «Декларації прав людини» та «Хартії» соціально-економічних її прав;

– правова держава, смисл існування якої є один: відповідальність перед громадянином. Себто: президент, котрий обирається всенародно та який є гарантом збереження суверенної та соборної держави Україна, і парламент, котрий обирається за відкритими партійними списками, та парламентська більшість, котра створює уряд більшості і бере на себе політичну відповідальність перед громадянином за діяльність цього уряду;

– ще одна фундаментальна європейська цінність – це громадянське, насамперед чітко партійно структуроване суспільство, звернене до *особистісного виміру буття*;

– чітка партійна структуризація суспільства, яка виражає інтереси *усіх без винятку* соціальних груп населення, виступає *засадничою* передумовою відпрацювання та ствердження системи суспільного дискурсу, себто різнопланового і постійно функціонуючого суспільного діалогу. Одним із вагомих здобутків якого є, зокрема, і функціонування механізмів громадянського контролю владних структур;

– турбота про середній клас – не лише про дрібних підприємців та працівників фінансових установ, які у нас чомусь цілковито ототожнюються із середнім класом, а про представників основної маси населення: кваліфікованих робітників, інженерів, лікарів, вчителів, учених, працівників сільського господарства тощо;

– нарешті, турбота про сферу «тонких структур»: науку, літературу, мистецтво, усі можливі громадянські об'єднання тощо – не лише як вирішальних засобів виживання в умовах інформаційного суспільства, а як найглибинніших підмурків існування демократії та функціонування повноцінного громадянського суспільства.

Відповідно, понятійний перелік цінностей європейської цивілізації є доволі значним і включає у себе такі поняття, як свобода, соціальна справедливість, рівність, нація (етнічна і політична), гарантована легітимність влади, політична динаміка за умов стабільності, правова безпека тощо.

І усі ці цінності та ціннісні орієнтації, які є взаємопов'язаними та взаємоузгодженими, знаходять у Європі своє втілення у розбудові так званого *відкритого суспільства*. Тобто йдеться про розбудову демократичних суспільств, у яких би ставилися перепони на шляху тоталітарності й законсервованості, ідейного догматизму будь-якого ґатунку та владної безвідповідальності. Демократичність суспільств, у яких втілюються плюралістичні засади в економіці, політиці, культурі і духовному житті та які характеризуються розвиненими структурами громадянського суспільства і правової держави. А найголовніше, у центрі розвитку яких – культивування свободи, а отже, і відповідальності особистості.

Суспільна життєдіяльність на Заході вибудовувалася у відповідності до випрацюваних ще за доби Просвітництва фундаментальних ідей та ідеалів свободи, рівності, братерства. З часом ці ідеї набули більш приземленого, більш реалістичного, але не менш суспільно значущого звучання: свободи, справедливості, солідарності.

У такому контексті реалізація свободи, громадянської та індивідуальної свободи не відбувається сама собою, а у суспільстві, де справедливість і солідарність є *невід'ємними складовими* його повноцінного функціонування. Відтак громадянське суспільство як повноцінне функціонує лише за умови взаємопов'язаної реалізації усіх трьох складових: справедливості, солідарності і, відтак, свободи. Як і навпаки.

Ідея справедливості важлива тому, що це є по-сучасному, у відповідності до нинішніх реалій сформульованою ідеєю суспільного договору.

Найбільш розгорнуто й аргументовано ідею справедливості на сьогодні відпрацював Дж. Ролз<sup>37</sup>. Згідно його концепції, визначальною при цьому є ідея спільного блага, заснованого на трьох основоположеннях: політичній демократії, ринковій економіці та національній формі організації держави. Далі йдеться про те, щоб на основі усвідомленого прийняття особистістю цих основоположень відбулося раціональне промислення кожним ситуації, у якій він перебуває у найнижчій соціальній позиції. Саме виходячи із цього, перебуваючи у невідомості стосовно свого майбутнього, людина і випрацьовує систему

своїх соціальних запитів, раціонально вибудовуючи їх. При цьому під справедливістю розуміється реалізація вимоги, щоби люди розділяли долю один одного. Тобто у людини, громадянина вільного суспільства, щоб досягти суспільного договору (спільного блага), повинні бути розвиненими раціональна властивість увияти собі своє власне благо і почуття справедливості. У такому контексті нерівність є несправедливою, якщо вона не гарантує нормальне існування менш активних, опускаючи їх на соціальне дно.

Ідеали справедливості та свободи перебувають в органічному зв'язку, бо проблема розподілу завжди була пов'язана із тим, яка міра демократичності та свободи притаманна тому чи тому суспільству. Але в одному аспекті – справедливості як рівності можливостей – це «проблема вічна, принципова і в певному сенсі метафізична»<sup>38</sup>. Не випадково один із найвизначніших соціальних мислителів сучасності Р. Дарендорф<sup>39</sup> поняття життєвого шансу відносить до числа найважливіших у соціальному аналізі, без залучення якого залишається непроясненою низка фундаментальних антропо- та соціокультурних проблем.

Так само структурно різними, але внутрішньо взаємопов'язаними у західній цивілізації є поняття солідарності й свободи. У цивілізованому суспільстві, де через суспільний договір (договір про спільне благо) долається одвічна боротьба всіх проти всіх, складається ціла система складно структурованих стосунків, у яких індивідуалізм (особистісний і груповий) урівноважується системою солідарних стосунків.

У такому плані громадянське суспільство і є сферою солідарних стосунків, складовими якого, зокрема, є такі: партійна структуралізація суспільства як вираження визначальних, корінних інтересів *усіх провідних* соціальних станів суспільства – це засаднича складова; місцеве самоврядування; не-заангажовані засоби масової інформації, преси, а особливо – електронні засоби: телебачення і радіо; громадські організації; неформальні об'єднання людей за інтересами; екологічні та культурологічні об'єднання; організації захисту прав громадян тощо.

Найбільшими ворогами громадянського суспільства є страх і брехня, інформаційний пресинг, відсутність свободи слова, нелегітимність тих чи тих ланок владних структур. А однією із визначальних рис, котрі стверджують саме солідарні, вільні і відповідальні стосунки у рамках громадянського суспільства, є антропо- й соціокультурні традиції, їх підтримання і розвиток.

Відтак принциповою для європейської цивілізації формою солідарності, солідарних стосунків є національні держави і нації. Нації, де роль соціокультурних традицій, історичної та соціальної пам'яті відіграє чи не найпершу роль серед інших її рис (спільність мовна та економічна, етнічна територія), бо саме вони визначають самобутню ментальність того чи того народу, його національний характер і національну самосвідомість.

Саме національна згуртованість, солідарність є основою для свободи, для реалізації як народного волевиявлення, так і особистої свободи кожного громадянина. Коли говорять про свободу «від» і свободу «для», то одним із найвагоміших проявів цих характеристик свободи є їх прояв саме в українській традиції. Історично, від часів Київської Русі, і в знаменні часи – упродовж трьох віків – козаччини, українці ніколи не вибудовували свою державу на засадах авторитаризму, деспотизму чи тиранії. Це завжди відбувалося на засадах демократії, ради, виборності, місцевого самоврядування, поваги прав особистості і жінки, відсутності української системи кріпосного права. Українство історично йшло від вільного селянина і ремісника часів Київської Русі до буржуазного устрою, минаючи кріпацтво.

Усе щойно зазначене є найбільш переконливим свідченням того, що ми завжди у своєму цивілізаційному виборі були у Європі, завжди були європейською нацією. Через це навіть лексично і семантично українська традиція – це свобода як воля, як воля від зовнішнього диктату, а то й ворогів. І воля «для» – воля як реалізація власного світобачення, власної стратегії, власних життєвих проєктів. І як не дивно, це українське розуміння і відчуття свободи, свободи як волі, не втратило своєї значущості і нині, коли нам знову, як і двадцять, і п'ятдесят, і сто, і триста, і чотириста років тому, намагаються нав'язати чийсь, зовнішню, не нашу волю.

Свобода у європейській традиції, звичайно, завжди асоціювалася зі свободою вибору. Розуміючи всі межі такого трактування (бо можна ж вибирати і у жорстко заданих рамках), усе ж слід підкреслити головне, визначальне і сенсоутворююче у такій постановці питання. Йдеться про те, що якщо у людини немає свободи вибору, то ні про яку свободу, як і політичні права громадянина, взагалі не може йтися. Адже свобода завжди корелюється із відповідальністю. То хіба ж може той, хто позбавлений свободи вибору, бути уповні відповідальною особистістю. Водночас слід чітко усвідомлювати, що у поведінці вільної особистості, у вчинку виявляється не лише свобода як вибір, а й свобода як творення нових форм життя.

Стосовно специфічно українських обставин взаємозв'язок свободи та свободи вибору проявляється – й проявляється надзвичайно болісно – у тому, що за конкретно українських реалій здійснення ідей свободи та свободи вибору можливе лише за прямого права громадян України обирати свого президента. В Україні так історично склалося, що Верховна Рада не може достатньо відображати прагнення усіх верств та груп населення, української спільноти. Тому єдиним засобом, щоб ці прагнення й інтереси відображалися, для українського народу є лише прямі президентські вибори.

У такому контексті однією з фундаментальних рис європейської цивілізації є вимога легітимності: виборів, влади, тих чи тих суспільно значущих рішень. Демократія і принципи свободи панують лише там, де існує як повне підтвердження і виконання закону у процесі виборів, так і солідарна народна довіра і визнання визначальних, найбільш принципових дій влади, а також відсутність фальші й брехні при реалізації владних повноважень.

До дуже виразних рис європейського бачення проблеми свободи належить теза про єдність свободи зовнішньої і внутрішньої. Існує глибинний, нерозривний зв'язок внутрішньої свободи, особистого вибору і персональної відповідальності людини.

Звичайно, за несприятливих зовнішніх умов (диктатури, тиранії, утисків і репресій, психологічного і морального тиску)

говорити про свободу важко. Але в тому-то й річ, що людина приречена бути вільною. Це одна із її визначальних екзистенціальних характеристик, бо людська гідність, яка лежить в основі прагнення свободи, є її природною, невід'ємною властивістю.

Кілька слів потрібно сказати також про проблему, визначальну для по-сучасному раціонально облаштованої будівлі буття, тісно пов'язаної із її гуманістичною спрямованістю та реалізацією ідеї свободи. Ідеться передусім про проблему людської гідності. Але чиєї гідності? У цьому корінь проблеми.

Нині дуже модною стала ідея еліти та мас. І чомусь дуже настійливо акцентуються конкретно-історично зумовлені думки Ортеги-і-Гассета про негативність омасовлення, які беруться абсолютно поза українським культурно-історичним контекстом. А для української історії іще з давніх часів, впродовж віків якраз і є характерним, що людська гідність, особисте самоствердження були надбанням, та і вважалися притаманними лише еліті, то своїй, то іноземній, а то і тій і другій. Що і було, зокрема, основною причиною поразки першої спроби українства відродитися – поразки національно-визвольної боротьби доби козаччини. Козацька старшина та полковники XVII–XVIII сторіч у масі своїй із наполегливістю, гідною кращого застосування, дбали передовсім про одне – про особисте збагачення, примноження маєтності, щоб бути панамі не згірш за польських чи російських. Саме цим вони і відвернули від української справи решту загалу, якій нічого іншого не лишалося, як дбати виключно про свій партикулярний інтерес, зрештою – просто про виживання.

Але не треба забувати, що найбільший підйом українського руху в усіх його складових, який відбувся у перші три десятиліття минулого сторіччя, був пов'язаний із величезним прагненням до обстоювання своїх корінних інтересів саме пересічним українцем, прагненням до особистісного самоствердження саме його. Отут і постала вперше цілком зримо, в усіх своїх проявах українська ідея, яка стверджувалася саме тому, що це була ідея не елітарна, а ідея особистісна, особистісна ідея кожного середньостатистичного українського

громадянина. Так, людська гідність дійсно є непересічною, нічим не замінюваною цінністю, але не вибраних, а усіх і кожного зокрема.

Так було тоді, на початку минулого сторіччя, і так є нині, якщо ми дійсно хочемо, щоб українська ідея реалізувалася за наших, інших, але таких же, як і тоді, непростих обставин. А ще: неможливі як антропокультурні зрушення, так і ніяке покращення соціокультурного облаштування буття, якщо пересічний українець і надалі буде займатися виключно особистісним розв'язанням своїх персональних проблем. Якщо в ньому знову затухне бажання, пробуджене на Майдані Незалежності, прагнення самоствердження, суспільної самореалізації, активного обстоювання своїх визначальних на тепер потреб, прав та інтересів.

Отже, тоді, коли людська гідність зневажається, а то й топчеться, це не може не викликати душевного спротиву. Через це свобода – не лише величезне надбання світу людини, предмет його втіхи, але й постійний ризик та випробування. Шлях свободи є тяжким і довготривалим, і чітке усвідомлення цього, яке є керівництвом до дії, мабуть, і робить людину справжнім громадянином.

Відтак кілька зауважень, на мій погляд, найбільш принципових, стосовно реалізації цінностей сучасної європейської цивілізації на українській землі.

Демократія, котра є, мабуть, засадничою при розгляді усіх інших проблем сьогодення.

Демократія є особливо значущою й універсальною цінністю для української людини тому, що уся остання кількасотрічна історія буття українців у світі була історією випробувань та боротьби, підневільного існування: то під Польщею, то під російськими імперськими зверхниками, спочатку царськими, потім більшовицькими.

Те, що довелося пройти українській людині впродовж усієї історії, а за радянських часів – особливо, спонукає ставитися до демократичних цінностей і демократичного устрою як до особливих, нічим не замінюваних речей. І треба берегти ці речі як зіницю ока, щоразу підтверджуючи, розвиваючи й укріплюючи демократичні засади суспільного устрою України, обе-



рігаючи їх не те що від жахів тоталітаризму, але й від найменших проявів авторитаризму, як було упродовж десяти років до 2004 року.

Відтак йдеться про представницьку демократію, яка повинна залишатися й удосконалюватися і щодо виборів президента, і щодо Верховної Ради, і щодо рад усіх інших рівнів. Зокрема, це стосується недопустимості підміни дійсно представницької парламентської демократії розподілом країни між різними кланово-олігархічними групами.

Так в Україні трапилося, що в силу різних причин Верховна Рада не зовсім представляє інтереси та прагнення усіх без винятку соціальних верств та груп населення, а представляє передовсім інтереси кланово-олігархічних угруповань. У такому контексті єдино можливим способом для народу донести свою волю є *прямі* вибори президента. Відтак ті, хто зазіхають на таку процедуру, тим самим зазіхають на засадничу підвалину української демократії.

Звісна річ, що перехід на євростандарт у питанні виборів – виборів з відкритими списками до Верховної Ради – повинен обов'язково відбутися, бо без цього ми не лише постаємо перед Європою як не у всьому демократична держава, але й, що головне, без цього дійсно немає з кого спитати за виконання обіцяного на виборах. Відтак виникає і цей специфічний зріз проблеми легітимації, яка є всеохоплюючою у демократичних суспільствах.

Отже, система контролю й противаг повинна перебувати під постійною увагою експертного середовища й громадськості.

Зрозуміло, що й на місцевому рівні повернення до якоїсь моделі змішаної системи виборів теж унормує питання – із кого спитати. Як потрібно й унормувати процедуру виборів у мерію міст, перевести їх у двотурові. Бо без цього, як бачимо, відбуваються вибори без вибору й обрані мери представляють лише незначну меншість мешканців міст. Знову іще однією гранню повертається проблема легітимації.

Але усе щойно згадане не вирішує найболючішого питання української демократії – проблеми дійсного представництва у Верховній Раді усіх основних верств та груп населення, без чого питання легітимації цієї гілки влади зависає.

Ідеться про те, що у нинішньому складі Верховної Ради, по-перше, *зовсім* не представлена третина української людності, українські селяни, які, відтак, жодним чином не можуть впливати на розв'язання будь-яких проблем *свого власного життя*. А по-друге, про те, що надзвичайно невиразно представлені інтереси людей найманої праці, немає реальної змагальності, як є у всій Європі, ліберально-консервативної та соціал-демократичної ідеологій.

Ось ці питання, питання якраз *представницької* демократії, виявилися за конкретних українських реалій зовсім підвишеними. А це, звісна річ, не може не мати своїх щонайнегативніших наслідків. Передовсім у плані подолання упослідженості третини громадян України – мешканців села, а також у плані розв'язання найбільш гострої соціально-економічної проблеми – проблеми переходу на рейки соціально-ринкової економіки, без чого сподівання на вирішення питання дійсної консолідації українського суспільства видається примарним.

Не сприяє нинішній склад Верховної Ради і розв'язанню надзвичайно болісного питання оновлення виробництва, переходу на інноваційні технології, підтримку найбільш технологічно просунутих виробництв, без чого ми можемо остаточно опинитися на задвірках сучасної європейської цивілізації, котра є суспільством, яке здійснює перехід від індустріального до інформаційного щабля розвитку<sup>40</sup>. Про це свідчить і абсолютно недостатнє (0,4% ВВП замість 1,7%, як згідно з Законом «Про науку та науково-технічну діяльність») фінансування впродовж усіх років незалежності НАН України, і підтримка передовсім важкої металургії, замість природної на початку ХХІ сторіччя підтримки розвитку виробництва високих та інформаційних технологій.

Із часом це також загрожує нам усе меншою конкурентноздатністю української продукції на світових ринках, де без високотехнологічних, заснованих на досягненнях сучасної науки й техніки, товарів просто нічого робити.

Тобто продовження існування Верховної Ради у нинішньому й подібному до нього складі є не основою надій та сподівань, а основою, скоріше, утрачених можливостей.

Кілька слів потрібно сказати й про свободу. Звичайно, свобода і заперечення несвободи лежать у підвалинах сучасної європейської цивілізації, так само як і ідея свободи, волі впродовж віків була національною ідеєю українського народу.

І у цьому плані, як і у плані розбудови засад демократії, Україна проробила (на відміну від північного сусіда) свій непростий та результативний шлях. Проте й проблеми при цьому залишаються.

Найголовніша із них – це фактична відсутність суспільного дискурсу із найвагоміших, суспільно значущих проблем українського соціуму, його сьогодення і перспектив розвитку. Йдеться про те, що усі можливі й існуючі в Україні телепроекти, ціла низка телешоу не можуть цілковито замінити повноцінну систему дискурсів.

Суспільні дискурси стосовно найбільш вагомих питань вимагають об'ємної процедури: не лише телешоу, але й більш широкого обговорення цих питань на тому ж телебаченні, проте й на радіо, в пресі, на конференціях та круглих столах, де, по-перше, обов'язково присутня розгорнута аргументація.

По-друге ж, залучені провідні фахівці, дійсно експертне середовище, із інститутів НАН України, вузів, фахівці виробництва різних галузей тощо. І де думка цих фахівців є, по-перше, достатньо представленою, а по-друге, звучить постійно і є дійсно визначальною експертною оцінкою.

Відповідно, жодні державні рішення стосовно визначальних суспільних проблем в Україні не повинні прийматися без щойно згаданої системи суспільних дискурсів.

Наступна проблема у сфері свободи, може, не така гостра, але усе ж значуща – це проблема обстоювання в українських засобах масової інформації (на телебаченні, в радіо, в пресі) саме українських, а не чиїхось інших, державних інтересів. Це стосується і приватних телеканалів, де інтереси й погляди їхніх власників іноді превалюють над державними, і деяких місцевих радіостанцій та преси, де не завжди обстоюються інтереси саме держави Україна.

І, нарешті, слід сказати про таке: свобода, як відомо, є неможливою без свободи вибору.

Але із цього правила є один виняток, який, проте, має фундаментальне значення для подальшого буття України у світі. А саме, йдеться про текст Василя Симоненка, із якого нічого ані відняти, ані додати:

Можна вибрати друга і по духу брата,

Та не можна рідну матір вибирати...

Можна все на світі вибирати, сину,

Вибрати не можна тільки Батьківщину.

Отже, підсумовуючи, слід сказати, що Україна за роки незалежності успішно пройшла свій шлях у царині демократії, свободи й розбудови громадянського суспільства. Нам є чим пишатися у цьому плані.

Але й залишаються проблеми, і вони є гострими. Саме про них мені й хотілося поговорити, окреслюючи можливі шляхи їх розв'язання.

### **3.5. Онтологія українського світосприймання**

Проблеми укоріненості людини у буття, у безперервний часовий потік, зв'язок минувшини і майбуття, подолання, принаймні мінімізація знеособлюючих тенденцій сучасної життєдіяльності сьогодення, деформація усіх складових людської суб'єктивності, далі, збереження національної самоідентифікації і, відповідно, створення адекватних стартових умов для індивіда, для самореалізації особистості, розширення, удосконалення цих стартових умов належать до вузлових проблем сьогодення.

Не менше значення для нормалізації особистої самоідентифікації, буттєвого самоствердження людини, як ми спробували показати вище, є також вирішення усіх питань сфери інтерсуб'єктивності: питань подальшого ствердження та розвитку демократичних засад та інституцій, сфери публічності й відкритості та розв'язання проблеми відновлення гармонійного зв'язку у системі «людина-довкілля».

У цілому ж ідеться про те, що осмислення й вибір суспільно значущих орієнтирів й пріоритетів, подальшого розвитку буде малопродуктивним, якщо воно не спиратиметься на усвідомлення специфіки онтології українського світосприймання, буттєво укоріненого у глиб віків.

Світосприймання як практична, буттєва свідомість завжди ґрунтується на двох взаємопов'язаних засадах: безпосередній вплетеності у тканину життя та такого способу цієї вплетеності, який водночас визначається не просто ситуативно, повсякденністю, але й впливає із загальніших контекстних засад прояснення граничних підвалин способу буття людини у світі та його темпоральних вимірів.

З огляду на це зазначимо таку принципову рису світосприймання, як поєднання усталеності та нестатичності. З одного боку, йдеться про повсякчасну спрямованість світосприймання у минуле, сучасне й майбутнє, незалежно від того, хоче цього людина чи ні. Відтак йдеться про сув'язь багатосторічного історичного досвіду, який відкладається не лише у відрефлексованій історичній пам'яті, але й у щобільш об'ємній скарбниці колективного несвідомого (котре усе одно інтенсивно працює) і з постійним проектуванням свого майбуття, без якого світосприймання стало б просто марнуванням часу.

З іншого боку, статичність світосприймання теж має свої межі. Відповідно, відбувається процес його оновлення, пов'язаний зі зміною ціннісних орієнтацій та пріоритетів, і уточненням вихідних бажаних параметрів подальшого антропо- та соціокультурного поступу.

Звернемо увагу також на незвідність сучасної буттєвої практичної свідомості до свідомості тих, хто спустився із палм чи вийшов із печери – як відомо, останнє відбулося, відповідно, кілька мільйонів та кілька десятків тисяч років тому. Нинішня практична, буттєва свідомість є надзвичайно інформаційно й емоційно насиченою й урізноманітненою.

Це свідомість людей, які у масі своїй працюють на насиченому технікою сучасному складному виробництві чи у сфері послуг, здебільшого мають середню та середньо-технічну освіту, а мільйони – і вищу. Їм широко доступні телебачення, радіо, преса, книги й подорожування, комп'ютерне забезпечення, виставки, театри тощо.

Практична свідомість сучасної людини незвідна до традиційних фактичності та предметно-сміслової неоднозначності. Ця свідомість, завдяки можливості ввібрати усе те нове ментальне та ціннісно-сміслові різнобарв'я, можливості, яка стала

реальністю завдяки небувалому розширенню інформаційної сфери, усе більше характеризується такими рисами, як раціональна вивіреність, внутрішня структурованість, інформаційна насиченість, у певному аспекті – смислова однозначність. Хоча загалом, звичайно, практична свідомість сучасної людини, як і раніше, має характер безпосередньої дійсності. Пронизувати повсякденне буття людини – у цьому її суть.

Такі принципові зміни у статусі та типологічних рисах практичної свідомості сучасної людини базуються також на тих грандіозних змінах у самому способі практичної життєдіяльності, які, звісно ж, не можуть не позначитися на духовних пріоритетах та ціннісних орієнтаціях нашого сучасника.

Це зміни, по-перше, що відбулися у найбільш розвинених, передових країнах світу за останні 50 років і які можна, у цілому, схарактеризувати як перехід від дикого капіталізму до сучасної цивілізованої моделі соціальної ринкової економіки та соціальної держави. Для цих країн характерним є також закріплення засад демократії, розвиток високотехнологічного виробництва, перехід суспільства в еру інформаційних технологій.

Паралельно відбувається процес глобалізації та наростання низки глобальних проблем.

По-друге ж, йдеться про те, що Україна відмовилася від радянської моделі соціалізму й перейшла на рейки капіталізму. Але модель капіталізму, яка ствердилася у нас, це модель кланово-олігархічного капіталізму із усіма «принадами» цієї моделі.

Як вирватися із цього зачарованого кола, здійснити модернізацію країни та перейти до сучасної європейської, людиномірної й котра має величезний потенціал, моделі – моделі соціальної ринкової економіки і соціальної держави, помноженої на установлену, без будь-яких рецидивів авторитаризму, а тим більше тоталітаризму демократію – ось корінь проблеми. Далі йдеться про необхідність абсолютно чіткого усвідомлення того, що без підтримки на достатньому рівні НАН України та подальшого оновлення виробництва на основі інноваційних технологій Україна – це країна без майбутнього. Йдеться також про те, що фактичне знищення, розтоптування життєвого світу українського селянина

– це удар у саме серце, нищення генетичного коду українства. Нарешті, йдеться про необхідність подолання штучно створеного, але усе ж реально існуючого соціокультурного розколу в українському суспільстві, без чого завдання формування етнічної та політичної нації в Україні зависають.

Осмислення шляху розв'язання цих вузлових проблем подальшого поступу України як основи дійсного відновлення соціального оптимізму української людини може бути продуктивним та реалістичним лише за тієї обставини, якщо воно буде спиратися на чітке усвідомлення традицій українського народу, історично сформованих рис його буттєвої свідомості як способу орієнтації у світі та засобу упорядкування власного життя.

Реалізація сучасної національної ідеї в Україні – а це є передовсім розбудова соціальної ринкової економіки як надзвичайно непростого завдання – навряд чи є можливою поза опертя на багатовіковий досвід боротьби та праці, здобутків та втрат, звершень і прорахунків. Як свідчить світовий досвід, народи, які досягли певних результатів на шляху свого соціально-економічного розвитку, чи то народи Західної Європи або ж Японії, США чи Китаю, Туреччини чи країн – «східних драконів», досягли цього лише завдяки тому, що вони максимально уважно, прискіпливо ставилися до своїх національних традицій, устрою життя, вірувань та уподобань, намагалися повсякденно максимально повно послуговуватися ними у розв'язанні проблем спочатку індустріального, а потім і постіндустріального суспільства.

Зрозуміло, що це цілком і повністю стосується й українського народу, який нещодавно виборів свою державну незалежність. Досягти поставленої мети – стати гідним членом сім'ї європейських народів – звичайно ж, неможливо, якщо не зважати на всі складові буття українського народу, не спиратися на, певною мірою, усталені складові його національного характеру, його світосприймання. Зрозуміло, що все це досить умовно, бо ж людське, нормальне (втім, як і негативне) притаманне всім народам світу. Проте на деяких найістотніших, на мій погляд, моментах, прикметних рисах українського характеру та способу світосприймання треба спинитися, пам'ятаючи,

повторимось, про максимальну обережність і реалістичність, орієнтацію на невигаданість цих тенденцій та рис.

Насамперед зазначимо, що найглибиннішою рисою, такою, що проймає буквально всі інші риси характеру та світобачення народу, визначає їх вихідні параметри, є драматизм світосприймання українця впродовж усієї багатомісячної історії українського народу. Та й якої іншої домінанти в народному світосприйманні можна було очікувати, якщо вся історія українців, починаючи від татаро-монгольської навали і аж до наших днів, – це безупинне прагнення (що вимагало титанічних зусиль) стати самими собою, вибороти право самостійно визначати власну долю, щоразу наштовхуючись на шалений, навіжений опір та тиск, і яке придушувалося завжди – і за часів Сагайдачного, і Богдана, і Мазепи, і Української революції 1917–1920 рр., і в 20–50-ті роки нинішнього сторіччя – надзвичайно жорсткою й брутально. І з усім цим була пов'язана ціла низка аспектів та тенденцій народного життя, які розвивалися зовсім не у тому напрямі, який визначається природною логікою.

Це й пошматування української землі державами-сусідами, багатомісячний, насильницький розрив Східної і Західної України, це і штучно перерваний, у зв'язку з придушенням Запорізької Січі й козаччини, шлях до буржуазних демократії та суспільно-економічного устрою, минаючи кріпацтво, це й насильницьке покріпачення з боку російських можновладців, це і зруйнування масової системи шкільної освіти, що склалася ще за часів Литовського князівства, це і постійні утиски української церкви з боку московського патріархату. Так само, звичайно, і постійний тиск степу, віковична загроза набігів, спочатку печенігів та половців, потім татаро-монголів, кримських татар, Туреччини. А як не згадати, далі, зруйнування Січі, закриття Києво-Могилянської Академії, різні укази та циркуляри – понад 160 – про заборону української мови від часів Петра I аж до початку XX сторіччя.

І нарешті – всі страхітливі події, які випали на долю українського народу вже в XX ст., починаючи від двох світових воєн, в обох із яких українці не виступали як самостійний та самодостатній суб'єкт історії, починаючи від збройного спротиву у



1917–1921 рр. абсолютно легітимних Центральної Ради та Директорії більшовицькій навалі та денікінцям, сталінських соціально-політичних експериментів, голодомору 1933 року, масових розстрілів та репресій українців і закінчуючи Чорнобилем.

На всьому цьому тлі майже незначними видаються такі «дрібниці», як викривлена, потворна структура економіки, промислова інфраструктура із значно спрацьованими основними фондами, з переважанням чорної металургії та важкого машинобудування і, як наслідок, – незбалансована у плані розвитку високотехнологічного виробництва та випуску усього спектру сучасних товарів широкого вжитку структура виробництва.

Далі, це розорані, як ніде в світі (понад 70 відсотків загалом, а на півдні України – понад 80 відсотків) чорноземи, засолені, понівечені відкритими кар'єрами степи України, занапащені малі річки, озера, Дніпро, Чорне та Азовське моря, викачані надра, поширені застарілі, екологічно брудні технології, знищені в страхотливій кількості пам'ятки історії та культури, у півтора раза менша, ніж у Російській Федерації, кількість студентів на 10000 населення тощо.

Зрозуміло, що особливе геополітичне становище України як надзвичайно ласого шматочка, як важливої транзитної держави (і через це як провокуючого чинника для усіх її далеких і близьких сусідів), помножене на важкі й постійні удари долі, стало величезним випробуванням для природних, підкреслимо – неабияких, сил народу та його волі до життя і самоствердження. Від часів Батия всі ці чинники, разом узяті, і визначили трагічну історичну долю України, що й спричинило, зрештою, драматизм світосприймання українця як домінанту його духовного життя.

Проте цей драматизм, це особливо гостре відчуття своєї тяжкої долі спричиняло не лише постійно пригнічений стан українця, а й зумовило його героїчні та відчайдушні спроби вирватися з лабет ненажерливих сусідів. І це щоразу додавало йому нових сил, підіймало на опір, а згодом і відкриту боротьбу в обстоюванні своїх законних прав та інтересів, попри всі страхотливі дії, спрямовані на придушення цих спроб.

Звідси, звісно, інша фундаментальна риса українського національного характеру – це його свободолюбивість, одвічне прагнення волі.

Жили з північним сусідом упродовж понад 300 років нібито разом. Але історія у кожного народу була своя.

І не просто своя, а своя до протилежності. Якщо для Росії основним, визначальним і незмінним завданням було власне ствердження на українській землі, позбавлення українців їхньої національної ідентичності, перетворення України на невід'ємну частину своєї імперії – малоросійську губернію, то сенсом існування українців упродовж цих сторіч було й залишається – як вирватися із обіймів свого «старшого брата», який ніяк не може змиритися із існуванням самостійної держави Україна та із постійною наполегливістю оголошує її зоною своїх особливих інтересів.

Але й тут не обійшлося без обставини, яка додала нові грані драматизму української долі, а саме, йдеться про часте переважання у козацької старшини та полковників прагнення до особистого збагачення над завданнями загальнонаціонального ґатунку, завданнями національного звільнення. А звідси й часті зради, підлість, непорядність у їхньому середовищі.

Те ж саме, правда, в іншій формі, повторилося і у 1917 р., коли голова Секретаріату (уряду) Центральної Ради В.К.Винниченко упродовж літа й осені три рази ставив на Центральній Раді на голосування питання про поділ поміщицької землі і три рази воно було нерезультативним, бо приховані класові інтереси членів Центральної Ради, які були вихідцями із родин дворян та колишніх царських чиновників, брали гору.

Цей драматизм долі та світосприймання дістає свій вияв і в пісні («і біль, і жаль, і туга»), і в особливому, бережливому ставленні до сім'ї як опори у житті, і в особливому місці у суспільстві жінки, і в гуморі (наперекір долі), і в певній мрійливості (бо в реальності було занадто багато горя), і в розрахунку насамперед на власні сили, і в індивідуальному, і в загальному плані.

Сюди ж належить і вроджена толерантність, вміння уживатися з представниками інших націй і культур, і поміркованість, отой певний «конформізм», а вірніше – прагнення спокійного

життя, одвічне прагнення кращої долі. І як квінтесенція оте Григорове: «Мало – бачити. Мало – розуміти. Треба любити. Немає загадки таланту. Є вічна загадка Любові».

Відтак в умовах існування в Україні титульної нації (близько 80% її мешканців) та проживання цілої низки груп інших національностей) магістральним завданням є консолідація суспільства, як у сенсі остаточної консолідації української нації, так і щодо формування української політичної нації та громадянського суспільства усіх громадян держави Україна.

Ще одна фундаментальна риса національного характеру, вихована століттями, – це довготерпимість. Українець в основі своїй – це немовби віл, який пре й пре свого плуга, попри всі негаразди й вибрики долі, що й привело, зрештою, український народ до першого грудня.

Ця риса має ще один свій вагомий аспект – це історично вироблена здатність до виживання, незважаючи на жодні, найнесприятливіші та страшні обставини існування.

Довготерпимість, у свою чергу, має два боки, і обоє вагомі. З одного боку, це є головною, найпотужнішою підставою історичного оптимізму: у подальшій долі українського народу можна не сумніватися. Але з іншого, йдеться про те, що не варто й надалі випробувати долю, треба завжди пам'ятати, що й довготерпимість має свої природні межі, через що дуже бажано нею не зловживати.

Отже, свободолобність та напружена, тяжка праця попри усе – ось висхідні українського національного характеру, що й справді йдуть ще з часів оріїв-орачів, антів, а потім – Київської Русі і які дають підставу не лише полишити історичний песимізм, але з надією дивитися у майбуття. Водночас його опорою виступає і така фундаментальна цінність української культури, що склалася історично і на яку цілком можна опертися у подоланні нинішніх негараздів економічного й політичного штибу, як повага до людини, до її особистості. Не індивідуалізм, як часто можна почути від декотрих «спеціалістів» з української ментальності, а саме ствердження самодостатньої цінності людської особистості, ота своєрідна українська етика серця. Та й чи можна собі уявити, щоб «при-

роджений індивідуаліст» з такою наполегливістю, наперекір долі, впродовж століть боровся за свою віру, мову, звичаї, державу.

Звісно, був в історії й егоїзм, і індивідуалізм, але не більше, аніж у інших народів, це по-перше, а по-друге – був він лише наслідком, нашою бідою, що спричинювалася постійним зовнішнім тиском, зіштовхуванням лобами та політичними утисками, необхідністю особистого виживання за умови неможливості колективної самореалізації, а не отим вихідним, про яке твердять запопадливі «доброзичливці» українського народу.

Усе ж домінантою завжди виступала якраз соборність, якраз спільна боротьба українського народу за свою кращу долю. Та, до речі, це й по-християнському, а саме – по-православному, – слід завжди пам'ятати, що Запорізька Січ – це саме православна республіка, бо православ'я засноване на засадах ідей братерства, рівності й справедливості. І забувати про те, що ці християнські цінності впродовж століть грали виняткову роль у духовному житті українського народу, просто неприпустимо.

І, нарешті, треба обов'язково сказати про те особливе, тремтливе ставлення українця до землі, що має велике як духовне, так і безпосередньо практичне значення. Йдеться про те, що національною ідеєю українців ніколи не було «звільнення» інших народів, а було палке прагнення жити на своїй, Богом даній землі, любити її і робити її красивою.

Йдеться, отже, про софійність, немеханістичність народного світосприймання, обожнення природного, що виступає як вагоме підґрунтя для становлення нині розвиненої екологічної свідомості.

Водночас це і безпосередньо практичне питання про землю, таке чи таке розв'язання якого принципово й надовго визначить реальну економічну структуру та ситуацію на селі, а відтак і місце кожного зокрема в структурі суспільної життєдіяльності.

Нині дуже багато розмов про купівлю-продаж землі, про перетворення її на товар. Але при цьому забувається, що земля є не лише головним, а практично єдиним загальнонародним

багатством України, бо усе інше, заводи та фабрики, практично повністю приватизовані.

Суть же сільськогосподарського питання в Україні, на принципову відміну від Росії, полягає зовсім не в тому, що виробляється недостатньо продовольчої продукції, а в тому, що Україну її зверхники надзвичайно наполегливо штовхають на шлях остаточного розтоптування життєвого світу мешканців села й перетворення їх усіх поспіль на наймитів, беззахисну й безправну робочу силу новоявлених калиток, володарів латифундій, які за півроку вкриють усю Україну.

Тобто, якщо дозволити продаж землі, то ми всі і не зчуємося, як вона опиниться в руках перекупників та можновладців, у тому числі компрадорського штабу й закордонних. І замість суспільної стабілізації та розвитку великотоварного виробництва на селі, але, що принципово, без визиску селян, коли вони самі будуть, завдяки добровільній сільськогосподарській кооперації, господарями на землі та у своїй долі, ми матимемо ситуацію, коли українське село цілковито перетвориться на резервацію знедолених, опущених на соціальне дно людей.

Отже, лише чітке й послідовне врахування досвіду, вітчизняного та світового, врахування тенденцій розвитку нинішньої планетарної цивілізації, помножене на опору на власні національні традиції та здобутки, насамперед на працелюбність, талант та довготерпимість, вроджений оптимізм нашого народу можуть вивести Україну з глухих кутів і в економіці, і у сфері антропо- та соціокультурного, і в екології, і в інших сферах суспільної життєдіяльності, відкрити дорогу до стабільного суспільного поступу й створення передумов як для гідного індивідуального буття кожного громадянина нашої держави, так і неконфліктного співбуття на рівні держави та громадянського суспільства.

Відзначимо насамкінець дві обставини, які, на мій погляд, мають для нас неабияке значення. По-перше, особливо важливим є досвід країн, що порівняно недавно здійснили успішний перехід від тоталітарного режиму до плюралістичного демократичного суспільства із нормально функціонуючою соціально орієнтованою ринковою економікою, наприклад іспанський.

I, по-друге, національна ідея в цьому контексті виступає не лише як прагнення бути господарем у власному домі, а й сповнюється цілком нового, конкретного суспільно-політичного, соціально-економічного, екологічного, етичного, смислостверджуючого змісту й спрямованості. Тобто потрібно завжди пам'ятати, що національна ідея має різний сенс, коли народ виборює свою незалежність і коли він її здобує; в останньому випадку, як бачимо, спектр її смислового навантаження значно змінюється і розширюється.

Передовсім йдеться про те, що вона включає як свої рівнозначні домінанти дві складові: безсумнівну турботу про збереження української національної ідентичності та перехід суспільно-економічного ладу від безперспективної моделі кланово-олігархічного капіталізму до сучасної, реалізованої у всіх передових країнах світу моделі соціально орієнтованої ринкової економіки.

А запорукою того, що обидва ці завдання будуть успішно виконаними, якраз і є ті визначальні риси, котрі характеризують національний характер та світосприймання українців.

### **3.6. Європейські цінності та доля українських селян**

В українському соціумі склалася парадоксальна, небачена у сучасній європейській цивілізації, ситуація. На відміну від міста, котре живе важко, напружено, але при цьому має усі можливості із часом подолати будь-які негаразди, існує третина української людності – селяни, становище абсолютної більшості яких є не лише неймовірно тяжким для початку XXI сторіччя, але й, що найстрашніше, безпросвітним.

Українське село – колиска нації – цілеспрямовано, абсолютно ганебним чином було зруйноване за роки незалежності: економічно, господарчо, соціокультурно. Як не прикро, практика господарчого нищення села, цілковитого упослідження абсолютної більшості його мешканців (окрім працівників чудом уцілілих працівників колективних господарств), продовжується – під привабливими гаслами – й понині.

Складається дуже стійке враження, що за роки незалежності щодо українського села реалізується якийсь зловісний,

прихований, але глибоко продуманий план із його цілковитого знищення. План, котрий спрямований, зрештою, на радикальний підрив підвалин національного буття українства, його подальшого існування та розвитку.

В Україні самій по собі, на відміну від Росії із її споконвічною національною ідеєю – «звільнення» інших народів, історично ніколи, від часів Київської Русі, не існувало проблеми голоду (окрім штучно створених більшовицьким режимом трьох голодоморів, особливо 1932–1933 років).

Натомість нині існує інше питання – *і це дійсно проблема* – розтоптаного життєвого світу і правового статусу особистості українського селянина як результат цілеспрямованої й наполегливої руйнації українською владою усього того відлагодженого господарського механізму в українському селі, котрий склався і прекрасно функціонував у 80-ті роки – десятиліття, котре передувало наступним рокам так званих реформ на селі, а фактично його повного розорення. Йдеться не про ті поодинокі винятки, які дивовижним чином збереглися в окремих районах, успішних колективних господарствах, агрофірмах, племзаводах, птахофабриках, тепличних господарствах тощо, а про решту загалу – понад 90 відсотків українського села, котре пущене на самоплив, розграбоване, повернуте від цілковитої механізації у полі і на фермі знову до ручної праці, позбавлене елементарних благ цивілізації, наскрізь контрольоване рекетирством трейдерів, перекупників та посередників, де існує найнижча заробітня платня у державі (якщо вона взагалі є), тобто, якщо говорити у цілому, котре опущене свідомими діями, здавалось би, уже української влади на цілковите соціальне дно.

Опущене на це дно, звичайно, не вперше у своїй історії. І у цьому весь жах: влада уже, здавалось би, незалежної держави, а найбільш зримо у кучмівські часи, гідно продовжила традиції найбільш знавіснелих окупантів України впродовж останніх майже п'ятисот років. Усі сторіччя окупації України, спочатку польської, потім російської, а особливо рельєфно – російсько-більшовицької, були позначені найбільшою мірою саме розтоптуванням особистості українського селянина, а отже, й українства у цілому (бо ж на селі тоді проживала переважна більшість українців).

Відтак, ставлення до селянина, його правової захищеності та особистісної самореалізації, а отже, і його людської гідності – це ставлення, власне, до України: шанобливе, виважене, людиномірне, чи, з іншого боку – упереджене, зневажливе, злостиве.

Отже, найцікавішим, знаменним та показовим є те, що попередня майже півтисячолітня історія збиткування над українським селом, найжорстокішого й бруталного гноблення його мешканців (окрім горбачовських часів) була продовжена з неменшою заповзятістю й наругою уже у роки незалежності і продовжується у наш час.

Парадокс ситуації полягає у тому, що єдине десятиліття в історії українського села, коли його мешканці пожили по-людськи, коли село дійсно економічно відродилося, міцно ставши на ноги, завдяки повній механізації у полі та на фермі, у господарчих справах (а відтак і у плані соціокультурному) – це були 80-ті роки минулого сторіччя, горбачовські часи. Тоді практично усі господарства на селі в Україні були прибутковими, а український селянин чи не вперше за усю історію країни відчув себе по-справжньому господарем, людиною, до інтересів та потреб якої ставляться уважно та прискіпливо і яка почала повертатися із узбіччя життя до стану повноцінної буттєвої закоріненості, об'ємного й повновагого світовідчуття.

Проте це повернення українського селянина до повноцінного, по-справжньому наповненого буття у добу незалежності було різко перервано й обрубано, відкинувши село назад на 100–150 років, і у плані основних знарядь праці (система вил та лопати – при практично повній зношеності парку тракторів, комбайнів та іншої сільськогосподарської техніки) і у плані ефективності праці (низькотоварність, а отже, низька рентабельність й малоприбутковість, якщо не збитковість), і щодо стосунків між людьми (відчужених, якщо не відверто ворожих). І як наслідок щодо соціокультурної сфери – її повний занепад.

Владарююча після 1991 року еліта зробила усе можливе і неможливе, щоб зруйнувати село, його успішно функціонуюче, прибуткове господарство (а це були практично 100 відсотків колгоспів на усіх обширах України), розтоптати – матеріально,



морально й правовим чином – людину села, третину усієї української людності. Колгоспи, замість їх плавного, зі збереженням виробничих фондів, переведення – через трансформацію їх у добровільні сільськогосподарські кооперативи – на ринкові рейки, були знищені, а їхнє майно (машинно-тракторний парк, комбайни, тваринницькі та птахоферми, ремонтні майстерні, польові стани тощо) розграбоване. Були створені усі умови, щоб ніяка нова техніка до села не доходила (бо ж ніхто не у змозі її нині купувати), щоб на селі господарче і соціокультурне життя зайшло у глухий кут.

Проблеми села почали виходити на поверхню, впадати в очі. І коли говорять чи пишуть про село, то можна почути про масу окремих проблем: катастрофічну нестачу сучасної сільськогосподарської техніки і неможливість її оновлення, нестачу мінеральних добрив та засобів захисту рослин, диспаритет цін на промислову та сільськогосподарську продукцію, руйнування тваринницьких ферм, ремонтних майстерень, тепличних та меліоративних комплексів, страшний відсоток необроблюваних площ, масова бідність, безробіття, закриття шкіл, садочків та ФАП-ів на селі тощо.

Але чомусь не говориться, обходиться стороною, не дискутується питання головне: що лежить у основі усього щойно згаданого, що є корінною, визначальною причиною усіх цих негараздів. Тобто, у цілому, *що* є центральною ланкою, котра тягне за собою решту усього іншого.

А йдеться про *головне, визначальне – про сам господарчий механізм на селі*. Це питання або ж обходиться, коли робиться вигляд, що його просто не існує, або ж мається на увазі як само собою зрозуміле, що нормальним, адекватним ринковим умовам є лише фермерське господарство. А тому *як сама собою зрозуміла панацея* виставляється паювання землі із дуже близькою перспективою торгівлі нею.

Ну про що іще, мовляв, можна говорити? Це ж само собою зрозуміло. І ніякої альтернативи бути не може.

Воно-то так, якщо під селом розуміти совково-кучмівське його бачення *лише як засобу* постачання сільськогосподарської продукції, *лише як комори*. І зовсім не згадувати про те, що село – *це передовсім життєвий світ його мешканців*, які хо-

чуть працювати у рентабельних, високоприбуткових господарствах, *де вони самі є господарями*, та відповідно й законо- мірно прагнуть такої ж правової захищеності й соціокультурного облаштування, як і жителі міста.

І для яких їхнє нинішнє, котре тягнеться уже понад десятиліття, безпросвітне існування невідворотно підводить кожного із них до думки: а за що мені ці страждання? Та й навіщо вони мені взагалі?

І, дякувати Богові, зараз не сталінські часи – паспорти видають усім, то чого ж я і далі буду *жити у муках* на фермерському шляху, як уже понад десятиліття страждають мої батьки? До біса усе це, подамся до міста чи за кордон, там якось не пропаду. Гірше, ніж є, не буде.

І це не сценарій віддаленого майбутнього. Це сьогоднішні сільські реалії. *Масова втеча молоді із села* – це не якась майбуття, *це – сьогоднішня*.

І цей масовий процес – *будь-якою ціною вирватися із села* – буде продовжуватися у найближчі роки і десятиліття невідворотно, якщо *суспільство у цілому й владна еліта зокрема* не задумуються про корінні, визначальні причини такого деструктивного, вкрай хворобливого явища, як знелюднення українського села, коли його масово покидає якраз його майбутнє – молодь. Якщо влада на усіх рівнях не допоможе самоорганізуватися селянам.

Що можна прочитати й почути як рецепти лікування цієї хвороби? Тут йдеться і про безпосередні дотації сільгоспвиробникам, і про бажаність їх кредитування (яке зараз під великим знаком питання), і про бажаність десяти відсотків держбюджету на підтримку села та одного відсотка ВВП на підтримку його соціальної сфери, і про необхідність розвитку сільськогосподарського машинобудування, і про МТСи, і про зразкові агрофірми у кожному районі, і про бажаність відродження поливного землеробства і т. д. і т. п. І усе це є гарними побажаннями, котрі можуть посприяти *хоч якомусь виживанню* мешканців села.

Проте усе це не може бути достатньою підставою того, щоб молодь масово не тікала із села, і не лише у місто, але й за кордон. Тобто, що головне, не може зупинити знелюднення

села, а отже, і остаточну втрату ним своєї господарчої й, відповідно, соціокультурної перспективи. І це на українських, найкращих у світі, чорноземах.

Які підстави так твердити?

Руйнування села, яке наполегливо здійснювалося впродовж усіх років незалежності (через цілеспрямоване руйнування колгоспів, паювання землі та палке бажання якнайшвидше перетворити на товар те останнє, що іще залишилося в українського народу – землю сільськогосподарського призначення) продовжується, як не прикро, й у післякучмівський час.

Україна ніяк не може відійти від стійкої радянської традиції: спочатку *штучно* створити проблеми, а потім героїчно їх долати, експериментуючи на людях.

При цьому зовсім забувається про власне ж визначальне гасло: європейський вибір України. Але коли це так, коли ми дійсно прямуємо у Європу, себто облаштовуємо внутрішньоукраїнське буття у відповідності до європейських засадничих цінностей, стандартів та норм суспільної життєдіяльності, то не слід забувати, які із них стали визначальними для Європи у післявоєнний час. А такою засадничою цінністю у європейській цивілізації, котра цілковито змінила її обличчя, є *соціальна ринкова економіка*, яка остаточно прийшла на зміну дикому капіталізмові, котрий панував там до цього.

Відповідно, якщо ми уже остаточно визначилися зі своїм європейським вибором, то слід також визначитися і з українською ідеєю, сучасною українською мрією, якою не може бути ніяка інша ідея, аніж та, котра уже зреалізована у Європі упродовж останніх 60-ти років – йдеться якраз про соціальну ринкову економіку.

В Україні ж впродовж усіх років незалежності відбувається зовсім інший, протилежний за спрямуванням процес – процес розбудови дикого, кланово-олігархічного капіталізму, про який уже давно забули у Європі.

Відповідно стосовно села реалізується, підспудно й приховано, але надзвичайно наполегливо, відома ідеологема: у країні уже практично усе приватизовано, то треба так само пустити з молотка те єдине, що іще залишилося в українців – землю сільськогосподарського призначення, перетворивши

селян спочатку в безправних, нічим не захищених придатків вил і лопати (фермерське, фактично натуральне господарство), а нині – у батраків новоявлених господарів життя на селі. Про яку там соціально орієнтовану ринкову економіку стосовно третини української людності – українських селян – може йтися. Нащо їм ці європейські цінності та життєві стандарти? Обійдуться.

Паювання землі проходило під гаслом: землю тим, хто її обробляє. Насправді ж це обернулося одним: ліквідацією великотоварного, прибуткового, а отже, конкурентоздатного виробництва на селі і повернення його на 100–150 років назад – до низькотоварного, напівнатурального господарства, а у соціальному плані – до системи панів та наймитів.

Отже, це суто шлях, продиктований ідеологією зразка XVIII століття, ранньобуржуазною ідеологією первісного накопичення, коли інтереси селян до уваги не беруться взагалі, а йдеться лише про реалізацію «гарної» ідеї – головне, щоб вона була ліберальною, у сенсі – різко антисоціальною щодо пересічного українця, тобто потрактованою у дусі Адама Сміта, а не хоча б Кейнса чи сучасних теоретиків соціальної ринкової економіки. А ще – щоб були задоволені невгамовні потреби та інтереси новоявлених українських нуворишів, яким після прихватування усього та уся у місті іще хочеться стати панами й на селі.

Щодо села існує два розуміння капіталізму: чисто ідеологічний, ненауковий (капіталізм – це приватна власність і крапка) та науковий, сучасний, вивірений досвідом сторіч (капіталізм – це ринкове, *конкурентне* ринкове середовище – *незалежно* від форм власності).

Через це, говорячи про перспективи економічного поступу українського села, саме *конкурентоспроможної* перспективи господарювання на селі – чи у внутрішньо-, чи у зовнішньоекономічному плані – можна говорити лише про дві такі форми: латифундія, панщина та сільськогосподарська кооперація. Третього не дано.

Успішне сучасне сільськогосподарське виробництво – це великотоварне, високо механізоване, засноване на передовій агро- та зоотехніці виробництво. І форм такого виробництва

лише дві: латифундії – якщо дбати про інтереси новоявлених хазяїв життя, і сільськогосподарська кооперація як добровільне господарське об'єднання власників земельних паїв – якщо дбати про сільськогосподарських виробників, власне про селян.

Натомість Україна пішла своїм, доморощеним шляхом – шляхом паювання землі, фермерського господарства і торгівлі землею сільськогосподарського призначення у найближчій перспективі як найкоротшого шляху до латифундій, до панщини, до системи панів та наймитів як системи визиску останніх.

Чому фермерство як таке, саме по собі, є безперспективною, несучасною формою господарювання на землі.

Найперше – тому, що це низькотоварне, а відтак – низькорентабельне, малоприбуткове, фактично натуральне господарство, засноване на ручній праці. Через це воно як таке *не може бути конкурентоздатним за визначенням*. Єдиною перспективою такої форми господарювання є перетворення із часом окремих фермерських господарств у латифундії із цілим селом як найманою робочою силою.

Далі, безперспективність фермерства самого по собі ґрунтується на неможливості узяти достатні кредити: банки дали б кредити під великотоварне, високорентабельне й високоприбуткове виробництво, а під натурально-господарське фермерське – хто ж ризикне. Та й агробанків, сільськогосподарських кредитних товариств та агроспілок поки що в Україні не спостерігається.

Наступна підстава господарчої безперспективності фермерства – це *повна неможливість* для неї як низькотоварної й малоприбуткової купувати нову сільськогосподарську техніку й обладнання для тваринницьких комплексів, навіть через лізинг. А без цього про яку конкурентоспроможність може йтися?

Відтак неможливим, а головне – *безглуздим* є організація у країні сучасного сільськогосподарського машинобудування: якщо ніхто не зможе цю техніку купувати, що й спостерігається нині в Україні, то навіщо тоді її й взагалі випускати.

Непотрібними для фермерства, як для шматочного (паї) господарювання та такого, де відсутні сівозміни і тваринницькі комплекси, ніякі ні агрономи, ні зоотехніки.

Водночас фермерство є не лише системою некваліфікованої й низькокваліфікованої праці, але й корінною причиною – через руйнування тваринницьких ферм та машинно-тракторного парку – масового безробіття на селі.

Далі – фермер є нині й буде завжди задавленим трейдерами, посередниками, чия діяльність, узагалі-то, нині є нічим іншим, як узаконеним рекетом на селі. Саме по собі фермерство вирватися із зашморгу посередників ні нині, ні на перспективу не у змозі.

Із усього щойно згаданого випливає неможливість для фермера організувати власний магазин у районному чи обласному центрі, неможливість створити також власні маслобойні, крупорушки, ковбасні цехи, молокопереробні заводи, тобто спільні міжгосподарські виробництва. Сюди ж прилягає й неможливість для розрізнених, ніяк господарчо між собою не пов'язаних окремих фермерів придбати, хоча б у перспективі, елеватори, цукрові й комбікормові заводи.

Неможливим, як для зовсім роз'єднаних поміж собою фермерів, є нормальне ведення меліорації, поливного землеробства, котре стало в умовах глобального потепління та майже щорічної посухи в Україні нагальною потребою, чищення ставків та малих річок, будівництво гребель, посадка дібров, гаїв тощо.

Неможливим для фермера як бідної у масі своїй людині є правовий захист, оскільки одна справа – правовий захист на рівні трудового колективу із чітко унормованими й прописаними у Статуті кооперативу правами та обов'язками, а зовсім інше – для обмеженого у ресурсах індивідуала.

Нарешті, неможливим для фермерського шляху як такого є забезпечення соціально-культурної сфери: будівництво та утримання шляхів, шкіл, дитячих садків, магазинів, ФАП-ів, будинків культури, лазень, мережі газопостачання на селі, водогонів, котелень, будинків для спеціалістів (агрономів, зоотехніків, учителів, медпрацівників тощо).

За відсутності у фермерстві звичайної заробітної платні, трудових книжок та трудового стажу не може бути й ніякої

мови про якісь у майбутньому пенсії для нинішніх селян працездатного віку.

Водночас усе те, що є неможливим для фермерського шляху існування сільськогосподарського виробництва, є цілковито можливим для однієї з двох провідних форм великотоварного, висококомеханізованого, науково забезпеченого сільськогосподарського виробництва – для *добровільної сільськогосподарської кооперації*.

Власне, децю із вищезгаданого є можливим і для латифундії як форми сільськогосподарського виробництва, передовсім у плані великотоварності.

Проте латифундії, системі панів і наймитів, притаманна низка рис, котрі цілковито перекреслюють великотоварність і прибутковість (*виключно для пана*) цієї форми господарювання.

Передовсім система найманий працівник – роботодавець, батрак-пан на селі, ця система, як було так споконвіку і як є й донині, залишається *системою визиску*, а за наших нинішніх сільських реалій – іще й жорстокого визиску.

Але це іще не усе: йдеться також про правову незахищеність найманих робітників, для яких не існує профспілок, колективного договору чи Статуту даного кооперативу (як у випадку із діяльністю добровільної сільськогосподарської кооперації). Окремо взятий фермер чи найманий сільськогосподарський працівник не у змозі захистити себе правовим чином у принципі. Він є цілковито беззахисним, на що й була розрахована підступно-далекоглядна ідеологія паювання землі. Перспективи стабільного матеріального становища наймитів та членів їх сімей (а це понад 90 відсотків сільської людності) є примарними, як і доля їхніх дітей щодо можливості одержання пристойної освіти.

Зависає також уся соціокультурна сфера села: турбота про неї у цілому, як і про пенсіонерів та молодь, є необхідною за визначенням турботою для сільськогосподарської кооперації, але є зовсім не обов'язковою для новоявлених українських панів.

Через це для сільської молоді – у разі ствердження на селі системи латифундій, панщини – усе одно, що і зараз, залишається один вихід – втікати із села, втікати за будь-яку ціну.

А те, що система латифундій, система панів та наймитів, буде стверджена на українській землі, і стверджена прискореними темпами – у цьому немає ніякого сумніву. Фермерство як низькотоварне, малоприбуткове, фактично напівнатуральне виробництво, система вил та лопат, є абсолютно безперспективним у загальноукраїнському масштабі.

Водночас нинішня влада, як і попередня, кучмівська, робить усе для того, щоб розпочати торгівлю землею сільськогосподарського призначення. А це і є пряма дорога до скуповування цієї землі новоявленими українськими нуворишами, котрі встигли практично усе «прихватувати» у місті. А хіба село можна випускати зі своїх лабет та пазурів?

Під прикриттям гарних казочок (про фермерство тощо) сховані *справжні* наміри й плани цих нових господарів життя: через прискорене прощтовхування дозволу на торгівлю землею сільськогосподарського призначення якнайшвидше скупити цю землю, перетворивши українських селян, усіх поспіль, на батраків, а самим стати безроздільними хазяями, глитаями іще й на селі, найнявши управителів маєтків та інших спеціалістів і через них здійснюючи на селі *нічим не обмежений визиск наймитів*, себто мешканців села, пересічних людей, котрі у горбачовські часи стали почуватися *повноправними хазяями на землі*, а нині знову опущені новими хазяями життя та їхньою владарюючою обслугою на соціальне дно, котрі поставлені у ситуацію абсолютної безправності, примітивного виживання і сприймаються як бидло, котре усе стерпить.

Водночас є, звісна річ, і інший шлях села, котрий до того ж має давню українську традицію кінця ХІХ – початку ХХ сторіччя. Йдеться про до-сталінську добровільну сільськогосподарську кооперацію на селі, яка мала у дореволюційні часи найбільше поширення в Україні й на Кубані, котра функціонувала за Статутом (при цьому існував також еталонний – для зразку – Статут сільськогосподарської кооперації) та була об'єднана у дореволюційні часи та часи Української Народної Республіки у єдину загальноукраїнську організацію – Дніпросоюз, котрий регулярно проводив свої з'їзди й пленуми виконавчого комітету як на загальноукраїнському, так і на



губернському рівнях. Уся ця документація Дніпросоюзу збереглася в архівах та центральних бібліотеках, як і документація Інституту кооперації імені М.Туган-Барановського – було б лише бажання нею скористатися.

Йдеться, отже, про сільськогосподарську кооперацію як добровільне господарське об'єднання вільних, суверенних і рівноправних громадян – володарів майнових панів. Про сільськогосподарську кооперацію як таку форму сільськогосподарського виробництва, котра здатна забезпечити у ринкових умовах великотоварне, висококомеханізоване ефективне сільськогосподарське виробництво і котра здатна на цій основі – що принципово – забезпечити селян від панщини, системи латифундій, котрі одномоментно, як пощесть, розповзуться по всій українській землі, забезпечити їх від наймитування й упослідження.

Досвід існування цієї, вибудованої на європейських засадах в Україні добровільної кооперації прекрасно узагальнений у Курсі лекцій для студентів «Теорія кооперації» (опублікований у 1924 р. у Подебрадах (Чехія), друге видання у 1947 р. – Регенсбург-Берхтесгаден (Німеччина))<sup>41</sup> видатного організатора кооперативного руху в Україні у 1910–1920 рр., першого міністра земельних справ в уряді Центральної Ради, міністра продовольчих справ в уряді Директорії (із квітня по серпень 1919 року очолював уряд УНР і водночас обіймав посаду міністра фінансів) Бориса Миколайовича Мартоса (1879–1977 рр.).

Отже, за всіма вищеозначеними позиціями добровільна сільськогосподарська кооперація є перспективним у масштабах усієї України напрямком розбудови великотоварного, висококомеханізованого, науково забезпеченого сільськогосподарського виробництва за сучасних ринкових умов – умов конкурентного середовища – і внутрішньоукраїнського, і зовнішньоекономічного.

Найперше йдеться про те, що це *добровільне* об'єднання людей із турботою про них, а не для їхнього визиску й забезпечення прибутків новоявлених українських калиток. Отже, нормальне, людиномірне життя на селі може бути заснованим лише на базі нормального, конкурентоспроможного, тобто високотоварного, ефективного сільськогосподарського вироб-

ництва, котре можливе лише із використанням сучасної техніки, адекватного агрономічного та зоотехнічного забезпечення, сучасної сільськогосподарської науки. Усе це є можливим *лише у великих, на рівні усього села кооперативних господарствах, де б селяни самі були господарями і працювали не як батраки, а як вільні, юридично, на базі Статуту кооперативу захищені люди та самі щороку переобирали керівників кооперативу.*

Відтак кооперація за нинішніх українських реалій є найбільш перспективним шляхом подолання визиску на селі, плекання особистості й нації, водночас, що принципово, стверджуючи конкурентне, ринкове середовище в ньому. Бо сільськогосподарська кооперація за самою своєю природою *не протистойть* буржуазному суспільно-економічному устрою, а органічно у нього вписується, водночас відкриваючи можливість для цілковито легальних засобів радикального спротиву і подолання визиску з боку нового панства, новоявлених нуворишів: кооперація «не вириває людини з сучасних умов життя і не відокремлює їх од решти суспільства; і вона намагається в існуючих умовах, в існуючому оточенні організувати господарство на таких підставах, щоб не було визиску. Ця відсутність будь-яких ілюзій, це тверезе відношення до існуючих в суспільстві умов, це стремління використати реальні обставини і стосунки – є основна прикмета кооперації, яка одріжняє її від різного роду утопічних теорій та дає життєздатність кооперативному рухові»<sup>42</sup>.

«Кооперація не ставить своїм завданням перебудувати сучасний лад в суспільстві, замінити його новим; вона не одмежовується також од сучасного життя; вона лише, так би мовити, доповнює його»<sup>43</sup>. Причому доповнює радикальним чином, а саме, дозволяє за нинішніх українських реалій вирватися величезному секторові української людності – третині усього населення держави, до того ж найбільш упослідженій його частині – українським селянам із лабет як нинішньої розрухи, так і ще більш жахливої перспективи перетворення усіх їх поспіль на наймитів нових хазяїв життя на селі.

От тільки була б добра воля влади на це, бо в нинішньому українському селі нічого без «начальства» – районного, облас-

ного чи столичного – не робиться, неможливо нічого зробити. Як і особливі сподівання, звісна річ, на Верховну Раду, бо саме вона, зрештою, законодавчо визначає та закріплює ту чи ту стратегію подальшої господарської спрямованості та соціокультурного облаштування села. У справі дозволу на самоорганізацію селянам роль влади є незамінною.

Ринкова економіка може працювати ефективно, коли в ній немає місця монополізму, коли сповна зреалізуються засади конкуренції. Через це сільськогосподарська кооперація, яка за визначенням усуває монополізм на ринку (у тому числі монополізм перекупників, трейдерів) значно розширює, зміцнює конкурентне середовище, а отже, і ефективність функціонування ринкової економіки. У такому плані говориться про «недостачу конкуренції, монопольне становище підприємця, як головне джерело зиску. Практика кооперативна на кожному кроці показує наочно, що поява кожного нового кооператива, це є поява конкурента, і то дуже небезпечного, для того чи іншого підприємця»<sup>44</sup>. У такому контексті, що принципово, кооперація відіграє подвійну функцію – ствердження конкурентного середовища, котре сприяє розвиткові ринкових засад господарювання, і водночас постає як надзвичайно потужна перепона на шляху до посилення визиску нижчих верств населення, трудового люду, покупця, а головне, пересічного селянина: «Граючи роль конкурента, кооператив впливає на ціну краму в інтересах покупців, або на оплату праці в інтересах працюючих мас. І в тім, і в другім випадку досягається мета кооперації: поліпшення добробуту нижчих верств населення»<sup>45</sup>.

Отже, говорячи про добровільну сільськогосподарську кооперацію як *найбільш перспективну форму великотоварного виробництва на селі та єдину можливість уникнути визиску селянина*, слід більш детально зупинитися на перевагах цієї форми господарчого механізму на селі у порівнянні із нижнім фермерським, низькотоварним, фактично напівнатуральним господарюванням.

Найперше – це великотоварне, високомеханізоване, науково забезпечене виробництво. А отже, цілковито конкурентоспроможне за сучасних українських реалій, більше того –

здатне виступати надзвичайно сильним гравцем у нинішньому ринковому середовищі.

Далі – це абсолютно інша здатність сільськогосподарської кооперації брати кредити, заснована на високорентабельному і високоприбутковому виробництві. У перспективі ж ідеться про можливість створення кооперативами кредитних спілок, участь як акціонерів у діяльності агробанків тощо.

Наступна підстава господарчої перспективності сільськогосподарської кооперації – це цілковита можливість для неї як великотоварної й високоприбуткової купувати нову сільськогосподарську техніку, обладнання для ферм, мінеральні добрива і засоби захисту рослин тощо, включаючи використання лізингу, для системи якого відкриваються зовсім інші перспективи розвитку.

Відповідно, усе це виступає надзвичайно могутньою підставою розвитку вітчизняного сільськогосподарського машинобудування, починаючи від комбайнів, тракторів, сівалок та іншої землекоробної техніки і закінчуючи випуском обладнання для тваринницьких ферм, поливного землеробства тощо. Стабільний же попит на мінеральні добрива та засоби захисту рослин є підставою такого ж стабільного розвитку хімічної промисловості. А нормально функціонуюча соціокультурна сфера у свою чергу стимулюватиме розширений випуск будівельної техніки, матеріалів та приладів, меблів, побутової техніки, велосипедів, мотоциклів та автомобілів, одягу, взуття тощо.

Далі, сільськогосподарський кооператив як успішне, високоприбуткове господарство здатне не лише на рівних протистояти перекупникам, різної масті трейдерам, але й бути максимально незалежним від них, організовуючи разом із іншими кооперативами – на рівні району, а то й області – власну розгалужену систему переробки своєї продукції та її збуту, а у перспективі – стати співвласниками комбікормових, цукрових, олійних, молокопереробних, макаронних, ковбасних заводів та цехів.

Небачені перспективи відкриває сільськогосподарська кооперація і у плані нормального ведення меліорації, поливного землеробства, очищення ставків та малих річок, будівництва тепличних комплексів, посадки садів та виноградників тощо.

Абсолютно гарантованим для *кожного* члена сільськогосподарського кооперативу є *правовий захист* як основа ствердження та пошанування людської гідності, особистості. Адже увесь характер стосунків між працівниками кооперативу, як і між ними та їх керівництвом, базується на прийнятому на загальних зборах Статуті кооперативу. А додатковими гарантіями нормального правового статусу членів кооперативу є обов'язкове щорічне переобрання голів кооперативу.

Сільськогосподарська кооперація – це система висококваліфікованої, як і було у 80-ті роки, праці, а також, що принципово, можливість позбутися нинішнього масового безробіття на селі. Життя сільськогосподарського кооперативу за Статутом і регулярна заробітна платня є достатньою підставою для пенсії усіх сьгоднішніх працівників кооперативу.

Нарешті, лише кооператив може бути повновагим гарантом нормального функціонування соціокультурної сфери на селі: шкіл, дитячих садків, ФАП-ів, магазинів, будинків культури, майстерень, будівництва та обслуговування мережі газопостачання на селі, водогонів, котелень, будинків для спеціалістів та молодих сімей тощо.

*Отже, підсумовуючи, слід зробити наступні висновки:*

1. В основі розгляду усіх можливих варіантів подальшої долі села лежить одне визначальне: що береться при цьому за вихідне – підхід до села як до *життєвого світу особистості*, сільського жителя чи лише як до комори, лише як до *засобу* постачання продуктів харчування.

2. При прийнятті тези про село як самоцінний і цілісний життєвий світ особистості – мешканця села (*а протилежна думка є не лише антигуманною, але й просто цинічною*) постає проблема: як зробити подальше життя на селі не лише пристойним, але й не згірш за міське за усіма параметрами, включаючи адекватну сьгоденню заробітну плату, правову захищеність, нерозтоптаний особистісний статус та людську гідність і, відповідно, *виключаючи* можливість повернення села назад на сто – сто п'ятдесят років – на шлях панів і наймитів, визиску селян.

3. Достатньою підставою для такого пристойного життя може бути, звичайно, не нинішнє, **фактично напівнатуральне господарство** на селі, система вил та лопати.

До цієї системи було повернуте село у результаті **свідомої й цілеспрямованої** руйнації колгоспів, паювання землі і створення системи фермерства.

Фермерство є абсолютно безперспективним у **загальноукраїнському** масштабі передовсім у господарчому плані (**малотоварність**). Відповідно, що не менш важливо, у плані соціокультурного облаштування села, де шлях фермерства – це взагалі колапс, шлях у безвихідь.

4. Всерйоз можна говорити, розмірковуючи про нинішній стан і майбутнє села, лише виходячи із можливостей та перспективи ствердження на селі великотоварного, високомеханізованого, науково забезпеченого сільськогосподарського виробництва, котре єдино є конкурентоспроможним у сучасних ринкових умовах.

А форм такого виробництва – і не треба при цьому плекати ніяких ілюзій – **лише дві**: латифундії (із системою визиску, системою панів і наймитів) і на європейських засадах вибудований кооператив – як добровільне господарське об'єднання вільних, суверенних і рівноправних громадян.

5. Кооперація – це **сучасний шлях** не лише великотоварного, конкурентоздатного виробництва, але й достойної заробітної платні та забезпечення повноцінного функціонування усєї соціальної та соціокультурної інфраструктури на селі.

Кооперація – це **єдина** на сьогодні **можливість уникнути визиску** селян та перетворення їх на **довічних** батраків, наймитів, **єдина** для них можливість залишитися людьми і не перетворитися на бидло – упосліджений, **цілковито безправний** натовп, де кожен полишений сам на сам зі своїми проблемами й негараздами.

6. Дозвіл же на торгівлю землею сільськогосподарського призначення – це прямий і, головне, **стрімкий й незворотний** шлях до перетворення **усього** українського села на систему панів і наймитів, до перетворення його поспіль – у латифундії.

7. Отже, питання про подальший шлях села – це зовсім не питання того, буде Україна з хлібом та іншими продуктами

харчування чи ні. Такого питання не існує, такої проблеми просто немає: Україна історично, починаючи із Київської Русі, завжди була, є і неодмінно буде з хлібом і до хліба.

Натомість існує інше питання – це *дійсно проблема*: чи залишиться український селянин людиною, чиїми *правами*, інтересами та потребами, як і його *людською гідністю*, ніхто не посміє знехтувати. Це питання питань. Бо воно стосується третини усієї української людності.

І відповідь на це питання одна: це *шлях добровільної кооперації* як магістральний шлях ефективного, високоприбуткового, конкурентоспроможного за сучасних умов сільськогосподарського виробництва, котрий є *єдиним* гарантом людиномірного розвитку села, гарантом уникнення визиску його мешканців.

Інший же, альтернативний шлях, котрий так чи так, але *надзвичайно наполегливо нав'язується* українському селу – це, на основі торгівлі землею сільськогосподарського призначення, *перетворення села на повсюдну систему визиску*, систему панів і наймитів, а його мешканців – на цілковито безправних і упосліджених наймитів, фактично кріпаків і рабів нових хазяїв життя на селі.

**8. Закони про повернення панщини в Україну** прийняті Верховною Радою уже практично усі, залишилося лише три закони.

Натомість будь-яка альтернатива, можливість вибору в українського селянина цілковито відсутня. Бо немає закону «Про добровільну сільськогосподарську кооперацію», і, відповідно, *немає ніякої можливості самоорганізації* у селян. Водночас без такого закону доля українського селянина *наперед і назавжди* визначена: він приречений на цілковите й безпросвітне упослідження.

9. Українським *селянам* нині потрібно від влади зовсім небагато, якщо вона справді турбується *про них* – її дозволу на самоорганізацію. А *єдиною* підставою цього може бути лише прийняття Верховною Радою України закону «Про добровільну сільськогосподарську кооперацію».

*Усе останнє селяни зроблять самі.*

### 3.7. Українська людина у глобалізованому світі

Тема глобалізації належить до числа найбільш проблемних. Тобто йдеться про те, що це такий тематичний обшир, у якому наразі проблем на порядок більше, аніж відповідей на них.

Через це пошуки найбільш адекватних постановок питань, чітко окреслення проблемних зрізів має першочергове значення у плані пошуку відповідей.

І чи не найперший із цих проблемних зрізів полягає у тому, що неможливо, абсолютно неможливо досягнути проблеми глобалізації, якщо підходити до них із позицій якоїсь абстрактної всезагальності, виключно планетарного масштабу, а не із позицій того, що усе це значить для України, для української людини.

Тому із самого початку слід зазначити, що, попри дійсно планетарні масштаби проблем глобалізації, вони постають по-різному, десь аж до протилежності, для невеликої групи розвинених країн та решти світу. І якщо для розвинених країн вони постають як проблеми лише у своїй результирующей, як наслідки нерозв'язання планетарних проблем: енергоносіїв, бідності, продовольчої, екологічної тощо (чи й просто упертого небажання заможних країн вкладати гроші у їх розв'язання), що виявляється передовсім через ті чи ті прояви міжнародного тероризму (який, утім, має причиною й міжцивілізаційне напруження), то для решти країн світу вони постають у своєму відвертому, прямому вигляді, як власне проблеми: болючі, важкі, котрі надзвичайно не просто розв'язувати.

Отже, спочатку коротко, пунктиром про ті основні проблеми, які несе із собою глобалізація для усіх інших країн, окрім розвинених:

- це поглиблення, спричинене стрибкоподібним наростанням нееквівалентного обміну, прірви між розвиненими країнами та рештою світу;

- загрозна деформація фінансово-ринкових механізмів, коли конкуренція перестає бути стимулюючим чинником;

- далі, це ажіотажна експансія спекулятивного капіталу – саме спекулятивного, а не виробничо-стимулюючого<sup>46</sup>;



– агресивне, нерівноправне халяйнування у міжнародній економічній сфері транснаціональних корпорацій;

– це також ціла низка екологічних негараздів і проблем, спричинених небажанням одних і неспроможністю інших вкладати гроші в очисні споруди та нові, природозберігаючі технології, що у своїй сукупності загрожує екологічним колапсом;

– далі, це проблеми антропокультурні: ірраціоналізація міжлюдських стосунків, вихід на передній план не творчих, життєстверджуючих рис людського ества, а рис руйнівних, некрофільських;

– це також заміна у міжлюдських стосунках установок солідарності на культивування необмеженого індивідуалізму та егоїзму і як результат – ствердження цинічної (тобто протилежної для себе та для інших, або ж коли мета виправдовує засоби) моралі як страхітливої норми взаємин людей;

– і тут же нерозривно пов'язані із попередніми проблеми суціокультурні: згортання демократії у низці країн, періодичне виникнення авторитарних режимів; розростання корупції; поширення брудних виборчих технологій; зависання, за умови наростання залежності від грошовитого замовника чи від адмінресурсу, свободи слова;

– і, нарешті, небувале, лавиноподібне наростання відчуження: від влади, цінностей культури, згортання нормального, незвідного до рольового спілкування тощо.

І як результуюча усього щойно означеного. Вона наступна. Те, про що знали усі упродовж останніх десятиліть як про окремі антропо- та соціокультурні риси облаштування буття, як про окремішні, що нібито існують самі по собі проблемні питання, знали і говорили, але при цьому гадалося, що воно устаткується якимось само собою (хоча б за рахунок якихось позитивних моментів тієї ж глобалізації), на перевірку виявилось лавиноподібним явищем, котре у підсумку становить загрозу як просто планетарному буттю (екологічній виклику), так і антропо- та соціокультурним підвалинам цивілізації на планеті.

Отже, що ж усе це значить для України, української людини? Як стоїть перед нею питання адекватної відповіді на виклики глобалізації? Себто, як вона може знайти свою дорогу

і посісти, зрештою, гідне місце серед розвинених країн світу. На моє глибоке переконання стрижневим, центральним, визначальним при цьому виступає розв'язання кардинальної для України, яка знаходиться на індустріальному щаблі розвитку (у той час як країни Заходу перейшли уже до постіндустріальної доби), проблеми: проблеми європейського вибору та європейського шляху України. Не просто у сенсі – що треба особливо підкреслити – зовнішніх орієнтацій (бо вступ до тих чи тих європейських структур є потрібним, але не визначальним), а у прямому сенсі: антропо- та соціокультурного облаштування внутрішньоукраїнського буття у відповідності до засадничих культурних, соціальних, економічних, життєвих, взагалі, європейських цінностей, норм та стандартів.

Чому саме так ставиться питання? Та через те, що різні прояви антропокультурної кризи є дійсно прикметною рисою планетарного буття. Йдеться про цілу низку аспектів кризи людської самоідентифікації, у центрі якої стоїть катастрофічне наростання дефіциту гуманності у самих підвалинах цивілізації – стосунках між людьми.

Проте при цьому спостерігаються і специфічно українські риси. На Заході, при усіх окремих проявах кризи ідентичності (які там, звичайно ж, наявні), при збереженні ресентиментних явищ, які є споконвічними та невикорінюваними (зздрість, ненависть, жадання помсти й неможливість задовольнити це жадання тощо) за усіх інших обставин зберігається усе ж те головне, що тримає людину на плаву – можливість, за усіх інших негативних моментів, самореалізації, багатовекторної самореалізації (і в особистісному, і в антропо- та соціокультурних вимірах), а отже, зберігається й цілковито певний історичний оптимізм.

І базується усе це на міцному фундаменті засадничих європейських цінностей: соціальній ринковій економіці та соціально-правовій державі, розвиненій представницькій демократії, правовому захисті особистості, вільній пресі й інших засобах масової інформації тощо. Що, у свою чергу, впливає із реалізації таких фундаментальних рис сучасної, неklasичної раціональності, як критична раціональність (із обов'язковим, постійно діючим суспільним дискурсом), альтернативність роз-

витку (котра розблоковує зловісну соціокультурну тенденцію односпрямованості, реальної беззмагальності різних суспільно-економічних й політичних програм і течій, передовсім консервативно-ліберальної та соціал-демократичної, як є у нас) та легітимність влади і її політична відповідальність (коли через вибори за відкритими списками здійснюється реальний вибір із альтернативних програм і, відповідно, парламентська більшість формує уряд і бере на себе повну відповідальність за наслідки своїх рішень та дій, за напрямок розвитку і результати усіх реформ, що проводяться).

У нас же ціла низка обставин створює величезні перепони на цьому шляху, шляху самореалізації особистості, деформуючи її, спричиняючи неможливу, немислиму для Заходу (саме у такій формі) проблемність людського буття.

Йдеться передовсім про панування в Україні не сучасної європейської моделі суспільно-економічного устрою – соціальної ринкової економіки, а про панування у ній кланово-олігархічних структур і про невідомі перспективи переходу до європейських цінностей та норм у цьому найголовнішому, визначальному питанні.

Йдеться також про принципові вади української демократії, повну відсутність представництва у парламенті 15 мільйонів людей – українських селян і вельми умовну присутність у ньому усіх людей найманої праці (натомість забезпечена присутність у складі Верховної Ради понад 300 мільйонерів), а відтак і нормальної для Європи змагальності ліберально-консервативної та соціал-демократичної ідеологій.

Зависли, не вирішуються в українському соціумі і проблеми суспільного дискурсу, політичної відповідальності парламенту й уряду, відновлення економічного зростання, будівельної галузі та зменшення безробіття, можливість для сімей пересічних українців поступово розв'язувати проблеми своїх дітей – освітні та житлові, що у своїй сукупності розчавлює особистість, створює прірву між громадянським та державним життям, породжує у пересічного українця настрої зневіри, байдужості, песимізму, апатії, замикання в особистісний світ, водночас збурюючи у душах нетерпимість та агресивність. Саме звідси і висновок про необхідність європейського

вибору й європейського шляху України, який закладає підвалини адекватної відповіді викликам глобалізації найрадикальнішим чином.

При цьому саме така відповідь на виклики глобалізації розглядається нами крізь призму такого вагомого її аспекту, як співвідношення всезагального та індивідуального в культурі. Тут необхідно повторити тезу, обґрунтовану мною понад півтора десятиліття тому, від якої я відштовхуюся й нині, що «прикметною рисою культури є те, що індивідуальне у ній не є виявом або ж еманациєю всезагального, а всезагальне, у свою чергу, не є узагальненим індивідуальним. Людська культура існувала завжди і не може існувати інакше як сукупність етнічних культур. І усе загальнолюдське, всезагальні аспекти у ній, будь то сфера економіки, суспільних стосунків, духовного життя, науки, мистецтва, традицій і звичаїв, виникають не десь поза простором і часом, а саме у процесі функціонування та розвитку тих чи тих етнічних культур (звичайно, за умови, що йдеться про справжні культурні цінності, а не сурогати чи архаїзми)»<sup>47</sup>.

Отже, у такому контексті про кардинальне питання – питання адекватної відповіді на виклики глобалізації, відповіді, якою для України є передовсім її європейський вибір. Слід ще і ще раз підкреслити, що це проблема не лише зовнішніх орієнтацій України (абсолютно зрозуміло, що євразійство як ідеологія для України не тільки не може бути взірцем, а навпаки, викликає лише почуття та установку неприйняття і відторгнення), а проблема її внутрішніх орієнтирів: як загальних, соціокультурного ґатунку, так і стосовно окремого індивіду, кожного закрема. А стосується вона культури і як способу суспільної діяльності, і як певної системи цінностей, і як вихідних смисложиттєвих орієнтацій нашого сучасника.

Усі вищенаведені міркування щодо європейського вибору України як передусім переоблаштування внутрішньоукраїнського буття у відповідності до європейських цінностей, норм та стандартів означає не лише вагому підставу повернення українській людині соціального оптимізму й креативної налаштованості, але й може послужити достатньою підставою для розблокування теперішнього стану речей, тобто фактич-

ного співіснування двох самостійних, паралельних світів, між якими відсутній нормально функціонуючий зворотний зв'язок: світу можновладців та світу реального існування десятків мільйонів пересічних українських громадян із їхніми повсякденними турботами, негараздами, radoщами та сподіваннями.

Ніколи не слід забувати, що така справді фундаментальна особливість українського національного характеру, як довготерпимість, не існує сама по собі, ні з чим не перетинаючись. Рано чи пізно, але неодмінно, вона гостро зіткнеться із непереборним прагненням пересічного, середньостатистичного українського громадянина (а це 95 відсотків населення, котрі не живуть на ізольованому від світу острові, а в епоху масових комунікацій: телебачення, подорожей – човникова торгівля та масове закордонне заробітчанство, хоча б, широких міжнародних контактів) до стандартів повноцінного, європейського ґатунку існування, справжньої представницької демократії, рівня та якості життя. І що при цьому виявиться більш перспективним, а отже, почне брати верх: довготерпимість чи щойно означене, цілковито нормальне, об'єктивно існуюче прагнення, – зовсім не важко передбачити.

Та й потім навіть на емпіричному рівні: про яку підтримку вітчизняного товаровиробника може йтися, коли його продукцію – через масові злигодні – просто ніхто не зможе купувати?

Отже, найперша проблема, яка вимагає свого розв'язання на шляху адекватної відповіді загрозам глобалізації, – це проблема ствердження на українській землі справді представницької, а не позірної, декоративної демократії і громадянського суспільства як суспільства громадян держави Україна.

Наступна проблема, надзвичайно тісно, нерозривно пов'язана із попередньою і яка також, як це не парадоксально на перший погляд, стосується насамперед внутрішніх, а не зовнішніх орієнтацій, – це проблема позиції і поведінки України за умов глобалізації. Чомусь дуже часто можна почути і прочитати в українських авторів якісь надзвичайно абстрактні, котрі стосуються світу в цілому, роздуми із цього приводу, абсолютно відірвані від реалій.

А реалії такі. Україна, без сумніву, впродовж ХХ сторіччя досягла певних успіхів в економічному розвитку, досягла стану індустріального суспільства. Але до постіндустріального не дотяглася. Це по-перше. А по-друге, вона зараз, як і впродовж віків, стоїть «між», на перехресті шляхів між Сходом і Заходом.

Отже, у такому контексті – стосовно проблем глобалізації – Україна опинилась в положенні країни третього світу – так реально до неї ставляться просунуті країни планети.

І так воно, власне, і є. Ми живемо в умовах кланово-олігархічного суспільства, де процвітає корупція і тіньовий капітал, де за лічені роки утворилася прірва між статками і можливостями 5 відсотків населення і злигоднями решти, де буденним явищем стали масове безробіття і ціла низка різко означених проблем: житлова, освіти, медицини, культури.

Із усього цього і потрібно виходити.

Себто, наше місце не серед грандів світової економіки, а серед тих, хто на узбіччі, кому потрібно постійно прикладати зусилля до подолання неоколонізаторського по суті підходу до себе з боку будь-кого, передовсім північного сусіда.

До того ж живемо у якийсь дивний час. Чільні зверхники усіх народів світу настирливо твердять про необхідність міжнаціональної поваги, толерантності, виваженості у стосунках.

А насправді, як і десять, і сто років тому, – йде обстоювання виключно національних інтересів: американських, російських, англійських, пакистанських, ізраїльтянських, китайських тощо.

Звідси висновок: **необхідність** обстоювання національних інтересів українців – у цьому світі, котрий глобалізується якись дивним чином, коли невеличка купка народів усе більше жирує, а інші – втрачають усе більше параметрів нормального людського буття.

Із усього щойно сказаного й потрібно виходити. Виходити по усім трьом головним напрямкам української відповіді на виклики глобалізації: внутрішньополітичного, зовнішньополітичного плану (але які обидва мають прямий стосунок до суспільного самопочування пересічного українця) й нарешті безпосередньо становища пересічного українського громадянина у цьому глобалізованому світі.

Стосовно внутрішньополітичного зрізу відповідей на виклики глобалізації слід зазначити, що окрім уже окреслених завдань (переходу до соціальної ринкової економіки, системи дискурсу, повновагої представницької демократії тощо) стоять як надзвичайно гострі проблеми, які вимагають з боку владарюючої еліти (якщо вона є дійсно відповідальною) негайних зусиль з їх розв'язання.

Перерахуємо ці проблеми, найбільш гострі із них, розв'язання яких і є адекватною відповіддю на виклики глобалізації.

Перша проблема, яка стосується найбільш традиційної галузі виробництва в Україні – чорної металургії. Нинішні її власники не мають жодного бажання вкладати гроші у технологічне її оновлення, щоб було й енергозбереження (передовсім газу), й екологічний ефект. А українська влада упродовж років не має бажання й волі примусити їх це зробити.

Наступна проблема у цьому плані. Є надзвичайно дивною позиція уже кількох останніх урядів стосовно фінансування оборони: близько 1% від ВВП, коли *усі* сусідні країни витрачають на оборону 2, а то й 3% ВВП. (Зокрема, не менше 2% ВВП є нормативною вимогою до країн-членів НАТО). І це за умов цілковито реальної військової загрози для України.

Відповідно, також дивною є позиція останніх українських урядів стосовно фінансування підприємств військово-промислового комплексу, які, на щастя, залишилися нам у спадок від попередньої держави. А відтак йдеться про достатнє й абсолютно необхідне, враховуючи цілковито реальні зовнішні загрози, постійне оновлення матеріально-технічної бази збройних сил держави Україна.

Далі, йдеться також про зовсім незрозумілу позицію провідних політичних сил держави у питанні дійсного входження України у коло сучасних, тобто *технологічно просунутих* держав, які *єдино* можуть виступати повноцінними гравцями у добу глобалізації.

Про ставлення до вирішення цих нагальних, першочергових питань свідчить й уперте небажання усіх урядів України виконувати норму закону про фінансування НАН України на рівні 1,7% від ВВП, і таке ж зовсім не наполегливе (а воно повинно бути повсякчасним, перебувати у центрі уваги будь-

якого уряду) ставлення до оновлення виробництва, просування інноваційних технологій, за усіма напрямками, а також стосовно *усієї території* держави, усіх її міст і містечок.

Сконцентрованість на просуванні проривних, інноваційних технологій, турбота про оновлення виробництва – це показник державної відповідальності будь-якого уряду.

І це також те, що сприяє консолідації суспільства, робить життя пересічного українця змістовним й наповненим. Поруч із демократією науково-технічний прогрес робить суспільство дійсно модерним, буття людей у ньому, буття кожного пересічного, середньостатистичного громадянина держави при цьому стає дійсно змістовно наповненим й повновагим.

Далі, про антропокультурний вимір, нормальне самопочування пересічного громадянина у плані зовнішньополітичних векторів держави.

Цей пересічний громадянин відчуває себе спокійним і захищеним лише тоді, коли здатна протистояти усім загрозам й викликам глобалізації його держава.

Зрозуміло, що забезпечення такого стану держави можливе при розв'язанні низки питань. Найперше, це економічне забезпечення суверенності держави. Усім добре відома проблема диверсифікації у постачанні енергоносіїв, тому я не буду на цьому детально зупинятися. А зупинюсь, передовсім, на іншому питанні, яке є не менш, а може, й більш тяжким – питанні подальшого науково-технічного розвитку як вирішального чинника антиглобалістської стійкості держави.

Держава повинна постійно дбати про інноваційний розвиток виробництва, як і про повернення нормального життєвого статусу працівникам села, і лише на цій основі вона може вирішити найболючіше питання – експортозалежність свого економічного існування.

Лише тоді, коли економічний розвиток – саме як розвиток високотехнологічного виробництва та як повернення людського статусу мешканцям села – здійсниться й буде помножений на факт існування достатньо об'ємного внутрішнього ринку (що, звісно, неможливо без ствердження соціальної ринкової економіки й соціальної держави), лише тоді й будуть закладені головні, визначальні підвалини дійсного суверенітету країни.



Ясно, далі, що таке забезпечення суверенності держави немислиме й без стабільного демократичного процесу, консолідації етнічної й політичної нації, розвинутого громадянського суспільства.

Лише усі щойно наведені обставини є підставою дійсної консолідації суспільства навколо визначальних завдань цивілізаційного вибору України.

А вибір у нас один, альтернативи просто немає: це не лише розбудова внутрішньоукраїнського буття у відповідності до засадничих європейських цінностей, норм та стандартів, але й паралельний, поступовий, проте усе ж неухильний й безальтернативний рух у Європейський Союз і лише до нього, набуття повноправного членства у ньому, євроатлантичний вибір як повна зовнішньополітична гарантія державного суверенітету України.

Але поки що потрібно думати про нагальне: це нормальне, достатнє, не менше 2% від ВВП фінансування збройних сил України, турбота про їхнє постійне технічне переоснащення, прийняття програми випуску ракет середньої дальності та турбота про тих людей, які присвятили себе захисту Вітчизни.

Зрозуміло, що Україні потрібно вести активну зовнішньополітичну та зовнішньоекономічну роботу зі всіма можливими стратегічними й просто партнерами. Це спосіб нормального співжиття у цьому дійсно глобалізованому й небезпроблемному світі.

Стосовно стосунків із Росією. Як головне тут існує завдання переходу у цих стосунках від «братерських» – у душі старшого та молодшого брата – до дійсно рівноправних та партнерських. Відповідно, наступний договір із Російською федерацією повинен носити іншу, а саме таку назву: «Договір про добросусідські відносини».

Необхідні економічні стосунки із Росією залишаються завжди, не лише торговельні, але й у зв'язку із транзитом російського газу та нафти до Європи. Проте усе інше вимагає роздумів, вимагає думати й аналізувати.

Йдеться і про модель керованої демократії у цій країні й уже традицію виборів без вибору, і про переведення усього оборонного комплексу Росії на режим самодостатності, і про її неба-

жання здійснити реальну делімітацію російсько-українського державного кордону, і про її уперте небажання обговорювати реальні аспекти питання виведення Чорноморського флоту із Севастополя (а згідно з міждержавним договором, до цього залишилося усього сім років), і стосовно відвертої асиметричності вирішення взаємних гуманітарних питань тощо. Стосовно усього цього потрібно думати й робити належні висновки.

Відповідно й потрібно думати над питанням євроінтеграції як вагомого підґрунтя ствердження державного суверенітету України за усіма напрямками. Зокрема, йдеться про включення у європейську (і взагалі стосовно технічно передових країн) систему науково-технічного обміну і взаємообміну. Тут існує маса напрямків. Як найкращий приклад можна навести залучення передових технологій переробки сміттєзвалищ, териконів, відходів виробництва, очищення й підготовки до споживання питної води тощо.

Не менш цікавий, показовий та надзвичайно корисний досвід євроінтеграції України у плані залучення європейських промислових корпорацій до створення, технічного укомплектування й виробництва серії суден – українського корвету. Треба сподіватися, що те ж саме буде відбуватися у майбутньому й з українським фрегатом, українським гелікоптером, зрештою – із добудовою на 95% готового ракетного крейсера.

А ще ж є і низка суто цивільних галузей, де залучення України до технологій просунутих країн (як, втім, і взаємообмін технологій), як-от у народженні вітчизняного виробництва так необхідного Україні електромобіля (точніше, гібридного автомобіля) і стане відповіддю по суті на усі можливі глобалізаційні виклики.

І ще про один аспект проблеми. Йдеться про дуже болюче для усього світу питання збереження культурної самобутності.

Тут потрібно учитися у всіх просунутих країн, наприклад, у Франції, де існують закони і про державну мову кіно- й телепродукції, і про обов'язковий відсоток відрахувань на французьке кіно й естраду від показу усіх зарубіжних фільмів й виступів усіх закордонних естрадних виконавців.

Чому аналогічних законів немає у нас? Дивина, та й годі.

Ну зрозуміло ж, що без продуманої, активної й фінансово забезпеченої політики неможлива надалі жодна культурна самобутність України. Передовсім, звісно, це стосується молоді, але не лише її.

Йдеться про абсолютну необхідність для України у щорічних кількомісячних концертних турне провідними індустріальними містами України найкращих представників української поп- та рок-музики, про відкриття в усіх обласних та просто індустріальних центрах спеціалізованих магазинів із продажу дисків із записами сучасної української, особливо танцювальної, музики.

Зрозуміло, що йдеться про відповідне державне фінансування, якщо влада в Україні є дійсно відповідальною та українською. Це стосується як української поп- та рок-музики, так і усього того, про що йтиметься далі.

А далі йдеться про підтримку української книжки і ринку цієї книжки, про українське кіно та його кіно- та телепрокат, про українські театри, музеї, історичні пам'ятки, заповідники тощо.

Йдеться також про українські дубляжі найкращого європейського та світового кіно.

Йдеться про необхідність підтримки й розвитку українського сегменту Інтернету.

Йдеться, звісно, також про повноцінне плекання історичної пам'яті громадян держави Україна.

Ідеться також про відслідковування, по суті, обстоювання українських інтересів на українському радіо, телебаченні, в українській пресі.

Ну і, нарешті, стосовно безпосередньо суспільного самопочування пересічного українця у зв'язку зі всіма холодними вітрами глобалізації.

Звісно, держава щось робить, щоб український громадянин почував себе хоч якось затишно у цьому глобалізованому світі.

Але хочеться сказати про найболючіше.

Безробіття, яке трусить Україну, змусило шукати собі роботу за її межами кілька мільйонів людей: одну половину – у Росії, іншу – у країнах Європи. Як їм там «весело» живеться –

і там, і там – про це можна щодня дізнаватися і з преси, і з радіо, і з телебачення, і просто у спілкуванні з тими, хто там побував.

Проблема, яка є і про яку треба думати. Як думати і про наслідки цього вимушеного заробітчанства: поламаним сім'ям і недоглянуті діти, яких не одна тисяча.

Далі, розбазарений український торговельний й риболовецький флот – за часів СРСР одні із кращих у світі.

Відповідно, людям ніде працювати й близько 70 тисяч українських моряків постійно працює на кораблях інших держав. Можна лише здогадуватися, яке суспільне самопочування, їхнє та членів їхніх родин.

Відтак думати про відновлення морської держави Україна, і щодо торговельного, і щодо риболовецького флоту – пряме завдання будь-якого уряду держави.

Можна й далі розмірковувати над долею пересічного українця у світі, але й наведених зрізів проблеми достатньо для того, щоб зрозуміти, що суспільне самопочування цього пересічного українця, а відтак і антропологічний вимір буття української людини у глобалізованому світі є вельми й вельми непростим.

А яким воно буде надалі, напряму залежить від того, чи вистачить розуму й волі у провідних політичних сил України адекватно й відповідально осмислити всі підняті у підрозділі проблеми, зробити із цього осмислення належні висновки й докласти необхідних зусиль для втілення у життя цих висновків.

А головне, що природних сил вистачало українцям завжди, у всій їхній тисячолітній історії, за будь-яких життєвих негараздів та бід. Вистачить їх і зараз, щоб протистояти будь-яким холодним вітрам глобалізації, яка є реальністю і не рахуватися із якою не є можливим.

### **3.8. Особистісна самоідентифікація та проблема громадянської консолідації українського суспільства**

Становлення повновагого громадянського суспільства в Україні, котре відбувається впродовж п'яти останніх років на

очах усієї планети, засвідчує цілу низку несподіваних та надзвичайно неоднозначних проблем. Зупинимось на деяких із них, на мою думку – найбільш визначальних.

Передовсім йдеться про те, що ті ідеї, котрі іще кілька років тому здавалися теоретично бездоганними й достатньо легкими для реалізації, насправді виявилися зовсім не такими. А саме йдеться про ідею політичної нації як основи функціонування громадянського суспільства, суспільства громадян України, це по-перше, та про ідею особистісної самоідентифікації як самосуцї, котра не базується на національній самоідентифікації, як іншого вирішального чинника становлення цього громадянського суспільства. Це по-друге.

Дуже часто, коли чуєш виступи чи читаєш публікації вітчизняних авторів на цю тему, то складається враження, що становлення громадянського суспільства мислиться заледве не як становлення опонента держави Україна, а сама ця держава взагалі не є якоюсь цінністю у ціннісній шкалі суспільного життя жителів країни.

Здійснення обох цих ідей виявилось за конкретних українських реалій останніх років нереальним, а отже, таким, котре вимагає цілком певної теоретичної корекції цих ідей як не у всьому адекватних.

Так от, моя позиція у цьому питанні наступна. Найбільшими, рівновеликими цінностями у антропо- та соціокультурній сфері України є особистість, людина з усіма її невід’ємними правами, та власне держава Україна, саме існування котрої є зовсім не якоюсь без боротьби здобутою, ледь не подарованою данністю, а навпаки, є колосальною, нічим не замінюваною цінністю і вирішальною основою можливості ствердження прав людини саме тому, що історія України є чи не найдраматичнішою у колі європейських народів і чи не найбільше пронизаною стражданнями й приниженнями та полита кров’ю мільйонів і мільйонів: і в роки козаччини, і при будівництві Північної Пальміри, і в роки Української революції 1917–1920 рр. та й узагалі упродовж усього радянського володарювання, упродовж ХХ століття. Вийшовши із Київської Русі, Україна після Батия пройшла тяжкий та страшний шлях

бездержавності й напівдержавності, шлях боротьби, змужніння і крові, величезної крові.

Через це для мене будь-які розмови про громадянське суспільство в Україні, яке не є суспільством громадян держави Україна і яке у ці тяжкі роки становлення вистражданої десятиліттями й сторіччями державності хоча б у теорії видається як опозиція до цієї держави, є цілковито повним нонсенсом.

Так, політична нація як нація усіх громадян України, незалежно від їх національної приналежності, є ідеалом. Але, по-перше, при цьому може йтися лише про становлення громадянського суспільства як громадян держави Україна, а по-друге, про національну самоідентифікацію усіх етнічних українців як вирішальний з-поміж інших чинник консолідації українського суспільства.

А тепер я хочу поговорити про проблеми, які постають на шляху становлення і громадянського суспільства в Україні, і, власне, становлення держави як дійсно суверенної й соборної держави Україна.

Суспільні реалії України останніх п'яти років засвідчили, що особистісна самоідентифікація усіх дорослих жителів України – є, існує, але це зовсім не означає того, що усі ці люди хочуть бути громадянами – не якимись абстрактними громадянами світу, а громадянами саме держави Україна, українськими громадянами. І це є найбільшою проблемою в Україні, котра висвітлилася за останні п'ять років.

Цьому причиною є кілька чинників, які вияскравилися впродовж останніх п'яти років. Передовсім йдеться про те, що 340 років перебування у російській та радянській імперії залишили по собі надто глибокі сліди, особливо у результаті спланованого й цілеспрямованого голодомору 1932–1933 рр. та практично повного відстрілу у 30-ті роки української, особливо гуманітарної інтелігенції. Сюди ж прилягає й brutальне придушення національно-визвольного руху у західній Україні та масові депортації її мешканців. Далі, йдеться про те, що Росія ось тут, зовсім поруч. Відтак російська присутність у нинішній Україні є наскрізною: й економічно, й ментально, й інформаційно, й церковно, й культурно. І, нарешті, про ментальність,

світовідчуття та світорозуміння значної частини російськомовного населення України, як частини етнічних росіян, так і зросійщених українців, а точніше – *малоросів*, зосереджених, що істотно, передовсім у великих містах сходу та півдня країни, а відтак, економічно, політично й культурно надзвичайно активного й впливового населення.

Так, це підприємці, володарі й працівники фінансових установ, управлінці – державні й на окремих підприємствах, інженери, кваліфіковані робітники, лікарі, викладачі та вчителі, працівники інформаційної сфери, готельного й ресторанного бізнесу, торгівлі, сфери послуг та дозвілля тощо. І усі вони, за формальною ознакою, за паспортом є громадянами України. Але чи є вони громадянами України насправді? Чи є їхнє світовідчуття та світорозуміння саме світовідчуттям та світорозумінням громадян Української держави? Чи є такими їхній світогляд та ціннісні орієнтації? Чи є їхня особистісна самоідентифікація саме самоідентифікацією як громадян держави Україна?

Це викликає, як показали події останніх років, величезне і, що найбільш прикро, зовсім небезпідставне занепокоєння. Бо йдеться ж про речі не другорядні, а визначальні, чи не найголовніші.

Як виявилось впродовж останніх п'яти років, для більшості російськомовних людей їх етнокультурна самоідентифікація грає не менш важливу роль, аніж їхній соціально-економічний статус. Яюсь про це за роки незалежності до 2004 р. не прийнято було ні особливо задумуватися, ані говорити.

Насправді ж проблема, хай і приховано, існувала, але вияскравилася вона як надзвичайно гостра впродовж саме п'яти останніх років.

То що ж виходить? Взагалі-то, нормальне суспільство – це суспільство, стурбоване передовсім економічними проблемами. Але, як виявляється насправді, визначальною передумовою такого стану суспільства є національна консолідація, сформована політична нація, заснована насамперед на консолідації титульної нації, як є, скажімо, у більшості країн Європи. Близький і зримий для українців приклад – країни Прибалтики.

Але за українських реалій усе складається зовсім не так. На передній план – і це на дев'ятнадцятому році незалежності – висувається проблема соціокультурного розколу України, яка, як це не парадоксально, потьмарює усі економічні проблеми і негаразди пересічного жителя України. Проблема, значною мірою штучно створена, проте від якої нікуди не подінешся.

Навіщо ж було штучно створювати цю проблему соціокультурного розколу і кому це було потрібно? Річ у тім, що на момент попередніх президентських виборів, на 2004 рік, в Україні повільно, крок за кроком, але неухильно відбулася певна консолідація суспільства. Люди нормально жили й працювали, й не було жодного протистояння ні на мовному, ні на релігійному ґрунті.

Оця ситуація певної консолідації українського суспільства страшенно налякала московських можновладців, і їхні політехнологи доклали усіх зусиль, щоб спровокувати відомі політичні сили на загострення ситуації із мовного, церковного питання, а також стосовно визначальних цивілізаційних та ціннісних орієнтацій. Водночас це вилилося не просто у соціокультурний розкол у суспільстві, але й почало переростати у сепаратистські настрої та прояви.

Отже, виявилось, що етнокультурна самоідентифікація, а не майновий стан чи класова приналежність більшості російськомовних жителів України є *найбільш визначальною* для їх особистісної самоідентифікації, а відтак і їх електоральних уподобань.

Тому основною загрозою, як стало зрозуміло за останні п'ять років, для подальшого існування українства та Української держави є те, що жителі України поділені на дві великі групи – власне українців, дійсно громадян України за своїм світоглядом, ціннісними уподобаннями і цивілізаційними орієнтаціями й тією великою частиною російськомовних жителів України, приналежність і поведінка яких саме як громадян України під питанням. Ця поведінка є непрогнозованою, непередбачуваною, не зорієнтованою на європейські цінності, а зорієнтованою на цінності й культуру євразійську, є «совковою», є проросійською, не сповна українською – у кращому разі.



У свою чергу, цю проблему слід розділити на два питання: питання про етнічних росіян на теренах України та питання про російськомовних етнічних українців.

На цій обставині, на існуванні в Україні поряд з етнічними росіянами великого, до десяти мільйонів, прошарку так званих російськомовних українців, слід зупинитися окремо, бо саме ця обставина, як виявилось за останні п'ять років, визначальним чином впливає на нинішній і майбутній соціокультурний вибір України, визначає її майбутнє.

Отже, головна моя думка наступна. Держава Україна може відбутися лише тоді, коли *остаточно, у повному обсязі* складуться українська етнічна й політична нація і, відповідно, громадянське суспільство України. Останнє, себто суспільство громадян України, може скластися лише як результат формування української політичної нації, *не якоїсь абстрактної політичної нації на теренах держави України, а саме – української* політичної нації. Звісна річ, що поняття української політичної нації не ділить громадян на українців і неукраїнців (усі є громадянами України, як, власне, етнічні українці, так і представники інших національностей).

Водночас є абсолютно зрозумілим, що без остаточно сформованої, цілісної української нації, тобто без *консолідації усіх* етнічних українців, котрі повинні ідентифікувати себе як українці і у яких би ствердилося українське світовідчуття, світосприймання та світорозуміння, ні про яку українську політичну націю на теренах України не може бути й мови. Саме етнічні українці є стрижнем, осереддям *української* політичної нації. На цьому ж осередді тримається й нормально функціонує повноваге українське громадянське суспільство.

Відтак потрібно виокремити й особливо підкреслити таке: усі права етнічних росіян та інших національних груп, що мешкають в Україні, – мовні, освітні, інформаційні (телебачення, преса, книги тощо), – чітко українською державою унормовані й законодавчо закріплені. Це питання раз і назавжди вирішене (інша річ, що не усім те, що воно вирішене, до вподоби).

Тобто з етнічними росіянами ситуація у цілому зрозуміла: ми можемо лише висловити побажання, щоб вони не почасти,

як зараз, а у цілому рано чи пізно стали належними до української політичної нації. Але цього зовсім не можна сказати про *російськомовних етнічних українців*, які стали такими в результаті відверто русифікаторської політики в Україні впродовж століть, а особливо за радянських часів. *Питання про їх національну самоідентифікацію не підлягає обговоренню – воно повинно бути вирішене із часом абсолютно однозначним чином – через остаточне повернення їх у лоно рідного народу.*

Згідно з останнім переписом 2001 року, в Україні проживає близько 8 млн етнічних росіян, близько 3 млн представників інших національностей і близько 35 млн етнічних українців.

Оці 35 млн етнічних українців діляться на дві нерівні частини. Одна із них зрозуміло яка – україномовна більшість, понад 25 млн чоловік, – україномовна й котра ідентифікує себе як українців.

Друга – так звані російськомовні етнічні українці.

Хто вони, яка їхня національна самоідентифікація, їхня національна свідомість, їх світовідчуття та світорозуміння – ось корінь проблеми.

Так звані російськомовні українці, значна частина жителів великих міст південного сходу та півдня України, з одного боку, – це близько десяти мільйонів людей і усі вони є громадянами України по факту.

Проте, з іншого боку, під питанням стоїть належність їх до української нації, а отже, і до українського громадянського суспільства.

Отже, про *головний висновок і центральну проблему*: у результаті такої несформованості в остаточному вигляді української нації, а відтак цілісного українського громадянського суспільства в Україні у 2004 р. відбувся спалах сепаратистських настроїв у південно-східному регіоні, а відтак проблемним залишається майбутнє України як цілісної держави у межах її етнічної території, визнаних міжнародною спільнотою.

Це є величезна, одна із *визначальних*, проблема, котра вимагає до себе найпильнішої і щоденної, розрахованої не на одне десятиліття роботи. Роботи як політичної та інтелек-

туальної еліти, так і усього громадянського суспільства. Ця повсякденна, наполеглива робота (а іншої, як засвідчують події, бути не може) є єдиною запорукою збереження і майбутнього української держави як *дійсно української*. Як і запорукою перспективи, відповідно, і складових нормального суспільства – єдиної, цілісної української нації, етнічної й політичної, та загальноукраїнського громадянського суспільства.

В іншому разі відсутнє майбутнє в українців як нації, у яких на планеті Земля немає іншої, історично належної і міжнародно-правовим чином закріпленої етнічної території, окрім території нинішньої держави Україна.

Не має Україна також територіальних претензій до Росії.

Натомість можна спостерігати фактично інспіровані із Москви претензії на споконвічні українські етнічні території частини антидержавно налаштованих мешканців південного сходу України.

Як на усе це можна відповісти? Яких заходів ужити?

Повинні бути *назавжди скасовані вільні економічні зони, особлива, незрівнянно м'яка податкова політика щодо підприємств, розміщених у них, щоб усі виробники України перебували в абсолютно однакових умовах, щоб дати простір для розвитку високотехнологічних виробництв на усій території України* та щоб у натхненників та виконавців сепаратизму, ідеї «федералізації» раз і назавжди вибити економічні підмурки цих злочинних зазіхань на українську державу.

Також повинно бути *обов'язково* вирішене питання про *рівномірне* розміщення *нових* промислових об'єктів, особливо заснованих на інноваційних технологіях, на усій території України.

Принциповим для консолідації українського суспільства є також вирішення питання про припинення розвалу села, оскільки це стосується третини усієї людності, 15 мільйонів людей – найбільш знедоленої, упослідженої частини українства, які не менше, аніж решта громадян України заслуговують на залучення і до європейських цінностей, і до демократичної перспективи України. Та, мабуть, *найперше заслуговують*. Бо саме на їх кістках, їхньому – до десяти мільйонів – геноцидові у 20–30 роки й фактичному кріпацтві із 1928 року (із ко-

роткою перервою на пізньобрежневські та горбачовські часи) до наших днів і була створена та індустріальна міць сходу та півдня України, якою зараз так хизуються можновладці цього регіону.

Доля селян, а відповідно і особисте самопочуття кожного із них, видається найбільш примарним і драматичним: повернення у наші часи від великотоварного, висококомеханізованого, рентабельного господарства у горбачовські часи знову до низькотоварного, напівнатурального виробництва, а у соціальному плані – до системи панів і наймитів. Плюс до цього іще й практично повна невизначеність перспектив на майбутнє, особливо щодо можливості одержати пристойну освіту, сільської молоді.

Нищення українського села – а це була цілеспрямована упродовж останніх понад десяти років політика – це удар у саме серце України, черговий (після введення кріпацтва Катериною II і його скасування без надання селянам землі у 1861 р.; після масового розкуркулювання і трьох голодоморів, особливо 1932–1933 років) удар по генетичному коду українства, не менш страшний, аніж усі попередні.

За роки незалежності, що найстрашніше, був зруйнований життєвий світ особистості, отой *lebenswelt* українського селянина – не щось абстрактне, а дуже конкретне – українське село в усій його цілісності. Самим же селянам, 15 мільйонам людей, як людям другого сорту запропонували цілком безальтернативний, без можливості вибору, тобто свободи, шлях існування – шлях так званого фермерства, із дуже близькою перспективою перетворення їх, усіх поспіль, на наймитів новоявлених глитаїв.

Українським селянам від влади потрібно зовсім небагато – її, влади, дозволу на самоорганізацію, закон «Про добровільну сільськогосподарську кооперацію».

Проте саме цього закону немає й не видно і намірів обговорювати його у Верховній Раді. Та це й не дивно, за умов, коли у цій Верховній Раді немає жодного представника 15 мільйонів українських селян.

Натомість після примусового паювання землі прийняті практично усі закони про повернення панщини в Україну (залишилося лише три закони), гряде ера перетворення останнього, що іще залишилося в українців, – землі сільськогосподарсь-

кого призначення – на товар. Зрозуміло, що це є прямий шлях до повернення латифундій, до визиску селян, системи панів та наймитів (останніх – у вигляді усього села). Це є поверненням українського села на сто років назад, ніби й не було колосального, надзвичайно успішного кооперативного руху в Україні впродовж перших трьох десятиліть минулого століття – у досталінські часи.

Далі, більш докладно про комплекс підходів до розв'язання проблеми російськомовних етнічних українців, які повинні бути обов'язково повернуті у лоно рідного народу, його культури, світосприймання та світовідчуття. Це – доконечна потреба.

Перше, що потрібно, виходячи із нового п'ятирічного повороту подій – це *негайне відновлення* позначки «національність» у паспорті. Без неї не може бути, за визначенням, жодної національної політики в Україні, а без останньої, зрозуміло, не може йтися й про подолання соціокультурного розколу в Україні, що, окрім бід, принести нічого не може.

Далі, хай і не одномоментно, а впродовж одного-двох поколінь, потрібно поступово, крок за кроком, подолати той соціокультурний розрив, розходження уподобань та ціннісних орієнтацій, котрий спостерігається і який, як стало очевидно в останні п'ять років, у результаті абсолютно недолугої державної політики із цього питання, ще й поглибився за роки незалежності.

І навчатися тут потрібно, як не дивно, у тієї ж таки Росії, за всіма напрямками.

Тобто, якщо говорити у цілому, потрібно, щоб абсолютно необхідний процес становлення повноцінної національної самоідентифікації російськомовних етнічних українців південного сходу України проходив не лише результативно, *але й був пов'язаним із задоволенням*, котре вони б отримували від залучення до усього обширу високої і масової української культури, *був пов'язаним із приємними емоціями*. І це останнє – передовсім.

Тобто почати треба із серця та душі, із тих же українських хітів, української поп- та рок-музики, із пісні для ніг, коли усі танцюють і усе танцює, усе пронизане цією піснею. Ук-

раїнці, як зроду-віку водилося, співали і належать, поруч із італійцями, до найспівучіших народів світу. Відтак сам Бог велів заповнити усі українські обшири прекрасною сучасною українською поп- та рок-музикою, танцювальною піснею, яка захоплювала б усіх, від молоді до людей середніх років, у єдиному пориванні: і на дискотеках, і на вечірках у трудових колективах, і на сімейних урочистостях. Це – завдання завдань, бо саме із цього починається дорога до адекватного українського світосприймання. Згадаймо хоча б пісні Володимира Івасюка – зовсім не випадково він був знищений агентами КДБ іще у зовсім молодому віці, 30-літнім. Його вбили, бо вся українська молодь почала співати «Червону ругу» і перестала співати «Подмосковные вечера».

Сучасна людина є надзвичайно стомленою, стомленою необхідністю добувати матеріальні статки, часто через рутинну працю, стомлена пришвидшеним ритмом життя, політичною напругою тощо. Через це будь-яка можливість відпочити, потанцювати, сприймається нею як сенсоутворююча наповненість цього буття. Це складає величезний відсоток найприємніших вражень, які запам'ятовуються, відкладаються на підсвідомому рівні, не лише розсудку, але й душі та серця.

Але що людина при цьому, хай і підсвідомо, запам'ятовує? Запам'ятовує, що найприємніші години життя вона провела із танцювальною мелодією: московською, а не українською, попсою, та ще Веркою Сердючкою. Ось у чому увесь корінь проблеми.

І над чим в Україні ніхто не хоче ні замислюватися, ані працювати, те ж саме Міністерство культури й туризму. Де організовані й профінансовані літні тури популярних виконавців, молодіжної української естради на головних площах тих же міст південного сходу України? Де спеціалізовані магазини із електронними носіями, на яких був би записаний увесь величезний масив української естрадної музики у тих же містах південного сходу та й по всій території України взагалі?

Далі, потрібно радикально переробити увесь загальноукраїнський теле- і радіопростір. До найвіддаленіших закутків Луганщини та інших регіонів південного сходу України по-

винні щодня доходити справжні шедеври українського мистецтва, театру, кіно, документалістики, розважальних та освітніх передач, багатобарвних, але цілеспрямованих інформаційних каналів. А окрім цього, українські дубляжі світової класики, найкращих зразків європейського та американського кіно, а не у масі своїй сірятини, як є зараз. І на це потрібно не пошкодувати ніяких грошей.

Так само йдеться і про постійні гастролі саме у містах півдня і сходу України усіх можливих українських художніх колективів. Це повинно відбуватися безперервно і щодня.

Зрозуміло, що до цього безпосередньо прилягає розв'язання низки питань українського інформаційного поля. Йдеться як про відслідковування по суті, щодо обстоювання саме українського світобачення, радіо- і, особливо, телепередач, і про недопустимість існування в Україні ніякої іншої вітчизняної преси, окрім тієї, котра обстоює українські національні інтереси.

Надзвичайно болючим є питання української книжки, вихід якої за роки незалежності зменшився на порядок. Але якщо вихід української книжки ще якимось налагоджено, то цього не скажеш про книгорозповсюдження.

Державна система книгорозповсюдження повинна бути обов'язково, у законодавчому плані, відновлена. Українська книжка, і вітчизняних авторів, і перекладна, повинна бути максимально доступною, особливо у великих містах півдня та сходу України.

Далі, це кіновиробництво – потрібне окреме політичне рішення про його фінансування, але фінансування передовсім того кіно, де була б відображена уся складність, проблемність, але й цікавість, різноколірність життя *сучасної української пересічної людини*, щоб це кіно хотілося дивитися. Те ж саме стосується й кінопрокату.

Про матеріальне забезпечення усього цього, як про окреме політичне рішення, враховуючи світовідчуття мешканців південного сходу України, треба сказати іще раз: йдеться і про цільову комплектацію бібліотек регіону українською (авторською і перекладною) книжкою, і про цілковито доступну на усіх теренах України кіно-, аудіо- та відеопродук-

цію, і про електронні носії, а також про український сегмент Інтернету тощо.

Далі, така вагома складова національної самоідентифікації, як історична пам'ять. Багатоаспектне історичне виховання є надзвичайно ваговою складовою формування громадянина української держави.

Недаремно ж із наших голів та душ витравлювали десятиліттями й століттями хоча б згадку про запорожців, про Українську революцію 1917–1920 років чи про голодомор. Усе це, зрозуміло, повинно бути доступним – на державному рівні – жителям великих міст південного сходу України.

Ну і, нарешті, про мовне питання. Зрозуміло, що друга державна мова в Україні – це мова просто одна, відомо яка.

Найперспективніший же шлях розв'язання мовного питання – це поступове, але неухильне переведення на всій території України вищої школи й технікумів на українську мову викладання. Відповідно, це буде не останнім чинником для батьків задуматися про майбутнє своїх дітей.

Ясно, що усе щойно окреслене робиться не за рік, а розраховане на десятиліття, але у ситуації, яка висвітлюється впродовж п'яти останніх років, це повинно стати послідовною і наполегливо довготривалою державною політикою України, політикою якщо не нинішнього, то майбутніх урядів, щоб уникнути у перспективі нових колізій та потрясінь на цьому ґрунті.

Підсумовуючи, слід сказати наступне. Звичайно, було б бажаним, щоб в Україні з роками ствердилася політична нація, нація самосвідомих і консолідованих громадян України. Це був би ідеальний варіант.

Проте події останніх п'яти років засвідчили, і засвідчили із надзвичайною гостротою, що у найближчі роки цей ідеал зреалізованим уповні не буде. Бо дуже великий спротив цьому чиниться значною частиною російськомовних жителів сходу й півдня України, *активне (а то й агресивне) їх небажання самоідентифікації саме як громадян держави України.*

Зрозуміло, що усе це не жарти, адже йдеться про майбутнє держави Україна й українського народу, у якого, повторимо,



на планеті Земля немає іншої етнічної території, окрім території Української держави.

І тому ні у кого *із дослідників* не повинно бути ніяких ілюзій щодо того, що *найголовнішим*, ефективним, радикальним й довготривалим засобом консолідації українського суспільства, збереження соборності України на віки, поряд із іншими чинниками, про які уже йшлося вище (розвиток високих технологій, технічні досягнення у державі, ефективне функціонування інститутів демократії та суспільного дискурсу, розвиток місцевого самоврядування, нарешті, становлення дійсно європейської моделі соціально-економічного устрою – соціальної ринкової економіки та соціальної держави тощо), є консолідація етнічних українців, які проживають на теренах України.

А це, у свою чергу, означає не що інше, як повернення національної самоідентифікації *усім без винятку* російськомовним етнічним українцям – громадянам України, повернення їх у лоно рідного народу, його культури, історичної пам'яті, мови і традицій, його світовідчуття та світорозуміння.

Без цього будь-які сподівання на консолідацію українського суспільства, на громадянський лад та спокій у державі в довготривалій перспективі, не говорячи уже про сталий розвиток України, є марними і нездійсненними.

Насамкінець хочу сказати, що багатьом надзвичайно впливовим у країні силам дуже хочеться побудувати таку державу Україна, у якій власне українці були б приречені на довічну внутрішню еміграцію. Висновки із цього, гадаю, напрошуються самі собою.

### **3.9. Людське єство та світ людини: від обмеження негативного до створення передумов ствердження позитивного**

Цілковито усвідомлюючи не лише наявність, але й незборимість у повному обсязі у людському єстві та світові людини негативного, як центральну у філософсько-антропологічному плані слід виокремити проблему соціального оптимізму, плекання у людському бутті передумов життєствердного світовідчуття, яке б розкривало перед людиною світлі сторони

сьогодення та оптимістичні горизонти майбутнього, давало б їй надію та сподівання. Повноцінне людське буття є таким сьогоденням, котре невідривне від об'ємного, хай і драматичного, але усе ж наповненого минулого твого народу та сповнене сподівань на майбутнє, твоє й твоїх дітей.

Отже, оскільки у проблемі позитивного та негативного у людській природі та світові людини центральною є проблема мінімізації, заблокування негативного та розширення можливостей для життєствердного, творчого, оптимістичного, то це, відповідно, вимагає обґрунтування такої методології філософсько-антропологічного аналізу, котра сприяла б врахуванню неусталеності людини та, водночас, осмисленню шляхів як ослаблення певних параметрів антропологічної кризи у сучасній Україні, так і створення передумов для реалізації життєвих шансів громадян України, кожного із нас.

Відтак виникає потреба означити найбільш вагомі проблемні зрізи суперечливого і вельми неоднозначного процесу людського самоздійснення, виходячи при цьому із тези і переконання про те, що дана самореалізація здійснювана лише за умови, що антропокультурні чинники людського світовідношення спираються на соціокультурні (починаючи від товаришів, сім'ї, колективу, громадянського суспільства і аж до нації у цілому), взаємодіють із останніми. Так само, як і навпаки: вузловим, осьовим смислом і вищим призначенням функціонування соціокультурного є ствердження передумов для реалізації людського ества взагалі (в його різноманітних іпостасях), окремої особистості – зокрема і не в останню чергу.

При цьому вимальовуються такі засадничі проблемні зрізи.

Перший, вихідний проблемний зріз. Йдеться про те, що в Україні за роки незалежності ствердився, на жаль, не провідний сучасний європейський тип раціональності – комунікативна раціональність – як поєднання цілераціональності та ціннісної раціональності, як постійно діючий суспільний дискурс стосовно найбільш життєво значущих питань, завдяки якому реалізується етика відповідальності, а ствердилася раціональність доби первісного нагромадження, техніко-операційна раціональність, калькулюючий, значною мірою здегуманізований,

чинічний розум, позбавлений моральних засад сучасного цивілізованого світу.

Відповідно в Україні побудована за роки незалежності не соціальна ринкова економіка, як є у повоєнній Європі і котра є підставою для розквіту творчих, життєствердних сил людини, а дикий, кланово-олігархічний капіталізм як підстава для процвітання найгірших рис людського ества. Ніде у цивілізованому світі немає такого *дикого поєднання бідності й багатства*, яке існує нині в Україні. І це є найзначнішою, визначальною антропокультурною проблемою, стосовно якої усі інші проблеми є похідними.

Наступний проблемний зріз. Це низка питань, які стосуються такої крихкої побудови, якою є демократія, громадянське суспільство взагалі, і в Україні – зокрема. Постійно виникають питання, чому у нас не спрацьовують у повному обсязі засадничі європейські цінності – свобода, солідарність, справедливість, а ідеали відкритого суспільства, публічності залишаються більше ідеалами, ніж реальністю (останнє стосується й засобів масової інформації, із електронними - включно), чому не стверджується у достатньому обсязі середній клас як основа демократії?

Третій проблемний зріз. Це питання шляхів подолання в українському суспільстві глибинного соціокультурного розколу, без чого не може бути нормальної як антропокультурної, так і соціокультурної консолідації нації – основи подальшого суспільного поступу.

Четвертий – це проблеми подальшого культурного поступу України: проблеми українських кінематографу, книговидавництва, історичного виховання, поп- та рок-музики тощо.

П'ятий проблемний зріз – проблема пошанування людської гідності, але не обраних, а усіх, кожного зокрема.

І, нарешті, кардинальна, осьова проблема – проблема проявів в усьому цьому людського чинника, людської природи, себто проявів *нині* не стільки творчого, конструктивного, життєствердного у цій природі, а деструктивного, самозакоханого, брехливого, злостивого тощо. Проявів – на усіх рівнях: і суспільному (це конформізм чи, навпаки, конфронтаційність та

агресивність), і особистісному (стосовно багатьох представників владарюючої в Україні еліти).

Причому прикрим є те, що ці прояви негативного у людським естві знайшли своє вираження не лише на рівні загальноцивілізаційних параметрів природи людини, але й на рівні проявів не кращих рис національного характеру. Це – із одного боку.

З іншого ж – і це потрібно особливо підкреслити – не слід ніколи забувати, що пробуджена на Майдані громадянськість української людини, її прагнення до самореалізації, прагнення свободи є не тимчасовим явищем, а явищем, котре *назавжди* визначило непростий, але життєствердний шлях України, подальшої української долі, які б випробування не зустрічалися на цьому шляху. Люди уже ніколи не дозволять загнати себе у стійло, як було до 2004 року. У цьому – визначальна підстава щодо історичного оптимізму української людини.

Потрібно завжди пам'ятати, що негативне у людському естві та світові людини завжди було, є й буде. Але, по-перше, треба постійно думати над тим, як мінімізувати його, поставити у чіткі обмежувальні рамки. А відтак думати про необхідні антропокультурні механізми й способи облаштування буття, які б цьому сприяли.

А по-друге – і це найголовніше – думати про таку модель облаштування буття, яка була б не лише людиномірною, нерепресивною щодо індивіда, але й котра максимально б сприяла можливості кожній людині розкритися, скористатися своїм життєвим шансом, сприяла б реалізації життєствердного, творчого, оптимістичного у людському бутті.

Тобто йдеться про необхідність чіткого усвідомлення того, що особистісна самореалізація кожного (а це і є сенсом антропокультурного виміру буття) можлива лише на основі випрацювання таких антропокультурних механізмів облаштування домівки буття, які б максимально сприяли самоздійсненню людини.

А також йдеться про те, що впродовж кількох останніх років у людей, пересічного українця знову пробудився певний життєвий оптимізм. Цьому насамперед посприяло кілька більш чесних й прозорих останніх виборів. Про них також

свідчать свобода преси, кроки на шляху демократизації суспільного життя та відкритості суспільства, небезпроблемного, але неухильного становлення громадянського суспільства в Україні.

Проте ці кроки, як уже зазначалося, повинні бути – щоб оптимістичне суспільне самопочування пересічного українця та нормальні міжлюдські стосунки набули усталених форм – підкріпленими подальшими адекватними кроками у плані розвитку антропомірності будинку буття української людини.

А це насамперед означає, що йдеться про цивілізаційний вибір України: яке суспільство ми хочемо будувати – суспільство, звернене до людини, пересічного українця, чи суспільство обраних, як зараз. Суспільство, де пересічний українець, кожен із нас, відчував би себе людиною та прагнув до самореалізації, до виконання свого життєвого проекту, чи суспільство, де він виштовхнутий за ці межі і приречений лише на виживання. І де, відповідно, не може бути не лише нормального самопочування людини, але й нормального, неконфліктного співбуття людей – лише роздратування, ворожнеча, війна всіх проти всіх.

Тобто йдеться про цивілізаційний вибір України щодо принципових, найвагоміших параметрів облаштування внутрішньоукраїнського буття – сьогодні та на перспективу. Відомо також, що при цьому йдеться передовсім про вибір між двома можливостями цього облаштування – євразійським та європейським.

Зрозуміло, що євразійство із його традиціями авторитаризму та тоталітаризму, де наявні абсолютні права лише однієї людини та її оточення (незалежно від назви: цар, імператор, генсек чи президент), а усі люди є лише царевими холопами, де відсутні свобода слова, свобода вибору, реальна представницька демократія, повноваге громадянське суспільство – така модель суспільного устрою не може влаштовувати українців ніяк, абсолютним чином. Ми усе це бачили й відчували на собі упродовж довгих понад трьохсот років.

На відміну від євразійства, історично власне український спосіб облаштування суспільної життєдіяльності, громадянський та сімейний устрій завжди базувалися на традиціях часів

Київської Русі, а потім доби козаччини – традиціях соборності, суверенності, прагнення до волі, пошани до особистості, жінки – зокрема. Тобто на рисах, які безсумнівно належали саме до європейської ментальної традиції. Та які були протилежними до багатокілової традиції євразійства – традиції деспотії, розтоптування особистості, палкого прагнення до «звільнення» інших народів.

Тому наш шлях один, єдиний і незмінний – це шлях до Європи, європейський вибір України. Але не просто у сенсі приєднання до Євросоюзу, *а передовсім у сенсі облаштування внутрішньоукраїнського буття у відповідності до засадничих європейських цінностей, норм та стандартів.*

І ось тут починаються проблеми, про які й слід поговорити більш докладно. Центральною, засадничою цінністю європейської цивілізації є людина, її потреби та інтереси, її можливість самореалізації, а також унормованість, неконфліктність співбуття людей та дбайливе ставлення до довкілля, що у сукупності й становить передумови нормального, оптимістичного світосприймання європейця, його віри у завтрашній день.

Причому, що принципово, йдеться саме про пересічного, середньостатистичного європейця, а не про обраних, можновладців чи якусь еліту.

Зрозуміло, що така модель облаштування домівки буття, у центрі якої – життя та інтереси пересічної людини, склалася у Європі у повоєнний час не сама собою, а була результатом довготривалих випробувань XIX – першої половини XX сторіччя, багатодесятилітнього суспільного протистояння та боротьби, помножених на наполегливу роботу партії соціал-демократичного спрямування та профспілок. До Другої світової війни у більшості країн Європи теж панував кланово-олігархічний капіталізм, а людина, пересічний європеєць, у масі своїй був не менш упослідженим, ніж пересічний українець нині.

Але із усього цього у повоєнний період були зроблені належні висновки, у центрі яких постала думка про те, що реалізація ідей свободи, справедливості та солідарності є необхідною підставою створення такої моделі облаштування домівки буття, яка б не лише не створювала постійного соціального протистояння та не штовхала людей не барикади,

а навпаки, дозволяла б кожній пересічній людині самореалізуватися, виконати свій життєвий проект. Тобто йдеться і про адекватну заробітну платню, і про розбудову інститутів представницької демократії та соціально-правової держави, і про повноцінне функціонування громадянського суспільства із системою дискурсу стосовно найвагоміших проблем сьогодення та на перспективу.

Отже, засадничою цінністю європейської цивілізації, вирішальним засобом, котрий цілковито змінив у повоєнні роки її обличчя, є *соціальна ринкова економіка*, яка остаточно прийшла на зміну дикому, олігархічному капіталізмові, котрий панував там до цього.

Соціальна ринкова економіка характеризується передовсім найвищим у світі відсотком заробітної платні у собівартості продукції (30–40% – у країнах Центральної Європи, 40–60% – у країнах Європи Західної і 6–9% у нас), законодавчо закріпленою різницею між заробітною платнею керівників на виробництві та найманих працівників, котра співвідноситься в межах 1:10, та, що принципово, *системою прогресивного оподаткування*.

Саме така економіка дозволяє говорити в антропокультурному плані про створення адекватних умов як для особистого самоздійснення, так і для нормального, неконфліктного співбуття людей.

Відповідно, якщо ми уже остаточно визначилися зі своїм європейським вибором, то слід також визначитися із національною ідеєю, сучасною українською мрією, якою не може бути ніяка інша ідея, аніж та, котра уже зреалізована у Європі упродовж останніх 60-ти років – йдеться якраз про соціальну ринкову економіку.

В Україні ж упродовж усіх років незалежності відбувається зовсім інший, протилежний за спрямованістю процес – процес розбудови дикого, наскрізь корумпованого, кланово-олігархічного капіталізму, про який уже давно забули у Європі.

У філософсько-антропологічному плані це означає *дику, небачене у цивілізованому світі поєднання бідності й багатства*, бідності десятків мільйонів та багатства обраних. Життєві перспективи, зрозуміло, є лише в останніх та їхніх

дітей, а решта – десятки мільйонів – приречені на безпросвітність та безперспективність. Зрозуміло також, що, окрім внутрішнього невдоволення, роздратування й озлобленості, такий стан речей у пересічного українця нічого іншого викликати не може. Не слід також забувати, що у свій час, у 1991 р., під час проголошення й закріплення незалежності, Україна серед інших союзних республік мала дійсно одні із найкращих стартових умов, але скористалася цим, м'яко кажучи, не кращим чином. Зрозуміло, що це також не могло не позначитися на суспільному самопочуванні пересічного українця, його світосприйманні надзвичайно негативним чином: розчарування ніколи не приносило нічого хорошого, оптимістичного, сподівань та надії.

Відтак, якщо цей процес не зупинити й не відбудеться переорієнтація на шлях дійсно європейський, на Україну чекають усе нові, зовсім непотрібні їй громадянам випробування. Історія України і так від часів Батия і до наших днів – це історія бездержавності й напівдержавності, а отже, безперервної боротьби, гіркоти поразок і болю. Не хотілося б, отже, щоб українську людину знову спіткали біль, муки та страждання замість творення, життєствердження й оптимістичного світовідчуття.

Стосовно ж нашого предмету – антропологічних параметрів сьогодення та на перспективу – йдеться передовсім про неможливість, як це не парадоксально здається на перший погляд (бо ж капіталізм завжди асоціюється із персональною ініціативою), персональної самореалізації пересічного українця, а отже, і неможливість ані повноцінного особистісного буття, ані безконфліктного співбуття людей. Почали складатися, особливо на селі та в райцентрах, цілі великі соціальні групи, які уже нині животіють і не можуть забезпечити гідної перспективи своїм дітям. І це, що найприкріше, буде відтворюватися у наступних поколіннях, розділивши суспільство на успішні та депресивні, безперспективні соціальні страти.

Відповідно, і настроїв людей, їх налаштованість: передовсім не на творення, життєствердження й оптимістичне світобачення, а на агресивність, деструкцію (як зовнішню, так і внутрішню). Не можуть плекатися й виявлятися в антилюдському



світі найкращі риси людської природи, а породжується й відтворюється якраз негатив.

Не можуть за цих умов бути мінімізованими і явища ре-сентименту (котрі характеризуються, з одного боку, відсутністю життєрадісного, влади, багатства, фізичної сили і, натомість, заздрістю, підступністю, жагою помсти та водночас неможливістю постояти за себе та помститися), оскільки їх основною причиною є панування етики формального обов'язку. Для їх же обмеження потрібна постійна практика суспільного дискурсу стосовно найбільш нагальних проблем сьогодення, де й відбувається доповнення етики формального обов'язку дискурсивною етикою, етикою відповідальності. Звісно, що такої практики постійно діючого дискурсу за наших реалій не спостерігається (тут хоча б нормальний політичний діалог налагодився).

Відтак питання цивілізаційного, а саме – європейського вибору України, яке, здавалось би, уже визначене й приймається практично усіма, усім суспільством, насправді не є таким однозначним і позитивно вирішеним. Бо ж, як видається, та модель облаштування домівки буття, яка ствердилася в Україні, веде її не до Європи, не до ствердження на українській землі цінностей та норм сучасної європейської цивілізації, а радше, ствердження у ній моделі буття країн третього світу, якогось латиноамериканського чи африканського зразка, у якій місце саме пересічного українця є вельми примарним, а його потреби, прагнення та інтереси мало кого цікавлять.

Потрібно також зосередитися ще на одному зрізі проблеми, який уже нині, не говорячи про перспективу, несе найбільші загрози й випробування пересічній українській людині. Йдеться якраз про перспективу України відбутися не як високо-технологічна країна європейського штибу, а як країна, яка пішла шляхом країн третього світу – із відповідними наслідками антропокультурного ґатунку, себто упослідженням і розтоптуванням пересічного українця, який полишений можливості бути людиною не лише зараз, але й на перспективу.

Можливість повноцінної особистісної самореалізації кожного як основа соціального оптимізму – ось питання питань антропокультурного бачення світу. Чи є ця можливість в ук-

раїнської людини нині та на перспективу – саме в це усе упирається.

Наразі ж ми маємо ситуацію, коли в Україні склалася модель не сучасного європейського, а сторічної давнини капіталізму – кланово-олігархічного, полишеного будь-яких ознак соціально-ринкової економіки капіталізму, модель дикого поєднання бідності, безпросвітності та багатства.

У центрі цієї моделі – домінування чорної металургії, зосередженої у великих містах південного сходу України. Саме продукція цих підприємств складає лівову частку українського експорту, роблячи Україну фактично сировинним додатком до розвинених країн – країн високих технологій, країн третьої хвилі, країн постіндустріального, інформаційного суспільства. Інтереси олігархічного капіталу – володарів цих підприємств – є домінуючими і найвпливовішими у країні.

Відповідно, за усі роки незалежності Україна *не спромоглася* не лише налагодити *у масштабах усієї країни* високотехнологічного, наукоємного виробництва, але й примудрилася не створити передумов для розвитку такого виробництва надалі, що тягне за собою як технологічне відставання, так і усе більший розрив між розвитком великих міст, та, з іншого боку, районних центрів, де процвітає занепад та безробіття.

Тобто другою визначальною рисою кланово-олігархічної моделі, яка панує в Україні, є зосередженість працюючих виробництв й будівництва передовсім в індустріальних центрах, містах-мільйонниках та великих обласних центрах і їхній занепад у райцентрах.

А оскільки в райцентрах проживає третина усієї української людності (а ще третина – у практично повністю зруйнованому селі), то це породило небачений за попередні часи відтік населення, передовсім молоді, із райцентрів та села у великі міста-мільйонники та обласні центри – майже класична модель країн третього світу, скажімо Мексики чи Нігерії.

Відповідно й настрої людей – розгублений, розчавлений, пригнічений у райцентрах та селі й не менш знервований й роздратований – у великих містах. В останніх пересічну людину розчавлюють загострені проблеми мегаполісу: житлова,

транспорту, вартості життя, екологічна – що, м'яко кажучи, не додає людям настрою ні сьогодні, ні на перспективу.

Житлова проблема, коли вартість житла на Троєщині у Києві більша, аніж на Монмартрі у Парижі. Коли відсотки на кредити на придбання нового житла захмарні, небачені у Європі, а сам цей кредит треба сплачувати упродовж усього життя.

Транспортна проблема у великих містах, коли велико-місткий, передовсім електротранспорт не оновлювався, а на його місце були впроваджені маршрутки; коли людина на дорозі до роботи та назад витрачає три, а то й більше години. Це також безкінечні затори на дорогах, аварії на них та дика загазованість у цих містах.

Вартість життя у великих містах, коли ціни – європейські, а зарплати – українські.

Страшна екологічна проблема, коли вирубуються парки та сквери, місто задихається від викидів двигунів на вулицях, електротранспорт не розвивається, якість питної води просто непорівнювана із європейськими стандартами, а береги річок та озер поспіль вкриваються вишуканими маєтками із трьохметровими парканами, котрі цілковито перекривають доступ до цих берегів мільйонам жителів цих великих міст.

До цього додається, додається зримо й повсякденно, неможливість уникнути, а отже – необхідність повсякчас спостерігати оте дике поєднання бідності й багатства, яке присутнє на кожному кроці (один пояс шикарних маєтків та вілл навколо великих міст чого вартий; далі, усі ці круті іномарки у незліченній кількості чи магазини, де пересічній людині просто нічого робити). Розшарування за майновою ознакою дітей у школах вартує теж не менше.

Звідси і настрої мешканців великих міст: знервований, роздратований, безперервно зіпсований, що, звичайно, не може не породжувати ресентиментних явищ, які, звичайно, не сприяють життєствердності та результативній творчості. Пересічна людина живе тут у ситуації постійного стресу, що не може не приводити до прояву не кращих, а передовсім найгірших рис людського ества, які постійно вихлюпуються на оточуючих.

Але хоча б примарна надія у жителів великих міст усе ж жевріє. Тоді як у мешканців райцентрів та села й такої залишається усе менше.

У антропологічному плані це характеризується тим, що за українських реалій – масового безробіття, непрацюючих виробництв у райцентрах та на селі – саме це стає основною перешкодою для можливості індивідуальної самореалізації, люди тікають звідти у великі міста у пошуках кращої долі, чи ще гірше, за кордон, у повністю безправне існування, де, за різними оцінками, постійно перебуває від 3 до 7 мільйонів громадян України.

Людям, мільйонам людей немає куди прикласти свої сили, відтак – це дорога в нікуди, а не у Європу. Це – модель країн третього світу.

Через це, говорячи про соціальний оптимізм для пересічного українця (а він, зрештою, є визначальним як у плані обмеження негативного, так і у плані створення передумов ствердження позитивного), то він може бути поверненим у повному обсязі українській людині лише за наступних обставин.

Обставина перша – це подолання отого дикого поєднання бідності та багатства, яке уже встигло ствердитися на українській землі. Тобто йдеться про приведення до європейських норм відсотка заробітної платні у собівартості продукції (хоча б до 30–40%, як у Центральній Європі), законодавчого закріплення вилки зарплат хоча б на рівні 1:10, введення прогресивного оподаткування, низьковідсоткові кредити на житлове будівництво, постійна турбота про розвиток великомісткого громадського транспорту (передовсім екологічного електротранспорту – як внутрішньоміського, так і міжміського, бо в Україні *третина залізниць* в умовах перевиробництва електроенергії не електрифікована). Це також чітка екополітика, як усередині міст, так і щодо берегів річок, озер та морів, як на виробництві, так і на транспорті. Звісно, йдеться також про збільшення відсотку заліснення в Україні з нинішніх 15% до хоча б 20–25%.

А головне – щоб європейського рівня цінам в Україні (цінам на усе, починаючи від продуктів харчування і закінчуючи житлом) відповідала європейського рівня зарплата *за*

*одну й ту ж саму працю*: хай не така, як у Західній Європі, але хоча б така, як у Центральній.

Обставина друга. За умов переходу цивілізованих країн до інформаційного суспільства повинна змінитися орієнтація української промислової політики, її переорієнтація на наукоємні технології. Відповідно, повинні змінитися пріоритети та структура українського виробництва, відбутися його перехід від моделі сировинного й напівфабрикатного приладку цивілізованого світу (умовно кажучи – моделі чорної металургії) до масового поширення, переважання виробництва високих технологій, наукоємного, енергозберігаючого виробництва (насамперед приладобудування та радіоелектроніки), зорієнтованого на випуск не напівфабрикатів, а кінцевої продукції, передовсім спрямованої на покращення життя пересічного українця.

Основою такого переходу передусім є підтримка вітчизняної науки, поступового доведення її фінансування із нинішніх 0,4% від ВВП до 1,7%, як це зафіксовано у законі про науку. Тобто йдеться про адекватне фінансування, якщо українська держава дійсно серйозно дбає про свої євроінтеграційні перспективи. І потрібне воно як у плані постійного оновлення матеріально-технічної бази інститутів НАН України, придбання приладів, матеріалів тощо, так і в плані гідної заробітної платні та житлової перспективи наукових співробітників, щоб молодь прагнула працювати у науково-дослідних інститутах, а не оминала їх, як є зараз.

Йдеться також про випуск електровозів, електричок, вагонів, літаків й гелікоптерів, різного профілю кораблів, автомобілів (особливо електромобілів), тролейбусів, трамваїв та великомістких автобусів, найрізноманітнішої побутової техніки, побутових приладів, виробів хімічної та легкої промисловості, будматеріалів та будівельної техніки, меблів, а також сільськогосподарської техніки, міндобрив та засобів захисту рослин тощо. Тобто, якщо говорити в цілому, потрібна як підтримка традиційних виробництв, зорієнтованих на випуск кінцевої продукції, так і розвиток нових, інноваційних технологій та наукоємних виробництв, себто структурна перебудова промисловості.

Належної й повсякденної уваги вимагає, звичайно ж, енергетична та нафтопереробна галузь, із біогазом та іншими аль-

тернативними видами енергії – включно, широке впровадження енергозберігаючих технологій. Потрібно, скільки б це не коштувало, побудувати завод із виробництва твелів, адже наявна і власна уранова руда, й індустрія її первинної обробки. Ну і, звичайно, потрібне подальше оновлення газотранспортної мережі, стану залізниць (на третину, повторимо, неелектрифікованих), шляхів, аеропортів тощо. Необхідно також надалі підтримувати військово-промисловий комплекс, бо високі технології зосереджені насамперед якраз там. А ще тому, що Україна як велика європейська держава повинна бути виробником сучасних видів озброєння. Це – з одного боку. А з іншого, це потрібно для підтримки морального духу й національної гордості українців, громадян держави Україна.

І обставина третя. Пересічний українець усюди (із великими містами включно) ніколи не відчує себе людиною, доки життя у повному обсязі не повернеться у райцентри та на село – життя не як животіння, а як повноваге людське буття.

Стосовно райцентрів – потрібна окрема державна програма підтримки та розвитку виробництва саме там (що, звісно, потягне за собою і розвиток будівництва, житлового – передовсім). Лише коли вдасться здійснити сталий розвиток райцентрів – а шлях до цього один: підтримка існуючого та розвиток нового виробництва, – лише тоді можна буде говорити про зняття гостроти проблем буття та самопочування пересічного українця як у самих райцентрах, так і у великих містах, куди вони перестануть бігти у пошуках кращої долі, створюючи небувалі донині проблеми для мешканців цих великих міст.

Окремо слід сказати про долю українських селян – найбільш нездоленої, упослідженої частини – третини громадян України. Саме *селян*, а не просто українського села (у сенсі виробника сільськогосподарської продукції). Проблеми села (у сенсі постачальника сільськогосподарської продукції) в Україні історично, від часів Київської Русі ніколи не було й не буде. Голоду в Україні не було ніколи, окрім штучних, зорганізованих більшовиками голодоморів 1921, 1947 р. та, особливо, 1932–1933 рр. Не було й не буде, от тільки знову відсутність голоду в Україні буде, на жаль, як завжди, заснована на муках, болях та стражданнях українських селян.

Тобто нині в Україні існує інше питання – *і це дійсно проблема*, болюча, чи не найболючіша проблема українського сьогодення – *розтоптаного життєвого світу і правового статусу особистості українського селянина* як результат цілеспрямованої й наполегливої руйнації українською владою усього того відлагодженого господарського механізму в українському селі, котрий склався і прекрасно функціонував у 80-ті роки – десятиліття, котре передувало наступним рокам так званих реформ на селі, а фактично його повного розорення. Йдеться не про ті поодинокі винятки, які дивовижним чином збереглися в окремих районах, успішних колективних господарствах, агрофірмах, племзаводах, птахофабриках, тепличних господарствах тощо, а про решту загалу – понад 90 відсотків українського села, котре пущене на самоплив, розграбоване, повернуте від цілісного, на рівні усього села, господарювання на землі й цілковитої механізації не лише у полі, але й на фермі до клаптикового господарювання на основі зношеної техніки у полі й поруйнованого практично усюди тваринництва, села, котре позбавлене елементарних благ цивілізації, наскрізь контрольоване рекетирством трейдерів, перекупників та посередників, де існує найнижча заробітня платня у державі (якщо вона взагалі є), тобто, якщо говорити у цілому, котре опущене свідомими діями, здавалось би, уже української влади на цілковите соціальне дно.

Відтак в основі розгляду усіх можливих варіантів *подальшої* долі села лежить одне визначальне: що береться при цьому за вихідне – підхід до села як до *життєвого світу особистості*, сільського жителя чи лише як до комори, лише як до *засобу* постачання продуктів харчування.

При прийнятті тези про село як самоцінний і цілісний життєвий світ особистості – мешканця села (*а протилежна думка – про село як лише засіб постачання сільськогосподарської продукції – є не лише антигуманною, але й просто цинічною*) постає проблема: як зробити подальше життя на селі не лише пристойним, але й не згірш за міське за усіма параметрами, включаючи, найперше, можливість для селян самоорганізації, повернення на село великотоварного, високомеханізованого, прибуткового господарства, включаючи, далі, адекватну сьо-

годенню заробітну плату, правову захищеність, нерозтоптані особистісний статус та людську гідність. Зрозуміло, що такий шлях *виключає* можливість повернення села назад на 100–150 років – на шлях панів і наймитів, нічим не обмеженого ви-зиску селян.

Достатньою підставою для такого пристойного життя може бути, звісна річ, не нинішня, найпоширеніша форма господарювання на селі, яка була створена у результаті *свідомої й ці-леспрямованої* руйнації колгоспів (замість їх плавного, зі збереженням основних фондів, переведення на ринкові рейки) та примусового паювання землі і створення системи фер-мерства.

Фермерство є абсолютно безперспективним у *загаль-ноукраїнському* масштабі передовсім у господарчому плані. Найперше тому, що це низькотоварна, а відтак низькорен-табельна, малоприбуткова, а отже, й неконкурентоздатна у перспективі форма господарювання. Далі, це пов'язане із не-можливістю (з багатьох причин) узяти достатні кредити. Наступне, це неможливість для фермера купувати нову, котра вартує значних коштів, сільськогосподарську техніку та сучасне обладнання для тваринницьких комплексів, на-віть через лізинг.

Окремий фермер сам по собі не може вирішити і такого важ-ливого для половини українських земель – півдня України – питання, як відтворення та обслуговування поливного земле-робства. Також окремий фермер не в змозі ні відкрити влас-ного магазину у райцентрі, ні створити власні маслобойні, кропорушки, ковбасні цехи, тобто спільні міжгосподарські ви-робництва.

Неможливим для фермерської системи господарювання є також правовий захист. Під питанням і трудові книжки та тру-довий стаж найманих працівників, а отже, й перспектива їх нормального пенсійного забезпечення.

І нарешті, український фермер цілковито й на усій тери-торії держави задавлений нині й на перспективу трейдерами, перекупниками й реалізаторами сільськогосподарської про-дукції.



Безсумнівно, що фермер сам по собі ніяк не може, навіть при бажанні, впоратися із проблемами соціально-культурної сфери на селі, починаючи від мережі газопостачання, водогонів, шляхів і закінчуючи школами, дитячими садками, ФАП-ами, будинками культури тощо.

Тому всерйоз можна говорити, розмірковуючи про нинішній стан і майбутнє села, лише виходячи із можливостей та перспективи ствердження на селі великотоварного, високомеханізованого, науково забезпеченого сільськогосподарського виробництва, котре єдино є конкурентоспроможним у сучасних ринкових умовах.

А форм такого виробництва – і не треба при цьому плекати ніяких ілюзій – *лише дві*: латифундії (із системою визиску, системою панів і наймитів) і на європейських засадах вибудований кооператив – як добровільне господарське об'єднання вільних, суверенних і рівноправних громадян.

Добровільна сільськогосподарська кооперація – це *сучасний шлях* великотоварного, конкурентоздатного виробництва, тобто цілісного господарчого функціонування села, а відтак гідної заробітної платні та забезпечення повноцінної соціокультурної інфраструктури на селі.

Добровільна сільськогосподарська кооперація – це *єдина* на сьогодні *можливість уникнути визиску* селян та перетворення їх на *довічних* батраків, наймитів, *єдина* для них можливість залишитися людьми, а не перетворитися на упосліджений, *цілковито безправний* натовп, де кожен полишений сам на сам зі своїми проблемами й негараздами.

Інший же шлях, котрий так чи так, але *надзвичайно наполегливо нав'язується* українському селу і основи якому вже закладені нині – це, ґрунтуючись на торгівлі землею сільськогосподарського призначення, *перетворення села на повсюдну систему визиску*, систему панів і наймитів, всюдисущу систему латифундій, а мешканців села – на цілковито безправних і упосліджених батраків, фактично кріпаків і рабів нових хазяїв життя на селі.

*Закони про повернення панщини в Україну* прийняті Верховною Радою уже практично усі, залишилося лише три закони.

Натомість *будь-яка альтернатива, можливість вибору* в українського селянина наразі *цілковито відсутня*. Бо немає закону «Про добровільну сільськогосподарську кооперацію», і, відповідно, *немає ніякої можливості самоорганізації* у селян. Водночас без такого закону доля українського селянина *наперед і назавжди* визначена: він приречений на цілковите й безпросвітне уоплідження.

Єдиною «втіхою» при цьому є те, що зараз, слава Богу, не сталінські часи, паспорти видають усім, і селянська молодь зможе і надалі, як і зараз, безперешкодно й масово втікати із села.

Українським *селянам* нині потрібно від влади зовсім небагато, якщо вона справді турбується *про них* – *її дозволу на самоорганізацію*. А *єдиною* підставою цього може бути лише прийняття Верховною Радою України закону «Про добровільну сільськогосподарську кооперацію».

*Усе останнє селяни зроблять самі.*

Отакі, якщо коротко, справи в українських селян, у яких світлого та оптимістичного чи не найменше із усіх мешканців України.

Насамкінець слід хоча б коротко зупинитися на значущості у русі від обмеження негативного до створення передумов ствердження позитивного у світі пересічного українця тієї нової обставини, яка означилася у серпні 2008 р. і котра матиме для України вельми довготривалі наслідки.

Йдеться про тектонічні зміни у світопорядку, які чітко окреслилися після серпня 2008 р. і з якими Україна як держава, кожний громадянин України не можуть не рахуватися. Бо це система нових геополітичних викликів, котрі мають *пряме* відношення до України, до питання про її незалежність та суверенність. Усі кроки впродовж останнього року сусідньої держави – військова агресія ядерної держави Росія проти суверенної Грузії, безперервний газовий шантаж України, небачене у світовій практиці за нахабністю й брутальністю звернення президента сусідньої країни із вимогою до 46-мільйонного українського народу створити маріонеткову державу, прийняття Держдумою нової редакції закону «Про оборону» – усе це свідчить про те, що питання цивілізаційного вибору Ук-

раїни, а саме – її європейського вибору й пошуку шляхів інтеграції у цивілізоване співтовариство світових демократій, вимагає свого нового підтвердження й повсякденної уваги, осмислення й постійних зусиль.

Йдеться також про її позицію у відповідь на ці виклики, що, звісно, має пряме відношення до буття та ціннісних орієнтацій кожного пересічного українця.

Те, що раніше мало місце лише у геополітичних розмірковуваннях О.Дугіна та Кє (євразійство, постулювання відверто шовіністичної, неоімперської позиції, територіальних претензій до сусідів, оголошення країн – колишніх радянських республік зоною особливих інтересів Росії, розпалювання в них різного роду суспільних протиріч та сепаратизму, оголошення колишніх радянських республік канонічною територією московського православ'я, підтримка «п'ятої колони» у цих країнах, інформаційна та ціннісно-орієнтаційна експансія щодо них тощо), після відвертої військової агресії ядерної держави Росії проти (й на її території) суверенної Грузії стало фактом, який вимагає прискіпливої уваги та всебічного осмислення.

Усе свідчить про те, що Росія, яка упродовж останніх років стрімко зміцніла економічно й військово (хоча й залишилася на рівні умовної, «керованої» демократії), так і не змогла залучитися до європейських цінностей й постати державою такою ж, як усі інші, яка усвідомлює свої межі, свої кордони й зосереджена на облаштуванні свого внутрішньодержавного життя.

Натомість на передній план знову вийшли імперські амбіції. Сусідні для Росії країни – колишні радянські республіки – оголошені представниками вищого політичного керівництва Росії зоною її особливих інтересів. Стосовно ж нашої держави знову запанувала страхітлива для України думка про те, що без України, її економічного та людського потенціалу Росія як імперія відбутися не може.

Тобто, якщо коротко, йдеться про те, що *ядерна* держава Росія, в ім'я своїх шовіністичних, імперських амбіцій готова йти на пряму військову агресію проти будь-якої сусідньої держави, порушуючи *найфундаментальніший* принцип міжнародного світопорядку – непорушність кордонів.

Зрозуміло, що усе це означає для України, яка повинна зробити як відповідні висновки, так і здійснити відповідні, відповідальні кроки.

Передовсім йдеться про те, що після повернення ядерної держави Росії на відверто шовіністичні, імперські позиції, які не одержали гідної – економічного та політичного ґатунку – відповіді від європейського співтовариства, Україна повинна чітко й однозначно зайняти державницьку, дійсно незалежну позицію: економічну, соціальну, соціокультурну, оборонну.

Економічну – можливо, це буде найважчий вибір. Але він є абсолютно необхідним. Йдеться про перехід на світові ціни на газ та, відповідно, на світові ціни по оплаті базування Чорноморського флоту Російської федерації. Йдеться також про зростання видатків на оборонні потреби – не менше 2% від ВВП, розробку й закупівлю нової військової техніки, із ракетами середнього радіусу дії – включно, на будівництво житла для офіцерів та контрактників (зараз ці видатки *найнижчі* у процентному відношенні до рівня ВВП стосовно *усіх* країн – сусідів України).

Усе це, зрозуміло, не може не позначитися на темпах зростання рівня життя громадян, але по-перше, іншого вибору немає і це потрібно перетерпіти, так само як це перетерпіли у свій час країни Прибалтики. По-друге ж, Україні потрібно пройти свій шлях до НАТО, бо іншого шляху у сенсі зовнішньополітичних гарантій національної безпеки просто не існує.

Як немає й іншого шляху, окрім обстоювання української ідентичності, й у сфері соціокультурній.

Це питання не менш складне й вимагає таких же вагомих зусиль. Бо ж йдеться про те, що це повинні бути адекватні відповіді на надзвичайно складні проблеми, значною мірою штучно спровоковані, але які усе ж мають місце та вимагають для свого розв'язання довготривалих та наполегливих зусиль.

Передовсім йдеться про так званий соціокультурний розкол в Україні. Для усвідомлення вагомості й *справжніх* параметрів цієї проблеми насамперед слід сказати, що ця проблема *у цілому* є штучно створеною в Україні відомими політичними силами із її південного сходу, до того ж інспірованими іззовні.

Ця обставина – *штучна створеність* – має принципове значення. Бо насправді – і це має не менш вагоме значення – в Україні впродовж усіх років незалежності відбувався *цілком природний* процес плавного, спокійного, але неухильного перекодування культурної матриці населення. Йдеться передовсім про природний процес повернення національної самоідентифікації усім етнічним українцям. Це по-перше. І по-друге, йдеться про такий же природний процес становлення громадянського суспільства в Україні як суспільства усіх її громадян, становлення політичної нації.

Саме ці природні процеси й занепокоїли, страшенно занепокоїли сценаристів євразійства, як зовнішніх, так і внутрішніх.

Звідси й різка активізація усіх українофобських сил та шалені спроби розіграти відомі карти: другої державної мови, федеративного устрою, так зване кримське питання тощо. Зрозуміла позиція північно-східного сусіда, де євразійство О.Дугіна і Кє просто знову стало офіційною його ідеологією.

Але питання про ідентичну позицію певних політиків у середині України, тобто про захист інтересів іншої держави під маркою захисту так званих російськомовних – оце уже більш серйозно. І тут потрібен аналіз.

Найперше, що таке «русскоязычные»? Є росіяни, німці, французи, поляки, українці тощо за національністю – це зрозуміло. Отже, зрозуміло, що є етнічні українці й росіяни, в Україні – є також. Останніх – близько восьми із сорока шести мільйонів усіх громадян України.

Але що стосується так званих «русскоязычних», то це вигадка ідеологів північного сусіда, з одного боку. Але з іншого, це драма, трагедія української нації, бо ж ідеться про приблизно десять мільйонів *етнічних українців*, які в результаті цілеспрямованої й багатодесятилітньої політики зросійщення стали носіями не просто мови іншого народу, але й іншої культури та ціннісних, зовсім не українських, орієнтацій.

І тут потрібно віддати належне потужності радянської виховної та ідеологічної машини, а також радянської культурної політики: маємо десять мільйонів етнічних українців – «совків», тобто до цього часу ціннісно й культурно дезорієн-

тованих, відірваних від історичного коріння, усе ще по суті радянських людей.

Отже, йдеться не про проблему «русскоязычных», якої немає просто за визначенням, а про драму української нації, близько десяти мільйонів представників якої є невідомо яких ціннісних уподобань та орієнтацій. Точніше, відомо – чужого для українства євразійства, а не європейськості й євроінтеграційних прагнень. Чи можна цілковито поклататися на них як на громадян держави Україна? Це питання.

Але найголовнішим є те, що навколо питання про так званих «русскоязычных» відбувається якась фантазмагорія, іде якась зловісна гра, яка не вкладається у голову, але яку активно практикує частина політиків південного сходу України. При цьому забувається *головне, визначальне* – в Україні у її нинішніх кордонах немає нічиїх інших етнічних земель, окрім українських. І усі наслідки, які випливають звідси, є абсолютно зрозумілими.

Отже, стосовно соціокультурного зрізу відповідей на нові виклики сьогодення висновок напраощується сам собою: це повинні бути особливі зусилля й фінансова підтримка української держави стосовно української поп- та рок-музики та музичного ринку, українського кіно та кіноринку, української книжки та книжкового ринку, всебічне історико-культурне виховання (особливо із залученням телебачення), плекання історичної пам'яті українського народу, знову ж таки – *повернення у лоно рідного народу* близько десяти мільйонів етнічних українців, жителів великих міст південного сходу України – так званих російськомовних.

Сюди ж прилягає й довготривалий процес ствердження мовно-культурної ідентичності етнічних українців, становлення громадянського суспільства не як суспільства громадян світу, а саме як громадян держави Україна. Це також чітке розмежування української та російської церков в Україні, а – у перспективі – становлення єдиної української помісної православної церкви.

Далі – це українізація не лише за мовою, але й, що головне, за змістом та ціннісним державницьким спрямуванням усієї інформаційної системи: телебачення, радіо, преси, Інтер-

нету тощо – й повсюдне поширення їх на усю територію держави.

Стосовно соціальних проблем, про що уже детально йшлося вище, то тут, у світлі нових викликів Україні, теж не повинно бути ілюзій. Подальша безальтернативна розбудова кланово-олігархічного капіталізму в Україні, а не реалізація європейського вибору України (тобто, у цьому плані, становлення соціальної ринкової економіки й соціальної держави), може мати для неї дуже тяжкі наслідки, аж до підриву довіри у мільйонів українців до майбутнього України як держави.

І тут потрібно виходити виключно із драматичного історичного досвіду України. Якраз ігнорування соціального владарюючої елітою, невміння поєднати завдання та стратегії національного й соціального на різних етапах становлення українського суспільства приводило до фатальних наслідків, зрештою – до бездержавності, напівколоніального, а то й просто колоніального становища України.

Так було, зокрема, й у вирішальні часи української історії – за доби козаччини та у часи Української революції 1917–1921 рр.

У першому випадку полковники та козацька старшина дбали передовсім про особисте збагачення та статки, чим відвернули решту української спільноти – пересічних українців – від української справи.

Те ж саме трапилося і у роки Української революції 1917–1921 рр., коли небажання більшості владарюючої еліти поділити поміщицькі землі призвело до поразки цієї еліти, а водночас мало страшні наслідки (на фоні ленінської облуди: «землю – селянам») – у подальшому для українських селян. А останні – а це було 80% населення, які пройшли вишкіл світової війни й поверталися з фронту – елементарно не захотіли воювати за цілковито легітимну владу Центральної Ради та Директорії, яка, проте, як і попередня, царська, не захотіла віддати їм землю.

Проте нинішня ситуація в Україні не менш загрозлива й тривожна, аніж у роки попередніх випробувань доби козаччини та Української революції у силу того, що до традиційного розходження національного та соціального, переважання кланово-олігархічної моделі капіталізму над моделлю соціаль-

ної ринкової економіки, додалася нова обставина – те, що євразійські цінності й уподобання стали домінувати у значної частини не лише жителів великих міст південного сходу України, але й у тамтешніх владарюючих та бізнес-еліт.

Усі щойно згадані виклики економічного, військового, соціокультурного й соціального плану є справді вагомими викликами для нашого народу і становлять загрозу у плані перетворення України у залежне від зовнішніх впливів та забаганок, напівсамостійне державне утворення.

Проте відповідь на ці виклики є також могутнім засобом для пересічного українця випростатися, постати на повний зріст, продемонструвати не лише світові, але й собі здатність не скорюватися, побороти будь-які негаразди й стверджувати на українській землі визначальні ідеали європейської цивілізації – ідеали свободи, солідарності, справедливості. Відтак ці виклики є гарною нагодою для консолідації українського суспільства навколо не другорядних, а визначальних засадничих європейських цінностей та ідеалів.

\*\*\*

Підсумовуючи роздуми над проблемою обмеження негативного та, відповідно, створення передумов ствердження позитивного у людському естві та світові людини, слід зазначити таке.

На передній план, у такому контексті, як доленосне виходить питання цивілізаційного вибору України, як питання, котре визначить долю української людини на десятиліття наперед, а може, й на віки. Бо це питання, повторимо іще раз, не просто зовнішньополітичних орієнтацій, а передовсім питання визначальних параметрів облаштування внутрішньоукраїнського буття, зорієнтованих чи то на кращі світові зразки, цінності та норми, передовсім європейські, чи то на цінності та зразки уже пройденого, минулого, драматичного й трагічного упродовж останніх понад трьох сторіч, цінності євразійські.

Але питання цивілізованого вибору України, себто європейського вибору, є, як ми спробували показати, не просто благим побажанням, а є проблемою. І проблемою не простою, а



наріжною, доленосною, для розв'язання якої потрібно спрямувати як волю українського народу (а для цього він повинен сконсолідуватися), так і докласти немало інтелектуальних зусиль для осмислення шляхів розв'язання низки болючих проблем. А саме – не лише розв'язання проблеми повноцінного залучення до Євросоюзу та інших європейських структур, але, що найголовніше, низки проблем ствердження громадянського суспільства та правової держави, сфери публічності та відкритості, постійного функціонування суспільного дискурсу та ствердження етики відповідальності, подолання корупції, підняття рівня життя хоча б до середньоевропейського шляхом підняття відсотка заробітної платні у структурі собівартості продукції з нинішніх 6–9% до хоча б 30–40%, тобто масове ствердження середнього класу як основи демократії і на цьому підґрунті – подолання кланово-олігархічної моделі капіталізму, моделі дикого поєднання бідності й багатства та переходу до загальноєвропейської моделі соціальної ринкової економіки. Причому під середнім класом розуміються не лише дрібні підприємці та працівники банківської сфери, але й, що принципово, представники наймасовіших професій: вчителі, лікарі, викладачі вузів та технікумів, науковці, кваліфіковані робітники, інженери, будівельники, пересічні селяни тощо.

Сюди ж прилягає проблема подолання постколоніального синдрому в Україні. Якщо коротко, то йдеться передовсім про подолання гострої контрверзи орієнтацій вітчизняної буржуазії – національних, патріотичних та компрадорських, космополітичних. Як наслідок ми маємо небажання панівної, майже абсолютної більшості вітчизняних олігархів вкладати гроші у розвиток інноваційних технологій, що усе більше призводить до ствердження в Україні моделі країн Третього світу, із перспективою технологічного відставання, з одного боку, і зі зневірою людей, їх збайдужінням, замість креативності й життєствердного оптимізму – із іншого.

Отже, одним із найвагоміших проблемних зрізів монографії стало осмислення шляхів реалізації сучасної європейської моделі антропокультурного облаштування буття, а саме – перехід на рейки соціально орієнтованої ринкової економіки, яка й повинна, зрештою, стати українською національною ідеєю,

українською мрією. Та, де могли б бути створені усі умови для реалізації життєвих шансів кожного і водночас котра вела б до нормального співбуття людей, унормованого, неконфронтаційного соціокультурного середовища. Лише соціальна ринкова економіка є підставою для розквіту творчих, життєствердних сил людини, а дикий, кланово-олігархічний капіталізм – підставою для процвітання найгірших рис людського ества.

Тому у центрі дослідницької уваги й перебувала наріжна проблема, яка полягає у тому, що найбільший дефіцит у сучасної пересічної української людини – це дефіцит соціального оптимізму. Повернення цього оптимізму, відтак, є запорукою налаштованості на життєствердження, креативність, здатності подолати українською людиною будь-які негаразди – сьогодні та на перспективу.

## ПРИМІТКИ

### Примітки до розділу I

1. *Рубинштейн С.Л.* Человек и мир // Проблемы общей психологии (Изд. второе) – М., 1976. – С. 253.
2. Там само. – С. 327–375.
3. *Шюц А., Лукман Т.* Структури життєсвіту. – К., 2004. – С. 19.
4. *Рубинштейн С.Л.* Там само. – С. 329.
5. Див.: *Копнин П.В.* Философские идеи В.И.Ленина и логика – М., 1969. – С.26.
6. Див.: *Шинкарук В.І.* Поняття культури. Філософський аспект // Феномен української культури: методологічні засади осмислення. – К., 1996. – С. 40.
7. Див.: *Лях В.В.* Сучасне інформаційне суспільство: нові виміри людського існування // Інформаційне суспільство в соціально-філософській ретроспективі та перспективі – К., 2009. – С. 46–111.
8. *Бердяєв Н.А.* О назначении человека – М.: Республика, 1993. – С. 54–55.
9. Див.: *Буева Л.П.* Философская антропология: предмет, «поле проблем», место в системе философии//Философская антропология: истоки, современное состояние и перспективы. Тезисы VIII ежегодной конференции Кафедры философии РАН. – М., 1995. – С. 16.
10. *Грыгорьян Б.Т.* Человек. Его положение и призвание в современном мире. – М., 1986. – С. 103.
11. Див.: *Марков Б.В.* Антропологический поворот в философии XX века//Очерки социальной антропологии. – СПб, 1995. – С. 23.
12. *Шелер М.* Философское мировоззрение (1929). Сборник статей//*Шелер М.* Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994. – С. 70. Див. також: *Шелер М.* Положение человека в Космосе// Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 32.
13. Див.: *Лоренц К.* Восемь смертных грехов цивилизованного человечества// Вопр. философии, 1992. – № 3. – С. 39–53.
14. *Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию, 2-е издание. – М., 1992. – С. 107.

15. *Пигров К.С.* Социальная антропология как система // Очерки социальной антропологии. – СПб, 1995. – С. 59.
16. Див.: там само. – С. 40.
17. *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме//Проблема человека в западной философии. – М., 1988. – С. 329.
18. *Фромм Э.* Человеческая ситуация. – М., 1995. – С. 229–230.
19. Див.: *Гелен А.О* систематике антропологии//Проблема человека в западной философии. М., 1988. – С. 152–201.
20. *Морен Э.* Утраченная парадигма: Природа человека. – Киев, 1995. – С. 46.
21. Див.: *Агацци Э.* Человек как предмет философии//Вопр. философии. – 1989. – № 2. – С. 34.
22. *Морен Э.* Утраченная парадигма: Природа человека.– С. 128.
23. Там само. – С. 144.
24. Там само. – С. 192.
25. *Шелер М.* Положение человека в Космосе. // Проблема человека в западной философии – М., 1989. – С. 51-61.
26. Див.: *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии. – М., 1988. – С. 307–311.
27. *Ясперс К.* Духовная ситуация времени // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – С. 370–380.
28. Див.: *Сартр Ж.-П.* Буття і ніщо. Начерк феноменологічної онтології (фрагменти) // Філософ. та соціол. думка. – 1995. - № 5–6 – С. 117–133; *Камю А.* Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // *Камю А.* Бунтующий человек – С. 38–50.
29. Див.: *Фромм Э.* Человеческая ситуация. – М., 1995. – С. 28–30.
30. Див.: *Маркузе Г.* Эрос и цивилизация. Философское исследование учения Фрейда – К., 1995.
31. *Пигров К.С.* Социальная антропология как система // Очерки социальной антропологии. – СПб, 1995. – С. 72–73.
32. Там само. – С. 72.
33. *Шелер М.* Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. – С. 84.
34. *Морен Э.* Утраченная парадигма: Природа человека. – К., 1995. – С. 144, 192.
35. *Фромм Э.* Человеческая ситуация – М., 1995 – С. 10.
36. Там само – С. 11–12.
37. *Ясперс К.* Духовная ситуация времени // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991 – С. 378.

38. Див.: *Камю А.* Бунтующий человек. М., 1990. – С. 110–135, 310–316.
39. *Кузьмина Т.А.* Проблема смысла бытия в современной буржуазной философии // Человек и его бытие как проблема современной философии. – М., 1978. – С. 26.
40. *Григорьян Б.Т.* Философская антропология: критический очерк. – М., 1982. – С. 26.
41. *Бердяев М.О.* О назначении человека – М., 1993. – С. 64.
42. *Фромм Э.* Человеческая ситуация – М., 1995. – С. 63.
43. *Фромм Э.* Человек для себя – М., 1992 – С. 55.
44. Див. там само – С. 55–115.
45. *Бубер М.* Проблема человека // Бубер М. Два образа веры – М., 1995. – С. 194–195.
46. *Кант И.* Об изначально злом в человеческой природе // Собр. Соч. в 6-ти т. – Т. 4, ч. 2 – М., 1965. – С. 23.
47. Там само. – С. 34.
48. Там само.
49. *Кант И.* Об изначально злом человеческой природы // Собр. Соч. в 6-ти т. – Т. 4. – Ч. 2. – С. 37.
50. Кант И. Религия в пределах только разума. СПб., 1908. – С. 57–58.
51. Там само. – С.59.
52. *Кант И.* Об изначально злом человеческой природы // Собр. Соч. в 6-ти т. – Т. 4. – Ч. 2. – С. 38.
53. Там само. – С. 39.
54. Там само. – С. 40.
55. Кант И. Религия в пределах только разума. СПб., 1908. – С. 65.
56. *Кант И.* Об изначально злом человеческой природы // Собр. Соч. в 6-ти т. – Т. 4. – Ч. 2. – С. 47–48.
57. *Черткова Е.Л.* Свобода и рациональность // Рациональность на перепутье. Кн. 1. – М., 1999. – С. 318.
58. Там само. – С. 319.
59. *Лекторский В.А.* Предисловие // Рациональность на перепутье. – Кн. 1 – М., 1999. – С. 5.
60. Див.: *Фромм Э.* Человеческая ситуация. – М., 1995. – С. 28–30.
61. *Шеллер М.* Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии. – М., 1988. – С. 84.
62. *Фромм Э.* Человек для себя. – Минск, 1992. – С. 55.

63. Фарман И.П. Модель коммуникативной рациональности (на основе социально-культурной концепции Юргена Хабермаса) // Рациональность на перепутье. Кн. 1 – М., 1999. – С. 265.
64. Див.: там само.
65. Там само. – С. 267.
66. Див.: там само – С. 268.
67. *Черткова Е.Л.* Свобода и рациональность // Рациональность на перепутье. Кн. 1 – М., 1999. – С. 319.

## Примітки до розділу II

1. *Губин В.Д.* Онтология. Проблема бытия в современной европейской философии. – М., 1998. – С. 9–10.
2. *Хайдеггер М.* Введение в метафизику – СПб, 1998. – С. 177.
3. Там само. – С. 263.
4. *Ницше Ф.* Жадання влади // *Ницше Ф.* Так казав Заратустра. Жадання влади. – К., 1993. – С. 350–376.
5. *Марков Б.В.* От феноменологии знания к аналитике телесного бытия // Очерки феноменологической философии. – СПб, 1997. – С. 44.
6. *Бистрицький Є.К.* Культурно-історичне апріорі // Вимоги раціональності. Спадщина Рене Декарта у світі сучасної культури. – К., 1996. – С. 92.
7. Див. *Хайдеггер М.* Кант и проблемы метафизики. М., 1997. – С. 8.
8. Там само. – С. 9.
9. Див.: там само. – С. 10.
10. *Рюс Ж.* Поступ сучасних ідей. Панорама новітньої науки. – К., 1998. – С. 15.
11. *Манн Т.* Философия Ницше в свете нашего опыта // Собр. соч. в 10 т. – М., 1961. – Т. 10. – С. 366.
12. *Ницше Ф.* «Разум» в философии // *Ницше Ф.* Сочинения в 2-х т. – Т. 2. – М., 1990. – С. 571.
13. Див.: *Манн Т.* Философия Ницше в свете нашего опыта // Собр. соч. в 10 т. – М., 1961. – Т. 10. – С. 362.
14. *Ницше Ф.* Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. – М., 1994. – С. 64.
15. *Манн Т.* Философия Ницше в свете нашего опыта // Собр. соч. в 10 т. – М., 1961. – Т. 10. – С. 391.
16. *Шеллер М.* Ресентимент в структуре моралей. – СПб., 1999. – С. 59.

17. *Ницше Ф.* Генеалогия морали. Памфлет // Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Избр. пр-я. – кн. 2. – М., 1990. – С. 24.
18. *Подорога В.* Выражение и смысл. – М., 1998. – С. 108.
19. Див.: *Больнов О.Ф.* Философия экзистенциализма – СПб, 1999. – С. 175.
20. *Марков Б.В.* Знаки бытия. – СПб, 2001. – С. 109.
21. Там само.
22. *Шеллер М.* Человек в эпоху уравнивания // *Шеллер М.* Избранные произведения. – М., 1994. – С. 113.
23. Там само. – С. 125.
24. Там само. – С. 114.
25. Там само. – С. 118.
26. Там само. – С. 119.
27. *Буркхардт Г.* Непонятая чувственность // Это человек. – М., 1995. – С. 151.
28. Див.: *Дельоз Ж.* Ницше. – СПб., 1997. – С. 39.
29. Див.: *Хайдеггер М.* Кант и проблемы метафизики. – М., 1997. – С. 134.
30. Там само. – С. 121–122.
31. *Хайдеггер М.* Введение в метафизику. – С. 109.
32. *Гайденок П.П.* Искусство и бытие. М.Хайдеггер о сущности художественного произведения // Философия. Религия. Культура. – М., 1982. – С. 198.
33. *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие. – М., 1983. – С. 174.
34. *Марков Б.В.* От феноменологии сознания к аналитике телесного бытия // Очерки феноменологической философии – СПб, 1997. – С. 44.
35. *Хайдеггер М.* Кант и проблема метафизики. – С. 134.
36. *Хайдеггер М.* Бытие и время. – М., 1997. – С. 193.
37. *Больнов О.Ф.* Философия экзистенциализма. – С. 174.
38. Докладно див., наприклад: *Ильин И.* Постструктурализм, деконструктивизм, постмодернизм – М., 1996; *Соболь О.М.* Постмодернізм і майбутнє філософії – К., 1997; *Козловский П.* Культура постмодерна – М., 1997; *Лук'янець В.С., Соболь О.М.* Філософський постмодерн. – К., 1998.
39. *Гартман Н.* К основоположениям онтологии – СПб, 2003. – С. 71.
40. Див.: *Гартман Н.* К основоположениям онтологии – СПб, 2003; *Гартман Н.* Эстетика – М., 1958; *Гартман Н.* Этика – М., 2001.

41. Див.: *Загороднюк В.П.* Рене Декарт і філософія постмодерну // Вимога раціональності. Спадщина Рене Декарта у світі сучасної культури – К., 1996. – С. 67.
42. *Бадью А.* Этика. Очерк о сознании зла. – СПб., 2006. – С. 125.
43. Там само. – С. 80.
44. Див.: Там само. – С. 96–97.
45. Див.: *Фукс В.Н.* Философия незавершенного модерна Юргена Хабермаса. – Минск, 2000. – С. 66.
46. *Ермоленко А.М.* Комунікативна практична філософія. – К., 1999. – С. 31.
47. Див.: *Ван Дейк Т.А.* Язык. Познание. Коммуникация. – М., 1988. – С. 111–161.
48. Див. *Марков Б.В.* Мораль и разум // *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. – СПб, 2000. – С. 325–326.
49. Там само. – С. 327–328.
50. Див.: *Апель К.-О.* Обґрунтування етики відповідальності // *Ситниченко Л.А.* Першоджерела комунікативної філософії. – К., 1996. – С. 46–60.
51. *Фукс В.Н.* Философия незавершенного модерна Юргена Хабермаса. – С. 43.
52. Там само. – С. 48.
53. Там само.
54. Там само. – С. 67.
55. *Апель К.-О.* Екологічна криза як виклик дискурсивній етиці // *Ермоленко А.М.* Комунікативна практична філософія. – К., 1999. – С. 413–414.
56. Див.: *Марков Б.В.* Мораль и разум. // *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. – С. 330.
57. Там само. – С. 330–340.
58. *Апель К.-О.* Обґрунтування етики відповідальності. – С. 46.
59. *Малахов В.А.* Вступне слово // *Етичні норми і цінності: проблема обґрунтування.* – К., 1997. – С. 3.
60. *Марков Б.В.* Мораль и разум. // *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. – С. 306.
61. *Апель К.-О.* Проблема етичної раціональності // *Ситниченко Л.А.* Першоджерела комунікативної філософії. – С. 64.
62. *Ермоленко А.М.* Комунікативна практична філософія. – К., 1999. – С. 60.



63. Див.: *Єрмоленко А.М. Післямова // Йонас Г. Принцип відповідальності. – К., 2001. – С. 370–372.*

64. *Апель К.-О. Етноетика та універсалістська макроетика: суперечність чи доповнювальність // Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. – С. 371.*

65. *Рідель М. Свобода і відповідальність // Ситниченко Л.А. Першоджерела комунікативної філософії. – С. 82.*

66. Див., зокрема, публікації російських авторів І.С.Вдовіної, В.Л.Кошелевої та Б.В.Маркова, зокрема монографію останнього «Разум и сердце» (СПб, 1993), а також індивідуальні монографії вітчизняних дослідників: *О.Гомілко. Метафізика тілесності - К.: Наук. думка, 2001; Л.Газнюк. Соматичне буття персонального світу особистості – Х.: ХДАФК, 2003; Л.Газнюк. Філософські етюди екзистенціально-соматичного буття – К.: ПАРАПАН, 2008.*

Опубліковані також праці М.Мерло-Понті: *В защиту философии. М., 1996; Феноменология сприйнятия – К.: Український центр духовної культури, 2001.*

67. Див.: *П.Юркевич. Серце та його значення у духовному житті людини, згідно з ученням слова Божого // П.Юркевич. Вибране – К.: Абрис, 1993. – с. 73-114.*

68. Див., зокрема, публікації наукових співробітників групи екології відділу філософських питань природознавства та екології Інституту філософії імені Г.Сковороди НАН України: *Ф.М.Канак, М.М.Кисельов. Національне буття серед екологічних реалій – К., 2000; Концептуальні виміри екологічної свідомості – К., 2003; Екологічні виміри глобалізації – К., 2006; М.М.Кисельов. Понятійний апарат та закони сучасної екології – К., 2008; Т.В.Гардашук. Екологічна політика та екологічний рух: сучасний контекст – К., 2000, а також монографії *В.С.Крисаченка. Людина і біосфера. Основи екологічної антропології – К., 1998; А.В.Толстоухова. Глобалізація. Влада. Екомайбутнє – К., 2003; М.І.Хилька. Екологічна політика – К., 1999; Л.І.Юрченко. Екологічна культура в контексті екологічної безпеки. – К., 2008 та ін.**

### **Примітки до розділу III**

1. *Гуревич П.С. Культурология. – М., 1996. – С.225.*
2. *Фромм Э. Революция надежды // Фромм Э. Психоанализ и этика. – М, 1993. – С. 282.*

3. Хесле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Вопр. философии. – 1994. – № 10. – С. 116.
4. Див.: Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности (Трактат по социологии знания). – М, 1995. – С. 281.
5. Див.: Хесле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Вопр. философии. – 1994. – № 10. – С.116.
6. Див.: Там само. – С. 117.
7. Див.: Там само. – С. 120–121.
8. Див.: Там само. – С. 121.
9. Див.: Там само. – С. 122.
10. Фромм Э. Хирау Р. Предисловие к антропологии «Природа человека» // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. – М., 1990. – С. 163.
11. Фромм Э. Человек для себя – Минск, 1992. – С. 50.
12. Мунье Э. Что такое персонализм? – М., 1994. – С. 27–28.
13. Там само. – С. 28.
14. Фромм Э. Человек для себя. – С. 50.
- 15 Тульчинский Г.Л. Проблемы осмысления действительности. – Л., 1986. – С. 94.
16. Флоренский П.А. У водоразделов мысли. – М., 1990. – С. 251.
17. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М., 1979. – С. 305.
18. Тульчинский Г.Л. Проблемы осмысления действительности. – С. 47.
19. Там само. – С. 93.
20. Там само.
21. Там само.
22. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – С. 306.
23. Ермоленко А.Н. Этика ответственности и социальное бытие человека (современная немецкая практическая философия). – К., 1994. – С. 51. Докладніше про роздуми й позицію Ю.Хабермаса щодо нагальних проблем людського буття і стратегію суспільного розвитку в умовах постіндустріального суспільства див.: Ю.Хабермас. Демократія. Разум. Нравственность. – М., 1995; Ю.Габермас. Структурні перетворення у сфері відкритості – Львів, 2000; Ю.Хабермас. Моральное сознание и коммуникативное действие – СПб, 2000; Ю.Габермас. Філософський дискурс модерну – К., 2001; Ю.Габермас. Залучення Іншого – Львів, 2006.

24. Див.: *Клепиков А.О.* Феномен комунікації в світі культури // Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук. – К., 1996. – С. 24.
25. *Мунье Э.* Что такое персонализм? – С. 28.
26. *Фромм Э.* Революция надежды. – С. 282.
27. *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие. – М., 1983. – С. 174.
28. *Фромм Э.* Революция надежды. – С. 282.
29. *Фромм Э. Хирау Р.* Предисловие к антологии «Природа человека». – С. 162.
30. *Тулчинский Г.Л.* Проблемы осмысления действительности. – С. 116.
31. *Фромм Э., Хирау Р.* Предисловие к антологии «Природа человека». – С. 163.
32. *Мунье Э.* Что такое персонализм? – С. 57.
33. *Фромм Э. Хирау Р.* Предисловие к антологии «Природа человека». – С. 157.
34. *Кууси П.* Этот человеческий мир. – М., 1998. – С. 344.
35. Там само. – С. 345.
36. Див.: *Лісовий В.С.* Культура – ідеологія – політика. – К., 1997. – С. 155.
37. Див.: *Ролз Дж.* Теорія справедливості. – К., 2001.
38. *Попович М.В.* Раціональність і виміри людського буття. – К., 1997 р. – С. 265.
39. *Дарендорф Р.* Современный социальный конфликт. Очерк политики свободы. – М., 2002.
40. Див.: *Кушерець В.І.* Знання як стратегічний ресурс суспільних трансформацій – К., 2004. – Розділи 2, 3, 4.
41. Розгорнута характеристику теорії кооперації Б.М.Мартоса див. у статті: *Андрос Є.І.* Знов село: так звана аграрна реформа та її наслідки // «Сучасність», 2005. – № 11. – С. 86–102.
42. *Борис Мартос.* Теорія кооперації (Курс лекцій). 2-ге видання – Регенсбург-Берхтесгаден, 1947. – С. 19.
43. Там само.
44. Там само. – С. 20.
45. Там само.
46. Див.: *Ю.Пахомов.* Україна та виклики глобалізації // «День», 7 серпня 2001 р.
47. *Андрос Є.І.* Всезагальне та індивідуальне в культурі і проблема світоглядного самовизначення // Онтологічні проблеми культури – К., 1994. – С. 52.

## ЗМІСТ

<i>Переднє слово</i> .....	3
<b><i>Розділ I. Буття людини у світі та буттєвість людського інтелекту</i></b> .....	10
1.1. Буття, суще, світ .....	10
1.2. Проблемність людського буття: неоднозначність людської природи як детермінанта антропокультурних та соціокультурних параметрів світу людини .....	25
1.3. Трансцендування як сутнісна характеристика людського буття та фундаментальний чинник європейської мисленнєвої традиції .....	36
1.4. Есенційні та екзистенційні параметри людського буття .....	44
1.5. Позитивне та негативне у людському естві та світові людини: до постановки питання .....	56
1.6. Позитивні та негативні виміри антропокультурного: витоки осмислення проблеми .....	63
1.7. Буттєвість людського інтелекту як сув'язь, нерозривний взаємозв'язок когнітивних та сенсоутворюючих його вимірів .....	68
1.8. Становлення ідеї раціональності у європейській культурній традиції та криза цієї ідеї. Раціональність та свобода .....	73
1.9. Раціональність як вимога сьогодення: специфіка неклассичної раціональності. Колізії свідоме-несвідоме, раціональне-ірраціональне: резони, перебільшення, взаємопереходи. Чи можливий людський світ поза раціональним облаштуванням? .....	80
<b><i>Розділ II. Метафізична та постметафізична доба європейського філософування: зміна методологічних засад та світоглядних орієнтацій</i></b> .....	101
2.1. Здобутки та вади європейської гуманістики .....	102
2.2. Становлення метафізичної парадигми європейської мисленнєвої традиції .....	106

2.3. Онтологічна значущість переходу до постметафізичного періоду філософування .....	118
2.4. Як поєднати особистісне самоствердження та неконфліктність співбуття людей. Суб'єктивність, комунікативність та інтерсуб'єктивність як виміри людського буття .....	159
2.5. Феноменологія тіла як спроба подолання протиставлення протяжної та мислячої субстанції, суб'єкт-об'єктного дуалізму .....	177
2.6. Природа внутрішня та зовнішня. Екофільність як категоричний імператив нормального співбуття людей ....	183
2.7. Художній спосіб осягнення світу як буттєве самоствердження людини .....	197
2.8. Пошуки нових засад філософування у контексті онтології нинішнього світосприймання .....	209
<i>Розділ III. Інтелект як спосіб самовизначення людини у світі</i> .....	215
3.1. Проблема людської самоідентифікації, її сутність та виміри .....	215
3.2. Смыслотворення у контексті онтологічних підвалин людського існування .....	229
3.3. Європейський вибір України як вирішальний чинник повернення соціального оптимізму українській людині ....	248
3.4. Демократія, свобода та проблема легітимації у контексті реалізації цінностей сучасної європейської цивілізації на українській землі .....	256
3.5. Онтологія українського світосприймання .....	268
3.6. Європейські цінності та доля українських селян.....	278
3.7. Українська людина у глобалізованому світі .....	296
3.8. Особистісна самоідентифікація та проблема громадянської консолідації українського суспільства .....	308
3.9. Людське ество та світ людини: від обмеження негативного до створення передумов ствердження позитивного .....	321
Примітки .....	347

*Наукове видання*

*Андрос Євгеній Іванович*

**ІНТЕЛЕКТ У СТРУКТУРІ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ**

**Монографія**

*Художник А.А. Камінська*  
*Технічний редактор Г.П. Шалашенко*

*В авторській редакції*

Підп. до друку 10.12.2009 р. Формат 60x84/16  
Папір офсетний. Друк офс. Гарнітура UkrainianSchoolBook.  
Умовн. друк. арк. 22,5 Обл.-вид. арк. 18,5  
Наклад 300 прим. Зам. №

Видавництво «Стилос»  
04070, Київ-70, Контрактова пл., 7  
Свідоцтво Держкомінформу України  
(серія ДК №150 від 16.08.2000 р.)  
Тел. (044) 467-51-89

Віддруковано ТОВ «Маклаут»  
Свідоцтво ДК № 3014 від 11.08.2007 р.  
18001, м. Черкаси, вул. С.Волкова, 145  
Тел. (0472) 45-70-32  
E-mail: office@2upost.com