

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ  
Інститут філософії імені Г.С. Сковороди

**ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНІ  
СТУДІЇ ' 2013**

**ВИЗНАЧАЛЬНІ ВИМІРИ  
СУЧАСНОГО  
ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНОГО  
ЗНАННЯ**



Київ  
«Стилос»  
2013

**УДК 13**  
**ББК 87**  
**Ф 56**

*Затверджено до друку*  
*Вченою радою Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України*  
*(протокол № 3 від 19 лютого 2013 р.)*

**Редакційна рада:**

*М.В. Попович*, академік НАН України, д-р філос. наук, проф.  
*В.С. Пазенок*, член-кор. НАН України, д-р філос. наук, проф.  
*Є.К. Бистрицький*, д-р філос. наук, проф.  
*В.Й. Омелянчик*, д-р філос. наук, проф.  
*В.В. Лях*, д-р філос. наук, проф.  
*Г.П. Ковадло*, к. філос. наук  
*С. В. Пролєєв*, д-р філос. наук, проф.  
*В.А. Малахов*, д-р філос. наук, проф.

**Упорядник:** *Є.І. Андрос*, в. о. завідувача відділу філософської антропології  
Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, к. філос. наук,  
провідний науковий співробітник

**Рецензенти:**

*доктор філософських наук Я. В. Любвий,*  
*доктор філософських наук, професор В. А. Рижко*

**Визначальні виміри сучасного філософсько-антропологічного**  
**Ф 56 знання // Зб. наук. праць: Філософсько-антропологічні студії'**  
2013. – К.: Стилос, 2013. – 351 с.

**ISBN 978-966-2399-24-0**

Збірка наукових праць сформована за матеріалами загальноукраїнських філософсько-антропологічних читань «Визначальні виміри сучасного філософсько-антропологічного знання», які відбулися 5 жовтня 2012 р.

Збірка розрахована на наукових працівників, викладачів, аспірантів та студентів вузів.

**УДК 13**  
**ББК 87**

**ISBN 978-966-2399-24-0**

© Андрос Є., упорядкування, 2013  
© Камінська А., обкладинка, 2013  
© «Стилос», видання, 2013

## **СПЕЦИФІКА ТА ВИЗНАЧАЛЬНІ ВИМІРИ СУЧАСНОГО ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНОГО ЗНАННЯ**

Філософсько-антропологічні дослідження належать до фундаментальних та нічим не замінюваних у царині філософських дисциплін. Адже саме філософська антропологія від самого моменту її виникнення понад сто років тому була зорієнтована на осмислення проблеми людини, її буття та онтологічних підвалин людського існування, її ціннісних та світоглядних орієнтацій. Тематична спрямованість відділу філософської антропології Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України від самого початку, від моменту його створення у 1968 р., була задумана саме як осмислення щойно згаданих проблем. І в цьому була неоціненна заслуга засновника відділу, його ідейного натхненника та очільника упродовж понад трьох десятиліть – В.І. Шинкарука, якого завжди – і у радянські часи, і у роки незалежності – найбільше турбувала доля української людини, її духовна та душевна стійкість, її здатність до самовизначення у вельми неприхильному до неї світі, здатність протистояти усім холодним вітрам сьогодення.

Відтак відділ, розробляючи понад чотири десятиліття філософсько-антропологічну проблематику, а із 1991 р. – й одержавши відповідну назву, за ці роки провів значну роботу над осмисленням цілої низки вагомих аспектів філософсько-антропологічного знання, у центрі якого завжди перебуває людина в усій різноманітності своїх прагнень, сподівань, надій, радощів та мук, страждань, екзистенційного напруження, духовних та душевних поривань. Людина, в усій об'ємності свого розуму, раціонального й ірраціонального, прагнення до самоздійснення й долання перепон на цьому шляху. Людина, яка хоче бути, а не лише мати.

Через це настала черга підбити певні підсумки й провести систематичне дослідження найбільш вагомих проблемних зрізів

(проблем, принципів, теоретичних концептів, категорій та понять) філософсько-антропологічного пізнання та знання: предмет та метод філософсько-антропологічних досліджень, концепти буття людини у світі та життєвого світу людини, взаємопов'язаність антропокультурного та соціокультурного, біологічна неусталеність людини та багатовимірність людського ества, реальні та віртуальні виміри буття, людські цінності та вартості, раціональність у розмаїтті її голосів, свідоме, несвідоме, підсвідоме та змінені стани свідомості, раціональне та ірраціональне, проблема таїни, розум та безум, воля до життя та воля до влади, гуманізм у його класичному та посткласичному прочитанні, із проблемою постлюдини – включно, проблема антропогенезу та есенційні й екзистенційні параметри буття, екзистенція та випробування долі, взаємозв'язок позитивного та негативного у людському естві та світові людини, добра та зла, трансцендентність людського ества, суб'єктивне та інтерсуб'єктивне, проблеми суспільного дискурсу та становлення громадянського суспільства, сублимація та десублимація, урівноваження духовного та вітального, агресивність та засоби її приборкання, толерантність та її міра, гендерні стосунки, екологізм та відповідальність за долю буття, свобода, демократичні цінності та права людини, ідентичність (особиста, культурна, національна, громадянська, європейська), європейський вибір, євроцінності та євроінтеграція, елітаризм та егалітаризм, проблема подолання мазової бідності, проблема надії та сподівання тощо.

Отже, на даному етапі роботи відділу постає завдання підбити певні підсумки проробленого та здійснити систематичне дослідження найбільш вагомих проблемних зрізів (проблем, принципів, теоретичних концептів) філософсько-антропологічного знання.

Але, перш ніж говорити про найвагоміші проблемні зрізи філософсько-антропологічного знання, потрібно коротко зупинитися на визначенні специфіки цього знання, яка й зумовлює предмет та проблемне поле філософської антропології. Ця специфіка полягає, на наш погляд, в охопленні та поєднанні трансцендентних характеристик буття людини у світі та аналізу суспільного самопочування та саморефлексії людини, що базується на розгляді

онтологічних підвалин людського існування, взятого у контексті життєвого світу людини.

Виходячи із усвідомлення саме такої специфіки філософсько-антропологічного знання, слід коротко зупинитися на визначенні предмету філософської антропології. Найбільш поширений варіант його визначення робить акцент на тому, що філософська антропологія концентрує свою увагу на інваріантних (у даному випадку загальнолюдських), стійких природних, антропокультурних і особистісних якостях людини, узятих у їх суспільно-історичній плінності, специфічності стосовно певної епохи. Далі – на філософській рефлексії та знанні у певному типі культури та антропологічних параметрах людського образу у безмежжі буття та самовдосконалення.

Подібне визначення предмету філософської антропології є найбільш поширеним, і у ньому схоплені вагомими риси філософсько-антропологічного знання. Але чи усі? На наш погляд – не зовсім так. Бо у такому разі при характеристиці сфери антропокультурного випадаеть низка вагомих її рис. Через це щойно наведене визначення предмету філософської антропології вимагає його доповнення іншим визначенням, яке виходить із того, що людське буття не зводиться лише до раціоналізованих його форм, а є сукупністю надзвичайно урізноманітнених життєвих практик, просякнутих пафосом як суб'єктивності, так і інтерсуб'єктивності, та, отже, яке значною мірою робить більш об'ємним та адекватним розуміння сфери антропокультурного у цілому. Отже, йдеться про те, що антропокультурний вимір буття людини у світі охоплює цілу низку визначальних властивостей, ознак та рис: суспільне самопочування та особистісну саморефлексію людини, 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 інди-

відуалізму 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 даний час інтересів та потреб, ствердження своєї людської гідності.

Але центральною ознакою антропокультурного виміру буття людини у світі є її суспільне самопочування та саморефлексія.

Виходячи із такого уточненого, більш об'ємного визначення предмету філософської антропології, сфери антропокультурного, слід, по необхідності коротко, зупинитися на характеристиці основних, визначальних проблемних зрізів філософсько-антропологічного знання.

Таких проблемних зрізів філософсько-антропологічного знання декілька. **Зупинимось на чотирьох основних.**

**Першим із них** є трансцендентальний зріз, пов'язаний із осмисленням фундаментальних питань буття людини у світі, а саме: буття та сущого, буття та небуття, буття та світу людини, сенсу буття та смислотворення, співвідношення відносного та абсолютного, минушого та вічного, божественного й людського, життя та смерті, раціонального та ірраціонального, екзотеричного та езотеричного знання, цілої низки темпоральних вимірів буття, а в останній час – проблеми екології та відповідальності за долю буття.

Зрозуміло, що цей проблемний зріз філософсько-антропологічного знання є засадничим, бо саме із нього починається європейська філософська думка, котра пронизує усю європейську культурну традицію. А головне, без осмислення усіх питань граничних, прикінцевих засад сущого та людського пізнання зависає філософський у цілому та філософсько-антропологічний зокрема аналіз буття людини у світі, який є продуктивним лише через поєднання трансцендентних та життєсвітових і екзистенційних вимірів буття.

**Другий проблемний зріз** пов'язаний із проблемним рядом власне філософсько-антропологічного знання.

До цих безпосередньо філософсько-антропологічних проблем можна віднести біологічну неусталеність людини та багатовимірність людського ества, трансцендентність людської природи, реальні та віртуальні виміри буття, його цінності та вартості, раціональність у розмаїтті її голосів, свідоме, несвідоме, підсвідоме та змінені стани свідомості, раціональне та ірраціональне, проблему таїни, волю до життя та волю до влади, розум та безум, гуманізм у його класичному та посткласичному прочитанні, із проблемою постлюдини – включно, проблему антропогенезу, екзистенційну напругу буття як випробування людської долі, взаємозв'язок позитивного та негативного у людському естві та світові людини, добра та зла, закиненість людини у світ та залученість як проблему повноти буття, суб'єктивне та інтерсуб'єктивне, сублімацію та десублімацію, урівноваження духовного та вітального, агресивність та шляхи її приборкання, толерантність та міра терпимості, проблему досвіду, гендерні стосунки, екологізм як втілення проблеми урівноваження взаємин людини та природи, відповідальність за долю буття, свободу, демократичні цінності та права людини, ідентичність (особистісну, культурну, національну, громадянську, європейську), проблему становлення громадського суспільства, європейський вибір, євроцінності та євроінтеграцію, елітаризм та егалітаризм, проблему подолання масової бідності, проблему надії та сподівання людини.

Перерахувавши ці основні проблеми власне філософсько-антропологічного знання, слід зазначити, що, по-перше, йдеться про проблеми, без розгляду та осмислення яких сучасне філософське пізнання та знання у цілому було б зовсім неповним. По-друге ж, йдеться про те, що сучасна філософська антропологія поєднує ті сфери, які розділяли у минулому – і що, власне, було полишене сенсу – скажімо, позиції М. Гайдеггера та М. Шелера. Тобто йдеться про те, що в сучасному філософсько-антропологічному знанні знайшла своє заслужене місце надзвичайно теоретично значуща проблематика як буття, так і цінностей. І, по-третє, осмислення усієї сукупності філософсько-антропологічних проблем слугує надійною підвалиною самосвідомої, буттєво, ціннісно та світоглядно адекватно зорієнтованої поведінки молоді, української юні.

А ще слід зазначити таке: у часи, коли молодь усе менше хоче читати (особливо у великих містах), віддаючи перевагу Інтернету, роль саме філософсько-антропологічного знання, яке, повторимо, дозволяє випрацювати певні орієнтири у бутті, ціннісній та світоглядній сфері, як мінімум не знижується. Більше того, роль філософсько-антропологічного знання у сучасному світі, значною мірою просякненому технократизмом, феноменами відчуження та ресентименту, цинізмом у поведінці, у сучасному світі, де само-реалізація (а тим більше – досягнення повноти буття) усе більше стають примарними, ця роль набуває нового значення. І, дякувати Богові, у керівництва Міністерства освіти та науки ще вистачає здорового глузду не зазіхати на курси філософії у переліку навчальних дисциплін вишів, хоча й відбувається скорочення годин їхнього викладання.

**Третій проблемний зріз** філософсько-антропологічного знання пов'язаний із недопустимістю розриву буденного та трансцендентного в аналізі.

Нині у професійному середовищі стала поширюватися (і поширюватися доволі стрімко) методологічна налаштованість на абсолютне розрізнення при філософському аналізі сфер повсякденності, межових та позамежових характеристик та сфер. Сюди ж відноситься й вельми часто (і на вчених радах, і на конференціях та круглих столах) захоплення грою у поняття, своєрідною «грою в бісер», коли або ж цілковито втрачається зв'язок із повсякденною реальністю, або ж, навпаки, цей зв'язок ретельно маскується, коли проводиться цілком певна підступна позиція стосовно тих чи тих питань, яка, проте, прикривається красивими словами.

Це також стосується не менш повсякчасного і до того ж абсолютно серйозного обговорення другорядних за своєю суттю питань, які стосуються життя вузького прошарку представників управлінської еліти чи, у кращому разі, такого ж вузького прошарку мешканців мегаполісів – верхніх верств суспільства, цілковито ігноруючи життя і визначальні інтереси понад 10 мільйонів пересічних мешканців тих же мегаполісів, не говорячи уже про 30 мільйонів мешканців села та райцентрів.



Слід зазначити, що ставитися до повсякденності як до чогось нижчого, незугарного є низькопробним та незрілим із кількох причин, серед яких найголовніші дві. По-перше, цим самим заперечується сам предмет філософії, у центрі якої завжди перебуває відношення людини та світу. А по-друге, людська спільнота завжди є безмежно складним і складноструктурованим утворенням: і щодо міжлюдських стосунків, і тому, що є спільнотою особистостей, де кожен зі своєю персональною аурою та долею, своїми радощами й муками, зверненнями й болями та стражданнями, зі своїм незборимим прагненням до самореалізації.

Відтак, підхід, спрямований на розрив буденного і трансцендентного видається не лише малопродуктивним, але й свідчить, на мій погляд, про несформованість, невипрацюваність культури мислення, яка якраз і полягає у вмінні – а це є надзвичайно важким для виконання завданням – вичленовувати й осмислювати найзагальніші, найабстрактніші характеристики буття у процесі аналізу саме буденності, повсякденності. Екзистенційні, буттєво значущі параметри суцього не є чимось позамежовим, якимсь потойбіччям, яке виникає лише у межових ситуаціях, а є тими визначеностями буття усіх, кожної пересічної людини в світі, які повсякчас є характеристикою *dasein*'у, тут-буття, повсякденного буття людини, котре завжди й наскрізь просякнуте екзистенційною напругою, є випробуванням душевних сил людини, стійкості її життєвої позиції.

Найкращою ілюстрацією наявності чи відсутності такої культури мислення є естетичні концепції, яким або ж вдається через розгляд естетичних понять та категорій відтворювати естетичну дійсність, сферу прекрасного, або ж не вдається це достатньо переконливо, по причині невміння фахово залучити різноманітний естетичний матеріал, зробити.

Проте такий підхід є важливим у будь-якій сфері філософського знання. У кожній із них одним із найбільш визначальних показників культури мислення є якраз уміння, через аналіз філософських категорій та принципів, схопити, відтворити реальну картину буття людини у світі.

Спробуємо проілюструвати усе щойно згадане на кількох прикладах філософсько-антропологічної рефлексії, прикладах, які, з одного боку, є належними до сфери повсякденного буття української людини, але, із іншого, які виступають для неї як питання доле-носні, а отже, є для неї питаннями межовими, екзистенційно надзвичайно вагомими. Коли йдеться про культурно-антропологічну рефлексію, то визначальними її параметрами, як уже зазначалося, є суспільне самопочування людини та її самовизначення в світі, її саморефлексія. Ці суспільне самопочування та персональна саморефлексія на пряму залежать від способу розв'язання визначальних для української людини та української долі проблем. Передовсім до таких проблем належать проблеми характеру моделі сучасної ринкової економіки в Україні та проблеми ствердження демократії й громадянського суспільства на українській землі.

Стосовно першої йдеться про те, що успішність чи неуспішність усіх нинішніх спроб реформування різних сфер суспільного життя буде залежати від того, чи ці реформи і надалі матимуть чисто технократичний, по суті –полишений свого соціального спрямування характер, чи вони усе ж будуть спиратися на засадничі європейські цінності соціальної ринкової економіки та соціальної держави, тобто будуть повернутими до інтересів та прагнень 90 з лишком відсотків української людності. При цьому слід чітко усвідомлювати, що невід'ємним зворотним боком адекватних реформ є створення на законодавчому рівні передумов для розвитку високотехнологічного виробництва на інноваційній основі як надзвичайно вагومого підґрунтя позитивного антропокультурного самопочування та відповідної саморефлексії пересічної української людини.

Таким же принциповим є вміння поєднати найабстрактніші філософські позиції зі зверненням до буття пересічної людини, її персональної долі, суспільне самопочування та саморефлексія якої й складає першочерговий інтерес філософсько-антропологічних досліджень. Це проблема елітаризму та егалітаризму, яка зачіпає якраз персональну долю кожного, але не обраних, а саме пересічної людини, кожного із понад 90% мешканців України: переважної більшості жителів мегаполісів та мешканців райцентрів та села – із

їхніми гострими й дуже різними проблемами, враховуючи специфіку життєвого світу кожної із трьох груп населення.

І стосовно другої проблеми. Йдеться про те, що суспільне самопочування української людини та її саморефлексія також напряду залежать від того, чи будуть закріплені й інституціоналізовані здобутки української демократії та громадянського суспільства як суспільства громадян держави Україна попередніх років, чи, навпаки, вони будуть знівельовані та згорнуті. Воно також залежить від того, чи не зайде розкладання парламентаризму в Україні занадто далеко й чи є хоч якісь перспективи суспільного діалогу, а на майбутнє – й суспільного дискурсу стосовно найбільш гострих соціально значущих проблем. Ці позитивні суспільне самопочування та персональне самоусвідомлення людини також напряду залежать від прогресу у становленні громадянського суспільства в Україні чи його згортання, монадологізації суспільства й самозамикання людей.

Отже, питання подолання бідності й масового безробіття у райцентрах та особливо на селі, питання втілення прогресивного оподаткування (яке є в усіх країнах цивілізованої Європи, а в нас наразі просто відсутнє), питання збереження й закріплення справжнього парламентаризму (замість недолугого й цілковито безглузлого зібрання кнопкодавів), де б відбувалося, як і раніше, повноцінне обговорення суспільно значущих проблем, збереження інших інститутів демократії (вільні вибори, свобода слова тощо), питання подолання як всеохоплюючої корупції, так і руху у напрямку авторитаризму, питання наростання соціального невдоволення – усе це питання, які так чи так повинні бути вирішеними.

Отже, завершується увесь цей блок запитань, проблемних зрізів питанням про межу людського терпіння за умов непорівнюваної з радянськими часами поінформованості сучасної української людини, завдяки комунікації, закордонному заробітчанству (і просто подорожуванню), телебаченню та Інтернету.

Відтак, якщо дійсно турбуватися про позитивні суспільне самопочування та саморефлексію українських громадян, слід докласти максимальних зусиль до подолання моделі Третього світу, яка реально склалася в Україні зараз – із пріоритетним розвитком

мегаполісів, й думати про повноцінний розвиток райцентрів та села – життєвого світу 2/3 мешканців країни.

І ще одне питання, яке також напрямую визначає нинішнє суспільне самопочуття та саморефлексію української людини. Йдеться про те, що вирішальною причиною історичних поразок українців (і за доби козаччини, і у роки Української революції 1917–1920 рр.) було невміння поєднати їх очільниками у ті вікопомні часи соціальне й національне. У такому контексті, враховуючи повний провал культурної політики в Україні за роки незалежності (передовсім внаслідок цілковитої відсутності державної підтримки українських кіно й естради, книговидавництва та преси, українського телебачення, а також усім відомих проблем в освітній сфері та історичному вихованні) ми стрімко наблизилися до небезпечної межі втрати національної ідентичності. Зрозуміло, що втрата останньої так чи так ставить під загрозу й питання незалежності та державного суверенітету.

А оскільки в українців (на відміну від представників інших етносів, що проживають на теренах України) на планеті Земля немає іншої Богом даної та міжнародно-правовим чином закріпленої території, то зрозуміло, що подальший наступ на все українське із абсолютною необхідністю викличе адекватний спротив. Далі українцям відступати просто немає куди.

І, по-друге, у такому контексті виникає дотичне, але не менш вагоме питання. Йдеться про формування політичної нації на теренах України, а відтак, подолання, а не педалювання, як є нині, соціокультурного розколу. Передовсім йдеться про те, що це завдання може бути зреалізованим лише за умови чіткого розуміння, що громадянське суспільство в Україні має сенс лише як суспільство громадян держави Україна, а не громадян світу. Далі ж йдеться про те, що головними передумовами вирішення цього завдання є адекватна гуманітарна політика (освітня, соціально-історичного виховання, щодо реальної, дієвої підтримки українських кіно, поп- та рок-музики, книговидавництва, ЗМІ: телебачення, преси тощо), це по-перше, а по-друге, повернення у лоно рідного народу близько 10 мільйонів «русскаяязычных», себто за походженням етнічних українців, але ціннісні орієнта-

ції, світоглядні позиції та культурні уподобання яких наскрізь просякнуті малоросійством.

І, нарешті, слід сказати про заключний, **четвертий зріз проблемних питань** філософсько-антропологічного знання.

При цьому йдеться, звісно, про врахування усіх новомодних підходів, аналіз постлюдини та постгуманізму, біоетики та віртуальної реальності, які виявляють нові грані буття людини у сучасному інформатизованому світі. Йдеться про пост- та трансгуманізм, пов'язані із досягненнями сучасної біології та медицини, які не лише вносять нову якість у людське життя, але й просто подовжують його. Йдеться також про проблему дітей-індіго, із чим деякі найбільші поціновувачі-дослідники цієї проблематики пов'язують можливість радикальних змін людської природи.

Зрозуміло, що про усе це варто знати та думати. Але ніколи не слід забувати цілком певний історичний досвід, коли свого часу висока ідея надлюдини та нової людини (як гармонійно розвинутої людини із міцними моральними та високими ціннісними засадами) одержала зовсім інше – нелюдське – втілення у реальних практиках тоталітарних режимів 30–40-х рр., передовсім сталінського, а також гітлерівського. Це по-перше.

А по-друге, увесь подібний аналіз повинен виходити із того, що гуманізм – це не іграшка, а підхід, який вимагає повсякчасного й ґрунтового звернення та повернення до розгляду та аналізу (звичайно, з урахуванням сучасних обставин та нового знання) усіх принципово вагомих традиційних питань: цінностей взагалі, демократичних та європейських – особливо, моделей ринкової економіки, соціальної держави, проблеми подолання бідності, реформ для людини, а не як чисто технократичних процедур, становлення повнонагого громадянського суспільства як суспільства громадян держави Україна, відновлення суспільного діалогу, а надалі – розвиток суспільного дискурсу стосовно найбільш значущих для загалу проблем, плекання адекватної ідентичності, повнонагої екологічної позиції, дискурсивної етики та відповідальності за долю буття. Адже питання свободи, справедливості та солідарності є вічними й ревізії не підлягають.

## **МЕТААНТРОПОЛОГІЯ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ДИСКУРСУ В ПРИКЛАДНИХ АНТРОПОЛОГІЧНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ**

Зміна проблематики сучасної антропології пов'язана сьогодні зі змінами ідентичності людини, тенденціями до розвитку людства до так званої постлюдини, з прагненням взяти під власний контроль подальшу людську еволюцію. Вони зачіпають і прикладні сфери антропологічних досліджень – у царині генетичної евгеніки, преімплантативної діагностики, досліджень над стовбуровими клітинами людських ембріонів тощо. Ця проблематика поширюється також і на соціальне знання, зокрема на теорію соціальних інституцій, їх формування і еволюції, легітимації та наукового обґрунтування.

Чи є ідентичність людини константною категорією, даною Богом, чи вона є категорією історичною, зумовленою еволюцією, яка триває досі й триватиме і далі? Відповідь на це запитання окреслює стратегії сучасних антропологічних досліджень, серед яких можна виокремити такі головні напрями:

Емпірично-аналітична наука про людину (біологія людини, еволюціоністська біологія, етологія, палеонтологія, когнітивістські науки, соціальна та культурантропологія.

Антропологія як вчення про людину і як відповідний складник картини світу, чи світогляду.

Антропологія як філософська антропологія, зокрема класична. Тут вона постає не тільки як вчення про людину, де людина є головним предметом дослідження, а й методологічним чинником, точніше парадигмою.

І, нарешті, антропологія як дискурс-антропологія, що виконує функцію метаантропології як метатеорії соціальних наук, зокрема теорії легітимації соціальних інституцій, емпірично-аналітичних наук про людину і прикладних антропологічних досліджень.

Однією з парадигмальних тем у філософській антропології є тема про людську природну конституцію. Класична філософська антропологія була засадничою ідеєю про онтологічну незмінність природи людини, що визначало також і світоглядну, і методологічну функції філософської антропології стосовно соціальних наук і прикладних антропологічних досліджень.

Проте вже у другій половині ХХ ст. ця концепція ставиться під сумнів. Зокрема, у статті «Філософська антропологія» для «Філософського словника» Фішера, що згодом увійшла до збірника «Культура і критика», Ю. Габермас спростовує положення про незмінну природу людини. Разом зі своїм учителем Еріхом Ротгакером він висуває тезу про історичність людської природи: «Люди живуть і діють тільки в конкретних життєсвітах, у своєму суспільстві, а не “в” світі як такому» [1]. Понад це, на думку Габермаса, «онтологічний» характер традиційної антропології містить у собі небезпеку з політичними наслідками, яка стає ще небезпечнішою, поєднуючись з «ціннісно-нейтральною» наукою [2].

Взірцем класичної філософської антропології є концепція Арнольда Гелена, який виводив теорію соціальних інституцій із певної, онтологічно даної, природної конституції людини. Згадаймо, Гелен, прагнучи подолати дилему «людина створена Богом versus людина є результатом еволюції», запропонував розуміння людини як недостатньої істоти, з якої виводив концепт розвантаження (Entlastung), функцію якого і виконують соціальні інституції.

І хоча Гелен вважав чинниками генези людини працю й мову, проте його антропології бракує ідеї метаінституції дискурсу, де дискурс є не однією із можливих інституцій, а першою інституцією, або метаінституцією, якій мають бути підпорядковані всі інші інституції, виконуючи також і легітимативну щодо останніх функцію.

Отже, Гелену бракує ідеї рефлексивної щодо самої себе інституції, ідеї, яка, принаймні в сучасному суспільстві, є секулярною формою легітимації інституцій, дістаючи радикального прояву в ідеї дискурсу, що розвивається різними школами в філософії, зокрема і трансцендентальною прагматикою.

Гелен детрансценденталізує «трансцендентальне», спускаючи його з «неба» духу на «землю» соціальних інституцій, що є також однією з тенденцій сучасної філософії, згадати хоча б функціонально-системну теорію Нікласа Лумана, трансцендентальну прагматику та інші напрями. Проте трансцендентальна прагматика на відміну від Геленової антропології «ретрансценденталізує трансцендентальне», повертаючи його на «віртуальне небо» метаінституції дискурсу. Саме цим напрямом і розвивається дискурсивна антропологія як метаантропологія.

Отже, сучасна тенденція – це тенденція переходу від класичної антропології до дискурс-антропології, що водночас є й трансцендентальною антропологією як метаантропологією. Тут я послуговуюсь працею Марселя Ніквіта «Ідентичності людини. Від класичної філософської антропології до дискурс-антропології» в спільному з Апелем збірнику «Дискурс-етика і дискурс-антропологія» [3].

Дискурс-антропологія є антропологією інтерсуб'єктивності, антропологією, яка розглядає людину як дискурсивну тварину, тобто як істоту, що за своєю ідентичністю є дискурсивною істотою, *homo discursivus*. Такий підхід є подальшим розвитком і класичної концепції *homo rationale*, і посткласичної концепції Е.Касіпера *homo symbolicum*, або *animal symbolicum*, що є також складником герменевтично-лінгвістично-прагматично-семіотичного повороту.

Саме у цьому плані можна говорити також про провідну, або поворотну, тенденцію до парадигми інтерсуб'єктивності і в філософській антропології. Тут я використовую поняття парадигми у строгому значенні цього слова, як її реконструював Томас Кун, тобто йдеться тут про наукову теорію, що стала взірцем для певного наукового товариства. Разом із Тугендгатом, Шнедельбахом, Габермасом, Апелем та іншими сучасними філософами, я виокремлюю такі основні парадигми, як буття, суб'єктивність і інтерсуб'єктивність. Останні, власне, й приводять до парадигмальних змін в філософській антропології, а також в соціальній та практичній філософії, соціальних прикладних дослідженнях.



Зрештою, ця обставина справляє вплив і на традиційні напрями у філософії. Наприклад, екзистенціалістська проблематика переміщується в бік інтерсуб'єктивності. Це дістало свого прояву, наприклад, у дуже вдалій, як на мене, концепції *інтерекзистенціалів* Томаса Ренча, яку він розбудовує в книжці «Конституція моральності. Трансцендентальна антропологія і практична філософія» [4]. Такий поворот стосується й окремих соціальних наук, зокрема в економічній теорії – це діалог етики та економіки, закладений дискурсом у дослідженнях Д. Бюлера, Г. Гронке та ін., спрямованих на пошук шляхів легітимації норм економіки нормами дискурс-етики. В екологічних науках – це перехід від категорії довілля до категорії спільносвіту як ключової (К.М. Маєр-Абіх). У педагогіці торує шлях комунікативна педагогіка, що реалізується, зокрема, в проекті Берлінської школи трансцендентальної прагматики «Діалог етики та педагогіки», спрямованому на «спільну відповідальність, виховання і здатність до відповідальної за майбутнє дії» [5].

У соціальних науках у цілому – це парадигмальний перехід від цілераціональної дії до комунікативної дії, що, зокрема, проявляється в концепції дискурс-етичного обґрунтування соціальної теорії: «Не етика має бути обґрунтована засобами універсальної теорії реконструктивної соціальної науки – це було б ще одним, відповідним часові, відтворенням «натуралістичної хиби», що досі супроводжувала ідентифікацію будь-якої реальної науки в процесі її становлення, – а трансцендентально-прагматичне обґрунтування етики потребує її змістової конкретизації за допомогою критично-реконструктивних соціальних наук і обґрунтовує тим самим визначальний для її предмету пізнавальний інтерес»<sup>1</sup>.

Це означає, що соціальна наука має бути підпорядкована етиці, а саме дискурсивній етиці, проте дискурсивна етика безпосередньо не «втручається» в дослідження соціальних наук. Адже

---

<sup>1</sup> *Apel K.-O.* Die transzendental-pragmatische Begründung der ethischen Grundnormen und ihr Verhältnis zu den kritisch-rekonstruktiven Sozialwissenschaften. // Sprachtheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen. Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendental-pragmatischen Ansatzes. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998. – S. 395.

вони спираються на «логіку речей» соціальних явищ. Вони, як і раніше, мають залишатися об'єктивними, незалежними від будь-яких ціннісних уподобань. Проте вони вплітаються у тканину соціальних досліджень через процедури дискурсу. Соціальна теорія, будучи ціннісно-нейтральною, тобто об'єктивною, підпорядковуючись принципу дискурсу і утворюючи на цій основі нормативний фундамент, набуває й етичного змісту і спрямування.

Понад це, саме (етичний) принцип дискурсу забезпечує й об'єктивність соціальних наук. Адже від того, наскільки науковці дотримуються процедур дискурсу, наскільки враховується принцип фаліблізму, тобто той факт, що наше знання може бути хибним, залежить і те, наскільки це знання може виправдати свої домагання значущості. На цьому нормативному фундаменті, а не апеляцією до світоглядних начал, вибудовується й цілість соціального знання. Соціальна теорія, зазнаючи дедалі більшої диференціації, в дискурсивному нормативному фундаменті набуває своєї єдності. Це стосується також і легітимації соціальних інституцій на глобальному рівні, що потребує так званої глобалізації другого порядку, за Апелем [6].

Ці тенденції даються взнаки і в прикладних антропологічних дисциплінах, скажімо, у вирішенні проблем генних технологій, клонування, преїмплативної діагностики тощо. За приклад конкретного застосування такого дискурсивного підходу до наукових досліджень може правити розв'язання досить гострого сьогодні питання про можливість клонування людини та застосування біотехнологій з метою поліпшення людської природи. Сюди додамо ще й конструювання штучного біологічного світу, зокрема й біологічної конституції самої людини. На цій проблематиці я й хочу зупинитися докладніше.

Якою мірою людина може взяти під власний контроль свою подальшу природну еволюцію і керувати нею? І чи не покладе це край існуванню наявної людської природної конституції, а отже, й існуванню самої людини? І чи не приведе це конструювання до нового етапу розвитку самої природи, створенню, так би мовити, третьої природи? Це саме ті питання, які зумовили виникнення з сімдесятих років минулого століття нової науки – біоетики, яка

ще дужче загострила проблеми моральної філософії, і не тільки в площині її застосування, а й у площині її обґрунтування, що стало поштовхом до переосмислення фундаментальних для етики питань: співвідношення буття та цінності, суцього і належного, свободи та відповідальності і, нарешті, моральної автономії суб'єкта, зокрема й суб'єкта науки.

Звісно, проблема біоетики, що пов'язана з біологічним перекоструюванням людини, не є цілковито новою. В її основі – сциентичне тлумачення біблійної нарації про те, що місце «вітхого Адама» має заступити «новий Адам». Таке сциентичне тлумачення є також складником концепції «обхідного шляху» до раю і надання йому поцейбічного виміру, перетворення його з регулятивної ідеї розвитку історії на конститутивну. Таким пошуком, власне, й надихалася новоєвропейська наука з самого початку. Ця ідея отримала конкретніші ідеологічні та технологічні виміри в концепціях створення «нової людини» марксизму-ленінізму, що діставало свого прояву і в біологічних дослідках. Вона також була продовжена в ніцшеанській концепції надлюдини. Але особливого значення вона набула наприкінці XIX – початку XX століть і дістала свого прояву в такій науці, як євгеніка, що її було використано в націонал-соціалізмі.

Проте особливого значення євгеніка набуває останнім часом у зв'язку з новими успіхами генетики, пов'язаними з розшифруванням генома людини, можливостями його зміни, клонування людини тощо. Вона також зачіпає проблематику преїмплантаційної діагностики [7], яка стосується насамперед ще не народжених дітей. Головним питанням тут постає питання про те, який моральний та правовий статус мають ембріони, ненароджені діти взагалі? Чи можуть вони мати свої права і заявити про них і як вони можуть про це заявити? Адже вони не є рівноправними суб'єктами діалогу, вони взагалі не можуть «взяти слово» і обстоювати свої права. Своєю чергою відповідь на це запитання наражається на питання початку життя загалом і початку *людського* життя зокрема, а також на питання про початок суб'єктивності.

Ці питання мають не тільки морально-етичне значення, а й правове, соціальне та політичне. Головне моральне й правове пи-

тання полягає в тому, наскільки штучно створені люди можуть бути взагалі людьми? Які відносини виникатимуть між так званими природними і штучними, клонованими, людьми, і чи не викривлятиметься тут симетрія, що лежить в основі сучасної демократії, яка спирається на принцип рівності людей за природою, чи від народження? Чи не порушуватимуться права поліпшених засобами преімплантаційної діагностики дітей і чи матимуть вони взагалі однакові права з природними, адже вони можуть втратити симетричність у відносинах з іншими людьми, а відтак стати нерівноправними суб'єктами діалогу, а отже, й нерівноправними суб'єктами права та моралі? І яким чином вони взагалі можуть заявити про свої права, якщо вони ще не народжені? Чи, можливо, такі права втратять «природні» люди, порівняно з поліпшеними, які зверхньо дивитимуться на своїх творців, внаслідок чого з'являться нові соціальні (класові) суперечності? Так чи так тут виникатиме «нова асиметричність», а отже, ще одне соціальне питання.

Годі сподіватися, що у відповідях на ці складні запитання досягнуто консенсусу. Адже цю проблематику генетичного втручання в природу, зокрема і в природу людини, слід розглядати і в набагато ширшому контексті, пов'язаному з переконструюванням і перекодуванням біологічного світу, а отже, й «переписуванням» його як книги. Занепокоєння щодо цього було висловлено Г. Йонасом: «Припустімо, – пише Ганс Йонас, – генетичний механізм повністю проаналізовано та його письмо, нарешті, повністю розшифровано; тоді ми могли б узятися до переписування цього тексту» [8]. І особлива небезпека чатує тут саме у переписуванні генетичного тексту людини. Адже таке «переписування» уможливило б реалізацію нових утопій і соціального конструювання людини, чи «надлюдини», з відповідними якостями, властивостями та здатностями, проти чого й виступає Йонас, висуваючи на противагу утопії Е. Блоха, із засадничим «принципом надії», антиутопію, в основу якої покладено «принцип відповідальності».

Концепція відповідальності за людську природну конституцію спирається у Йонаса на метафізичні та релігійні підвалини. Йонас наполягає на неприпустимості генно-технологічного втру-

чання в природу людини, оскільки наша природна конституція є онтологічно даністю, успадкованою нами від усієї попередньої еволюції. Ця конституція отримана нами від Бога як книга природи, завершеність якої аксіологічно освячена самим Богом: «І це добре!». Спираючись на цей онтологічно-аксіологічний факт, Йонас розбудовує й концепцію монологічної відповідальності за буття, зокрема й буття людини, архетипом якої є відповідальність батьків за дітей. І так само, як батьки відповідальні за життя своїх дітей перед своїми батьками, так само й людство відповідальне за природу, а відповідно й за збереження природної конституції нащадків перед усією природною еволюцією і перед усім, створеним Богом.

Є й інші підходи до проблеми генетичного втручання в людську природу, скажімо, апеляція до саморефлексії науки, зокрема біології, як це робить Е. Цимер, зауважуючи, що клонування людини поклато б край випадковій комбінації батьківських генів, а відтак зруйнувало б природний варіативний механізм, який тільки й уможливує генетичну унікальність людини. Тому Цимер доходить такого висновку: «Якщо люди клонуватимуть себе, то це суперечитиме тим принципам, яким вони завдячені своїм існуванням. Тому вони не можуть собі цього дозволити» [9].

Відтак Цимер, подібно Йонасу, апелює до незмінності людської природи, інакше кажучи, сама природа, на їхню думку, захищає людину від клонування самої себе. Вирішення питання про допустимість клонування людини в такому разі зорієнтоване не на моральні категорії, як ось: свобода й відповідальність, а на категорії біології, метафізику природи, що корелюється з аксіологією, оминаючи «метафізику» нормативних питань та зводячи проблему значущості етичних норм, зокрема й норм біоетики, до їхньої генези. В цьому разі сама природа та її генеза перетворюється на «останній аргумент», вона стає граничною підвалиною етики, тобто в біоетиці наголос ставиться на першому складнику цього словосполучення, тобто на біології. В такому разі біоетика постає не прескриптивною, а дескриптивною наукою, в якій нормативні питання підпорядковані аналітичним. У ліпшому разі біоетика розглядається як деяке *кентаврове знання* [10], хоча така

еклектика навряд чи може стати у пригоді в обґрунтуванні етики, хай це буде біоетика, хай це буде якась інша прикладна етика.

Звісно, раціональне обговорення питань біоетики потребує неабиякої обізнаності в царині природничих наук, зокрема в біології. Проте тільки на цій основі не можна раціонально розв'язати *нормативні питання*, що належать уже до «метафізики моралі», яка, звернімося знову до Канта, має передувати питанням практичної філософії. І так само як нормативні питання етики загалом не можуть бути зведені до дескриптивних, тобто відповідь на ці запитання не слід шукати тільки в площині соціальних та герменевтичних наук, так само і пошуки відповіді на запитання біоетики, екологічної етики загалом не можуть обмежуватись цариною біології або інших природничих наук. Адже така позиція, як на мене, по-перше, зводить нанівець найголовнішу підвалину етики, а саме свободу, по-друге, вона редукує належне до сущого, а тому є ще одним проявом «натуралістичної хиби» в етиці.

Проблема клонування людини та поліпшення її генетичного коду з метою покращення людської конституції викликає ще одне вкрай важливе питання. Адже покращення людської конституції і таким чином поліпшення людини ставить під сумнів одну з найголовніших підвалів етики, це принцип свободи. Клонування людини і поліпшення людської конституції, питання формування людини загалом, переноситься у площину цілераціональної дії. Відповідно до такої позиції людина може бути сформована цілераціонально, подібно тому, «як кухар готує страву». І якщо припустити, що генетична карта людини є «книгою», в якій записані всі її якості, а цю книгу написати (переписати) заздалегідь, то здається, що таким чином можна сформувати і всі, зокрема й соціальні, якості людини. Такою позицією ставиться під сумнів одна з найфундаментальніших підвалів етик, а саме свобода волі, а тим самим і питання про осудність і відповідальність людини. До того ж цілераціональне формування людини є похідною від комунікативної дії, де результат є не цілеспрямованим досягненням мети, а наслідком людського спілкування, що спирається на суб'єкт-суб'єктні відносини. Саме через ці відносини ті чи ті людські якості і здібності набувають своєї значущості і свого змісту.

На мою думку, саме *реконструйований* на засадах комунікативної парадигми *принцип універсалізації* тільки й у змозі правити за дороговказ у розв'язанні цієї проблеми. Про це свідчить запропонований Габермасом у суперечці з Цимером на сторінках одного з есею збірника «Постнаціональна констеляція» інший спосіб аргументації проти клонування: «Я вважаю, – зазначає Габермас, – що універсалістські принципи егалітарного правового ладу припускають тільки такі рішення (Entscheidungskompetenzen), які узгоджуються зі взаємною повагою до рівної автономії кожного громадянина» [11]. Відтак такі рішення мають спиратися на фундаментальний регулятивний принцип «свободи людини». Звісно, цей принцип своєю чергою засадничується а ргіогі ідеальної комунікативної спільноти, контрфактичної щодо реальної. Остання ж у своєму суто емпіричному прояві завжди асиметрична і проявляється в різних формах панування – класового, расового, етнічного, національного тощо.

У цьому плані клонування загрожує фундаментальній симетрії відносин між свободними й рівними особами, адже клонування ставить одних людей у ситуацію залежності від проекту інших, що призводить, на думку Габермаса, до нових проявів рабства, «генетичного расизму» абощо. Відтак, ухвалюючи рішення про дозвіл чи заборону клонування, суспільство має вирішити цілу низку проблем, пов'язаних із визначенням статусу клонованих і неклонуваних істот та їх взаємин. Висновок Габермаса в назві цього есею: «Не природа забороняє клонування. Ми самі маємо вирішувати» [12]. І з цим положенням важко не погодитись.

Ця тема Габермасом розвивається також і в книжці «Майбутнє природи. На шляху до ліберальної евгеніки?» [13]. Габермас зауважує, що біотехнології стирають значущу для життєвого світу відмінність між «натуральними» людьми, народженими у природний спосіб, і сконструйованими, або створеними штучно людськими істотами. Тобто засобами біотехнологій змінюються критерії всього того, що виникає «у природний спосіб», відповідно до якого ми усвідомлюємо й розуміємо себе як нероздільних авторів власного життя й рівноправних членів моральної спільноти, засадничених міжособистісними стосунками взаємного визнання,

егалітарним ставленням особистостей одне до одного. Знання своєї «сконструйованості», «запрограмованості», на думку Габермаса, призводитиме до того, що й тут утворюватиметься новий тип асиметричних відносин. У разі генетичної інтервенції дитина буде не в змозі посісти позицію рівноправного учасника інтеракції, що й надалі консервуватиме відповідну асиметричність.

Окрім морально-етичних імплікацій, преімплантаційна діагностика, за Габермасом, призводитиме до того, що генне програмування підриватиме підвалини демократично конституційованого плюралістичного суспільства. Відтак практика поліпшувальної еugenіки не може бути легітимованою, як вважає Габермас, оскільки «селекція бажаних схильностей а ргіогі не вільна від упередженого рішення щодо певних життєвих планів». Вона обмежує простір людської свободи, потрібний для становлення публічної сфери та демократії як форм людського життя, в яких вирішальну роль відіграють симетричні (комунікативні) відносини взаємного визнання одне одного як рівноправних суб'єктів комунікації. Подібну позицію посідає також і американський філософ Ф. Фукуяма, стверджуючи, що генні технології, які змінюватимуть успадковані природним чином характеристики біологічної конституції людини, загрожують концепції рівності, засадничій для західної демократії [14].

Проте чи не суперечать такі висновки тій позиції Габермаса, яка закликає «вирішувати самим», а не користуватися ані онтологічними, ані натуралістичними, ані релігійними аргументами? І чи не є ще одним варіантом натуралістичної хиби у Габермаса і Фукуяма спроба вивести із спільних біологічних рис людини і моральні, і правові інституції?

Річ у тім, що «народження природним чином» тільки на позір утворює основу для симетричності. Фактично за природою люди народжуються якраз *нерівними*, і така нерівність, власне, й утворює основу для асиметрії міжсуб'єктних стосунків і соціальних відносин. Концепт «рівності від природи» і виникає як очевидність тільки тоді, коли починає діяти концепт рівності як регулятивна ідея, що є контрфактичною щодо «нерівності від природи». Тому симетрія є регулятивною ідеєю, що спричиняє рух суспіль-



ства до такого стану, в якому вона уможлиблюється, ніколи не виповнюючись в емпіричному суспільстві цілковито. Відтак апеляція до «народження неприродним чином» навряд чи може бути підставою для заперечення евгеніки або клонування, понад це, вона суперечитиме вимозі «вирішувати нам самим».

До того ж варто усвідомлювати, що процеси клонування, евгеніки і т.п. навряд чи можна зупинити, як, зрештою, не можна зупинити розвиток науки й техніки загалом. І вже сьогодні цілком ймовірно припустити, що з'являться «нові люди» або з цілковито новою тілесною конституцією, або з гібридною, що певною мірою і стане «кінцем історії», коли місце «вітхого Адама» заступить «новий Адам». Тоді важливішим буде питання не про дозвіл чи заборону таких технологій, а питання про співіснування з «новими людьми» і можливості досягнення з ними порозуміння.

Але якщо ці нові істоти будуть розумними істотами, тоді незалежно від їхньої природної конституції на них поширюватиметься той самий дискурсивний принцип універсалізації, про який йшлося. Тобто вони існуватимуть і розвиватимуться в певному правовому і моральному полі, яке й утворюватиме громадський дискурс на основі регулятивного принципу ідеальної комунікації, тобто симетричних відносин. І навіть у разі домінування в них тільки одного складника раціональності, а саме інструментальної раціональності, вступаючи з нами у суперечність, їм, щоб вижити, доведеться або знищити нас, або домовлятися з нами [15]. Своєю чергою це означає, що й ми, люди, хоч там як, маємо захищати і свою власну гідність, і свої власні права, зокрема і права на нашу власну тілесну конституцію. Отже, нам також доведеться домовлятися з істотами, якщо вони розумні. Таким чином, концепт «народження неприродним чином» навряд чи загрожуватиме інституціям демократичного суспільства.

Ще більше це стосується тих генних технологій, які ставлять на карту існування людського роду. В такій ситуації має спрацювати вимога розумового експерименту, висунута Г. Йонасом і розвинена Д. Бюлером: «У разі сумніву віддавай перевагу відповідальності (діалогічній відповідальності) за життя і людську гідність». Це означає, що коли ті чи ті технології, техніки, дії ставлять

на карту існування людини і людської гідності, людськості загалом, то від них слід утримуватися. Бьолер вважає, що цей обов'язок обачливості слід поширити й на людські ембріони, моральний статус яких хоча й не доведено, але завдяки *здатності уявлення* це можна зробити через розумовий експеримент. З огляду на такий мисленнєвий експеримент Бьолер дає позитивну відповідь на запитання «чи маємо ми обов'язок співвідповідальності за право на життя ембріонів», наводячи такі докази:

– технології, впровадження яких містить у собі ризики того, що ставиться на карту вся сукупність інтересів істот, які мають такі моральні права, не роблячи внесок у порятунок людства, морально безвідповідальні;

– преімплантативна діагностика і дослідження ембріонів ставлять на карту людський ембріон, не роблячи внесок у порятунок людства, отже, вони також морально безвідповідальні;

– оскільки не є достеменним (фактично тут немає консенсусу, фактично це невідомо), що ембріони мають моральні права;

– оскільки не можна навести вагомі аргументи проти відповідного способу дій, залишається фундаментальний обов'язок серйозно ставитись до того, що людина в конкретних питаннях здатна на помилку, а отже, серйозно сприймати аргументативний діалог, замість того, щоб обирати на користь таких дій, які призводять до людських страждань, і оскільки у своїх наслідках вони незворотні, то вони не припустимі. Із цих доказів випливає: «У разі сумніву віддавай перевагу життю ембріона і не використовуй його» [16]. Таким чином, у підґрунті такого розумового експерименту лежить також принцип *als ob*, підґрунтям якого є принцип свободи, що й дає можливість людям «вирішувати самим», а не посилатися на якусь зовнішню інстанцію.

І ця вимога «вирішувати самим» людям за допомогою аргументативного діалогу має бути поширена й на екологічну етику, якщо вона справді є етикою. Не природа має вирішувати, не традиція і не Бог. Адже тоді б це була гетерономна етика, яка не дає людині вільного вибору, позбавляючи її автономії. Але цей неабиякий тягар відповідальності не в змозі витримати й окремий суб'єкт. Цей тягар можна нести тільки спільно, як спільну відпо-

відальність. І така відповідальність має бути конституційована певними суспільними інституціями, які, власне, й утворюватимуть «нормативний порядок», мережу норм, що спонукатимуть людей до тих дій, які не були б ворожими довкіллю, а отже, й не завдавали йому шкоди. Така спільна відповідальність не суперечить індивідуальній відповідальності, а знімає, доповнюючи її. Це не анонімна відповідальність бюрократії, що як «машина» (М. Вебер), або «das Man» (Гайдегер) перекладає відповідальність на знеособлені соціальні системи. Це ідентифікована відповідальність, де кожний разом з усіма іншими за певними процедурами відповідальний і за свої дії, і за суспільне ціле.

Така відповідальність не обмежується етикою інституцій, до чого звертався А. Гелен. Адже й самі інституції своєю чергою мають бути легітимовані більш високою інстанцією, аби соціальна етика не перетворилася на партикуляристську, «внутрішню» етику, тобто таку, що діє в інтересах певних соціальних груп, спільнот, класів тощо. Тому такою інстанцією має бути широкий громадський дискурс, здійснюваний за певними правилами, які своєю чергою легітимуються вищою інстанцією, якою є ідеальний дискурс. Саме відкритий науковий дискурс може бути тією легітимативною інстанцією, яка здатна обґрунтовувати і легітимувати норми здійснення генно-технологічних проєктів та експериментів, а також усі інші проєкти експериментально-технологічної науки, техніки та технологій, які докорінно впливають на життя людей і на буття природи. Горизонтом наукового дискурсу має бути широкий громадський дискурс, що як метаінституція забезпечує «легітимацію легітимації», а також механізм контролю за виконанням ухвалених наукою норм.

При цьому не заперечується наукова раціональність. Понад це, остання шляхом доповнення її комунікативною раціональністю тільки й може бути забезпечена. Як зауважує Бьолер, нова експериментальна якість та принципова необмеженість соціо-екологічних наслідків генно-технологічних проєктів призводять до того, що наукова раціональність у цій критичній точці уможливується тільки тоді, коли вона забезпечена громадсько-дискурсивною раціональністю і пов'язана з ідеєю необмеженого

дискурсивного універсуму як останньої інстанції – отже, трансформується в комунікативний практичний розум [17].

Повага до аргументації надає можливість зняти антагонізм поміж знанням експертів, чи об'єктивною, «вільною від цінностей, наукою з її «забуттям буття чи «забуттям життєвого світу, і самим життєвим світом (моральністю), якщо, звісно, не наполягати на вульгарно-романтичних або ірраціоналістичних звинуваченнях науки як виключно «знання панування.

Практично це реалізується таким чином, що в дискурсі, *відкритому* будь-яким експертам, для розв'язання конкретних проблем людського існування використовуються як аргументи дані різних наук, до того ж враховуються міркування профанів, тобто всіх можливих учасників. Звісно, така відкритість не означає, що аргументи нефахівців мають ту саму вагу, що й аргументи фахівців і що будь-хто «з вулиці» може аргументативно вирішувати проблеми «ядерної технології», медицини, архітектури тощо. Принцип відкритості означає, що нефахівці мають право вимагати незалежної експертизи того чи того проекту, залучаючи до її проведення інших (незаангажованих) фахівців.

Відтак ціннісно нейтральне знання, до якого прагне наука з її принципом об'єктивності, доповнюється трансцендентально-комунікативною передумовою ненейтрального щодо цінностей відношення комунікативного взаєморозуміння. Втім, цінності життєвого світу (моральність) входять в контекст науки не безпосередньо (це поклало би край будь-якій науці), а опосередковано, а саме – як норми аргументативного досягнення порозуміння. Це дає змогу реабілітувати й домагання гуманітарної науки на обґрунтування загальнозначущих етичних норм, долаючи обмеженість концептів «ціннісно-нейтрального знання, з одного боку, та децизіоністського ірраціонального характеру етичних цінностей, – з другого. Таким чином, «ціннісно-нейтральне знання» *опосередковано* набуває й ціннісного виміру.

Такий підхід дає можливість уникнути етичного редукціонізму, зведення етики до біології, що призводить до «біологічної хиби». «Біологічна хиба» в етиці полягає в тому, що значущість етичних норм виводиться з біології. В цьому разі біоетика втра-

тила б свій нормативний, прескриптивний фундамент, перетворилася б на дескриптивну науку, а відтак перестала б бути, власне, етикою. При такій редукції етика не могла б претендувати на аподиктичну достеменність та значущість, тим більше на те, щоб обґрунтувати «нову формулу», тобто категоричний імператив стосовно біологічних та екологічних систем [18]. Звідси випливає, що предметом *біоетики* є не відношення людина-біосистема (цим займаються біологічні науки), а людські відносини *щодо* біосистем.

Це своєю чергою означає, що предметом екологічної етики є не природа як така, або її фрагменти – цим займаються природничі науки, і не відношення людини до природи (це – предмет екології), а *соціальні відносини* людей *щодо* природи. У цій точці перетинаються соціальна та екологічна етика. Проте соціальна і екологічна етика обмежені і предметно, і методологічно. Ця обмеженість знімається практичною філософією, яка в своїх засновках містить у собі трансцендентальний вимір, що з огляду на парадигмальний поворот проявляється в апіорі трансцендентальної, або ідеальної комунікації.

Предметом практичної філософії природи постають відносини людини з природним спільносвітом з огляду на цілість природи, тобто логос, що й артикулюється в практичному дискурсі. У цьому плані практична філософія, яка охоплює і практичну філософію природи, виходить за межі екологічної етики, тобто за межі соціальних відносин *щодо* природи, її предметом є вже морально-етичні регулятиви соціального відношення людини до природного спільносвіту, що постає як квазі-суб'єкт дискурсивного процесу. Такий підхід уможливує осягнення людиною не тільки свого обов'язку *щодо* самої себе і не тільки обов'язку *щодо* інших людей, а й обов'язку людей *щодо* природи, він дає змогу не подолати (що малоймовірно), а трансформувати антропоцентризм в етиці відповідно до біологічної та екологічної етики як прикладних дисциплін, які в своїх засновках не суперечать практичній філософії природи, а отже, й універсалістській етиці загалом.

## Література

1. *Habermas J.* Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1973. – S. 107.
2. *Ibid.*, S.108.
3. *Niquet, Marcel.* Die Identitäten des Menschen. Vor der klassischen philosophischen Anthropologie zur Diskursanthropologie // *K.-O.Apel, M.Niquet.* Diskursethik und Diskursanthropologie. Aachener Vorlesungen. – Freiburg, München: Alber, 2002.
4. *Rentsch, Thomas.* Konstitutuin der Moralität. Transzendente Anthropologie und praktische Philosophie. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1990.
5. Див.: Das Prinzip Mit-verantwortung. Ethik im Dialog. Report 2000 / Hrsg. Von Christiane Böhler-Auras... – 1.Auflage – Berlin: Verlag Oberhofer, 2000. – S. 9–10.
6. *Karl-Otto Apel, Vittorio Hösle, Roland Simon-Schaffer.* Die Tatsache der «Globalisierung» und die Aufgabe der Philosophie (Podiumsdiskussion) // *Apel K.-O., Hösle V., Simon-Schaffer R.* Globalisierung. Herausforderung für die Philosophie. – Bamberg: Universitäts-Verlag, 1998. – S. 79.
7. Метод, що дає можливість піддати ембріони на восьмиклітинній стадії розвитку попереджувальній генетичній перевірці.
8. Цит. за *Блюменберг Г.* Світ як книга / Переклад з німецької, передмова, коментарі В. Єрмоленка. – К.: Лібра, 2005. – С. 522.
9. Цит. за: *Habermas J.* Nicht die Natur verbietet das Klonen. Wir müssen selbst entscheiden // *Habermas J.* Die postnationale Konstellation. Politische Essays.– Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998.– S. 248.
10. *Пустовит С.В.* Глобальная биоэтика: становление теории и практики (философский анализ). – К.: Артур, 2009. – С. 8.
11. *Habermas J.* Nicht die Natur verbietet das Klonen. Wir müssen selbst entscheiden. – S. 249.
12. *Ibidem.*
13. *Хабермас Ю.* Будущее человеческой природы. На пути к либеральной евгенике? – М.: Весь мир, 2002.
14. *Fukuyama F.* Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution. – N.Y.: Farrar, Straus and Giroux, 2002. – P. 13.
15. Тут має діяти той самий принцип, який Кант поширював навіть на суспільство чортів.
16. *Böhler D.* Mitverantwortung für die Menschheitszukunft. Die Aktualität vom Hans Jonas // *Grünbuch.* Politische Ökologie im Osten Europas / *M.Sapper, V.Weichsel* (Hg). – Berlin: Berliner Wissenschafts-Verlag, 2008. – S. 34.

17. *Böhler D.* In dubio contra projectum. Mensch und Natur im Spannungsfeld von Verstehen, Konstruieren, Verantworten // Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas. – München: Beck, 1994. – S. 265.

18. На жаль, такий редукціонізм властивий багатьом дослідженням з біоетики. Часто-густо цією проблематикою займаються біологи, які не надто обізнані в царині практичної філософії та етики. Скажімо, в книжці «Биоэтика и будущее человечества» фактично не йдеться про біоетику як прикладну *етику*, годі вже казати про обґрунтування її принципів та її ціннісно-нормативної системи загалом (див.: *Горлов А.А., Бисюк Ю.А.* Биоэтика и будущее человечества. – Симферополь: Издательство КГМУ, 2001).

## **СОЦІО- ТА АНТРОПОКУЛЬТУРНІ ВИМІРИ СУЧАСНОГО ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА**

Сьогодні у зв'язку з глобалізацією більшість країн світу втягнуто в процес інформатизації і формування інформаційної економіки. Зокрема, на думку відомого дослідника інформаційної доби М. Кастельса, «Японія, Іспанія, Китай, Бразилія, так само як Сполучені Штати, є сьогодні і будуть ще більшою мірою в майбутньому інформаціональними суспільствами в тому сенсі, що ключові процеси генерування знань, економічної продуктивності, політичної/військової потужності і засобів комунікації вже глибоко трансформовані інформаційною парадигмою і пов'язані з глобальними мережами багатства, влади і символів, що працюють у межах такої логіки» [2, 42].

Концепт «інформаційне суспільство» виражає ідею становлення нового соціально-економічного порядку, який приходить на зміну індустріальному суспільству і пов'язується з розгортанням інформаційно-технологічної революції, поширюваної на всі сфери соціальної і економічної діяльності. Попередні визначення нового типу суспільства не були так чітко прив'язані до терміна «інформація»: вживалися назви «нове індустріальне суспільство» (Р. Арон), «постіндустріальне суспільство» (Д. Белл), «технотронне суспільство» (З. Бжезінський), «суперіндустріальне суспільство» (Е.Тоффлер) та ін.

Усі ці підходи спиралися на положення, що людство послідовно проходить певні стадії свого розвитку: від аграрного суспільства до індустріального і далі до якоїсь нової фази, яку можна умовно визначити як постіндустріальне суспільство. Отже, починаючи з середини 70-х років ХХ століття суспільствознавці інтенсивно досліджують ознаки, специфіку та виміри нового суспільства. Однією з перших спроб охарактеризувати його специфічні риси було дослідження американського соціолога Д. Белла, автора відомої книги «Прихід постіндустріального сус-



пільства» (1973). На його думку, поняття постіндустріального суспільства має п'ять таких вимірів, які визначають його специфіку:

- економічний підрозділ, в якому відбувається перехід від товаровиробничої до обслуговуючої економіки;

- поділ населення за родом занять – в новому суспільстві маємо кількісне переважання професійно-технічного класу над іншими;

- виникає новий осьовий принцип, за якого провідна суспільна роль належить теоретичному знанню як джерелу нововведень і політичних формулювань;

- чітко виражена орієнтація на майбутнє – планування і контролювання технологічного зростання;

- у сфері ухвалення рішень – створення нової «інтелектуальної технології» [7, 208].

Пізніше в роботі «Соціальні рамки інформаційного суспільства» (1980) Д. Белл вирізняє три ключові аспекти постіндустріального суспільства: 1) перехід від індустріального до сервісного суспільства; 2) вирішальне значення кодифікованого теоретичного знання для здійснення технологічних інновацій; 3) перетворення нової «інтелектуальної технології» у ключовий інструмент системного аналізу та теорії прийняття рішень [6, 330].

Серед згаданих специфічних рис нового суспільства привертає увагу зроблений Беллом акцент на провідній ролі теоретичного знання, в якому дослідник убачає причину майбутніх основоположних соціальних змін. Втім, знання конче необхідне для будь-якого суспільства. Тому слід прояснити специфіку того теоретичного знання, яке дає йому підстави розглядати постіндустріальне суспільство як інформаційне. І хоча сам Белл у назві своєї книги 1980 р. [6] визнавав, що інформаційне суспільство – це фактично синонім постіндустріального, в його позиції не зовсім чітко визначено ті специфічні риси (пов'язані з новою роллю інформації), які й становлять фундамент інформаційного суспільства.

Аналізуючи специфіку постіндустріального суспільства, Белл стверджував, що його розуміння постіндустріального суспільства стосується передусім змін у соціальній структурі, тобто того спо-

собу, згідно з яким перетворюється економіка і трансформується система зайнятості. Зокрема, на протигагу попередній орієнтації людини на етичні норми «формалізованої праці» і жорсткої регламентації поведінки у системі виробництва з'являються нові соціокультурні настанови, які віддавали перевагу тим нормам і правилам поведінки, що орієнтовані на етику саморозкриття та самореалізації. З цього приводу Д. Белл відзначав, що в цей час зазнала краху система світогляду, яка ґрунтувалася на цінностях «Протестантської етики». Ці ідеї він виклав в окремій книзі «Культурні суперечності капіталізму» (1976), в якій намагався з'ясувати причини такої зміни. «Протестантська етика та пуританські звичаї, – писав він, – були тими кодексами, які підкреслювали значення роботи, тверезості, ощадливості, сексуальних обмежень і всіляких заборон по відношенню до життя. Вони визначали природу моральної поведінки і соціальної респектабельності. Постмодерністська культура 60-х років, оскільки вона називала себе «контркультурою», тлумачилась як виклик Протестантській етиці, як така, що сповіщає про кінець пуританізму і піднімається в останню атаку на буржуазні цінності» [9, 55].

Утім, розмивання настанов протестантської етики відбулося ще раніше, коли потоково-конвеєрна система виробництва породила сферу масового споживання. Агресивна реклама і система кредитування спонукали індивіда до негайного задоволення гедоністичних потреб. Ці чинники сприяли тому, що у людини виникало переконання, що у споживанні й відбувається її «самоактуалізація» і «самореалізація» як особистості. Поступово «принцип задоволення» почав витісняти «принцип продуктивності». «Фактом є, – писав Д. Белл, – що в п'ятдесятих роках американська культура стала переважно гедоністичною, пов'язаною з грою, забавою, ексгібіціонізмом і задоволенням, і, що типово для Америки, все це примусовим чином» [9, 70].

Водночас, гедоністична орієнтована особистість входить у конфлікт з попередньою етичною настановою, згідно з якою особистість мала знайти собі покликання у сфері виробництва. Певний час ця суперечність існувала як внутрішня; вона сприяла роздвоєнню особистості, але реально не впливала на соціально-

економічну ситуацію. Втім, на думку Д. Белла, у постіндустріальну добу суспільство розпадається на роз'єднані сфери: *техноеконімічну* структуру, *політику і культуру*, які раніше являли собою певну цілісність. Вони не тотожні одна іншій, мають різні ритми змін, узаконюють різні, навіть протилежні, типи поведінки. Техноеконімічний порядок пов'язаний з організацією виробництва і розподілом товарів та послуг. Осьовим принципом цієї сфери є функціональна раціональність, а регулятивною формою – економізація [10, 257]. Політика – це арена соціальної справедливості і влади. Осьовим принципом політики є законність, а демократична політика спирається на принцип, згідно з яким можна брати владу і здійснювати управління тільки з дозволу тих, ким керують [10, 258].

Відповідно під культурою Белл розуміє «арену *експресивного символізму*», тобто сукупність тих зусиль у живопису, поезії та літературі або в середині релігійних форм літанії, літургії та ритуалу, через які намагаються дослідити й висловити сенс існування людини в певні й образні формі. Зрозуміло, що у сфері культури не існує жорсткої детермінації щодо форм розвитку. Як відзначає Д. Белл, «сучасна культура визначається екстраординарною свободою вишукування у світовій скарбниці і поглинанням будь-якого стилю, на який наштотується. Така свобода походить з того факту, що осьовим принципом сучасної культури є вираження і перетворення «Я» заради досягнення самореалізації та самоздійснення. Це вихід за рамки всього досвіду, немає нічого забороненого, усе повинно досліджуватися» [10, 260]. Отже, тенденція до самореалізації є тим осьовим принципом, навколо якого має обертатися культура постіндустріального суспільства.

Відповідно, на думку Д. Белла, це спричиняє певні труднощі для суспільства, оскільки основний принцип економічного розвитку, як і раніше, зорієнтований на максимізацію прибутку і вимагає дисципліни і регламентації, тоді як самореалізація має на меті свободу самовираження. Цю суперечність американський соціолог визначив як розбіжність між осьовим принципом культури (де превалює потяг до самореалізації) та осьовим принципом

економіки (де домінують ефективність, максимізація прибутку і регламентовані форми діяльності людини).

Втім, відзначимо, що самореалізація постає у Д. Белла лише у вигляді експресивного самовираження. Тому, на його думку, вона набувала форми боротьби з обмеженнями, що їх накладала традиція, забобони, упередження чи релігійні настанови. Із середини ХІХ ст. процес секуляризації призвів до того, що сфера демонічного стала предметом вивчення, сприйняття, насолоди. «У заклику до автономії естетичного з'явилася ідея, що досвід сам по собі є найвищою цінністю, все необхідно дослідити, все дозволено аж до уяви, якщо це не діялося в житті» [10, 264]. Тобто свобода самовираження безпосередньо прив'язується лише до ідей модернізму в культурі. Хоча сам Белл вказував також на те, що історично дух свободи супроводжував весь період становлення буржуазного суспільства і виражався у формуванні нових владних інституцій, зламі традицій, наукових і географічних відкриттях, виробництві дедалі більш різноманітних товарів тощо. Втім, на його думку, з часом кожен із цих імпульсів консервувався, і кожна сфера буржуазного суспільства намагалася уникати подальших змін. Лише у сфері культури свобода самовираження лишалася незмінною, хоча й сприймалася як щось екстравагантне, або маргінальне.

Зрештою, через розходження сфер в постіндустріальному суспільстві царина культури постала як щось загрозливе для суспільства в цілому. Як відзначав Д. Белл, «у ліберальному етосі, який зараз переважає, модель культурного образу стала модерністським імпульсом з його ідеологічною раціональністю розшукваного імпульсу як форми поведінки. Це те, що є культурною суперечністю капіталізму» [10, 266]. Однак при цьому він випускає з уваги той факт, що самореалізація може бути не лише експресивним самовираженням, а й креативністю, спрямованою на самовдосконалення, на формування нововведень і змін. Сам Белл вказував на вирішальну роль знання в новому суспільстві: «Те, що стає вирішальним для організації рішень і спрямування змін, так це центральне місце *теоретичного* знання – першість теорії над емпірією і кодифікація знання в абстрактну систему символів, котрі, як і в будь-якій аксіоматичній системі, можуть використо-

уватися для висвітлення багатьох відмінних одна від одної й різноманітних ділянок досвіду» [7, 214].

При цьому він наголошує на тому, що знання набуває особливих рис: його можна перекодувати, перевести в певний алгоритм дії, використовувати для комп'ютерного програмування тощо. Виникає так звана інтелектуальна технологія, яка є підставою алгоритмів (правил розв'язання проблеми) замість інтуїтивних суджень. Для Белла є вкрай принциповим той факт, що суспільство як певна складна система може розвиватися на підставі прорахованих наслідків і варіантів розвитку. Ідея про важливу роль у суспільстві технічного ухвалення рішень імпліцитно містилася у його попередній праці «Кінець ідеології» (1960), в якій він доводив, що на зміну імпульсивним, емоційним, ситуативним рішенням різного роду ідеологів має прийти можливість технологічних розв'язань політичних питань. Як зазначав Д. Белл, «метою нової інтелектуальної технології є не більше й не менше, як реалізувати мрію соціального алхіміка: мрію про «упорядкування» масового суспільства. Сьогодні в цьому суспільстві мільйони осіб щоденно ухвалюють мільярди рішень про те, що купити, скільки мати дітей, за кого голосувати, яку роботу обрати тощо. Будь-який окремих вибір може бути так само непередбачуваним, як і елементарна частинка є нерівномірно відповідною вимірювальному інструментові, і все ж підсумкові взірці могли б бути зображені так само чітко, як геометр розбиває на трикутники висоту і горизонт. Якщо комп'ютер є інструментом, то теорія рішень є його майстром» [7, 227].

Отже, цілком зрозуміло, що Белл дотримується технократичної позиції в цьому питанні. Нова інтелектуальна технологія, на його думку, дає змогу впорядкувати і вирівняти невизначене майбутнє, нейтралізувати індивідуальні відхилення, непередбачуваність спонтанних дій. Відповідно, при такій постановці питання свобода самовираження є не лише не бажаною, а навіть становить загрозу для існування постіндустріального суспільства. Культура з її імпульсом до експресивної самореалізації спрацьовує як каталізатор конфліктів, а не гарантує стабільність і порядок.

На відміну від цієї позиції Белла щодо свободи самовираження американський футуролог Е. Тоффлер у книзі «Третя хвиля» (1980) підкреслював, що нова економічна система творення багатства має своєю передумовою доступ до інформації та здатність продукувати нове знання, яке, за його визначенням, включає у себе уяву, цінності, образи, мотивацію і формальні технічні навички. Звідси свобода самовираження – це не лише політичне благо, а й економічна необхідність. Зокрема, Е. Тоффлер, виходячи з передумови, що людство вступає у «третю хвилю» розвитку, прогнозував, що на зміну попередній жорсткій регламентації діяльності людини, характерної для економіки «другої хвилі», має прийти і сформуватися вимога щодо свободи самовираження індивіда. Він посилається на тенденцію, зафіксовану Д. Янкеловичем, керівником відомої американської фірми з вивчення суспільної думки «Янкелович, Скеллі енд Вайт», згідно з якою 17% від усієї робочої сили вже поділяють нові цінності, принесені Третьою хвилею. Це, переважно, молоді менеджери середнього рівня, які прагнуть більш змістовної праці, більшої самостійності і відповідальності. Вони докорінним чином відрізняються від працівників Другої хвилі, оскільки їх вирізняє не слухняність і точне дотримання наказу, а пошук сенсу того, що вони роблять, їх приваблює свобода дій, вони вважають, що їхня праця має бути соціально відповідальною [8, 299–301]. Відповідно, у людини зростають прагнення до самовизначення, індивідуальної значущості, творчої свободи і відповідальності. Водночас, корпорації нового типу теж зацікавлені у вільних і відповідальних працівниках. Вони вишукують їх, прагнуть знайти нові форми заохочення для них, оскільки додаткові гроші втрачають роль вирішального стимулу до праці. Зрештою, Тоффлер робить висновок: «Навіть якщо наші припущення правильні лише частково, то й тоді завтра індивідууми відрізнятимуться один від одного набагато виразніше, ніж це має місце сьогодні. Більшість з них, мабуть, дорослішатимуть раніше, демонструючи почуття відповідальності в ранньому віці, стаючи пристосованішими і проявляючи риси великої індивідуальності. Мабуть, вони більше, ніж їхні батьки, ставитимуть під сумнів авторитети. Вони бажатимуть грошей і працюватимуть заради них –

але, за винятком умов їхньої крайньої нестачі, вони чинитимуть опір праці тільки заради грошей» [8, 306].

На думку Е. Тоффлера, всі ці різномірні тенденції формують новий соціальний характер, але такий, який не є одноманітним, що був властивий більшості населення індустріальних країн у попередній період. Відповідно до мінливого світу, реалій «мозаїчної культури», диверсифікованої системи цінностей соціальний характер теж набуває рис різноманітності. Як зазначав Е. Тоффлер, «замість того, щоб бути відісланими до набору послідовних ідентичностей, серед котрих мусимо вибирати, ми вимагаємо об'єднати їх до купи в одну: конфігуративне або модулятивне “Я”» [8, 304]. Тобто новий соціальний характер формуватиметься як набір різноманітних індивідуальностей. Але це означатиме, що індивідуальні інтенційні акти (свобода, духовність, відповідальність) не так явно контрастуватимуть із соціально санкціонованою поведінкою, оскільки остання вже не є однотипною. Зрештою, це означатиме, що «творча адаптація» людини до плинного, мінливого соціального порядку може згодом реалізуватися і що вона є не лише абстрактним побажанням.

Пізніше, у праці «Зміщення влади» (1990) (в українському перекладі «Нова парадигма влади. Знання, багатство, сила») Тоффлер вказував на кілька чинників, які сприяють формуванню свободи самовираження. Це, передусім, народження надсимволічної економіки, де знання є «ключем до економічного зростання XXI століття». На його думку, «нова економіка жодної секунди не втримається без людського контакту: уяви, інтуїції, турботи, співчуття, психологічної чуйності та інших якостей, котрі ми досі отожднюємо з людьми, а не з машинами» [5, 353]. Особливе значення має той факт, що ключовими фігурами інформаційного суспільства є працівники, чия трудова діяльність пов'язана з інформацією. Така праця вимагає інших здібностей, ніж попередня. Вона є більш індивідуалістичною, більш творчою, вимагає постійної гнучкості. Змінюється і загальне ставлення людини до праці. Якщо від попереднього працівника вимагалось сліпе підкорення наказам, то від нового очікуються креативність, нестандартні рішення, свобода дії. У цілому, оскільки така трудова

діяльність має більш індивідуальний характер, то проблема саморозвитку постає як нагальне завдання. Отже, нова економіка, що відзначається зростаючою диверсифікацією і застосуванням інформаційних технологій, потребує розвинутих людських якостей: здатності продукувати нові ідеї, швидко пристосовуватися до зміни обставин, мати розвинену уяву, інтуїцію, бути комунікабельним тощо.

Таким чином, з появою інформаційного суспільства проблема самореалізації (або інакше – формування відповідної складової «нової людини») постала як конкретне завдання в процесі створення нового типу суспільства, тобто і як процес, що відтворює «людський капітал» для виробництва, і як основне багатство цього суспільства. Прихильники теорії інформаційного суспільства пишуть про появу своєрідного «нового класу», або «нової людини», або нових «ключових фігур» цього суспільства.

Втім, постає питання: наскільки вони є «новими», наскільки вони відрізняються від попередніх людей і ключових постатей індустріального суспільства? Щодо цього Е. Тоффлер у книзі «Третя хвиля» відзначав (виходячи з передумови, що це має бути новий «соціальний характер», нові соціально зумовлені риси характеру людини), що марно шукати в минулому якісь ідеальні характеристики людини і переносити їх на людей інформаційного суспільства. Останнє формує нові соціальні умови, а ці умови, своєю чергою, формують соціальний характер людини нового типу. Привертає увагу теза Е. Тоффлера, що інформаційне суспільство є різноманітним за своєю природою, а тому й соціальні детермінанти, які формують соціальний характер людини, теж багатоманітні. На його думку, «сьогодні демасифіковані засоби комунікації представляють вражаючу різноманітність рольових моделей і життєвих стилів для того, хто хотів би приміряти їх на себе. До того ж нові засоби годують нас не повністю сформованими блоками, а розбитими уламками й світлими плямами образів» [8, 304].

Звідси випливає, що соціальний характер майбутньої людини не є однозначним, навпаки, – він набуває різної конфігурації, або, як зауважує Е. Тоффлер, маємо появу такого «Я», яке складається з багатьох «модулів». Така різноманітність сприятиме тому, що



саме різні таланти і здібності людей стають затребувані суспільством, отже, це має сприяти самореалізації особистості. Більше того, від такої самореалізації виграє і суспільство, оскільки воно дедалі більше орієнтується на інновації, на застосування творчих знахідок окремого індивіда.

Фактично відбулися зміни в «соціальному характері» людини інформаційного суспільства. Становлення нового, «інформаційного суспільства» супроводжується глибокими перетвореннями у виробничій системі, яка відповідним чином вплине на особистість і на формування її соціального характеру. Соціально-економічні чинники постіндустріального суспільства спонукають людей до більшої самостійності у прийнятті рішень, вимагають від них творчої самовіддачі, оригінальних, нестандартних підходів. Тобто маємо наявну тенденцію формування у працівників індивідуалістичної позиції.

До того ж «комунікаційна» й «інформаційна» революції надають людям могутні засоби для активізації інтелектуальної діяльності, творчого мислення, інтуїції тощо. Збільшуються їхні можливості творчого самовираження, формування свого самобутнього «я». Як зазначав Е. Тоффлер, «в жодній із цивілізацій, котрі існували коли-небудь раніше ми не мали для цього таких могутніх засобів. У зростаючій мірі ми опановуємо технологію свідомості» [8, 305].

Таким чином, з одного боку, майбутня виробнича система потребує дедалі більш індивідуалізованих працівників, а з іншого – людина одержує могутні технічні засоби для формування складного, непересічного само-образу особистості, відповідно до своєї власної унікальності. Тобто самовияв, самореалізація, самоактуалізація стануть не лише бажаними, а й соціально санкціонованими. Або інакше: проблема суміщення індивідуально мотивованої дії і соціально зумовленої поведінки не є такою вже нерозв'язною, отже, можна сподіватися на те, що «творча адаптація» індивіда стане основою *modus vivendi* людського буття.

Прогнозуючи зміни стосовно свободи людини в суперіндустріальному суспільстві, Е. Тоффлер стверджував: «Оскільки ми входимо в еру Третьої Хвилі, ті з нас, хто прагне розширити люд-

ську свободу, не зможуть цього зробити, просто обстоюючи наші сьгоднішні інституції. Нам треба буде винайти нові, як це зробили наші батьки, що заснували Америку двісті років тому» [4, 367]. Тобто постає проблема формування нових правил поведінки, оскільки знання, освіта, інформація стають вирішальними чинниками функціонування нового суспільства.

Особливо велику увагу цьому питанню Тоффлер приділяє у наступній книзі трилогії – «Зміщення влади», в якій ставить проблему свободи в двох площинах: в плані дотримання прав людини, тобто свободи слова, свободи доступу до інформації, і в плані її самовираження.

Звичайно, Тоффлер визнає, що абсолютної свободи не може бути, більше того – це небезпечно. Проте влада може бути помірною, тобто достатньою для того, щоб підтримувати порядок у суспільстві, але може бути й надлишковою, тобто такою, яка перетворюється на самоціль. В останньому випадку вона втрачає моральне підґрунтя для свого існування. Проблема полягає в тому, що новітні засоби контролю за інформацією та поведінкою людей роблять можливим перехід у нове середньовіччя, з виявами абсолютної влади. Тому, на його думку, «громадяни не повинні заплющувати очі на витонченіші розумові маніпуляції, що їх у майбутньому випробовуватимуть уряди й політики» [5, 442], і обстоювати свої демократичні права і свободи.

Інший аспект свободи – свобода самовираження, на думку Тоффлера, пов'язаний зі змінами в економіці, яка стає надсимволічною. Основним її ресурсом стає знання, інформація. Така економіка нагадує своєрідну нервову систему. Через систему телекомунікацій економічні процеси значно прискорюються. Економіка починає працювати в режимі реального часу. На цій підставі Тоффлер поділяє економіки країн світу на «швидкі» і «повільні», на такі, що застосовують знання як стратегічний ресурс, і економіки «заводських димарів». Розрив між ними стає все більше разючим.

Головною ознакою суспільства з новою економікою є зростання різноманітності, яка зачіпає все: від способів життя і виробленої продукції до технології та засобів інформації. Зрештою,

розмаїття є передумовою для виживання будь-якої складної системи. Нове розмаїття потребує більш виважених рішень, а це означає, що бізнесу, щоб бути успішним, потрібно все більше відомостей і знання. Але прискорення змін також призводить до того, що все знання – про технології, споживачів та інші бізнесові чинники – стає нетривким, мінливим. Тобто запас знань, даних, навичок перебуває в стані постійної трансформації: застарівання і поновлення. Отже, освіта і навчання перетворюються на центральні підвалини розвитку економічної ефективності. Звідси Тоффлер робить багатозначний висновок: «І соціальна справедливість, і свобода нині чимраз дужче залежать від способу, в який кожне суспільство вирішує три питання – освіти, інформаційних технологій (включно зі ЗМІ) та свободи самовираження» [5, 440]. І далі він вказує на значення цього питання для сфери політики: «Зрештою, якщо сутністю нової економіки виступає знання, то демократичний ідеал свободи самовираження мусить із периферійного питання обернутися на чільний пріоритет політики» [5, 441].

Щоправда, й сама демократія має набрати іншого формату: на зміну масовій демократії приходить «мозаїчна демократія». Масова демократія ґрунтується на масових рухах, масових політичних партіях і засобах масової інформації. Однак у суспільстві «третьої хвилі» для соціальної структури стає характерним розпад на окремі фрагменти і диференційовані сегменти. Зокрема, попередні, порівняно однорідні класи розпадаються на рухливі соціальні групи. Тобто в умовах, коли виробництво стає дедалі більш індивідуалізованим, а засоби інформації зорієнтовані на дедалі вужчу аудиторію, політичні процеси також видозмінюються. Владні структури змушені перебудовуватися, враховуючи зростаюче різноманіття.

Тоффлер звертає увагу передусім на економічний чинник, що стимулює перехід до свободи самовираження. Нова економіка потребує розвинених людських якостей: здатності продукувати нові ідеї, фантазії, уяви, інтуїції, комунікабельності тощо. А ці якості і становлять підґрунтя свободи самовираження. Тож, як зазначає Тоффлер, «боротьба за вільне самовираження, що колись належала до компетенції інтелектуалів, стає предметом зацікавленості

всіх тих, хто воліє економічного поступу. Подібно до адекватної освіти та доступу до нових інформаційних засобів, свобода самовираження наразі є вже не політичною примхою, а умовою конкурентоспроможності державної економіки» [5, 443]. Тобто економічна необхідність створює передумови для реалізації свободи.

Подальші праці західних дослідників, присвячені аналізу інформаційного суспільства, є більш ґрунтовними і докладнішими. Так, відомий соціолог і спеціаліст у галузі інформаційно-комунікативних технологій М. Кастельс, основна праця якого має назву «Зростання мережевого суспільства» (1996), дає всебічний аналіз попередніх концепцій постіндустріалізму. Зокрема, аналізуючи співвідношення між концепцією постіндустріалізму (поданою Д. Беллом у його вищезгаданій книзі) і специфічними рисами інформаційного суспільства, він робить щодо попередньої концепції деякі застереження і зауваження. Зокрема, такі: коли розроблялася теорія постіндустріального суспільства, економіка розвинутих країн світу справді спиралася на максимальне застосування знання та інформації, але це все ще була економіка індустріалізму. Тому, на думку Кастельса, потрібно перенести фокус аналізу з постіндустріалізму на інформаціоналізм. Мовляв, суспільство є «інформаціональним» тому, що воно «організує свою виробничу систему навколо принципів максимізації продуктивності, яка ґрунтується на знанні, завдяки розвитку і поширенню інформаційних технологій, створює передумови для їх використання (в першу чергу людські ресурси і комунікаційну інфраструктуру)» [2, 202].

Кастельс навіть розрізняє терміни «інформаційне суспільство» і «інформаціональне суспільство», намагаючись цим підкреслити специфіку того типу суспільства, який прийшов на зміну індустріальному. Він пише: «Я використовую терміни «інформаціональне суспільство» і «інформаціональна економіка» для того, щоб точніше охарактеризувати теперішні трансформації, це, за певних міркувань, випливає з того, що інформація і знання важливі для наших суспільств» [2, 43]. При цьому уточнює, що інформація і знання завжди відігравали важливу роль в розвитку

суспільства, навіть за доби Середньовіччя. Тому термін «інформаціональне» звертає увагу на «атрибут специфічної форми соціальної організації, в якій завдяки новим технологічним умовам, що виникають у даний історичний період, генерування, обробка і передавання інформації стали фундаментальними джерелами продуктивності і влади» [2, 42]. (Втім, це розрізнення, мабуть, не є принциповим, оскільки в працях, написаних значно пізніше, Кастельс не акцентує на цьому розрізненні. Він починає говорити про «мережеве» суспільство, де інформаціоналізм та технологічна революція дають новий імпульс для соціально-економічного розвитку. Тобто стала зрозумілою економічна база інформаційного суспільства, і це дозволило говорити про специфіку нової економіки, яка включає не лише інформаційно-комунікативну компоненту, а й сукупність інших вимірів суспільного життя.)

Інше зауваження Кастельса стосується визначення економіки інформаційного суспільства, яку Белл характеризував як економіку послуг. На його думку, термін «послуги» є неоднозначним і охоплює все, що не входить у сільське господарство, промисловість, будівництво і комунальні підприємства. Тому економіка послуг не містить чітко вираженої компоненти, в якій можна було б убачити ознаку постіндустріального суспільства.

Відповідне застереження Кастельс робить і щодо виникнення в постіндустріальному суспільстві нової професійної структури (переважання професійно-технічного класу над іншими). Він посилається на аналізи деяких дослідників, за якими одночасно із зростанням професійно-технічної еліти маємо збільшення кількості непрофесійних послуг, які не потребують високої кваліфікації працівників. Тобто відбувається своєрідна поляризація суспільства внаслідок розмивання середнього класу.

На відміну від Д. Белла, який намагався визначити нові абрисы соціальної структури постіндустріального суспільства, Кастельс спирається на ідею інформаційно-технологічної парадигми, яка дає змогу осмислити сутність нинішньої технологічної трансформації у її взаємодії з економікою і соціумом. Він вирізняє п'ять ключових елементів цієї парадигми, які, разом узяті, становлять фундамент інформаційного суспільства.

Головна характеристика нової парадигми полягає в тому, що інформація є її сировиною, причому специфікою цієї технології є те, що вона зорієнтована на опрацювання самої інформації.

Друга риса нової технології полягає в її всеохопності. Вона пов'язана з тим, що інформація міститься в будь-якій діяльності людини, пронизує всі процеси нашого індивідуального і колективного існування.

Третю характеристику нової інформаційної технології Кастельс убачає у мережевій логіці. Як з'ясувалося, морфологія мережі найкращим чином пристосована до зростаючої складності взаємодій та непередбачуваних форм і способів розвитку, коли вдається поєднати структуроване і неструктуроване.

Четверта особливість полягає в тому, що інформаційно-технологічна парадигма ґрунтується на гнучкості, що дає змогу безперервно модифікувати і перегруповувати її компоненти. Втім, застерігає Кастельс, ця особливість може бути як корисною, так і нести в собі репресивну тенденцію.

П'ята характеристика цієї технологічної революції – зростаюча конвергенція конкретних технологій у єдину високоінтегровану систему. Маємо посилення взаємодії між мікроелектронною і біологічною революціями.

В цілому інформаційно-технологічна парадигма демонструє велику потужність і здатність до відкритості, до постійних модифікацій.

Хоча Кастельс цю технологічну парадигму називає основою інформаційного суспільства, він все ж не вважає, що це і є його ознаки, особливістю його соціальної структури. Не існує єдиного взірця інформаційного суспільства, є лише певний тренд, певна сукупність характеристик, які засвідчують можливість входження в систему інформаціоналізму. Однак кожна країна може обрати свої способи розвитку, які можуть відрізнятися від інших моделей розвитку. Так само, як існувало багато варіантів капіталістичної економіки, мають існувати різні способи входження в інформаційне суспільство. Тобто існує багато різновидів інформаційного суспільства. Саме такий висновок робить Кастельс у роботі, присвяченій становленню фінської моделі інформаційного суспільства [3].

М. Кастельс зазначає щодо цього, що в інформаційному суспільстві виникає нова технологічна парадигма, коли відбувається перехід від технології, яка використовує дешеві енергоресурси, до технології, яка використовує дешеву інформацію. Причому це не просто використовуване знання, а таке, що орієнтоване на продукування нового знання. Тобто створюються технології, призначення яких полягає у переробленні самої інформації, а не в її застосуванні до якогось технологічного винаходу.

Кастельс стверджує, що адекватно зрозуміти інформаційне суспільство можна лише в «плюралістичній перспективі, яка зводить разом культурну ідентичність, глобальну мережу і багатовимірну політику» [2, 48]. Багатовимірність і плюралізм нового суспільства дали підставу деяким дослідникам порівнювати інформаційне суспільство з постмодерном, який якраз і виходить з плюралістичності як фокусу сучасного осмислення дійсності.

У передмові до книги «Інформаційне суспільство та держава добробуту. Фінська модель» Кастельс називає складові нового суспільства, а саме:

- університетські дослідження, що відіграють визначальну роль у розвитку високих технологій;
- висока якість освітніх систем, яка формує і забезпечує основне джерело нової економіки – людський таланти;
- поширення і застосування нової інформації та комунікативних технологій, що забезпечують основу для перетворень;
- вільний потік інформації, що необхідний як для економічного зростання, так і для культурної творчості [3, XI].

Усі ці елементи працюють у взаємодії і створюють поле інновацій, своєрідне середовище, яке й дає змогу відбутися інформаційному суспільству. Тобто маємо певну рушійну силу, яку має задіяти суспільство. Останнє може як сприяти, так і протидіяти цій продуктивній силі. Кастельс вирізняє серед гальмівних чинників насамперед бюрократію, яка намагається за допомогою нових комп'ютерних технологій збільшити свій контроль над суспільством. (Зокрема, щодо цього робив застереження і японський дослідник Й. Масуда, який теж передбачав можливість створення на основі застосування новітніх технологій поліцейської держави.)

Отже, інформаційна доба відзначається не лише засиллям нових технологій, змінами, що спричинені «інформаційною революцією» тощо. Йдеться також про те, що формується нова реальність, головною ознакою якої є лавиноподібне прискорення змін, безліч «викликів», що апелюють до здатності людей знайти їм відповідь або належним чином пристосуватися. Зрештою, оскільки пропускна здатність попередніх соціальних інституцій обмежена, то цілком можливий параліч соціуму, або «футурошок», за термінологією Е. Тоффлера. Але на перешкоді виживання людства стоять не лише застарілі соціальні інституції, а й попередній набір смислових значень, за допомогою яких люди визначають своє ставлення до світу, попередні соціокультурні та психологічні установки, що забезпечували можливість пристосування їх до навколишнього середовища. Як зазначає Тоффлер, «унаслідок революційного народження нової системи творення багатства продуктивність не якоїсь частини робочого люду, а присутньої його кількості, що й далі зростає, тепер достоту залежить від свободи творити будь-що – від ескізів нової продукції до нової комп'ютерної логіки, метафор, наукових знахідок і теорій пізнання» [5, 443].

Загальновідомо, що перші спроби визначити специфіку інформаційного суспільства були пов'язані переважно з акцентуванням уваги на ролі інформаційно-технологічної компоненти в розвитку суспільства. Однак для розбудови інформаційного суспільства мають велике значення і соціо- та антропокультурні передумови, які і дають змогу відбутися новим економічним трансформаціям. За аналогією з веберівським терміном «дух капіталізму» Кастельс називає ці соціокультурні передумови «духом інформаціоналізму».

Намагаючись визначити те морально-етичне підґрунтя нової економічної системи, яке дає їй змогу функціонувати як інформаційно-комунікативній парадигмі, Кастельс зазначає, що «...насправді існує спільний культурний код у різноманітних облаштуваннях мережевого підприємства. Він складається з багатьох культур, багатьох цінностей, багатьох проектів, які спадають на думку і надають дані для вироблення стратегій різних учасників мереж, змінюючись з таким же темпом, що й учасники мереж...



Це справді культура, але культура ефемерного, культура кожного стратегічного рішення, радше клаптикова ковдра, зшита з досвіду й інтересів, аніж хартія прав і обов'язків» [2, 197]. На думку дослідника, це багатолика віртуальна культура, яку важко визначити однозначно.

На думку Кастельса, притаманний молодіжному руху дух гри, творчості, імпровізації став підґрунтям для формування інноваційного середовища, цієї серцевини розвитку й поширення інформаційного суспільства. Зокрема, «попри вирішальну роль військового фінансування й ринків у стимулюванні розвитку електронної промисловості на ранніх етапах, у період 1940–1960-х років, технологічний розквіт, який розгорнувся на початку 1970-х, можна певною мірою порівняти з культурою свободи, індивідуальної інновації й підприємництва, що виростили з культури американських кампусів 1960-х років» [2, 29].

Перелічуючи ті риси, які характеризують нову культуру, Кастельс вирізняє з-поміж них передусім свободу – свободу творити, свободу вільно користуватися усіма наявними знаннями, свободу поширювати ці знання на власний розсуд, у будь-якій формі та через будь-який канал., що обирається користувачем. Це культура технологічної творчості, яка ґрунтується на свободі, співробітництві, обопільності та неформальності.

Звичайно, в тій свободі, яку культивують гравці кібер-простору, присутні різні її іпостасі. Тобто це може бути нова варіація традиційної «свободи від»: перебуваючи в світовій мережі комунікації, користувачі Інтернетом мають можливість існувати в середовищі всюдозволеності. Вони не лише незалежні від кодексів і законів суспільства, вони можуть виходити за межі законів даної держави, ігнорувати усю систему західних цінностей. Відповідно постійно існує ризик розхитування і дезінтеграції суспільства в цілому. Інший вимір свободи передбачається, коли йдеться про так звану творчу деструкцію, пов'язану з тим, що для того, щоб вигадати щось нове, потрібно зламати звичні стереотипи. Як відомо, творчість може проявитися двояким чином: або шляхом переосмислення попереднього матеріалу, варіації на задану тему, або намагаючись з «нуля» вигадати щось нове, незвичне, оригінальне. І

в тому, і в іншому випадку відбувається руйнація попереднього стилю життя, традиційного набору цінностей, соціокультурних орієнтацій. Саме тому інформаційне суспільство відзначається диверсифікацією, різноманітністю, відсутністю єдиних настанов і орієнтацій, і саме тому потрібно знайти такі способи взаємодії людей та їх кооперації, які, не знищуючи соціальне співжиття, виключали б примус, авторитарний стиль керування. Один з варіантів такої взаємодії запропонований синергетикою, принципи якої дедалі частіше застосовуються до аналізу соціальних процесів.

Втім, Кастельс намагається поставити проблему інакше і обґрунтовує існування ширшого утворення – Інтернет-культури, яка характеризується багаторівневою структурою. У сукупності ці рівні утворюють певну ідеологію свободи, що поширена у світі Інтернету. Ці культурні рівні розташовані в ієрархічному порядку і перебувають у певному співвідношенні. Вершиною цієї культурної конструкції є техномеритократична культура науково-технологічної еліти, що виникла головним чином у великій науці та університетському середовищі. Наступний рівень культури конкретизує меритократію, посилюючи внутрішні межі спільноти тих, хто пройшов технологічну ініціацію, та зробивши її незалежною від існуючої влади. Згодом розбудова Інтернет-мережі сприяла формуванню громад он-лайн, які побудували своєрідне нове суспільство. І нарешті, Інтернет-підприємці відкрили нову «планету», заселену надзвичайними технологічними інноваціями, новими формами суспільного життя та самовизначальними індивідуумами. Підсумовуючи сказане, Кастельс робить висновок, що культура Інтернету – це культура, побудована на технократичній вірі в прогрес людства завдяки технологіям, утверджена співтовариствами людей, існування яких визначається вільною та відкритою технологічною творчістю, втілена у віртуальних мережах, спрямованих на створення нового суспільства, та матеріалізована у функціонуванні нової економіки підприємцями, яких надихала можливість отримання прибутків [1, 59].

Отже, які структурні зміни інформаційного суспільства ставлять проблему свободи як у контексті зовнішньої регламентації, так і в плані свободи самовираження, що певним чином корелю-

ються між собою? На нашу думку, якраз саме сукупність структурних елементів «мережевого» суспільства зорієнтовують спільноту на підтримку і культивування атмосфери свободи. У глобальній конкуренції ідея мережевої взаємодії, що є складовою частиною нової етики, є критично важливою, оскільки найбільш фундаментальні інновації вимагають таких величезних ресурсів, яких жодна окрема дійова особа сама не може мати – незалежно від того, чи йдеться про підприємства, дослідників або громадян. Як пише М. Кастельс, «для бізнесу це означає: якщо компанія не відкриває достатньою мірою власну інновацію для інших так швидко, щоб вони могли приєднатися до інноваційного процесу, то навіть найкраща інновація не матиме великого шансу на успіх, а залишиться застарілим секретом у руках цієї компанії» [5, 55]. На національному рівні є вкрай важливим питання про те, який тип інноваційного середовища формують разом громадянський, приватний і публічний сектори. Зрештою, від цього залежить конкурентоспроможність країни.

Беручи до уваги вищенаведені тенденції, М. Кастельс вважає, що інформаційне суспільство відбулося саме завдяки тому духу свободи, що зароджувався в кампусах молодіжного руху кінця 60-х – початку 70-х років. Тобто свобода самовираження є своєрідною ознакою нового типу суспільства. Саме «ідеологія свободи», на думку Кастельса, сприяла становленню інформаційного суспільства. Фактично самореалізація стає не лише бажаною, а й конче необхідною для інформаційного суспільства, оскільки від цього залежить економічна ефективність і розвиток цього суспільства. Звичайно, це не зовсім та самореалізація, про яку писали представники «гуманістичної психології». Вона не є розкриттям самобутньої інтенції людини. Свобода самовираження, яка стає характерною для нового суспільства, є похідною від різних соціокультурних процесів, діапазон яких простягається від контркультурних протестів до потреб бізнесу у гнучкому менеджменті.

Відповідно до цього змінюється функція свободи самовираження. Якщо раніше ця свобода була своєрідним протестом проти занадто жорсткої регламентації попередньої соціально-економічної системи (самовияв набував цінності вже через те, що сприяв

розширенню меж дозволеного, виступав формою боротьби проти відчуження), то в умовах інформаційного суспільства йдеться більше про змістову характеристику самовизначення. В інформаційному суспільстві складається дещо інша ситуація щодо вимог соціально-економічної системи до індивіда: змінюється баланс між працею і грою, між виробництвом і споживанням-виробництвом, між абстрактним і конкретним, між суб'єктивно і об'єктивно визначеним. Тобто у людини не лише зростають прагнення до самовизначення, індивідуальної значущості, творчої свободи і відповідальності, але й соціально-економічні чинники інформаційного суспільства спонукають людей до більшої самостійності у прийнятті рішень, вимагають від них творчої самовіддачі, оригінальних, нестандартних підходів. Тобто нова економіка може працювати лише в умовах постійної креативності переважної більшості працівників. Здатність до продукування нового знання перестає бути прерогативою лише вчених-інтелектуалів. Потреба в застосуванні інноваційного підходу виявляється повсюдно. Творчій переробці підлягає все: дизайн, форма, ідеї, образи, ноу-хау, символи, способи сполучення, зміщення акцентів підчас формування нових цінностей, зразків поведінки тощо. До того ж «комунікаційна» та «інформаційна» революції надають людям могутніх засобів для активізації інтелектуальної діяльності, творчого мислення, інтуїції та ін. Відповідно, збільшуються можливості для творчого самовираження індивіда, формування його самобутнього «я».

Звичайно, цей процес не є безболісним. Зростаюча креативність ламає попередні форми регламентації та регуляції поведінкових моделей. Відбувається своєрідний шок внаслідок зіткнення усталених форм соціальних приписів з новими явищами суспільного життя. Складається враження, що зростання складності, розмаїття, індивідуальної креативності може призвести лише до такої ситуації, коли втрачаються не тільки звичні цінності й пріоритети, але й взагалі відсутні будь-які чітко визначені орієнтири. У зв'язку з цим постає питання, чи не приведе це до повного руйнування соціального ладу як такого? Якщо зникнуть усі скрепи, які цементували попереднє суспільство, то що має прийти їм на зміну? На думку Тоффлера, «відповідь – у створенні цілком нової регла-

ментації для освоєння й узаконення розмаїття, нових інституцій, чутливих до швидких змін у потребах меншин, які самі змінюються й розмножуються» [4, 373]. Тобто цілком логічно припустити, що новий соціальний порядок вимагає дещо інших способів регламентації й упорядкування соціального життя.

Отже, при цьому під новим кутом зору сприймається й проблема саморозвитку, самореалізації людини. Це не лише практика, спрямована на саморозвиток, можливо, навіть всупереч тиску суспільних норм і принципів. Це діяльність, яка стає бажаною в межах всього суспільства. Більше того, здійснюючи свої власні цінності часу, особистості діють також синергійно, тобто сприяють розвитку суспільства в цілому.

Сучасні реалії інформаційного суспільства показують, що загальні плюси від домінування «духу свободи» переважають можливі ризики, хоча й роблять суспільство більш нестабільним, непередбачуваним. Маємо своєрідний діалектичний взаємозв'язок: з одного боку, суспільство стає більш розмаїтим, формується нова реальність, головною ознакою якої є лавиноподібне прискорення змін, що вимагає від індивіда більшої гнучкості і здатності до творчої адаптації, а з іншого – свобода творчості і прагнення до самореалізації сприяють тому, що втрачається попередній набір смислових значень, за допомогою яких люди визначали своє ставлення до світу. Тобто, оскільки попередні соціокультурні і психологічні установки не забезпечують пристосування людини до навколишнього середовища, то відповідно постає питання про необхідність опанування практикою «продуктивного руйнування». Інакше кажучи, «творча адаптація» людини до плінного, мінливого соціального порядку є необхідною передумовою не лише існування інформаційного суспільства, а й може мати віддалені наслідки в контексті виживання людства в цілому.

## Література

1. *Кастельс М.* Інтернет-галактика. Міркування щодо Інтернету, бізнесу і суспільства. – К., 2007.
2. *Кастельс М.* Информационная эпоха: экономика, общество и культура. – М., 2000.

3. *Кастельс М., Хіманен П.* Інформаційне суспільство та держава добробуту. Фінська модель. – К., 2006.
4. *Тоффлер Е.* Третя хвиля. – К., 2000.
5. *Тоффлер Е.* Нова парадигма влади. Знання, багатство, сила. – Харків, Акта, 2003.
6. *Белл Д.* Соціальні рамки інформаційного общества // Новая технократическая волна на Западе. – М., 1986.
7. *Белл Д.* Прихід постіндустріального суспільства // Сучасна зарубіжна соціальна філософія. Хрестоматія. – К., 1996.
8. *Тоффлер Е.* Третя хвиля // Сучасна зарубіжна соціальна філософія. – К., 1996.
9. *Bell D.* The Cultural Contradictions of Capitalism. – L., 1976.
10. *Белл Д.* Культурні суперечності капіталізму // Сучасна зарубіжна соціальна філософія. – К., 1996.

## ІДЕНТИЧНІСТЬ, СПІЛЬНОТА І ПОЛІТИКА ВИЗНАННЯ

Найновітніше зникнення дискурсу класової оцінки стану людини й заміщення його вказівкою на групову, колективну чи національну приналежність – свідчить для філософа про істотні зрушення в розумінні сутності людини. Це також вказує на важливу рису сучасних розмов про людину: адже йдеться про своєрідну сутність, яка історично змінюється у залежності від вимог часу. Тому, незважаючи на політичні бажання ревносних захисників національної ідентичності, від початку цієї розмови ми вимушені стверджувати, що остання – лише історичний феномен, гіпостазування якого притаманне саме нашому часу. Втім, не скористатися цією зручністю, а саме – нагодою *філософського вивчення феномену ідентичності* «із-середини» нашого часу, нам не можна було б пробачити. Адже зважаючи на засадниче значення дискурсу ідентичності для легітимації сучасних політичних і геополітичних зрушень, війн, його впливу на персональні долі тощо, можна передбачити, що тут ми маємо справу з поняттям, яке залишиться назавжди у тезаурусі філософії, навіть і тоді, коли зміниться не лише структура сучасних ідентичностей, а й політична карта світу. А це, у свою чергу, означає, що ідентичність назавжди залишиться однією з чинних характеристик людського буття – його сутнісною ознакою, яку виявив наш час.

### **Філософська редукція поняття ідентичності**

Сучасне використання поняття ідентичності визнано веде свій академічний відлік від введення його в обіг у соціальній психології Еріком Еріксоном та Алвіном Голднером у середині минулого століття. Поняття відноситься до таких спільних характеристик людей, як їхня раса, етнічність, національність, гендер, релігія та відбиває переконання, що на формування ідентичності кожної особистості (у традиційному сенсі відповіді на питання «ким він або

вона є?») глибоко впливають соціальні риси (див.: *Appiah*, 2005, р. 65). Тобто ідентичність формується та змінюється відповідно до соціально-групової приналежності особи.

Оскільки йдеться про певний проект особистості – ким я є? – мова йде не лише про номінальну приналежність людини до будь-якої спільноти та її практик. Йдеться й про персональне усвідомлення власного місця та ролі в останній, отже, формуванні ціннісно-сміслових орієнтацій як характеристик особистості. У цьому сенсі поняття ідентичності має обов'язковий та необхідний рефлексивний або інтенціональний вимір: спрямованість учасників в актах самоусвідомлення на віднесення себе до тієї чи тієї спільноти, колективу.

Соціальний та інтенціональний вимір цього поняття зробив його зручним для розповсюдження на різні типи колективів та асоціацій персон (Ян Гакінг): чоловіків, геїв, американців, католиків, але також і слуг, перукарів та філософів (*Ibidem*). Таке розширення поняття вітається Амартья Сеном, одним з найвідоміших дослідників ідентичності: «Світ часто-густо береться як сукупність релігій (або «цивілізацій»), ігноруючи інші ідентичності, які люди мають та цінують, включаючи класові, гендерні, професійні, мовні, наукові, моральні та політичні» (*Sen*, 2006, р. xvi).

Це маркування різноманітності колективних родів та типів діяльності людей можна множити доти, доки самі учасники груп здатні мати інтенцію для усвідомлення та суспільної реалізації себе у якості виокремленої «ідентичності». Саме тут виникає принципове питання *філософської редукції поняття ідентичності*: де реальні критерії визначення того, що ми можемо характеризувати як дійсну, реальну ідентичність? Як філософи ми маємо поставити «кінцеве» або засадниче питання – про межові засади будь-якої ідентичності, тобто про умови можливості ідентичності.

Спробуємо спочатку подумати над межами тих параметрів поняття ідентичності, яке прийшло до нас з соціальної психології. Таких параметрів два – інтенціональність та соціальна множина ідентичностей.

З точки зору її інтенціонального виміру ідентичність може зовсім не усвідомлюватися як рефлексивний (раціональний) про-



ект особистості: індивід може традиційно належати до тих чи тих суспільних каст, страт, класів та професій тощо, природно-історично відтворюючи ту чи ту практику власної колективної «нарації» поза усвідомленням себе як приналежного їй – певній «ідентичності». Дослідники ідентичностей говорять про просте «чуття спільноти» (Гібернау, 2012, с. 38). Як тут згадав популярний колись вислів українського поета Павла Тичини про «чуття єдиної родини», хоча це й відносилось до «радянської» ідентичності. Ідентичність як поняття виникає та зникає разом з його інтенційним змістом – тим чи тим рівнем самоусвідомлення особи, її суспільного місця та ролі як власної колективної приналежності.

Приналежність певній ідентичності на відміну від соціальної множини інших спільнот-ідентичностей наштовхує на проблему, яку я назву, наслідуючи термінологію Еріксона, «малими кризами» ідентичності. Я маю на увазі не лише психологічну кризу людини, яка втратила життєві та професійні орієнтири. За спогадами Еріксона, саме це, що інколи відбувалося з ветеранами Великої Світової війни, які поверталися до мирного життя, або емігрантами, для яких змінюється життєвий світ, призвело його до використання поняття ідентичності та кризи ідентичності у 30-ті роки минулого століття, «природно ґрунтуючись на досвіді еміграції, імміграції та американізації» (Appiah, 2005, р. 296). Спробуємо відповісти на ширше питання: про можливі межі змін ідентичностей особи. Воно співпадає з питанням про можливість довільного обрання людиною власної ідентифікуючої приналежності. Очевидно, що під «довільністю» тут ми маємо розуміти ту міру вільного або максимального раціонального вибору, який людина здатна здійснювати у суспільному та культурному світі, вже заданому йому народженням та фактом життя у тій чи тій спільноті. Для скорочення у цьому сенсі ми будемо говорити тут про «людину ідентичності», «людину культури» чи «людину життєвого світу».

Скоротимо шлях міркувань посиленням на низку життєвих прикладів сучасних криз ідентичностей. Її комуністична система, й західні суспільства, розвинуті на основі ліберально-ринкової економіки, в останні десятиліття зустрілися з їх новітньою формою безпосередньо у власних межах. «Що нещодавно скоїлось,

що спонукає чоловіків та жінок по всьому світові, незалежно від їх соціального походження та освіти, перевідкривати та, відчувачи внутрішню вимогу, утверджувати у різний спосіб їхню релігійну приналежність, коли ті самі люди, випадково названі нами, ще кілька років раніше сповідували інші форми лояльності? Що примушує мусульманина з Югославії раптом перестати називати себе югославом й прокламувати себе перш за все мусульманином? Що змусило робітника-єврея з Росії, який все життя вважав себе пролетарієм, несподівано побачити у собі саме єврея? Як це так вийшло, що погорде віднесення себе до певної релігії, яке колись могло бути лише неявним, тепер, як цілком природне й дозволене, підняло людей у стількох країнах? Цей складний феномен не має єдиної задовільної відповіді» (*Maalouf*, 2000, р. 87–88). Як це так сталося, що частина афроамериканців у Сполучених Штатах Америки почала культивувати власні етнонаціональні цінності, вимагаючи публічного визнання їх афроцентризму (*Appiah*, 2005, р. 16). Що відбулося, додамо вже ми, спираючись на власний досвід, що протягом кількох років більшість жителів Радянської України стали бачити та переживати себе як українців, що мають власну культуру. Приклади можна множити аж до відомої заяви пані Меркель про те, що спроби її країни побудувати мультикультурне суспільство зазнали повної поразки.

Зробимо висновки з наведених прикладів.

По-перше, при всіх можливих кризах «малих ідентичностей» – колективних приналежностей до тих чи тих суспільних страт (класів), професійних та гендерних категорій, групах по інтересах, тощо – межею ідентичності залишається межа приналежності до того чи того «великого» охоплюючого етно-національного, культурного світу життя (культури). В цьому сенсі ідентичність не може бути суто свідомо-вільним, раціональним вибором особи, яка, використовуючи термінологію Чарльза Тейлора, є визначально «втільеною» у світ культури (див. аналіз цього: *Gilbert*, 2010, р. 41), що зовсім не означає не усвідомлювати «ким ми є» та не робити морального чи культурного вибору.

По-друге, що пов'язане з неунікненою характеристикою ідентичності як фактичної приналежності життєвому світу культури

(етносу, нації) – ні комуністична політика інтернаціоналізму, ні глобалістські устремління ліберальної ідеології не змогли протиставити націоналізму ідентичностей вагомій системі універсальних цінностей. Приклад розпаду СРСР свідчить, що культурний світ у його національно-етнічних вимірах не знає відчуження у його марксистсько-класовому розумінні: посткомуністичні країни будують ринкові, в колишній термінології – класово-експлуататорські, суспільства. Складнішою є ситуація з універсальними цінностями ліберальної демократії.

Для скорочення знову звернуся до авторитетних прикладів. Один з найвідоміших радянських дисидентів та нещодавно віцепрем'єр Кабінету міністрів Ізраїлю, Натан Щаранський, дійшов висновку, «що надзвичайно мало людей на Заході розуміють ідентичність як друга свободи. Навпаки. Ідентичність розглядається все більшою кількістю інтелектуалів та публічних постатей як протилежність свободи, джерело конфліктів та загрозу миру... *На томість я знаю, що це фальш[ива думка]*. Не лише міцні (strong) ідентичності життєво важливі для індивідів, які мають надію прожити сповнене сенсу життя, вони [ідентичності] є суттєвими для здатності демократичної нації захистити її свободи, що оберігаються. Дуже далекі від того, щоб бути ворогами, свобода та ідентичність є соратниками, які підтримують один одного у боротьбі проти зла» (Sharansky, 2008, р. XI). Продовжуючи його думку, ми також могли б звернутися до власного локально-національного прикладу: в правових рамках Гельсинських груп українські дисиденти відстоювали не лише право сповідувати універсальні права людини, але й можливість свободи совісті задля захисту (відродження) партикулярної національної ідентичності як ідеї культурної незалежності та політичного відокремлення.

На основі зазначеного спробуємо здійснити те, що ми назвали філософською редукцією множини підходів та визначень поняття ідентичності, наведених вище. Виокремимо найбільш, з нашої точки зору, засадничі питання, притаманні сучасним дискурсам ідентичності, які є похідними від двох головних питань ідентичності: «Хто я такий?» та «Хто ми такі?» Спробуємо також переформулювати останні у контексті попереднього начерку суперечливого та

множинного поняття ідентичності, у суто теоретично-філософському, принциповому вигляді.

У цьому сенсі йдеться про питання ідентичності не лише як психологічної єдності особистості, Я (Его-ідентичності за Еріксоном та його послідовниками). Як розуміти засади самої самототожності особистості як такої, що переживає, у тому числі у кризових формах, свою граничну належність до світу колективних цінностей. У свою чергу соціально-культурні виміри ідентичності («ми-ідентичність») вимагають відповіді на глибші питання про засади колективної єдності, спільнотності спільноти, єдності життєвого світу або єдності приналежності «нас» до певної етно- чи національної культури. Нарешті, небезпеки різних форм невизнання та боротьби за визнання. Ми зустрічаємо експоненціальний ріст прикладів відстоювання ідентичності, боротьби за самореалізацію та визнання, які, переведені у публічну та політичну площину, живлять численні соціальні і міжнародні конфлікти. У свою чергу численні факти боротьби за визнання порушують питання про можливість людини культури свідомо і толерантно виходити за межі власної ідентичності не лише у формі кризи чи зрушень ідентичності. Це також питання про методологічні засади того, що можна назвати толерантною політикою визнання.

### **Засади спільнотності: космополітаністичне бачення**

Наведені приклади ставлять під питання намагання авторитетних філософів побудувати теорії ідентичності на ґрунті *універсалізуючих методологій* – у перспективі космополітанізму (cosmopolitanism), творення глобальної ідентичності. (Для розрізнення негативного значення поняття *космополітизму*, яке вживалося у радянські часи для критики та переслідування людей, які надавали перевагу західному способу життя над радянським, ми вживатимемо поняття *космополітанізму*, що використовується сучасними дослідниками як процес творення глобальної ідентичності.) Ми маємо на увазі всіх тих дослідників, які кінець кінцем апелюють до жаданої картини мультикультурного світу, в якому знайдуть своє місце й різноманітність різних (diversity of diversi-

ties) культур, й демократична свобода вибору культурної ідентичності, хоча би так, як ми вільно чи довільно обираємо професію чи робимо гендерний або політичний вибір. Якщо ми наполегливо питатимемо про засади тієї єдності, на основі якої мала б існувати така глобальна демократія культурного різноманіття, відповіді будуть, у загальному підсумку, достатньо близькі.

Амартья Сен пропонує покласти на всесвітній розвій, внаслідок неунікненої економічної глобалізації, фундаментальних свобод людини, особливо на «свободу мислити». Підкреслюється кілька головних вимірів свободи мислення: не виходити у теоріях культур виского рівня з позиції наявності єдиної (для кожної культури) ідентичності, зберігаючи, тим не менш, толерантну лояльність до кожної; мати інтелектуальну чесність при описах глобальної історії, а саме – визнавати внесок різних країн у досягнення західної цивілізації та науки. Дотримання цих вимірів наближає нас до «можливого світу... демократичної глобальної держави», якщо не вимагати від нього постати тут і тепер, а дивитися у розважливій перспективі поступового вирішення глобальних проблем. Вже зараз багато інституцій – державних, громадських, разом із ООН – застосовуються у такій справі глобальної ідентичності. Все це потребує ставити питання не лише про економічну та політичну глобалізації, а й про цінності, етику та сенс, які приналежать до глобального світу (див.: *Sen*, 2006, pp. 176, 183,185).

Зауважимо, що ідеї Сена щодо поширення дискурсу глобалізації поза межами економіки та політики йдуть далі, ніж погляд на можливості творення світового громадянства та космополітаністської спільноти (community) Юргена Габермаса (див.: *Habermas*, 2012). Останній підкреслює: «колективність сьгоднішніх поколінь людей, розсипаних по всіх кінцях світу, яка безсумнівно... поділяє абстрактні інтереси у базових речах (goods), необхідних для виживання» – екології, природних ресурсах або запобігання радіактивного забруднення (*Ibidem*, p. 63). Втім, Габермас бачить глобальну спільноту лише у контексті спільної політичної культури, яка базується на загальних демократичних цінностях, «оскільки світове громадянство не формує колектив, який би утримувався разом завдяки

політичному інтересу у самоствердженні способу життя, який визначає їх ідентичність» (Ibidem, p. 63).

Спробуємо виявити найзагальніші спільні риси наведених вище міркувань відомих теоретиків. Їх об'єднує не лише зрозуміле бажання подолати жакливу спадщину «війни світів» між суспільствами та у суспільствах в ім'я «захисту» власних національно-культурних ідентичностей. Вони виходять з близьких традиційних засад розуміння ідентичності *per se* як колективів чи спільнот, які мають, або поділяють, або мусять мати однакові спільні характеристики – економічні, політичні, екологічні інтереси, спільну політичну й правову культуру, нарешті – глобалізовані (читай – всезагальні) цінності, етику та сенс. У будь-якому разі йдеться про колективність, спільність та спільнотність. Остання досягається на раціонально-стратегічних засадах комунікації як у сфері публічності (Габермас) всередині національних утворень, так і тими «глобальними голосами» (Сен) світової громадськості, які ясно усвідомлюють необхідність здійснення відповідних публічних політик (*public policies*) і створення міжнародних інституцій (наприклад, ООН та його інститутами тощо).

Те, що не роблять теоретики, зазначені вище, які орієнтуються на норми та ідеали модерної, універсалізуючої, раціональності, – це *відсутність попереднього прояснення поняття спільноти як ідентичності*. Це можна пояснити відсутністю потреби у цьому, бо вони покладаються на традиційне розуміння спільноти як колективу людей, які мають (поділяють), хоча б у можливому світі, спільні характеристики – спільні інтереси, цінності і смисли – у взаєморозумінні, яке спрямоване на становлення глобальної (політичної) спільноти.

### **Спільнота як «не-річ»**

Одна з найрадикальніших спроб критики традиційного розуміння сутності спільноти (*community*) належить сучасному провідному італійському філософу Роберто Еспозіто. Ми відштовхнемося від основних положень його нещодавньої книги «Спільнота. Походження і доля спільноти» (див.: *Esposito*, 2010).

Філософ точно діагностує надзвичайну актуальність думання про спільноту, «що в'яже в унікальний епохальний вузол поразку комунізму та мізерію нового індивідуалізму» (*Esposito*, 2010, р. 1). Йдеться про обмеженість розуміння засад людських спільнот як у сучасних ліберальних теоріях суспільства, так і у їхніх опонентів – комунітаристів: «Існує дещо за спинами специфічних модальностей питання (комунального, комунітарного, комунікативного), що сучасна політична філософія відтворює знову й знову те, що стосується лише форми спільноти: не відбувається трансляція спільноти у політико-філософський лексикон, виключаючи те, що цілковито руйнує (або дійсно перевертає) її сенс, як ми бачили, це трагічно відбувалося у минулому столітті» (*Ibidem*).

Еспозіто ясно експлікує передумови поширеного погляду на спільноту. Він не без підстав зауважує, що «незважаючи на їх очевидну історичну, концептуальну та лексичну різницю, у цій перспективі органіцистська соціологія *Gemeinschaft*, американський нео-комунітаризм та різноманітні етики комунікації (а також комуністична традиція, незважаючи на її відмінний категоріальний профіль) розташовуються за тією самою межею, що утримує їх [у стані] непромисленості спільноти», оскільки всі вони спираються на розуміння подібної «повноти» соціального цілого тіла аж до його значення як етносу, *Volk*, народу» (*Esposito*, 2010, р. 2).

По-друге, подібне голістське передрозуміння спільноти «подвійно прив'язує» її «до семантики *proprium* – володіння». Філософ точно вказує на зміст Тьонісового *Gemeinschaft*, яке відрізняється від альтернативного поняття *Gesellschaft* «на основі висхідної апропріації властивої їй (спільноті – *Gemeinschaft*) сутності власності» (*Esposito*, 2010, р. 3). Еспозіто знаходить ту саму фігуру приналежності у понятті «найбільш секуляризованої спільноти Макса Вебера» (*Ibidem*). Все це підтверджує непрояснений «речовий» характер панівного погляду на спільноту. «Спільне» визначається через категорію володіння: спільним є те, що єднає етнічну, територіальну та духовну власність її [спільноти] кожного окремого члена. Вони мають спільне, що є найбільшою їхньою власністю: вони є власниками того, що є спільним для них усіх» (там само). Зворотний бік такого розуміння засад спільності є її

прив'язка до володіння як можливості її потенційної «експропріації». Останнє ми добре пам'ятаємо з основ марксизму у революційних термінах «експропріації експропріаторів», коли йшлося про повернення людині її власної, відчуженої, суспільної сутності. Або, говорячи словами Еспозіто, «коли суб'єкти, об'єднані у комунальний ланцюг, визнають, що доступ до їхньої умови можливості знайдеться у ре-апропріації їх власної комунальної сутності» (Esposito, 2010, p. 142).

По-третє, зазначає італійський філософ, такий погляд на засади спільності схиляє політичну філософію мислити її як «розширену суб'єктивність»: «Спільнота є «власність», яка належить суб'єктам, що [саме] й поєднує їх [*accomuna*]: як атрибут, визначення, предикат, що кваліфікує їх як приналежних до тієї самої тотальності [*insieme*], або у якості «субстанції», що продукується їхньою спілкою. У кожному такому випадку комюніті уявляється немовби якість, що додається до їхньої природи як суб'єктів, витворюючи їх *також* у якості суб'єктів комюніті. Більше суб'єктів, суб'єктів більшої сутності, сутності, що є головнішою або ліпшою, ніж просто індивідуальна ідентичність, саме з якої остання виникає та яку, у підсумку, вона відбиває, рефлектує» (Ibidem, p. 2). Суб'єкт є результатом індивідуальної «апропріації» цієї колективної сутності кожним з її потенційних членів (Ibidem, p. 3).

У цьому сенсі, продовжуючи хід думки Еспозіто, ми можемо зробити висновок про неподолану інтерпретацію персональної ідентичності у перспективі її класичного (модерного) розуміння як Я, яке досягає своєї самототожності через привласнення власної колективної сутності. У цьому випадку не є істотною відмінність у стилістиці філософій: йдеться про субстанційовану суспільнісну сутність людини у марксистській філософії чи про інтерсуб'єктивну взаємодію акторів (дієвців), втягнутих у практику повсякденного життя для досягнення соціальної солідарності у теорії комунікативної дії Габермаса. З іншого боку, сама спільнота як спільна, апропрійована чи інтеорізована, «субстанція» («ми є...») її членів потенційно розглядається як суб'єкт, актор.

Позиціям, окресленим вище, Еспозіто протиставляє принципово іншу інтерпретацію поняття спільноти, спираючись на блис-



куче герменевтичне дослідження етимології латинського терміну *communitas*. Це поняття спільноти (community) радикально відмінне від тих [понять], якими ми користуємося сьогодні. Спираючись тут на лінгвістичну герменевтику, здійснену Еспозіто, позначимо тут лише основні, важливі для нас, семантичні вузли та висновки.

На противагу сучасному розумінню «словники свідчать, що перше значення іменника *communitas* та відповідного прикметника *communis* є тим, що набуває значення в опозиції до того, що є власним. У всіх нео-латинських мовах (хоча не лише в них) «common» (*commun, comun, kommune*) є тим, що не є власним (*proprio*), що починається там, де закінчується власне. Це те, що належить більш, ніж одному – багатьом чи кожному, отже, є тим, що є «публічним» на відміну від «приватного» чи «загального» (хоча також є «колективним») у контрасті до «особистісного» [*particolare*]]. Це «канонічне значення, яке вже прослідковується до давньогрецького *κοινος* (і також перекладається готичним *gemein* та його похідними *Gemeinde, Gemeinschaft, Vergemeinschaftung*), існує ще інше значення, ... з якого воно походить: *munus* (його архаїчна форма – *moinus, moenus*)» (Esposito, 2010, р. 4) – обов'язок, тягар, дар.

У свою чергу, продовжує герменевтичний аналіз Еспозіто, концептуальна сфера використання останнього ясно прослідковується до ідеї «обов'язку» [*dovere*], що має семантичний зв'язок з поняттям дару [*dono*]. Еспозіто ставить питання: «В якому сенсі дар [*dono*] може бути обов'язком? Чи не означає це, навпаки, щось спонтанне, отже, цілком добровільне у понятті дару?» та знаходить відповідь у вислові з «Суми теологій» – «дар є власне давання, що не повертається... річ, що не дається з інтенцією повернення». Дар – це подарунок, який [хтось] надає через те, що не може не дати. *Munus* означає лише дар, що один надає, а не що хтось інший отримує. *Munus* – транзитивний акт надання давання, обов'язок, що поєднується з повагою до іншого та запрошує бути вільним від обов'язку». Що предромінує у *munus* є, іншими словами, взаємообмін послугами або «відчуття взаємності» давання, що є приписом обов'язку одного до іншого. «Це у жодному

разі не передбачає стабільність володіння чи, навіть ще менше, динаміку якогось отримання, а лише втрати, віднімання, передачі...» (там само) – робить один з головних висновків розгорнутої герменевтики *communitas* Еспозіто. У спільноту об'єднує втрата (*void*), що конституюється через визначальний *minus* (*Ibidem*, р. 142). «Спільне є лише нестача, а не володіння, власність чи апропріація» (*Ibidem*, р. 139). Фактично, він протиставляє субстанційованому розумінню спільноти як спільного володіння, спільної суб'єктивності або «об'єкта» з певним набором характеристик-предикацій «від'ємне» поняття спільності як спільного віддавання, віднімання у якості обов'язково-добровільного дарування чи передання іншим. Якщо ми віднесемо це останнє значення *minus* до колективного *communitas*, ми можемо надати новий імпульс класичному дуалістичному протиставленню «публічне/приватне», зазначає Еспозіто (*Ibidem*, р. 5).

Дослідження історико-семантичних засад *communitas* завершує їх транспозиція у словник теоретичної філософії аж до використання формулювань філософської онтології. «Якщо спільнота завжди складається з інших й ніколи – з себе, це передбачає, що її присутність конститутивно створена відсутністю суб'єктивності, ідентичності, власності» (*Ibidem*, р. 138). Це не означає відсутність самої спільності, спільноти. Це лише означає «не-речовість», принципову неможливість мислити засади спільнотності реіфіковано як «єдино можливий спосіб буття спільноти» (*Ibidem*, р. 139). Тобто «спільнота не є сутність, не є колективним суб'єктом, ані тотальністю суб'єктів». «Тут дискурс йде межею, яка рухається від більш традиційної території антропології або політичної філософії до радикальнішого терену онтології: що спільнота не об'єднується як наслідок сукупності (*to an addition*), а навпаки, додається до вибірки суб'єктивності, тобто її члени не є більш ідентичні з самими собою, а конститутивно мають схильність, яка примушує їх розкривати власні індивідуальні обмеження, щоб з'явитися як те, що є «поза» ними самими» (*Ibidem*, р. 138). Іншими словами, використовує філософ словник пізнього Гайдегера («Що означає мислити?»), спільнота «не є *inter* у відношенні до *esse*, але, скоріше, *esse* як *inter*» – не відношенням, що формує

буття (*essere*), а буття само як відношення (там само). Критика поняття спільноти завершується протиставленням існуючому «оречевленому» розумінню засад людської спільноти іншого образу речі, як того, що отримує своє значення й буттєві характеристики не як об'єктивний носій ознак чи єдність сукупності певних характеристик, а в якості посередника спів-буття людей, розвинутого у словнику пізнього Гайдегера. Саме він був першим, хто «дослідив спільноту у не-речовості речі... яка... відноситься [Гайдегером] назад до її комуніальної сутності» (*Ibidem*, р. 144).

Спробуємо реконструювати зроблені тут висновки щодо сутності спільноти як «нестачі, втрати, полишеності» тощо у формі структури можливих суджень. Одним з лейтмотивів Гайдегерової критики того розуміння сутності речі, які весь час панували в західному мисленні та набули самозрозумілого й панівного значення, є її визначення як об'єктивного носія ознак чи сукупності певних характеристик (див.: *Хайдеггер*, 1993). «Кожен певен, що він знає: річ є те, навколо чого зібралися ті чи ті властивості... визначення речовості як субстанції з акциденціями відповідає нашому природному погляду на речі... Просте висловлювання складається з суб'єкта... та предиката, у якому називаються ознаки речі» (там само, с. 57). Гайдегер підриває подібне розуміння сутності речі, у формі якого сприймаються всі суцці, незалежно від того є вони природними речами чи людськими витворами. Річ – не сума фізичних якостей, а також не те, як її продукують. Так само всі речі, які втягнуті у буття людини у світі як його підручні посередники, мають у якості власної дійсної сутності («речовості речі») не фізично-об'єкту природу. Що є спільною якістю всіх таких речей? Ми маємо справу, узагальнює Еспозіто міркування Гайдегера, з «...нестачею [(void); vuoto]. Нестача є сутністю таких речей, так само й всіх речей» (там само, с. 144). Він спирається на образ-міркування речі як витвору, наведений Гайдегером: «Коли ми наповнюємо глечик, струмінь, що заповнює його, ллється у пустий глечик. Порожнеча, нестача є тим, що робить її носія дійсним. Порожній простір, це ніщо глечика [Die Leere, dieses Nichts am Krug] є тим, завдяки чому глечик є смістю, яка утримує... По істині – річ як річ стає забороненою, нічим, й у цьому сенсі анігі-

люється» (цит. по: *Esposito*, 2010, р. 144). Втім, ця нестача речовості речей так, як вони мають значення у підручності та посередництві для людей, обертається парадоксом: природа утримання [річчю] нестачі об'єднана у даванні: «Налити з глечика – дати давання, дар [Schenken]» (*Ibidem*, р. 145).

Повертаючись від переосмислення комунальної природи речі до осмислення засад спільноти, Еспозіто окреслює межу традиційного погляду на конституювання спільноти як природного формування її членів (індивідуальностей) через інтеріоризацію заданих ззовні колективних характеристик існуючого гуртожитку (ідентичності). Так само ставиться під сумнів ідея спільноти як гаранта захищеності, полісної убезпеченості індивіда (спільноти «для наших»). Межа, кордон, до якого тут є алюзія, – це те, що об'єднує не шляхом конвергенції, конверсії чи суміші, а скоріше через не-дивіргенцію (розходження), розподіл, розлучення чи взаємопроникнення. «Напряма є завжди зсередини й ніколи ззовні. Спільнота є екстеріоризація того, що є всередині». «Саме у цьому випадку *inter* спільноти не може бути об'єднаним у інший спосіб, як через серію екстеріоризацій або «порухів назовні», через суб'єктів, відкритих до того, що є власне назовні для них». Спільнота ніколи не є точкою прибуття, а завжди – відправним пунктом і завжди не належить нам. «З цієї причини *communitas* цілковито нездатне продукувати, творити ефекти комунальності, асоціації та комуни. Воно не тримає нас у теплі й не захищає нас; навпаки, воно ставить нас перед найекстремальнішими ризиками: втрати, разом з нашою індивідуальністю, кордонів, які гарантують її [індивідуальності] недоторканість, ненасилля та повагу до іншого; раптове падіння у ніщо речей» (*Ibidem*, р. 140), – завершує Еспозіто.

Критичний аналіз сутності спільноти або засад людської спільноти, здійснений італійським герменевтом, дає нам можливість продовжити філософську редукцію поняття ідентичності. Спроба знайти кінцеву синтезуючу засаду у вигляді певної комунальної субстанції – спільної власності, спільних властивостей, об'єднуючих характеристик, якими б не були їхні природа та зміст, – наштовкується на принципову неможливість уявити собі подібну

«ідентичність» як щось однозначно визначене. Скільки б предикатів ми, за словами Гегеля, не навішували на предмет такого сприйняття чи вивчення, замість остаточного визначення зустрічаємо щось позасубстанційне, нестачу, відсутність самої можливості зупинитися у нашому судженні на якомусь «це є таким і таким». Акциденції і предикації втрачають суб'єкт віднесення. При намаганні визначити зміст тієї чи тієї ідентичності наші спроби наштовхуються на питання: а власне, до чого більш-менш несумнівного нам треба звертатися.

Все наведене вище дає нам підстави продовжити редукцію проблематики ідентичності так, як вона знаходить місце у політичній філософії та антропологічних міркуваннях навколо останньої, та переформулювати наші вихідні філософські питання на цьому шляху.

### **Політика визнання проти політики розрізнення**

Поняття ідентичності проникає у філософський словник сучасності як наслідок протистояння політикам розрізнення людських спільнот у нашу добу демократичних перетворень. Завдяки універсальному розповсюдженню політики визнання «кожний має бути визнаним у його чи її унікальній ідентичності», якщо під останньою розуміти індивідуалізовану ідентичність (див. *Taylor*, 1997, р. 233, 227).

Стрімка правова легітимація принципу універсальних прав людини у вигляді невід'ємної складової законодавства як принципу верховенства права торкається все більшої частини державних утворень на політичному глобусі. Ці, інколи дуже сумнівні (див.: *Бистрицький*, 2011), успіхи «колонізації життєвих світів» (Габермас) породжують відповідний теоретичний світогляд глобалізації.

Ідентичність береться як або наявні життєві світи культур та суспільств, або як демократичне завдання толерантної побудови ширшої – європейської або глобальної – спільності. Передбачається також, що кризи культурної ідентичності – всі можливі проблеми, які виникають внаслідок ідентичних зрушень, в принципі вирішуються на раціональних засадах та раціональними учасни-

ками. Раціональними настільки, що вони здатні самосвідомо ставити, отже вирішувати, питання про формування глобальної системи цінностей, етики та сенсу, що б під останнім не розумілося. Обидва автори покладаються на людську раціональність у творенні глобального демократичного світу для толерантного співіснування локальних культур, що різняться. З цим можна було б погодитися, якби не існуючі складності та заперечення такому розумінню ідентичності.

Найсерйозніша тематизація проблеми ідентичності починається там, де виникають граничні загрози самій ідентичності. Вже Еріксон вважав, що формування ідентичності починається там, де особистісна ідентифікація стає непридатною, не працює: «людина почуває себе не у своїй тарілці» та не відчуває внутрішньої переконливості у визнанні з боку тих, кого вона вважає авторитетами (цит. по: *Appiah*, 2005, р. 296–297). Сучасне масове звернення до проблеми очевидно пов'язане з тими характеристиками процесів глобалізації, які загрожують, перш за все, зникненням колективним формам життєво-світового типу через їхню колонізацію, використовуючи термінологію Габермаса.

Коли ми говоримо у термінах життєвих світів, то маємо на увазі «остаточний феномен по відношенню до соціокультурних форм, які передбачаються модерністю, ... відповідь недостатності індивідуалістично-універсалістської моделі модерності» (*Esposito*, 2010, р. 136). Це має відношення не лише до планетарної експансії ліберально-ринкових відносин та універсальних цінностей прав людини на східні традиціоналістські суспільства. Йдеться про давно відчутне протиставлення цивілізації і культури у філософському саморозумінні західноєвропейських суспільств. Ще раніше проголошеного відчуття «заходу Європи», Тьоніс розуміє «органічну спільноту» (*Gemeinschaft*) як таку, що передує модерній суспільності, яка заснована на «ідеальному та механічному» утворенні (*Gesellschaft*). Таким чином, у вибуху проблематики ідентичності у сучасному світі йдеться не лише про загрози традиційним типам суспільств та культур, а про радикальну реакцію різних форм повсякденного життя в культурі (життєвих світів), саме існування яких – як форми спільного буття людей – опинилося під питанням.

Найнебезпечніша реакція з боку спільноти чи суспільства на загрози ідентичності відома. Це *політика невизнання*. Вона особливо показова у випадку зіткнення різних культурних світів – різних «систем» соціокультурних цінностей та смислів (див.: *Бистрицький*, 2011). Інша ідентичність уявляється у реїфікованій формі як об'єкт, річ, що загрожує. Спрощену версію такого розуміння повсюдно демонструють не лише політичні фундаменталісти, коли ідентичність стає особливою річчю – ідентичністю-індивідом. Хто з нас побіжно не оцінював особистість іншого через субстанціалізацію якостей його національності: «всі вони, українці, росіяни, євреї, татари тощо, такі». Гайнріх Трейтчке: «Англіїці мають комерційний хист, любов до грошей, яка вбила навіть повагу до честі... У той час, як німецький нобілітет (nobility) залишився збіднілим, втім, аристократичним (chivalrous)» (*Gilbert*, 2010, р. 49). Я б не хотів тут згадувати плакати часів рейху з начотними антропологічними ознаками приналежних до «вищої раси». Приклади можна множити до відрази, якщо подивитися на сьогодишню «історіософську» публіцистику професійних патріотів. Державні спільноти сусідніх націй «як таких» винні в історичних бідах «чудової» української громади – дискурс, що легко заміщує пусте місце політичного популізму, яке залишилось від попереднього ідеологічного жупелу загрози «світового імперіалізму».

Політика невизнання ґрунтується на можливості оречевлення, реїфікації, ідентичностей як реальних характеристик колективності. Вона продовжує активно діяти як світогляд, політика, колективні упередження тощо, навіть за умови бажаного інституційного закріплення спільних цінностей глобальної демократії ідентичностей. У цьому сенсі апеляція до універсальних інституцій цінностей та сенсу, влада яких тримається на суспільних, у тому числі міжнародних організаціях, побудованих на раціональних засадах політики та права, залишається вічним паліативом фактичної ідентичності. «М'яка сила» ідентичної фактичності легко прослизує крізь загальні рамки суспільних інституцій та універсальних смислів: обговорення ідентичності інших у вигляді однозначного набору негативних властивостей, немовби йдеться про окремого індивіда,

залишається актуальним на повсякденному рівні, хто б міг сперечатися. Більш того, саме інтенція на уявлення глобальної спільноти спільнот на вказаних непрояснених засадах того, *а чим є спільнота*, несе у собі небезпеку таких голістських узагальнень щодо спільноти. Про це свідчить сучасне міжнародне протистояння цілих регіонів разом з локальними конфліктами, які легітимуються етно-культурними та світоглядно-релігійними посиланнями.

### **Ідентичність як уявлений спосіб буття**

Спиралючись на окреслену вище «не-речову» філософську інтерпретацію значення спільнотності та смислу об'єднання людей у спільноту, спробуємо тут побіжно окреслити контури філософії ідентичності. Засадниче питання, на яке нашо́вхує розуміння «неречовості» ідентичності, – це питання її реальності або *питання ідентичності як способу буття людей* у тих чи тих спільнотах.

Одна з найвідоміших праць, присвячена питанню реальності ідентичностей – це книга Бенедикта Андерсона «Уявлені спільноти. Рефлексії щодо походження та поширення націоналізму» (див.: *Андерсон, 2001*). Він відштовхується від критичного погляду на реальність існування того, що позначається тими чи тими загальними іменами й зветься у філософському словнику універсальїями. У цьому сенсі націоналістичне гіпостазування національної спільноти, або «Націоналізма-з-великої-літери»... та «його» наступної класифікації у якості *певної* ідеології», так само недоречно, як це недоречно робити «по відношенню до людського Віку-з-загальної літери» (там само, с. 30).

Андерсон не вимагає повного заперечення реальності, яка криється за націоналістичним гіпостазуванням «універсальності національності як соціокультурного феномену» (там само, с. 29). Він намагається редукувати ідеологічне навантаження націоналізму через зміну (спрощення) трактування того, що зветься нацією, ставлячи це поняття «в один ряд з «родством» та «релігією», а не з «лібералізмом» чи «фашизмом» (там само, с. 30). Тобто визначення нації відбиває певну реальність, *яка є уявленою*. Нація – це «уявлена політична спільнота» (там само), втім, остання не уявляється як щось необмежено універсальне.



Вона уявлена тому, що, по-перше, жоден член національної спільноти не може ніколи мати безпосереднього зв'язку з більшістю «братів-по-нації» – бачити, знати, спілкуватися тощо з останніми. Ця теза посилюється вказівкою на нестачу зв'язку пам'яті про історичну тяглість національної спільноти. Навіть ті маленькі спільноти, які об'єднані контактом «лице-у-лице», стверджує він, є уявленими. Він розширює зміст поняття зв'язку у середині ідентичностей до самої сфери уявленого, говорячи, що спільноти треба розрізняти «не за їхньою недійсністю/дійсністю, а за стилем, у якому вони уявляються» (самим членами спільнот), маючи на увазі під «стилем» однорідні практики співжиття. Саме такий стиль співжиття, навіть якщо він історично й не мав узагальнюючої назви, яка б позначала абстракцію «спільнота», може бути пізніше уявлений у якості такої (там само).

Нарешті, нації притаманний завжди історичний вимір самонарації. Виникає ідея цілісного «соціологічного організму, який рухається... крізь гомогенний, пустий час, – точний аналог ідеї нації, яка також розуміється як монолітна спільнота, яка неухильно рухається вглиб (чи з глибини) історії. Хоча у людини нації немає жодної уяви про дільність інших її членів, тим не менш, «є повна певність в їхній стабільній, одночасній діяльності» (там само, с. 49).

Введення Андерсоном виміру уявлення, уявленості у сучасний дискурс ідентичності сам по собі вказує на можливий шлях філософської експлікації засадничих питань ідентичності.

Почнемо з його останнього висновку. Дійсно, якщо йдеться про культурно-історичні спільноти, – їх світоглядне самоствердження завжди вибудовується як історичне уявлення або уявлення про одночасний рух всіх членів та складових спільноти у часі. Це твердження легко перевіряється на очевидних прикладах, коли навіть зовнішня вказівка на параметри історичного часу, у якому існує та чи та «ідентичність», подається та сприймається як характеристика її «значимості», порівняно з іншими. Апеляції до «нашої» якомога давньої історії, конструювання історії «наших предків» або «нашої давнини» (див.: *Бистрицький*, 1996, с. 97–98) вказують на факт сприйняття часу ми-ідентичності як засадничої умови її буттєвого утворення.

Саме тут ми вимушені пройти по градаціях, сказати б, реальності ідентичності. Очевидно, що та реальність речей та речових взаємин з їх культурними особливостями або, як сказав би Андерсон, «стилем однорідної практики життя», з якою ми-ідентичність має повсякденну справу, втрачає валідні ознаки реальності по мірі заглиблення у її історичний вимір аж до епосів героїчного міфу. На жодному з дійсних артефактів «нашої давнини», які, наприклад, доступні археологам, не знайти маркування, що такий викопний предмет належить саме цій етно-культурній ідентичності. Ідентичність як сукупність немовби сталих, «речових» характеристик у часовому вимірі історії перетворюється на лише можливість її утвердження через вольові акти присвоєння даною ми-ідентичністю (там само).

Сприйняття реальності ідентичності у формі буття-можливості, на що також вказує чутливий Андерсон, притаманне не лише її діахронії, її часовому виміру. Синхронне відчуття «єдиної родини» або спільності також вимагає *до-уявлення* контактів «лице-в-лице», тобто уявної побудови реальної можливості до цілісної картини ми-ідентичності. Найопукліше ми зустрічаємося з цим при уявленні нації у якості політично *суверенної*: «Залог та символ цієї свободи – суверенна держава» (Андерсон, 2001, с. 32). Залишаючи тут питання внутрішньополітичної легітимації мультикультурних громад, зазначимо лише, що політична легітимація уявленого синтезу у національне ціле є способом геополітичної реалізації буття-можливості етно-культурної ідентичності.

Саме у політичному процесі суверенізації національні спільноти відкривають для себе ширший *горизонт інших ідентичностей*, коли нації, у добу Просвітництва, досягають зрілості і зустрічаються з «живим плюралізмом» універсальних релігій (там само). Жодна нація не уявляє себе співрозмірною зі всім людством. «Навіть найбільш месіанськи налаштовані націоналісти не мріють про той день, коли всі члени роду людського увіллються в їхню націю», як у певні часи мріяли про цілком християнську планету християни» (там само). У цьому сенсі зустріч з іншими задає ми-ідентичності горизонт уяви про реальність її буття або визначає реалістичність її *рішучості* бути у якості суверенної.

Вже наведене вище дає нам підстави говорити про буття-можливість ідентичності як про поняття, що відбиває реальність способу буття, який є іншим, ніж той, коли ми говоримо про ідентичність у сенсі її предметно-речових характеристик. Так само ми вже не можемо сприймати ідентичність подібно фантазуванню про абстрактну можливість, яка не має відношення до реальності. Ми зустрічаємося тут з такою дією уяви, яка максимально спирається та відповідає буттєвим особливостям життя спільноти, втім – не співпадаючи з їх «речовою» усталеністю. У цьому сенсі – ідентичність це й буття, й можливість бути чимось іншим, ніж «стала» реальність у її традиційному сприйнятті і розумінні. Питання *онтологічного розрізнення* є необхідною методологічною вимогою у розумінні та дослідженні феномену ідентичності.

### **Методологія пізнання ідентичності**

Складність пізнавальної «роботи» з ідентичністю на широкій шкалі апеляції до неї – від гуманітарних розвідок до політичних тверджень та дій – якраз і полягає у тому, що її буття як можливість проявляється й схоплюється завжди у предметній формі, тобто у вигляді рефікованих характеристик вчинків, відносин, стилю організації тощо світу людей. У контексті онтологічного розрізнення звичаєвого розуміння буття як найзагальнішої характеристики існування речей, суцільних, від буття-можливості, притаманного існуванню людини, невід’ємно приналежної тому чи тому життєвому світу, Гайдеггер зазначав: «Спрямування об’єктивізації буття бути проекцією буття як такого є дуже сумнівною, невизначеною та неубезпеченою від її суміші з її виразом як об’єктом такої проекції» (*Heidegger*, 1988, p. 332).

Не беручи до уваги онтологічної різниці між способом буття ідентичності як буття-можливості, з одного боку, й оперування її виразами і значеннями у вигляді об’єктивованих характеристик відносин та дій людей – з іншого, створює простір для спрощеного рефікованого розуміння суті феномену ідентичності.

По-перше – це небезпека розуміння ідентичності як характеристики буття тієї чи тієї національно-культурної спільноти, подібно до єдиного організму, коли ідентичність стає індивідом, а

індивід стає ідентичністю (див.: *Донскіс*, 2010). Саме такий світоглядний підхід створює однозначний образ спільноти – власної або іншої, – який за певних політичних умов перетворюється як в образ незмінного історичного ворога, так і у набір чітко окреслених антропологічних характеристик задля громадянської обструкції чи геноцидного знищення тих, чиї біологічні параметри не співпадають із заданими рефікованим образом людини ідентичності. Більше того, сприйняття ідентичності як великого «тіла іншого» політично спрощує легітимність етнонасилля, як це відбувається на наших очах у кривавих локальних війнах сучасності (див.: *Бистрицький*, 2011, с. 74–75). Негативні приклади цього методологічного висновка можна множити разом з сучасною літературою, присвяченого проблемі ідентичності, до безкінечності.

По-друге, методологія пізнання у цій сфері завжди має розумітися як дослідження певних можливостей, тобто як інтерпретація за визначенням. Історичне або культурницьке («культурологічне») дослідження, яке не починається і не завершується відкриттям можливостей, яке встановлює «безумовні факти», – методологічно некоректне з самого початку. Здається, вивченню історичних або культурних особливостей тих чи тих ідентичностей суперечить поширене поняття «характеру нації», що субстанціалізує відмінності. Втім, в універсальному горизонті політики визнання інших ідентичностей ніхто не може передбачити, яку технологічну, культурну, етичну, поведінкову тощо можливість відкриє для інших спільнот (й для власної ідентичності) той чи той «національний характер», яскравий приклад чому дає, наприклад, новітній технологічний прогрес націй-спільнот Сходу. У цьому сенсі часовий – минулого й майбутнього – горизонт існування у колі інших ідентичностей, крім рішучості до суверенізації (самостійності), визначає своєрідний вектор налаштованості ідентичності у її історичному виборі, визначає її «світову лінію» проміж іншими спільнотами разом з її «внутрішньою» та геополітичною долею.

По-третє – методологічно найпростіша ідеологія та, відповідно, побудова політики – це політика невизнання, розрізнення. Вона не вимагає жодного морального чи розумового напруження так само, як не вимагає спеціальних зусиль природний погляд на

світ та людей як на само собою зрозумілу реальність речей та речових подій. У цьому сенсі політичний популізм у національних питаннях – це найлегша відповідь на вимоги ідентичності: він оперує образами усталених «тіл» спільнот, органікою «крові і ґрунту», а не буттєвими можливостями. Мати політичну уяву, думати про перспективні можливості власної спільноти для розвитку власної ідентичності – вимагає інших інтелектуальних якостей від політиків. Проблема онтологічного розрізнення також апелює до подальшого думання над проблемою ідентичності – від філософів.

Зіткнення сучасності з проблемою ідентичності, особливо позалюдські прояви «політики невизнання», які, як свідчать теперішні локальні конфлікти, далеко не завершилися з поразкою нацизму (та, на інших засадах, – комунізму), вимагає здійснення методологічного повороту в освоєнні цього найновітнішого феномену та його поняття. Тут не обійтись без допомоги філософії, яка, на відміну від наукової настанови на пізнання речей і явищ, у тому числі у гуманітарії, здатна увести у розуміння важливості та необхідності світоглядного повороту від інтерпретації ідентичності у термінах позитивного досвіду речей. Це методологічна культура, яку привносить лише філософія зі сфери, за визначенням Канта, апріорного або виявлення умов можливостей того чи того способу буття. «Тепер пізнати щось апріорі означає пізнати це з [перспективи] його лише можливостей» (цит. по: *Heidegger*, 1998, р. 323). У зворотному випадку нам не уникнути політики невизнання ані всередині нашого суспільства, ані по відношенню до Інших.

## Література

1. *Appiah K.A.* The Ethics of Identity. – Princeton University Press. – Princeton, New Jersey, 2005.
2. *Eposito R.* *Communitas. The Origin and Destiny of Community.* Stanford University Press. – California, 2010.
3. *Gilbert P.* *Cultural Identity and Political Ethics.* Edinburgh University Press. – 2010.
4. *Habermas J.* *The Crisis of European Union. A Response.* Polity Press. – Cambridge, 2012.

5. *Heidegger M.* The Basic Problems of Phenomenology. Transl. by Albert Hofstadter. Revised Edition. – Indiana University Press. – Bloomington&Indianapolis, 1988.

6. *Kwame Anthony Appiah.* Cosmopolitanism. Ethics in a World of Strangers. W.W.Norton & Company. – New York, London, 2006.

7. *Maalouf A.* In the Name of Identity. Violence and the Need to Belong. L., Penguin Books, 2000.

8. *Multiculturalism and «The Politics of Recognition».* An Essay by Charles Taylor. Princeton University Press, Princeton and Oxford, 1992.

9. *Sen A.* Identity and Violence. The Illusion of Destiny. – New York, L., W.W. Norton & Company, 2006.

10. *Sharansky N.* Defending Identity. Its Indispensable Role in Protecting Democracy. Public Affairs. – New York, 2008.

11. *Taylor Ch.* Philosophical Arguments. Harvard University Press. – Cambridge, London, 1997.

12. *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества. Канон-пресс-ц. – Москва, 2001.

13. *Быстрицкий С.* Філософський образ культури і світ національного буття // Феномен української культури: методологічні засади осягнення. «Феникс». – Київ, 1996.

14. *Быстрицкий Е.* Конфликт культур и методология толерантности//Вопросы философии, № 9. – Москва, 2011.

15. *Гібернау М.* Ідентичність націй. – Київ, 2012.

16. *Донкіс Л.* Збентежена ідентичність і сучасний світ. – Київ, 2010.

17. *Хайдеггер М.* Вещь и творение // Мартин Хайдеггер. Работы и размышления разных лет. «Гнозис». – Москва, 1993.

## **ЕКОЛОГІЯ ТА СУЧАСНИЙ ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ДИСКУРС**

Як відомо, філософська антропологія у широкому значенні обіймає розміркування про походження та природу (сутність) людини, критерії «людськості» в усіх сферах життя, взаємозв'язок людини й світу («мікрокосм» та «макрокосм»), вселюдське та індивідуально-унікальне в людині, про людське призначення та можливості людського самоздійснення.

Маючи глибокі історичні традиції, філософська антропологія як напрямок сформувалася в західноєвропейській філософії початку ХХ сторіччя. Вважається, що вона була започаткована працями німецьких дослідників: М. Шелера – «Становище людини в космосі» (1928), Г. Плеснера – «Ступені органічного й людина» (1928) та А. Гелена – «Людина. Її природа і становище у світі» (1940). Вони передбачали розгорнути філософське вивчення людини у всій повноті її буття, реалізуючи для цього ідеал синтезу конкретного знання з філософським осягненням. Макс Шелер вважав, що філософська антропологія могла б стати «останньою філософською засадою» й водночас «точно визначити дослідницькі цілі всіх наук», які мають справу з «предметом» **людина**. «Головне питання філософської антропології, – писав М. Шелер, – це те питання, про яке І. Кант якось сказав, що в ньому перетинаються всі основні філософські проблеми, а саме: «Що є людина?» ... Він (Кант) «справедливо вчив: будь-яке предметне буття як внутрішнього, так і зовнішнього світу слід спочатку співвіднести з людиною. Всі форми буття залежать від буття людини». Лише через людську духовність можна зрозуміти «істинні атрибути вищої основи усіх речей» [7, 11].

Разом з тим людина залишається одним із найбільш незрозумілих, ірраціональних феноменів для самої людини. Як зазначає М. Шелер, людина стає зовсім «проблематичною», «коли вона

більше не знає, що вона таке, але в той же час знає, що вона цього не знає» [7, 70].

Дуже важливою в екологічному відношенні є думка М. Шелера стосовно **взаємовідносин вищого і нижчого в природі**. Він досить критично сприймав вияви зверхньо-зарозумілого ставлення людини до інших форм буття. Людська діяльність постає як особлива іпостась буття, але вона є цілком залежною від природного «позалюдського» середовища. «Потік діяльних сил» світу, де ми живемо, спрямований не «згори донизу», а «**знизу догори**». Тому рослинний і тваринний світ є незалежним від людини. Тварини, в свою чергу, залежні від рослин, і в них немає вже того безпосереднього спілкування з неорганічним, що є у рослини завдяки її способу живлення. «Кожна більш вища форма буття безсила щодо більш нижчої і здійснюється не власними силами, а силами нижчої форми» [7, 171]. Слід зазначити, що така схема нині піддається певній модифікації, позаяк «більш вища форма буття» (фактори антропогенного походження) починає доволі відчутно впливати на життєдіяльність тваринного та рослинного світу.

М. Шелер високо поціновує тенденцію східної філософії спиратися на відчуття безумовної єдності людини зі всім живим на планеті. «Рослина», «тварина» та «людина» не є автономними створіннями і ставляться один до одного в режимі взаємодії, «як рівні, у самій своїй суті пов'язані між собою у великій демократії сущого» [7, 71]. Усвідомлення такого стану і місця людини в світі спонукає до необхідності розуміння того, що не можна виснажувати те, що нас енергетично наснажує. Адже навіть якщо ми вважаємо людину вінцем космічної ієрархії, це не усуває того факту, що людська життєдіяльність є елементом більш універсальної буттєвої сфери.

Сучасна антропологія має надзвичайно складну систематику й поділяється на багато структурних компонентів: фізична, морфологічна, етнографічна, генетична, структурна, філософська, естетична тощо, кожна з яких розробляє власний аспект як автономний, не пов'язаний з іншими. Отже, феномен людини вивчається фрагментарно. Традиційно він редукується до фізіології або до «сукупності суспільних стосунків». Зокрема, С. Лебедев



виокремлює дві «неприйнятні редукціоністські стратегії» – **метафізичний підхід**, коли конкретно-наукові дослідження некоректно підводяться під певну філософсько-антропологічну конструкцію. Або ж **позитивістський підхід**, коли заперечується самодостатність, цілісність та значущість філософської антропології, а її функцію редукують в кращому випадку лише до певних узагальнень конкретно-наукових знань про людину. Філософія (світ сутностей) та наука (світ явищ) є гетерогенними, як два якісно різні рівні буття, що мають бути об'єднаними, аби досягнути «глибоку онтологічну тайну людини» [4, 16].

У зв'язку з прогресуючим негативним впливом **факторів антропогенного походження** на людину та соціум виникла екологічна (ноосферна) антропологія, що просліджує зміни в навколишньому середовищі та вивчає характер їх впливу на сучасну людину. Екологічна антропологія є напрямком близьким, а іноді й тотожним до **екології людини**, яка має тенденцію долучати до свого предметного поля увесь діапазон «людського світу» – від фізіології до етики.

Певні елементи етичного ставлення людини до природи мали місце на кожному етапі історії людства, але лише становлення техногенної цивілізації з її негативними наслідками не лише екологічного, а і антропологічного характеру визначає екологічну проблему як дотичну до антропологічного аспекту. Інакше кажучи, неважені дії людини, що набули глобальних вимірів, не лише спричиняють невідворотні наслідки щодо стану навколишнього природного середовища, але й загрожують людському буттю. Наразі стає вкрай актуальним розглядати людську особистість в її цілісності та сукупності з її життєвими умовами, з реальним простором та часом, де, власне, відбувається буття людини. В цьому контексті людина вже не виглядає як якась авітальне створіння, незалежне від умов власного існування. За Х. Плеснером для антропології важливим є усвідомлення кореляції між усіма елементами «життєвої сфери», яка охоплює рослинний, тваринний та людський тип життя. На його думку, це є корисним як для біології, так і для антропології, позаяк біологія без філософії – сліпа, а філософія людини без філософії – пуста [6].

Людський світ не може тлумачитись як абсолютно дистанційований від світу природи. Як справедливо зазначає А.А. Гусейнов, людська істота є не лише розумною, але ще й живою. Більш того, вона є живою насамперед, а вже потім розумною. Вона є розумною саме в якості живої істоти [2, 4].

Сучасна антропологічна криза виявляє себе в конфлікті природного і соціального, у катастрофічному скороченні відповідного людині середовища існування, у порушенні традиційних інституцій культурної спадковості, в прогресуванні деструктивних соціальних практик, у виснаженні креативної енергії повсякденної діяльності людей, у втраті позитивного образу майбутнього та посиленні песимістичних очікувань стосовно нього. Все це безпосередньо стосується антропологічної проблематики.

Проте усвідомлення означених драматичних реалій відбувається сьогодні надто фрагментарно. Скажімо, в екологічному контексті увага дослідників концентрується на шкідливих наслідках виробництва і небезпечних для природного оточення технологій, інтенсивному розвитку економіки, проблемах демографії, нераціональному природокористуванню тощо. На антропологічні аспекти цієї проблематики увага звертається недостатньо, хоча все це має безпосередній стосунок до антропології. Більш того, як уявляється, антропологічний підхід їх об'єднує в єдине концептуальне ціле. З іншого боку, розвиток сучасного знання про людину вимагає врахування екологічного компоненту. Власне говорячи, історія становлення людського роду здійснювалась в певних екологічних умовах (В. Алексеев, О. Гумбольдт, Л. Гумільов, К. Леві-Строс, Е. Морен та ін.). Впродовж історії людства так чи інакше відбувалося формування певних етичних принципів у стосунках із природним середовищем. На етико-екологічний аспект антропологічної проблематики звертали увагу такі класичні філософські антрополози, як М. Шелер, А. Гелен та Х. Плеснер. Яскраво виражений антропологічний контекст ми знаходимо у А. Швейцера та О. Леопольда. Суттєві фрагменти щодо світоглядно-антропологічних підвалин екологічної етики присутні у працях Н. Абаньяно, А. Гусейнова, В. Гьосле, К.М. Маєр-Абіха, А. Єрмоленко, Г. Йонаса, М. Моїсєєва, В. Казначєєва, А. Печчеї, І. Фролова, Б. Юдіна та ін.

Нарешті у 60-х роках ХХ століття з'являється еволюційна антропологія – екологічний напрямок про адаптивні зміни популяцій людини, що детерміновані природним середовищем, яке постійно змінюється (В. Алексєєв, Т. Алексєєва, А. Гіляров, Л. Кайданов, Б. Нікітюк, Дж.Теннер, Дж. Уайнер, Дж.Харрісон та ін.). Завершується формування екологічної антропології (антропоекології), що має своїм предметом вивчення умов існування людини в природному та культурному середовищі. В конкретно-науковому аспекті тут проводиться дослідження адаптаційної мінливості людських популяцій, які існують в різноманітних умовах природного оточення, з використанням антропологічних методів. Прикметним є те, що при вивченні адаптивних процесів беруться до уваги не лише чинники біологічного, а й небіологічного (соціального) порядку. Відношення «людина – культура – природа» стає своєрідним епіцентром її дослідницького поля. Антропологічна проблематика в цьому епіцентрі ще більше ускладнюється і спонукає до залучення сучасної методології вивчення складних систем та міждисциплінарного синтезу.

Зокрема, багато дослідників звертають увагу на те, що період активного розвитку екології та пік екологічної занепокоєності у суспільній свідомості минув. Люди звикають до реальних екологічних загроз. За У. Беком, міжнародна спільнота неадекватно усвідомлює сутність та витоки екологічної кризи. Поки що спостерігається домінування аргументів технократичних та натуралістичних. Відчувається потреба в осмисленні потенційних можливостей в аспектах соціальному, політичному та культурному. Тому що природа вже не може бути зрозумілою без суспільства, а суспільство без природи. Міркування про автономність та незалежність суспільства від природи не сприймається сьогодні як істинне. До цього долучається правильно підмічена У. Беком психологема: **неприйняття і навіть заперечення очевидної загрози із страху перед нею**. Створюється парадоксальна ситуація, коли з ростом небезпеки зростає і вірогідність її непризнання. Типовими стають випадки, коли вина покладається не на власне призвідників кризи, а на тих, хто про них говорить і сіє в суспільстві тривогу. Інформацію про загрозу соціального або екологічного

характеру нерідко тлумачать як «вигадку інтелектуалів». Непередбачуваність ризиків, їх некерованість призводить до того, що мова вже йде не про те, щоби досягнути чогось доброго, а про те, щоби уникнути гіршого. З'являється маса питань, на які немає відповідей. А деякі інструкції та рекомендації, зокрема такі як інструкція, що робити в разі вибуху атомної бомби, є блюзнірством. Відбувається тотальна «косметична» обробка ризиків. Як правило, борються з наслідками, а не з причинами. Так, наприклад, рекомендуються очисні фільтри при збереженні джерел забруднення. Вчені маскують свою некомпетентність масою слів, методик і цифр. Інформація для населення нашпигована не кожному зрозумілими технічними подробицями та математичними викладками. Ілюструється це звинувачення на прикладі з визначенням гранично допустимих концентрацій екологічно небезпечної речовини в довкіллі (ГДК). На думку У. Бека, потреба у визначенні ГДК виникає тоді, коли допускається отруєння. Граничний (допустимий) рівень забруднень – це їх легітимація. Хто обмежує забруднення, той уже погодився на його наявність [1, 49].

Одну із цікавих, хоча й дискусійних, спроб створення нового підходу до вивчення складних проблем сучасності робить американський дослідник **Уільям Р. Каттон**. Він пропонує виходити із постулатів екології. Людське життя, крім всього іншого, являє собою певний метаболічний процес. Від цієї обставини не слід абстрагуватися, і це має цікавити не лише біолога, а й соціолога. Склалося так, що людина ставить себе вище решти живих істот і не пов'язує свою долю із природничою історією. До сьогодні залишається непомітним той очевидний факт, що людство у своєму розвитку вже давно перевищило можливості природного оточення і поставило себе під загрозу подальшого існування. Усі без винятку наші негаразди мають екологічне підґрунтя. «Екологія пов'язана із значно більшими фундаментальними ідеями, ніж здорова дієта, утилізація тари або заборона на аерозолі. Небезпечно тлумачити її у вузькому сенсі. Головні принципи цієї науки настільки важливі для розуміння людством свого стану, що мають стати невід'ємним знанням для кожного» [3, 94]. Конфлікти, що виникають між людьми, недостатньо пояснювати їх недоскона-

лістю і навіть «трагічним невіглаством наших політичних лідерів у галузі екологічних знань». Кожен вияв антагонізму має об'єктивні екологічні причини. «Принципи екології повинні бути застосовані до усіх істот без винятку. Думати, що наша людяність ставить нас вище законів, означає обманювати самих себе. Мова не про долю дріжджів у винних бочках, або сапрофітів. Мова про те, що ми відступаємо у майбутнє із зав'язаними очима, не бачачи природи нашого образу життя. Час зняти пов'язку з очей і подивитися у майбутнє» [3, 185].

Вагомим зрушенням сучасного науково-дослідницького процесу є органічне залучення ціннісно-етичних принципів. Принципова позаморальність класичної науки відходить у минуле. Виявляється, що наука не є принципово чужою аксіології. Сучасна наука є неможливою без врахування природи людини, цінностей пізнання і моральних орієнтирів. Класична філософія науки як моральнісно нейтральної, вільної від цінностей, ціннісно нейтральної не лише помилкова, але й надзвичайно небезпечна. Об'єднання традиційно розділених на автономні напрямки досліджень із антропології, екології та етики є на сьогодні фундаментальною проблемою філософської антропології.

Слід зазначити, що процес такого об'єднання ще не є завершеним. Саме його незавершеності ми завдячуємо фундаментальному протистоянню антропоцентризму та натуралізму – явищу, яке багато в чому спричинює суперечливість сучасної екологічної свідомості.

**Антропоцентризм** (людиноцентризм) є фундаментальним світоглядним орієнтиром людського роду, одвічним переконанням, що саме людина є центром і вищою метою світобудови. Всесвіт створений саме для людини, й всі його фрагменти й процеси налаштовані на задоволення її потреб. Звичайно, не всі з численних форм антропоцентризму були настільки відвертими, проте навіть в найпоміркованіших варіантах означена установка завжди мала місце. Нині, на тлі очевидної диспропорції між більш ніж очевидним прогресом науки й техніки та стагнацією уявлень про мораль та гармонійний розвиток соціуму, людство зупинилось перед альтернативою: змінитися чи зникнути (А. Печчеї). Класична антро-

поцентрична свідомість й до сьогодні пронизує усі сфери життєдіяльності людини. Це стосується навіть природоохоронної сфери та екологічної освіти. А оскільки позиція людини не може бути іншою, ніж антропоцентристською, може йтися не про відхилення або подолання антропоцентризму, а про формування його нових, більш досконалих модифікацій. Тому нині так багато уваги приділяється подоланню вульгарно-антропоцентричних орієнтацій як небезпечної установки на дотримання інтересів лише людини (часто-густо зрозумілих неадекватно), що неодмінно супроводжується нехтуванням «інтересами» інших представників органічного світу.

Натуралістичний напрямок представлений **біоцентризмом та екоцентризмом**. Біоцентризм уособлює сприйняття усіх живих істот, усіх фрагментів системи Земля як таких, що мають цінність самі по собі незалежно від людських інтересів. Представники цього напрямку вважають, що біофілія – любов до всього живого – для людини є генетично властивою. Біологічна піраміда (ілюстрація, поширена серед екологів) по суті є не пірамідою, а кільцем, в якому все є взаємопов'язаним та взаємозалежним. Представники біоцентризму вважають, що ми живемо у світі взаємозалежних, конкуруючих один з одним організмів. Наші моральні й політичні ідеали не можуть обмежуватися інтересами людства, яке мусить нарешті усвідомити проблему своєї відповідальності перед тваринами. Не слід до людського суспільства застосовувати один спосіб пояснення, а до «нелюдських» угруповань – інші. Не можна вважати відмінними ознаками людини виготовлення знарядь праці та логічне мислення. Не слід допускати, щоб наше ставлення до тварин оцінювалося за одними мірками, а до людей – за іншими. Парадоксальним є те, що ми відкидаємо рабство, канібалізм та вбивство і в той же час виправдовуємо одомашнення (доместикацію), власну плотьядність та мисливство. Все, що існує в природі, має свою цінність і право на існування. Москіти й паразити не можуть розцінюватись як вияв зла, вони є життєво необхідними компонентами величного комплексу біосфери. А бур'ян – це рослина, достоїнство якої ще не розкрито.

Основоположник **екоцентризму** О. Леопольд писав про необхідність поширити морально-екологічні принципи від окремих

живих особин до екосистем. Наша планета є не сировинною коморою, а живим утворенням. На думку американського еколога Д.Б. Каллікотта, океани та озера, гори та ліси володіють більшою цінністю, ніж окремі тварини і навіть люди. Окремі біоми (гори та ріки) є пристановищем для багатьох тварин і тому заслуговують на найбільшу увагу. Екологічне співтовариство створюють рослини, тварини й ландшафт. Вони не можуть існувати одне без іншого і складають загальне ціле. Професор юридичної філософії в університеті Південної Каліфорнії Кристофер Д. Стоун обстоює необхідність надання юридичних прав і об'єктам природи. Причому надання цих прав не означає негайного припинення використання природи людиною. Використання мусить бути без зловживань. А оскільки ріки, дерева, екосистеми загалом не можуть висувати претензії від власного імені, то перед законом вони повинні бути представлені через класичні поняття юриспруденції – опікунство і піклувальництво, так само як і інтереси малолітніх або некомпетентних дорослих людей. Всі природні об'єкти мають власні потреби, і піклувальники (природоохоронники) мають їх захищати [5, 37–42].

Екологічна антропологія, на перший погляд, постає як ще одна із чисельних антропологій, що ще більше ускладнює перелік форм цього важливого наукового напрямку. Проте вона виступає як інтегративний чинник, який поєднує усі антропологічні форми в єдине концептуальне ціле. Таким чином, усвідомлення проблем людини в сучасному науковому аналізі та філософії не може абстрагуватися від нагальних питань екології та антропології і всебічно спирається на поєднання здобутків природознавства та комплексу соціогуманітарних дисциплін. Екологія й антропологія нині демонструють тенденцію до утворення єдиного інтегративного центру в сучасній науці, аберацію від статусу окремих дисциплін до статусу загальнонаукової методології і навіть світоглядних підвалів сучасної людини. Саме на цьому світоглядно-методологічному ґрунті, як видається, слід вести пошук нових можливостей подолання стереотипів опозиції «людина – природа» й здійснювати подальший поступ в осмисленні багато в чому й до сьогодні ірраціонального феномена людини.

## Література

1. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 384 с.
2. Гусейнов А.А. Мораль как предел рациональности. – Вопросы философии. – 2012. – № 5. – С. 4–17.
3. Каттон У. Р. мл. Конец техноутопии. Исследование экологических причин коллапса западной цивилизации. – К.: ЭкоПраво, 2006. – 255 с.
4. Лебедев С.А. Онтология человека // Человек. – 2010. – № 1. – С. 15–29.
5. Концептуальні виміри екологічної свідомості. – К.: Вид. Паррапан, 2003. – 312 с.
6. Плеснер Г. Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. – С. 96–151.
7. Шелер М. Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994. – 490 с.



## **ДОСВІД І ЗНАННЯ У АНТРОПОКУЛЬТУРНОМУ БУТТІ ЛЮДИНИ**

Термін «досвід» багатозначний. У широкому розумінні досвід становить єдність умінь і знань, міру їх існування і практичного використання. У філософії під досвідом зазвичай розуміють чуттєво-емпіричне пізнання дійсності, яке ґрунтується на практиці, на відчутті і сприйнятті людини [5, с. 178–179]. Водночас досвід є сукупністю накопичених знань і суспільної практики людей, котрі мають справу з об'єктивною, незалежною від свідомості природою. Досвід як сукупна суспільна практика – основа пізнання і критерій істинності наших знань про навколишню дійсність. Об'єктивним джерелом досвіду є циклічне повторення будь-якої діяльності. Завдяки різноманітним сферам діяльності (пізнавальній, виробничій, громадській, політичній тощо) у людини з'являються відповідні практичні навички, а вся сукупність життєдіяльності збагачує її цілісним життєвим досвідом. Опанування і накопичення досвіду, таким чином, є суспільно-історичним процесом, який відбувається на основі об'єктивних законів суспільного розвитку.

Як форма засвоєння людиною раціональних здобутків діяльності досвід є підсумком історичного розвитку суспільства, мірою оволодіння об'єктом у процесі життєдіяльності індивідів. Досвід людства опредмечується в матеріальній та духовній культурі – як у мовленнєвих, так і у формах і способах діяльності, зафіксованих за допомогою мови в суспільній свідомості, тобто у мисленні, у загальних і специфічних знакових системах, які мають суспільне значення. Опредмечений різноманітними формами діяльності людини, досвід стає критерієм її культурно-історичного розвитку, тобто культурно-історичним досвідом.

Культурно-історичний досвід формується в результаті самопізнання, самоаналізу, об'єктом якого є і власна життєдіяльність окремої особи, і роздуми, поведінка, емпіричні знання й спосте-

реження соціуму взагалі. Адже культурно-історичний досвід становлять не враження, спогади і факти, збережені пам'яттю, а оцінки й висновки, зроблені на основі цих фактів, зрештою, вміння за допомогою набутих вражень, спостережень, знань знайти правильний шлях у нових ситуаціях, обрати реальну стратегію і тактику своєї поведінки. Ось чому культурно-історичний досвід не можна ототожнювати із «здоровим глуздом», з повсякденням, як це часто трапляється на рівні буденної свідомості [3, с. 54–57]. Багатство життєвих навичок і вражень людини, якими б різноманітними вони не були, є лише підґрунтям культурно-історичного досвіду, а не самим досвідом. Тільки в культурно-історичному досвіді, що є, власне, практичним впливом людини на зовнішній світ, розкриваються необхідні зв'язки, властивості, закономірності явищ і предметів, виявляються і випробовуються методи і засоби діяльності тощо. Отже, культурно-історичний досвід розглядається і як взаємодія суспільного суб'єкта із навколишнім середовищем, і як результат цієї взаємодії.

Найістотнішу роль у досвіді відіграють знання як перевірений суспільною практикою результат процесу пізнання дійсності та адекватне її відображення свідомістю людини у вигляді понять, суджень, умовиводів, теорій тощо. Предметно-практична діяльність людини є основою для виникнення знання. Одним із виявів такої діяльності є культурно-історичний досвід. Отже, знання з'являється завдяки культурно-історичному досвіду, котрий є моментом предметно-практичної діяльності у сфері чуттєвості і мислення. Знання є синтезом того, що дано у формах чуттєвості за допомогою категорій мислення. Форми чуттєвості і мислення складаються історично в результаті предметно-практичної діяльності, а в досвіді вони стають засобами пізнання. Тому категорії культурно-історичного досвіду тісно пов'язані з категоріальною структурою предметно-практичної діяльності.

Їх взаємозв'язок розкривається в соціально-практичній природі знання, що не існує поза реальними зв'язками й відношеннями людини з дійсністю. Зауважимо, що знання є не лише пасивним відображенням дійсності, воно засіб цілеспрямованої діяльності людини, основне задоволення її потреб і досягнення її

цілей. Виявляючись у стосунках, нормах поведінки та інших продуктах культури, знання стає безпосередньою реальною силою.

Отже, знання взагалі є сукупністю ідеальних образів, що відзеркалюють предмети і явища навколишньої дійсності. Усвідомлення людиною в процесі цілеспрямованої діяльності свого існування та характерних ознак предметів і явищ дійсності є не що інше, як пізнання. Якщо воно здійснюється науковими методами, то його результатом є наукове знання – певним чином систематизована й організована інформація про світ. Наукова система формується завдяки опануванню природної і соціальної дійсності. У свою чергу, системні наукові знання про суспільство є умовою для успішного озброєння практики. Формування економічних, політичних, моральних відносин, кардинальна перебудова соціальних інститутів, розгортання державотворчих процесів неможливі без практичного і теоретичного оволодіння соціальним цілим – суспільним світом. Ця можливість стає реальністю за умови використання як наукового, так і позанаукового соціального знання.

Загалом, у культурно-історичному досвіді існує органічна єдність між науковим та іншими видами знання. Лише в їх взаємодії народжується всебічне, а отже, істинне висвітлення об'єкта культурно-історичного досвіду. У цьому разі наукове і позанаукове знання є основною формою знання, а філософське, спеціально-наукове, соціологічне, емпіричне і теоретичне – як похідні форми. Причому різниця між основними, вихідними формами знання визначається особливостями двох загальних способів освоєння людиною дійсності – духовно-практичного і духовно-теоретичного. У процесі розвитку пізнання спочатку відбувається духовно-практичне освоєння дійсності, яке веде до поступового утворення відносно самостійних форм суспільної свідомості зі специфічними для кожної з них знаннями [7, с. 39–45]. Пізніше виникає наука, для якої характерне переважно духовно-теоретичне освоєння реальності, а також наявність теоретичних систем істинного і ймовірного знання. Для наукового знання характерною є перевага систем теоретичного знання, хоча емпіричне знання також є важливим його компонентом [9, с. 9]. Для знання позанаукового, незважаючи на те, що воно може включати теоретичні конструкти,

типовим є емпіричне знання і навіть знання ненаукове. Для останнього, на відміну від наукового та позанаукового знання, характерне неадекватне, спотворене відображення дійсності.

Накопичення, обробка і поширення культурно-історичного досвіду здійснюються як за допомогою некогнітивних засобів – знарядь та інструментів, так і у формі спеціалізованого (хоча й необов'язково систематизованого і такого, що виробляється цілеспрямовано) знання [4, с. 21]. Сферою функціонування практичного знання є той рівень духовно-практичного освоєння дійсності, на якому ще неможливо вичленити відносно самостійну форму свідомості. Нині в рамках практичної ціннісної свідомості функціонує великий масив практичного знання, яке є об'єктом вивчення кількох наук, насамперед соціальної психології і прикладної соціології. Ця сукупність стає елементарною основою тієї «піраміди» сучасного соціального знання, вершину якої утворює система наукового соціального знання.

Ось чому культурно-історичний досвід треба розуміти не просто як суто чуттєве знання, обмежене відчуттями і сприйняттями, а як включення відчуттів і сприймань у складніші пізнавальні структури, тобто як єдність чуттєвого і раціонального, безпосереднього й опосередкованого знання.

При цьому треба також ураховувати, що весь культурно-історичний досвід пронизує гуманітарне знання, у якому акумулюються ціннісно-сміслові аспекти освоєння людиною навколишньої дійсності [1, с. 20–24]. Специфіка гуманітарного знання полягає в тому, що його об'єктом є штучний світ – світ людини. Гуманітарне знання є результатом дослідження не стільки матеріальності людини, скільки її суб'єктивності, її свідомості і духовної культури. Тут сам об'єкт дослідження має суб'єктивний вимір, тут «дух» осягає «дух», суб'єкт пізнає суб'єкта. Але щоб пізнати іншого суб'єкта, необхідно вступити з ним у діалогічні взаємини, інакше він «замовкає», «застигає», повертається до нас лише своєю матеріально-речовою стороною. У результаті саме «життя духу» залишається для дослідника таємницею... Звичайно, можна вивчати людину і як річ, однак такий її аналіз стає не гуманітарним, а природничо-науковим. Саме життя людини у такому випадку здійс-

нюється немовби за межами її речовинного буття. Дійсно людським буттям є життя відповідно до ідеалів та цінностей, життя, пронизане смыслом існування. Тільки в осмисленому бутті і завдяки йому людина набуває своєї самовизначеності, підноситься до всезагального моменту соціально-історичного процесу. Смысл постає як духовне спрямування буття людини, як її самодостатня основа, реалізація вищих культурно-історичних цінностей, як істина, добро і краса.

Справжнє розуміння смыслу життя є результатом високого розвитку і зрілості самосвідомості, пов'язаної з життєвим досвідом, коли люди не тільки розуміють власний суб'єктивний світ й усвідомлюють свою особистісність, але й пізнають об'єктивність свого існування. Їхні суб'єктивні наміри і вчинки зливаються в одне ціле з об'єктивною спрямованістю суспільства, а суб'єктивне наповнюється об'єктивним змістом. Водночас сенс життя пізнається завдяки передбаченню життєвих подій із притаманним йому зв'язком між минулим, теперішнім і майбутнім. Для людини минуле – це не час, що безслідно канув у небуття, а власний досвід, котрий і далі впливає на все її життя.

Можна говорити про певні рівні оволодіння навичками в процесі формування культурно-історичного досвіду. Спочатку людина ознайомлюється з прийомами виконання певної дії, усвідомлює кожний її елемент, свідомо переходить від одного етапу до іншого, повільно реалізуючи кожний компонент. При цьому людина може здійснювати багато необдуманих, зайвих вчинків, тому що її увага дуже напружена, контроль за результатом послаблений. У процесі вироблення навичок побічні дії та зайві операції переходять за межі свідомого буття індивіда, окремі з них зливаються в одну складну дію, свідомість усе більше спрямовується не на способи дії, а переноситься на її результати. Усі операції (інтелектуальні, рухові) здійснюються швидше, покращується самоконтроль. Наприклад, не можна вимагати від людей прискореної творчої роботи, будівництва нового суспільства без поступового оволодіння ними певними навичками побудови нового життя [8, с. 100–111].

Таке прискорення може спричинити інтерференцію навичок, тобто їх негативний вплив. Особливо часто така інтерференція

спостерігається під час переучування, переосмислення минулого, коли старі, помилково вироблені навички тривалий час заважають виробленню нових, правильних. Тому (з метою попередження інтерференції) доцільним є глибоке осмислення відмінності нових навичок від старих. Це можна спостерігати на прикладі феномена влади у вітчизняному культурно-історичному досвіді [2, с. 311–330].

У процесі життєдіяльності людина засвоює певні способи виконання дій, що ґрунтуються на сукупності набутих знань та навичок. Таке поєднання забезпечує успішну реалізацію діяльності і трактується як уміння суб'єкта. Уміння – це проміжний етап оволодіння новим способом дії, що ґрунтується на певному знанні і відповідає правильному використанню цього знання в процесі розв'язання практично всіх проблем, не досягши рівня навичок. Уміння, звичайно, співвідносять із тим рівнем, який на початковому етапі адекватний формі засвоєного знання у вигляді відповідних правил, теорем, визначень, котрі є цілком зрозумілими для людини і можуть бути нею довільно змодельованими. На етапі умінь засвоєний спосіб дій людини регулюється знаннями. При подальших повтореннях та вирішенні проблем у нових умовах відбувається перехід умінь у навички. У такому випадку здійснюється послідовна зміна регулятивної орієнтаційної основи дії, а власне дія виконується правильно поза безпосереднім співвіднесенням з указом або актом. Процес виконання дії здійснюється у формі неусвідомленого, автоматичного, психічного регулювання, а звернення до актів та указів відбувається лише у випадку виникнення певних труднощів. Це уміння створює можливість виконання дії не тільки у звичних, але й у таких умовах, що постійно змінюються. Вдосконалення умінь спричиняє те, що окремі ланки міркувань випадають, а уміння набуває згорнутого характеру, не всі операції усвідомлюються. Водночас необхідно розрізнити згорнутість завдяки високому рівню розвитку умінь і за рахунок нерозуміння умов виконання завдання через невміння теоретично обґрунтовувати свої дії.

Уміння є практичним знанням справи, одиничним знанням про те, як необхідно здійснити конкретну дію, а отже, знанням,

обмеженим рамками тільки цього предмета або явища. Оскільки уміння як одиничне знання обмежене рамками даної конкретної дії, процес діяльності, у якій воно реалізується, є постійним повторенням цієї дії. Уміння, таким чином, формується як певна навичка, як набуте в процесі діяльності мистецтво здійснювати цю дію. У процесі вдосконалення навички знання конкретного все більше модифікується, а навичка стає звичкою.

Звичка як автоматизована дія, виконання якої за певних умов стало потребою, є відбитком такого уміння, коли знання конкретного діалектично зняте. На основі звички людина виконує певну дію автоматично, немовби з «вимкненою» щодо традиційного перебігу подій свідомістю. Свідомість «умикається» лише тоді, коли звичний хід дії порушується, але при цьому вмикання свідомості відбувається тому, що з різних причин звичне перестає бути звичним. Без сумніву, ця особливість звички відома кожній людині з власного досвіду, оскільки звичка може виникнути в будь-якій сфері діяльності і охоплювати різні сторони поведінки людини. У зв'язку з цим необхідно відрізнити корисні звички (працьовитість, господарність) та шкідливі (ледарство, безгосподарність). Життєво важливі, суспільно значущі звички фіксуються в культурно-історичному досвіді і передаються від покоління до покоління. І навпаки, для людини й суспільства властиве постійне прагнення позбутися шкідливих звичок, тому що вони дезорганізують їх поведінку, а отже – і нормальну життєдіяльність.

Кожній людині доводиться не тільки контролювати свої звички, але й мотивувати власні вчинки, обґрунтовуючи, оцінюючи їх як для інших, так і для себе. Тому оцінка й самооцінка відіграють важливу роль у формуванні життєвого досвіду людини. Завдяки оцінкам визначаються ціннісне значення вчинку, поведінки особистості чи соціальної групи, їх тотожність певним нормам, принципам, ідеалам. У культурно-історичному досвіді оцінки розглядаються як міркування про корисність чи шкідливість, правильність або неправильність, необхідність або непотрібність того, що оцінюється. А самооцінки сприймаються в ньому як самостійні визначення цінності своєї поведінки, своїх мотивів і вчинків, стимулюючи прийняття рішення за вибором, що спричи-

няє активні дії. Оцінка переростає у принципи, правила, що обумовлюють лінію поведінки людей. Виявляючи значущість явищ за допомогою оцінок, суб'єкт організовує діяльність, спрямовану на творчу перебудову дійсності на основі конкретного культурно-історичного досвіду. Саме в активному перетворенні суб'єкт виділяє те, що є для нього необхідним, важливим, цікавим, що справляє на нього відповідні враження.

Оцінки співвідносні з цінностями [1, с. 18–25]. Вони формуються внаслідок порівняння відповідної історичної ситуації з усім, що визначається цінністю попереднього культурно-історичного досвіду. Такі порівняння виникають у результаті ціннісного ставлення, у якому виявляється позитивне значення предмета або його властивості для конкретного суб'єкта діяльності з погляду того, наскільки цей предмет здатний задовольнити певну потребу. У культурно-історичному досвіді поняття цінності відображає не стільки сам факт виникнення ціннісного відношення між предметом і потребою в ньому, скільки певну якість цього відношення, що й фіксується свідомістю у вигляді судження про цю якість оцінки. Отже, уявлення про цінне і нецінне (корисне, доцільне, шкідливе та ін.) залежить не стільки від властивостей предмета, скільки від природи самого суб'єкта, який оцінює світ на основі власного життєвого досвіду. Завдяки цьому виробляються не тільки позитивні цінності, такі, наприклад, як плідні наукові теорії, прогресивні політичні ідеї та ін. Поряд з ними продукуються і негативні цінності (наприклад, реакційні ідеї та теорії), які об'єктивно гальмують суспільний прогрес. Проте і вони є невід'ємною складовою частиною будь-якого культурно-історичного досвіду.

Оцінювальні моменти досвіду, як правило, спричиняють переживання суб'єкта діяльності, викликають у нього різноманітні почуття. Предметом усіх людських почуттів так чи інакше є єдність ідеального і реального. Почуття об'єднують ідеальне і реальне в досвіді, дозволяючи переживати ідеальне як реальне, матеріальне як духовне. І найголовніше: особливість людських почуттів і їх роль у досвіді полягає в тому, що заради їх задоволення індивід готовий іти на самопожертву і здатний навіть віддати життя заради предмета своїх духовних почуттів. Тому, як під-



креслює В.І. Шинкарук, «...предмети духовних почуттів є смисложиттєвими предметами...» [6, с. 21], а самі почуття спонукають до дії або є відмовою від дій. Жодне почуття не може бути нейтральним щодо поведінки. Самі почуття стають внутрішніми організаторами реакцій людини, напружуючи, збуджуючи, стимулюючи або затримуючи ті чи інші дії. За почуттями, без усякого сумніву, залишається роль внутрішніх організаторів поведінки людини, тому культура почуттів є безпосереднім показником ступеня і глибини вихованості людини. Від рівня такої культури залежить здатність особистості до переживання, співчуття, віри, надії, любові, сподівання, тобто це ті її якості, що є надзвичайно важливими у процесі реалізації досвіду.

Для кожної людини властивий неповторний внутрішній світ, створюючи який вона спирається не тільки на власний досвід, але й на досвід соціального середовища. Єднальною ланкою часових вимірів стають соціальні тенденції, тобто усе те, що передається від покоління до покоління як загальноприйняте, загальнообов'язкове, перевірене минулим досвідом, визнане необхідним для забезпечення подальшого існування й розвитку індивіда, колективу, держави, суспільства. Мета традиції – закріплювати і відтворювати в нових поколіннях усталені способи життєдіяльності, типи мислення і поведінки. Саме тому традиція є одним із видів культурно-історичної наступності, що орієнтує як на збереження надбань культури, так і на їх відтворення й розвиток.

Форми реалізації традицій різноманітні. Це, зокрема, усталені стереотипізовані норми поведінки, звичаїв, обрядів, свят, суспільних ідей, морально-етичних елементів тощо. Усі вони служать засобами збереження та передачі досвіду, певних порядків і форм життя, що встановилися, регламентують і контролюють поведінку індивідів, зміцнюють їх зв'язок із тією соціальною групою, до якої вони належать.

Водночас ставлення індивіда до конкретного культурно-історичного досвіду завжди обумовлене тими стосунками, що виникають між ним і соціальним середовищем. А це найвиразніше виявляється у спілкуванні, яке, на наш погляд, завжди є необхідною умовою опанування культурно-історичним досвідом суспіль-

ства. Воно є своєрідним способом оптимізації того чи іншого різновиду діяльності – побутової, виробничої, наукової та ін. У такому руслі опанування й протікає процес передачі-засвоєння культурно-історичного досвіду суспільства. А спілкування відіграє роль універсального механізму, завдяки роботі якого здійснюється передача досвіду від покоління до покоління. Спілкування – це механізм взаємозв'язку і взаємодії людей. Як соціальні суб'єкти у спілкуванні беруть участь індивіди і спільності. За допомогою спілкування відбувається прилучення і виокремлення людини, тобто формування її неповторних особистісних рис. Генетичною основою спілкування є діяльність, а отже, будь-якій діяльності притаманний момент спілкування. Діяльність є змістом спілкування, а каркасом, соціальною формою, яка акумулює процеси спілкування людей, є суспільні відносини. Спілкування перебуває неначе в точці перетину суспільних відносин і діяльності, виступаючи механізмом їх взаємозв'язку, який реалізується в процесі соціальної взаємодії. Остання обов'язково передбачає і взаємодію поколінь як процес опанування кожним наступним поколінням надбаннями попереднього. Процес оволодіння суб'єктами світом об'єктів здійснюється за допомогою різних способів – пізнавального, перетворюючого світ, ціннісно-орієнтаційного та ін. Але три названі способи оволодіння суб'єктами світом об'єктів стають причиною вироблення ними максимально ефективних шляхів передачі усього досягнутого суспільством у трьох формах оволодіння людиною світом – знань, умінь і цінностей. Відповідно до цього можна виділити три основні способи передачі культурно-історичного досвіду – освіту, навчання і виховання.

Освіта є ефективним процесом передачі знань від покоління до покоління, а тому розглядається не лише як система формальних знань, але й, загалом, як уся діяльність суспільства, спрямована на підвищення наукового рівня його членів. Освітня діяльність є особливим різновидом творчої активності соціального середовища, відмінним, наприклад, від трудової. І якщо сутність трудової діяльності полягає саме у створенні нового продукту, то метою освітньої діяльності є набуття, засвоєння знань, оволодіння науковою термінологією, а головне – духовний

ріст, збагачення, розвиток особистості. Ця діяльність, спрямована на саморозвиток, продуктами якого є ті зміни, що сталися в самому суб'єкті в процесі діяльності. По суті справи, передача знань від покоління до покоління сприяє розвитку суспільства та духовному саморозвитку його членів.

Дещо відмінним від освіти є процес навчання як передача від одного покоління до іншого набутих навичок та умінь. Навчання потребує безпосереднього показу того, як необхідно діяти за певних обставин, і зорієнтоване не стільки на розуміння, скільки на наслідування, імітацію. Завдяки цьому відтворюються необхідні правила поведінки, різноманітні норми тощо. У зв'язку з цим для навчання характерним є міжособистісний контакт того, хто навчає, з тим, хто навчається. Такий контакт може мати різні форми, але обов'язково мусить ґрунтуватися на ставленні майстра до учня як **суб'єкта до суб'єкта, а не до об'єкта** тому, що він вимагає всебічного врахування особистісних властивостей, установок, структури здібностей, характеру свідомості, вільної активності волі того, хто навчається.

По суті справи, під час навчання передаються не лише навички та уміння, але й знання. Така передача стає можливою, оскільки саме знання є своєрідними абстрактними навичками й уміннями. Так, знання є умінням оперувати накопиченими в пам'яті поняттями, зміст яких даний суб'єктові не від народження, а набувається в результаті передачі досвіду попередніх поколінь. У цьому випадку здійснюється процес цілеспрямованого виховання, систематичного прищеплення індивідам моральних норм, понять, поглядів, способів і форм діяльності (поведінки). Завдяки вихованню формуються ціннісна свідомість, світогляд індивіда, його ставлення до інших людей і до самого себе [1, с. 80–90].

Процес виховання обов'язково має двосторонній характер і визначається тим, що в ньому беруть участь як суб'єкт, так і об'єкт виховання. При цьому виховання завжди звернене до особистісних характеристик виховуваного, у зв'язку з чим у межах окремих соціальних інститутів цей процес виявляє цілеспрямованість, здійснюючись із застосуванням спеціально вироблених суспільством засобів і методів. Шляхом виховання кожне наступне поко-

ління засвоює порівняно велику частину культурно-історичного досвіду попередників як досвіду теоретично узагальненого й емоційно-чуттєво забарвленого. Виховання, таким чином, спрямовує, орієнтує і контролює процес передачі культурно-історичного досвіду.

Водночас кожний індивід може сам активно працювати над собою, тобто «самовиховуватися». Самовиховання, без усякого сумніву, слід розглядати як постійне порівняння себе і своїх індивідуальних рис із зафіксованими в культурно-історичному досвіді соціальними і моральними ідеалами суспільства. Суб'єкт, змінюючи власний внутрішній світ (уподобання, звички тощо), може впливати на свої бажання, запити, а отже, й на характер стосунків із зовнішнім світом, а не тільки засвоювати накопичений суспільством культурно-історичний досвід.

Але для того, щоб акт передачі культурно-історичного досвіду від покоління до покоління був активним, недостатньо самої лише присутності носіїв цього досвіду. Потрібно, щоб одне покоління певним чином співвідносилося з іншим, а кожне наступне покоління мало б життєву потребу в культурно-історичному досвіді. За цих умов акт передачі культурно-історичного досвіду відбувається як об'єктивний процес.

## Література

1. *Ємельяненко Г.Д.* Цінності та постекзистенціалістське мислення / Ємельяненко Г.Д., Райда К.Ю., Шевченко С.Л. – К.–П.–С.: Вид. ПАРА-ПАН, 2012. – 150 с.

2. *Ильин В.В.* Власть и деньги / В.В.Ильин. – К.: Книга, 2008. – 560 с.

3. *Карівець І.В.* Повсякдення: між трансценденталізмом і дивовижністю / І.В.Карівець. – Львів: Вид-во Львівської політехніки, 2012. – 256 с.

4. *Касавин И.Т.* Постигая многообразие разума (Вместо введения) // *Заблуждающийся разум?: Многообразие вненаучного знания.* – М.: Политиздат, 1990. – 464 с.

5. *Копнин П.В.* Гносеологические и логические основы науки / П.В. Копнин. – М.: Мысль, 1974. – 568 с.

6. Мировоззренческое содержание категорий и законов материалистической диалектики. – К.: Наукова думка, 1981. – 368 с.

7. Теоретичні проблеми сучасної етики /А.М. Єрмоленко, Г.Д. Ємельяненко, М.М. Кисельов, П.А. Кравченко. – Полтава: Полтавський літератор, 2012. – 232 с.

8. Українська державницька ідея: Антологія політ. традиціоналізму/ Укладання й передм.: О. Шокало, Я. Орос. – К.: МАУП, 2007. – 520 с.

9. *Шестов Лев*. Апофеоз безпідставності досвіду адогматичного мислення /Л. Шестов; перекл. В. Петрушов. – Харків: Видавець Савчук О.О., 2012. – 148 с.

## ЕКЗИСТЕНЦІЙНО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ВИМІР ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО ЗНАННЯ

«Нечутний рух, що складається протягом століть, відбувається сьогодні. Люди усвідомили Земну кулю як відмірений їм кінцевий земний простір. Вони побачили один одного і себе як належних до своїх народів. Вони відчувають і планують своє майбутнє, беручи до уваги цілісність кінцевого земного простору. Подібно до того як географ в якості предмета має відтепер не окремий край, а всю планету, як сьогоднішній державний діяч тримає перед очима усю Земну кулю, а кожне важливе рішення приймається в горизонті того, що на всій землі відчувається як влада, як геополітик став дійсністю не тільки фактично, але у свідомості – «мислення континентами», як історія взагалі розширилася до універсальної історії, не залишаючись більш замкнутою історією Заходу в якості уявної світової історії, – також змінилася і історія філософії. Мислитель необхідно зацікавлений всім істотним, що мислилося на Землі. Але в той час як державний діяч перебуває в боротьбі за утвердження і оформлення в просторі існування, мислитель бореться за глибину й широту, які стають можливими для нього з витоку його людського буття; для нього всі визначні мислителі – помічники, які приєднуються до нього в духовній боротьбі, щоб він міг прийти до себе самого. В повній мірі вдома знаходиться лише той, хто випробував, розширив і зберіг себе у всьому світі».

*К. Ясперс «Всесвітня історія філософії»*

Міркування про перспективи розвитку історії філософії як галузі знання я б хотів почати зі слів Карла Ясперса, винесених в епіграф. Дійсно, сучасний історик філософії вже просто не може мислити, замикаючись в рамках національних інтересів. Щоб зрозуміти і осмислити історичність своєї культури, він повинен виходити за їх межі в сферу «екзистенційно-антропологічного» досвіду людства. Екзистенційно-антропологічний вимір (цей термін широко використовується в сучасній філософії) історико-філософського пізнання набуває особливої актуальності саме в наш час, коли процес техногенного розвитку прискорюється, а інфор-

маційний вибух все більше посилює процеси глобалізації. Глобалізація так само, як і будь-яка інша зовнішня сила, готова підкорити людину і замінити *знання* про світ інформацією. При цьому глобалізаційні процеси виявляються переважно зовнішніми, а тому вони протилежні як свободі, так і екзистенції. Разом з тим саме ці процеси дозволяють більш глибоко усвідомити всю важливість звернення до історії, в тому числі і до історії філософії як основи людського буття.

Дійсно, коли мова йде про феномен людського існування – «екзистенції», особливого значення набуває саме історія філософії, в якій представлена цілісна єдність логічного, естетичного, антропологічного і етичного способів вираження сенсу людського існування.

Разом з тим, якщо історико-філософське дослідження набуває екзистенційно-антропологічних параметрів, це забезпечує результативний процес пошуку нових форм екзистенціального осягнення людського буття, морально-гуманістичних вимірів особистості, яка стоїть перед радикально зміненим нею самою світом. У цьому сенсі, історія філософії дозволяє осмислити людське буття крізь призму історично мінливих ціннісних ідеалів, моральних принципів і норм.

В межах екзистенційно-антропологічного підходу до історії філософії можна інакше побачити траєкторії руху філософської думки, що дозволить нам сьогодні ставитися до свого теперішнього історично, тобто усвідомлюючи, що сучасність щомиті стає історією.

При такому розвороті тематичної площини для нас важливо, що специфічною характеристикою функціонування історико-філософського знання, закоріненого в тлумаченні філософської істини як «відкритість» буття, є звернення до відшукання в історико-філософських текстах можливостей, не реалізованих їх авторами, з метою їх актуалізації в сучасних філософських текстах. Мова йде про такий метод нового «прочитування» думок мислителів, який дає можливість на базі текстів минулого творити нові знання. Звичайно, неможливо змінити минуле, вже зроблене, існуюче, але додати до нього щось своє цілком можливо. Колись

Ж.-П. Сартр зауважив: не можна змінити минуле, але ми можемо надати йому інше продовження. Підсумок тим чи іншим подіям певних історичних епох дає не минуле (коли ці епохи тільки починалися), а майбутнє.

З цієї точки зору історію філософії не слід представляти як процес поступового і неухильного накопичення знань. Філософія як думка про вічне має такий ступінь співвіднесеності з тимчасовою характеристикою, який дозволяє їй дійсно бути «вічною». У модальності історії думки неминуче збереження лінії часу, до якої прив'язані люди і системи, за якої, однак, не повинно бути втрачено історичного змісту філософії. У цьому її парадокс – Платон або Кант можуть виявитися в чомусь більш сучасними, ніж ми самі. Вони не зможуть безпосередньо відповісти на питання буденного життя або допомогти засвоїти нові технології, проте є певна сфера людської мудрості, любов до якої не потребує останніх винаходів наукового раціоналізатора – вона виявляється повністю самодостатнім інструментом і, одночасно, «критерієм істини» (Л. Фейєрбах).

Необхідно усвідомити і те, що філософування в самий момент, коли воно відбувається, вже є фактом історії філософії. Виходячи з цього, важливим розділом історії філософії слід визнати історію сучасної філософії. Історична дистанція і більш ґрунтовні дослідження дозволять в майбутньому уточнити оцінки і виправити помилки, неминучі при першому зверненні до матеріалу, але природа філософії не дає можливості чекати, коли сучасність стане історією, – вона живе і потребує осмислення тут і тепер. З іншого боку, історія сучасної філософії – це вся сукупність живих, сучасних (в силу їх необхідності) ідей, незалежно від часу їх виникнення та авторства, – або артикульованих сучасними філософами, або виражених мислителями минулого. Сучасна історія сучасної філософії не може бути осмислена як навчальна дисципліна, вона не вивчається, але виникає через спілкування і залучення до неї (наприклад, Ж. Дерріда відзначав як кращих саме тих учнів, хто його не читав).

Все сказане дозволяє зробити висновок про значення екзистенційно-антропологічного підходу до історії філософії. Філосо-



фія може існувати тільки в контексті історії філософії, яка є формою існування, способом буття філософського знання.

Крім того, гранично важливо пам'ятати про те, що сучасна історія філософії – це не стільки «каталог» філософських систем і складна «бібліографія» філософських думок, скільки вираз фундаментальних, морально-гуманістичних змін, які відбуваються в культурно-історичній свідомості на онтологічному рівні. У цьому плані історія філософії демонструє, що такі параметри даної свідомості, як моральність і гуманізм, мають онтологічний статус. Тому сучасна історія філософії повинна максимально чітко обґрунтувати ідею, що культурно-історична свідомість є тією формуючою силою, ентелехією, яка дозволяє особистості організувати себе і влаштуватися у зовнішньому світі; одночасно вона глибоко вкорінена в особистості. Таким чином, як демонструє історико-філософська рефлексія, культурно-історична свідомість гуманістична за своєю суттю.

Немає необхідності повторювати, наскільки актуальні дослідження культурно-історичної свідомості в контексті сучасної історії філософії саме сьогодні, коли технології відтісняють на другий план історичні та культурні традиції. У цих умовах особливо гострою стає проблема рефлексивного обґрунтування і вельми обережного ставлення до проголошеної на кожному кроці свободи творчості.

Таким чином, сучасні історики філософії просто змушені шукати нові форми історичної саморефлексії філософії і переосмислювати базові методологічні підходи до реконструкції філософського розвитку. У цьому плані істотно змінюються способи методологічного уявлення історії філософії як галузі знання. Досліджуючи історію філософської думки крізь призму раціональної реконструкції, можна побачити, наприклад, що початок класичного часу може бути пов'язаний з антипарменідівським проголошенням легітимності небуття («неіснування»): «Людина є мірою всіх речей, існуючих в тому, що вони існують, і неіснуючих в тому, що вони не існують» (Протагор). Ця теза за своїм змістом є не чим іншим, як інтуїтивним передчуттям екзистенційності людської істоти (людини як внутрішньої єдності тіла і духу, буття

і небуття). Відкриття ж діалектики (Сократ, Платон) можна співвіднести з проблемою співвідношення лінійного і нелінійного детермінізму (вже в наші дні Сартр назве діалектику «специфічною логікою людської реальності – логікою свободи»). А Платон своїми діалогами переконливо демонструє нереальність «загальної» (однакової для всіх) розумової позиції, – згадаймо, жоден з Платонових діалогів не завершується згодою хоча б двох учасників полеміки. Все це, якщо здійснювати інтерпретацію історії філософії в рамках екзистенційно-антропологічного підходу, завершується кризою античного речовинно-предметного монізму – епохою еллінізму, в рамках якої була відкрита поруч з речовинно-предметною природою сфера духовної реальності (Епіктет, неоплатоніки, ареопагітизм), і разом з нею її невід’ємні атрибути – свобода (Епікур) і творчість «з ніщо» (ареопагітизм, Олександрійська школа), «лінійне», дійсно історичний час (Августин). І на цих ідеях виростає нова – середньовічна філософська парадигма, центральним ядром якої стала проблема несумірності духу і тіла, позитивного рішення якої так і не змогла знайти західноєвропейська схоластика, на відміну від східноєвропейської (включаючи сюди і німецьку містику І. Екхарта, Я. Беме, німецьку Реформацію М. Лютера і кордоцентризм Б. Паскаля).

Сьогодні історія філософії вже не може розглядатися в якості звичайної «хроніки» філософських подій і різноманітних думок. Вона перетворюється в особливий і неповторний контекст, завдяки якому філософське пізнання набуває саморефлексивної обґрунтованості і онтологічної щільності. Зважаючи на це, сьогодні з’являються нові стратегії історико-філософського дослідження (в тому числі і екзистенційно-антропологічний підхід).

Історія філософії виявляється по відношенню до інших областей знання в особливому, я б навіть сказав, унікальному становищі. Мова йде про взаємну проникливість філософії та її історії, про історичний вимір філософування як невід’ємного контексту постановки будь-якої філософської проблеми. Правда, історія філософії знає мислителів, які намагалися «почати все спочатку», свідомо відкидали досягнення попередників і про-

голошували себе засновниками нової філософії, але повністю уникнути історичності не могли. М. Хайдеггер, наприклад, здійснюючи деструкцію античної метафізики, знаходив для себе історичні джерела у філософії досократиків. А постмодерністи, звільняючись від складних метанарративів класичної епохи, час від часу включають в коло своєї уваги історико-філософські сюжети, як би визначаючи (свідомо чи несвідомо) точки свого дотику, перетинання або протистояння історико-філософського минулого.

Специфіка історії філософії полягає в тому, що вона виявляється найбільш філософічною областю знання. В її межах філософські міркування набувають і раціональної, і екзистенціальної обґрунтованості. В історико-філософському дослідженні потрібно прагнути до максимального узгодження і рівноваги двох складових його контекстів – історичного та філософського. Раціональна реконструкція філософської концепції завжди знаходиться в певному відношенні до історичних етапів життя і діяльності філософа.

Історія філософії наочно демонструє наявність у філософському знанні так званих «вічних» ідей чи проблем, які існують протягом якогось тривалого відрізка історії або нерідко протягом всієї історії. Згадаймо хоча б ідею атомізму (Демокрит, Епікур, Лукрецій, П. Гассенді та ін), філософію Арістотеля (Ібн Рушд, Фома Аквінський, Ф. Суарес, Д.-Ж. Мерсьє та сучасний неотомізм), філософію Гегеля і численні національні її варіанти. Загальновідомий історико-філософський феномен «нео-» (неоплатонізм, неокантіанство, неопозитивізм, неомарксизм, неофрейдизм і тому подібне) або ж «пост-» (постпозитивізм, постструктуралізм, постмодернізм тощо) – все це приклади давніх і новітніх оригінальних напрямків, шкіл і течій, сформованих на базі творчого прочитання попередніх філософських ідей. Проте кожного разу історія філософії показує нам і тих, хто зберігав історичну спадкоємність, і тих, хто намагався порвати з нею. Ми бачимо історію філософії не тільки як низку концепцій, що послідовно змінюють одна одну, але й як екзистенційно-антропологічний процес, повний захопливих осо-

бистісних борінь філософів і з самими собою, і зі своїми сучасниками, і з історичними попередниками. Ось чому історія філософії як область знання сама по собі історична, в ній особливо химерним чином переплітаються люди і ідеї, концептуальні структури і лінії долі. На підставі зазначеного екзистенційно-антропологічного підходу може бути здійснена ціла серія історико-філософських досліджень, завдяки яким набувають сенсу роздуми про цілісність філософських традицій, зв'язку і спадковості між творчими зусиллями мислителів минулого і сучасності.

## УНІВЕРСАЛЬНО-КУЛЬТУРНІ ВИМІРИ СУЧАСНОГО ФІЛОСОФСЬКО- АНТРОПОЛОГІЧНОГО ЗНАННЯ

Сутність універсально-культурної концепції, включно з її власними методологічними засадами, понятійно-науковим апаратом, отриманими позитивними результатами та підтвердженими евристичними можливостями тощо, котра дає свій варіант вирішення всіх тих питань, що їх ставить філософська антропологія, особливо – про сутність людини та творення нею самої себе одночасно з формуванням людського світу, полягає у висхідній установці на віднайдення культурних універсалій – спільних для культур всіх часів та епох рис, ознак та властивостей.

**Філософсько-антропологічна складова універсально-культурної концепції** у цілому відштовхується від таких аксіоматичних постулатів: 1) людина – це жива істота; 2) фундаментальним потягом людини як живої істоти є прагнення до виживання; 3) як будь-якій іншій істоті людині притаманні всі ті базисні життєві функції, що їх мають інші живі створіння, і ці функції (харчова, репродуктивна, агресивна та інформаційна) покликані забезпечити реалізацію вищезгаданого фундаментального потягу; 4) як і все у світі, людина не є вічною, вона – смертна істота; 5) на відміну від інших живих істот людина – це єдине в світі створіння, котре усвідомлює власну індивідуальну скінченність і робить це явище предметом особливої світоглядної рефлексії та моментом світовідношення.

Таким чином, людина не тільки усвідомлює свою скінченність, але й прагне її подолати, що реально відбувається не через бажання «бути вічно», «існувати нескінченний час», а шляхом виходу людини за її природно дані межі завдяки такій своїй сутнісній рисі, як *трансцендування* у світ. Активне подолання людиною природних обмежень її власного існування веде до створення «другої», «олюдненої» природи, котра одночасно постає як людське «неорганічне тіло». Через цю предметну «винесеність»

комунікативної людини за її природні межі формується світ (світ культури як система комунікацій та інституцій), що постає як процес, форма та результат опредмечення її сутнісних рис.

Специфічно людська трансформація вказаних природних функцій відбувається в процесі цілепокладання та відтворення світу людини. Внаслідок цього кожна нова генерація, приходячи у цей людський світ, застає історично визначену систему минулих опредмечених сутнісних сил людини, яка через розпредмечення стає основою для соціалізації нового покоління. Розвиток предметного перетворення світу цією новою генерацією веде до зміни світу смислових предметностей. Наступне покоління людей проходить соціалізацію вже під впливом змінених предметних смислів окультуреного світу людей, і так все синусоїдально повторюється і надалі.

Трансформовані у культурі та репрезентовані на різних рівнях світовідношення (предметно-практичному, обрядово-ритуальному, духовно-практичному та теоретичному) базисні функції (*алиментарна, еротична, агресивна та інформаційна*) і фундаментальна установка на підтримку життя (*«породження та ствердження життя, заперечення смерті, прагнення до безсмертя»*) входять до складу світоглядної свідомості (як форми світовідношення) в якості її стійких констант. Світогляд як ідеальна складова світовідношення та форма самоусвідомлення людиною самої себе включає до себе ці константи, і в його кордонах вони стають «універсальними культури».

**Культура** в світлі цього підходу розуміється як форма і процес специфічної трансформації природного початку (базисних життєвих функцій, метою яких є підтримка та подовження життя) на начало людське, суттю чого є «вирощування» людяного в людині через культурне перетворення цих функцій та кристалізації в ній смисложиттєвих цінностей.

**Універсально-культурна єдність людства є безспірною**, і визначається вона абсолютною тотожністю у різних культурах функціонального асортименту культуротворчої діяльності людини як родової істоти, тоді як розбіжності між культурами виникають внаслідок залучення до реалізації цих функцій відмінних одна від

одної систем їхньої об'єктивації. Інакше кажучи, все розмаїття культурних форм може бути зведено до тієї гранично-категоріальної та світоглядно-кодованої єдиної основи, на якій постає культура цілого людства, коли народи відрізняються один від одного не тим, **що** вони роблять в життєво-культурній сфері, а тим, **як** вони це роблять. Немає культур, де не відбувалась би культивация засобів для підтримки життя через споживання речовин та енергії, але ця культивация може відбуватися в аграрний, скотарський чи, приміром, індустріальний спосіб. Немає народів, у яких не існував би інститут шлюбу, але кожна культура демонструє відмінності у його втіленнях – від моногамного до полігамного, від патрилокального до матрилокального, від колективного до парного тощо. Будь-якому народу доводиться боротися за своє виживання, долаючи небезпеки, що йдуть від природи чи інших людських спільнот, але культивация чи, у разі потреби (суспільний контроль) табування агресивної функції має безліч варіантів. Так само немає спільнот, де не відбувався би обмін досвідом та трансляція інформації, і, знову-таки, або через міфологічні передання, або, приміром, через широко розгалужену систему державної та приватної освіти.

**Універсально-культурна єдність людства дає надію на встановлення загальнолюдського порозуміння.** Про реальну можливість такого порозуміння на засадах створення загальнолюдської етики відповідальності говорять представники комунікативної філософії, котрі прагнуть знайти такі граничні обґрунтування стосунків між людьми у різних сферах їхньої активності – від науково-пізнавальної до політичної та правової, які б мали щодо цих стосунків безсумнівний та регулюючий характер. Зрештою, це обґрунтування зосередилося на формулюванні такого найважливішого принципу «етики відповідальності», котрий у формі загальнолюдського категоричного імперативу сформулював Г. Йонас: «Чини так, щоб наслідки твоїх вчинків не стали на перешкоді подовженню життя на землі». Це – за висловом К.-О. Апеля, є етикою збереження людини. Чому ж ці рецепти прихильників комунікативної етики порозуміння ще дуже далекі від їхньої реалізації, а сама ця етика поки що є лише проектом?

**Універсальність культур не означає їхньої уніфікованості**, тобто наявність в них інваріантних складових, передусім установки на підтримку життя через культуру за допомогою трансформованих в ній базисних життєвих функцій, зовсім не обов'язково повинна мати однакові форми реалізації цієї базисної установки на ствердження життя та відведення загроз від нього. Окрім цих відмінностей – у тому, *як дещо* роблять люди, між ними є ще одна асиметрична відмінність – *за рахунок чого* вони це роблять.

**«Конфлікт інтересів»**, головна перешкода на шляху до загального порозуміння, причиною якого є наявність багатьох суб'єктів культурно організованої системи виживання, насичує фундаментальну світоглядну формулу відмінними, часом протилежними, смислами. Приміром, деяким етнічним росіянам України поширення сфер застосування української мови видається як реальна загроза для їх існування, однією з форм чого є втрата звичного мовного середовища. Українці ж, які бачать, що за десятиліття незалежності так і не виросло нове покоління українців, для якого українська цілком була б мовою їх лінгвосередовища, а не другою шкільною мовою чи мовою офіційних документів, загрозу для себе вбачають у непропорційно значному поширенні, а іноді й у домінуванні мови сусідньої країни у повсякденному спілкуванні як простих громадян, так і посадовців, а також в освіті, книговидавництві, пресі, телебаченні, радіо, у мовному середовищі в цілому (назви магазинів та вулиць, вивіски, оголошення) тощо.

Втім, часом спільна небезпека, що загрожує усьому людству, змушує всі спільноти відкинути другорядні відмінності та зосередитись на забезпеченні виживання цілого людства. Тут ми у певному сенсі можемо говорити про однакове для всіх, уніфіковане наповнення базисної світоглядної формули. Приклади знаходження порозуміння у цьому випадку, хоча й поодинокі, є. Це, скажімо, домовленості світової спільноти стосовно викиду парникових газів. Водночас ми знаємо, що деякі промислово розвинуті країни не підписали Кіотські угоди, ігноруючи тим самим загрозу глобального потепління. Чому саме? Вочевидь, що ствердження життя та відведення загрози від нього у масштабах люд-



ства в цілому для деяких держав менш важливе, ніж забезпечення позитивного розвитку власних економік, коли завдяки уникненню їхнього омертвіння чи стагнації буде забезпечене повноцінне життя для населення даних країн.

**Український варіант світоглядної формули: ствердження національного життя.** Загроза життю українців мала місце як в історичні часи, так і у часи теперішні. Проте у якому сенсі ми маємо говорити про *життя* у даному контексті? Очевидно, що тут ідеться не про просте фізичне існування окремих особистостей, що входять до певної спільноти. Кожен з нас мав прародича, що жив за часів князів Буса та Володимира, та й у будь-якому іншому попередньому році, що стихло згорнувся у ніщо у німоті вічності – інакше нас на світі не було б. І тільки завдяки національній ідентифікації цих знакових постатей нашої історії з нами самими як представниками тієї ж самої нації ми відчуваємо всю життєзначущу глибину свого коріння.

У цьому аспекті проблема подолання небезпеки для життя постає як проблема віднаходження тієї базової опори, на яку нація має спиратися при визначенні своїх найважливіших історичних цілей: адже народ, який себе не знає, ніяких історичних завдань собі ставити не може. Тому питання про свідоме національне буття включає в себе деякі базисні життєві інтенції нації, які виводять нас на такі параметри цього буття, що мають безперечний універсально-культурний зміст, котрий сходиться, зрештою, до категорій граничних підстав. Інакше кажучи, універсально-культурний зміст даної проблеми криється у тому, що в її основі лежить загальна світоглядна категорія *життя*, яка у даному випадку конкретизується у менш широке поняття *життя нації*, котре без такої додаткової автентичної самоідентифікації постає як живогіння, існування без підстави, без основ, без історичної перспективи. Одна з категорій граничних підстав, а саме *життя*, постає тут, таким чином, як базисна опорна точка для самоідентифікації нації.

Зрозуміло, ми як певна спільнота людей фізично існували весь той затуманілий в історії час, що передував становленню сучасної української національної держави. Але те, що можна назвати «певною спільнотою» та, власне, «нацією», суть поняття не

тотожні. Коли за часів перебування українців у складі Російської імперії та інших держав ті прояви національного буття, що мали виключно українські риси, а саме мовні, літературні, митецькі втілення національної самобутності, відверто знищувалися або пригнічувалися, то національне існування українців зазнавало відвертої загрози. Українців начебто і не існувало в світі – всі їх здобутки та досягнення привласнювалися імперськими націями. Цю лінію подовжує і сучасна Росія, щоправда, здебільшого, в силу обставин, стосовно минулого. Ми дуже часто можемо почути з російських джерел твердження, що війну 1941–1945 років, що її вела «тільки Росія», виграв «русский солдат». Спитати б, де ж ті мільйони і мільйони українців, котрі, входячи до складу Радянської армії, загинули, і не в останню чергу через бездарність та цинізм військового керівництва СРСР? Українців у їх національному існуванні просто викреслюють з історії.

**Націоцид є геноцидом** – так можна коротко визначити суть справи. Чим менше нові генерації українців, що приходять у світ, застають українського в тому світі їх національної культури, що має комунікативні та інституціоналізовані прояви, тим меншими за своєю суттю українцями вони стають. Тому всі дії з руйнації українства – від розстрілу кобзарів, нищення історичних документів та архітектурних пам'яток до утискання мови і нівелювання національної свідомості – є знищенням *національно-культурних генів*, завдяки яким українці залишалися українцями і в російських концтаборах, і в казахських степах. Вбивство нації (*natio* – ‘народ’) як такої, тобто *націоцид*, в цьому плані за своєю суттю нічим не відрізняється від масового вбивства цілого народу, *геноциду*, і тому має кваліфікуватися як злочин проти людства, що не має терміну давності.

Саме національно визначеному життю українців як суб'єкту історії загрожувало знищення, *смерть*, і не даремно сучасний період нашої історії перебігає під знаком ідеї національного *відродження*. Як бачимо, у тальвегу нашого пошуку граничних підпор національного буття ми вийшли на ті категорії граничних підстав, які у формульній зв'язці утворюють базисну світоглядну формулу «життя – загроза життю (смерть) – ствердження життя, відведення

смертельної небезпеки (відродження). Цей фундаментальний вітальний потяг до ствердження життя, притаманний пасіонарним націям, виявилися нездатними знищити довгі часи бездержавності, і тому потуги деяких наших сусідів переломити ситуацію на свою користь виглядають дивними: якщо українці зберегли свою автентичність за умов довготривалого перебування у складі чужих царств, невже вони приглушать свій потужний український вітальний потяг і погодяться бути безбатченками, безликою масою «населення» тепер, за умов наявності власної національної держави?

Слід зазначити, що вказане розуміння «історичного провалля» у національному бутті українського народу визначено розумінням національного буття як буття передусім державного. Проте за умов, коли державні, переважно «імперські» утворення не мали чітко виражених національних рис, коли національна самосвідомість не перебувала ще й навіть на стадії етнічної самоідентифікації (мала місце лише конфесійна або станова), тоді й недержавне існування нації за діб «перерв її національної екзистенції» не мало такого від'ємного значення, якого ця обставина набула з утворенням в Європі багатьох національних держав.

Загальновизнаною особливістю національно-культурної ідентичності українців відомих регіонів України вважається її слабкість, недостатність. Підтвердження такі думки знаходять у нездатності даної частини нашого народу адекватно та у повному обсязі усвідомити свою приналежність до української нації і таке ж слабе володіння або повне неволодіння рідною мовою тощо. На цій підставі робиться висновок про те, що українська нація має не досить високий ступінь консолідованості, що, зрештою, становить загрозу цілісності України та її державності взагалі.

Нейтралізація подібної загрози полягає у підвищенні національної свідомості всіх українців. В ідеалі вимальовується така бажана модель, де в єдиній та неподільній національній державі всі її громадяни є українськими патріотами, котрі, попри різне етнічне коріння, усвідомлюють свою фундаментальну укоріненість в Україні і відчувають відповідальність перед майбутніми генераціями за збереження унікальності та неповторності її національно-

культурного та державно-політичного буття, відкидаючи будь-які спроби зовнішніх «ідентифікаторів» (переважно російських) віднести їх до «соотечественников» або принаймні до російськомовного населення, в якого з росіянами в РФ начебто є більше спільних рис, ніж з українцями.

**Зовнішні та внутрішні чинники впливу на автентичність української нації** можна поділити на дві основні групи – на такі, що сприяють її становленню та зміцненню, та на ті, що цьому перешкоджають.

До сприятливих факторів формування всього комплексу національно-свідомої самоідентифікації українців належать: *існування* національної української держави та стратегічна установка її патріотичних провідників на формування консолідованої української нації; *зовнішня* ідентифікація іноземними державами всіх громадян України саме як українців, поза належністю їх до певного етносу; *наявність* в об'єднаній Європі «національного» проєкту як варіанту конструювання її майбутнього устрою, зростання підтримки національно орієнтованих політичних сил європейським електоратом; *політика* «відторгнення іноземців» по всьому периметру кордонів Російської Федерації і в самій ній зростання настроїв українофобії серед громадян Росії, що часто підігриваються її керівництвом, активна відверто антиукраїнська позиція деяких російських посадовців, значна культурно-ментальна відмінність українців та росіян, в умовах чого навіть українцям з втраченою національною самосвідомістю важко ідентифікувати себе інакше, ніж як українців; *історично* мала часова відстань від тих діб (двадцять років минулого століття), коли український етнос жив у суцільній національній семіосфері традиційного світобачення (про що свідчать етнографічні експедиції 1920-х років, які зафіксували живе функціонування тисячолітньої обрядово-світоглядної свідомості українців майже у всіх її регіонах), через що відновлення національної ідентичності сучасних українців можливе через культивування родинної пам'яті в межах трьох-чотирьох генерацій; *відсутність* таких субетносів на територіях розселення українців, які б могли значною мірою впливати на українську культуру та мову (за винятком окремих малих регіонів на кордо-

нах, де українці засвоїли фольклорні, мовні та побутові особливості молдаван, поляків, угорців), окрім, зрозуміло, росіян; *вільне* володіння рідною мовою переважною більшістю молодих українців через відновлення повноцінної україномовної шкільної та вузівської (меншою мірою) освіти;

До чинників, що стоять на заваді розвитку національної свідомості українців, можна віднести: *вплив* виразно зухвалої позиції деяких державних посадовців та партійних керівників, котрі виставляють російську мову однією з регіональних мов і на цій підставі скасовують ті преференції, що з метою її відродження українська мова мала в ЗМІ, освіті та інших сферах суспільного життя; *недостатня* ідентифікація іноземцями українців як українців через малу обізнаність їх із національно-етнічним складом народів экс-СРСР, коли за імперською традицією, всі його громадяни визначались як «русские»; *мовна* інерція російськомовних українців, часткове збереження ставлення до української мови як до мови малограмотних селян, наявність психологічного порогу вживання мови навіть україномовними українцями поза родинним спілкуванням, агресивна реакція шовіністів у випадках вживання української мови; *втрата* неперервності культурно-історичного досвіду в українських родинах внаслідок радянської урбанізації, що в наш час підтримується процесами глобалізації в їх уніфікуючих та нівелюючих всі національні відмінності проявах; *політика* прямого втручання Кремля у внутрішні справи України з метою повернення її в поле неоімперського впливу. Російське джерело загрози втрати повного національного суверенітету Україною проявляється у формуванні в країні підконтрольних Кремлю політичних сил, прямому протягуванні своїх агентів впливу на державні посади, у їх спробах законодавчим чином витіснити українську мову зі ЗМІ та освіти, у протидіях створенню єдиної української помісної православної церкви і в прагненні зробити власну церкву політичним зряддям, у нав'язуванні масам поглядів на українську історію у підручниках, фільмах, телепрограмах з позицій російського націоналізму.

Цей *валенродизм* (вкорінення у лави, організацію, військо противника з метою їхнього розвалу і знищення) кінцевою метою має

встановлення повного панування Росії в економічній та політичній сферах української квазідержави-сателіта, васала з обмеженим декоративним суверенітетом і з населенням, яке не ідентифікує себе як українців. З цього й походять різного гатунку вигадки про єдиний руський народ з підступною ідейкою про те, що якщо ми є одним народом, то й держава хай буде у «нас» одна, російська. Для цього руками керівників-українофобів за згодою оступаченої частини громадян всіх національностей і за часів незалежності системно руйнується все українське, ставиться під сумнів здатність українців до державотворення та до самостійного національного буття. Українці, українська сутність яких буде зведена лише до бутафорсько-шароварних декорацій – це той бажаний для імперських сил людський «матеріал», безмовне бидло, котре буде тягнути локомотив історії чужої держави, не залишаючи в цій історії жодного сліду. Показовою тут є нещодавня заява одного з депутатів Держдуми про необхідність переселення у Сибір мільйонів українців (!).

Ця вимріяна Кремлем перспектива остаточної історичної смерті українців як самосвідомої нації відповідає **державно-національним вітальним установкам** росіян щодо їхньої власної безпеки, які у своїх виитоках йдуть до ординської доби, де експансія, розширення кордонів на якомога дальшу відстань від центру була запорукою виживання московського князівства. Такий шаблон настільки міцно увівся у свідомість навіть пересічних росіян, не кажучи вже про правлячу групу, що це стало прислів'ям – «російський демократ закінчується на українському питанні». Більшість росіян переживає конституційно легітимний саморозпуск СРСР як особисту трагедію, оскільки всі національно-державні утворення Союзу вважалися ними лише благоприсойною ширмою для фактично російської їх приналежності. Відділення від московської наддержави союзних республік (де всі другі секретарі комітетів компартій на всіх рівнях неодмінно були етнічними росіянами, призначеними з Москви для контролю) росіяни часто розцінюють як розпад Росії. Тому у відповідності до своєї помилково усвідомленої вітальної установки росіяни витрачають величезні ресурси на відновлення своєї минулої політичної та

економічної присутності у колишніх республіках СРСР, тоді як втрата де-факто власних територій (заміна законів РФ законами шаріату в Ічкерії, «особливий статус» Татарстану, неконтрольовані еміграційні процеси на Сході, де російське населення у деяких містах вже становить меншість і т.д.) переживається не так гостро.

Зрозуміло, що перелік зазначених чинників обох гатунків не є повним. Але кожен із негативних факторів, що його було названо, котрий деформує процеси становлення національної ідентичності українців, має стати предметом спеціальної уваги. Зокрема, теза про **пріоритет демократичних принципів над національними** мені видається вкрай невдалою – адже що може бути більш демократичним, ніж право та можливість українкам та українцям жити в своїй країні не в позірній, а в реальній, українській за своєю суттю, державі, в україномовному інформаційному та культурному просторі, навчатися та спілкуватися рідною мовою і знати, що ти належиш до одного з древніх народів європейської багатонаціональної спільноти – бо людини поза національністю, як це довела поразка мультикультуралізму в Європі через наполегливе зберігання власної національної ідентичності неєвропейськими іммігрантами та їхнє небажання асимілюватися, не існує.

Демократичний Європейський Союз – це не конгломерат де-націоналізованих космополітичних територій (яким був, принаймні у своїй перспективі, СРСР), а добровільне об'єднання суверенних держав-націй із своїми суто національними культурою, інформаційним простором і мовою, яку абсолютно не можуть не знати і не вживати представники нетитульної нації), і Україна з усіма її етнічними гілками, сплавленими у єдину українську політичну націю, має на такий стан речей ті ж самі націонал-суверенні права.

**Україна для українців** – це протилежний, начебто недемократичний принцип українського державотворення, який особливо дратує тих, хто не бажає формування та повноцінного становлення українців як згуртованої нації. Наскільки вразливими є аргументи противників цього принципу, можна побачити, запитавши їх – **для кого ж тоді існує Україна?** Для французів? Росіян? Острово-

зеленомисьців? Берегослоновокоствів? Інша справа, що мати на увазі, коли ми так говоримо. Будьте українцями, любіть Україну, знайте та поважайте власну, а не з чужих слів переказану її історію, плекайте мову, розвивайте культуру, примножуйте, а не розкрадайте її багатства, робіть все, щоб ви були потрібні її народу – і тоді насправді **Україна буде для вас**, незалежно від вашої етнічної чи расової приналежності або походження та рідних для вас форм культурно-національного життя, котрі у жодному випадку не слід перекреслювати, пам'ятаючи, що для їхнього розвитку в Україні немає перешкод, з одним лише застереженням – він має відбуватися без прагнення витіснити чи підмінити собою українське національне буття.

Отже, знаходження порозуміння між відмінними спільнотами полягає у тому, щоб вітальна установка кожної з них не набувала вигляду «Ствердження власного життя за рахунок нищення життя інших» – як то мало місце через націоцид, голодомор, голокост, геноцид, військову агресію, економічне гноблення, інформаційну окупацію, політичне домінування, культурну асиміляцію, повзуче національне поглинання та нівеляцію або викачування людських та природних ресурсів тощо. Установка на ствердження певною людською спільнотою власного життя лише тоді буде дійсно **універсальною**, коли вона відповідатиме як спільній антропологічній, так і єдиній культурній сутності людства, сенс якої полягає у принципах людяності та постулаті надцінності не тільки власного життя, але життя всіх інших людей в усіх його проявах, у тому колі – в національних інституціоналізованих формах.



## **СОЦІОАНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ГОЛОДОМОРУ**

Явище Голодомору 1932–1933 рр. в Україні в сучасному вітчизняному літературно-мистецькому, публіцистичному й науковому дискурсах репрезентоване достатньо широко. Розширюється коло джерел, в обіг вводяться більш точні документальні підтвердження й правові обґрунтування визначень і характеристик, збагачується фактологічна база. Загалом, усталені підходи до вивчення Голодомору в статтях і монографіях наших дослідників концентруються довкруг трьох обґрунтувань – історичного, правового й політичного. В системі координат цих обґрунтувань виділяють ідеологічний, соціально-економічний, національний зрізи [див. про це 4]. Це уможливило, з одного боку, глибше проникнення в суть досліджуваного явища, а з іншого – переконливіше донесення до світових наукових і політичних кіл, до широкого громадського загалу змісту, історичної й правової оцінки досі невідомих їм подій.

Але історична унікальність явища масштабу Голодомору потребує ширших контекстів свого осягнення. Ще чекають на поглиблене висвітлення філософські, релігійознавчі, історико-психологічні, історико-соціологічні аспекти вивчення й кваліфікації жахливих і повчальних процесів тридцятих років в українському соціумі.

Однією з настійливих вимог подальшого поглиблення наших знань про загальне й специфічне в причинах, природі, етапах протікання й наслідках Голодомору постає, зокрема, виявлення його метафізичних та екзистенційних складових. На сьогодні стає зрозумілим, що вивчення трагедії такого масштабу, як Голодомор, буде не виправдано збідненим, якщо абстрагуватись від розлогого аналізу феноменів духовного світу людини, зтягнутої у вир ірраціональних жахів, без висвітлення світоглядних позицій, самоідентифікацій, екзистенціальних прозрінь і дій мільйонів людей в межових ситуаціях вибору між життям і смертю. Так само будуть

приречені на невдачу спроби виявити справжнє місце Голодомору в соціальній, політичній і духовній історії людства поза зверненням до метафізичних бачень і налаштувань різних соціальних груп тогочасного українського суспільства, до змін в цих налаштуваннях під тиском екстремальних умов виживання.

А все це вимагає застосування нових підходів до вивчення Голодомору. В цій статті я обмежусь розглядом тільки одного з них. Це – соціоантропологічний підхід.

В чому полягає – якщо сказати дуже коротко – суть та роль цього підходу в дослідженні нашої проблеми? На відміну від описового викладу фактів, від аналізу правових, політичних, економічних чи релігійних аспектів освітлення проблем Голодомору, цей підхід зосереджується на дослідженні питань, пов'язаних із відшукуванням *сутнісних характеристик людини*, які стверджували і виявляли себе в особистісному бутті, в актах поведінки й духовних настановленнях дійових осіб Голодомору: його жертв, свідків, безпосередніх виконавців, ідейних керівників та організаторів. За допомоги цього підходу дослідник прагне виявити, яких трансформацій під тиском зовнішніх умов і внутрішніх імперативів зазнають *формотворчі елементи людської особистості* – воля, інтелект, почуття, моральність, ідеали; як вони *втілювались в етичних, релігійних, побутових інтенціях конкретних людей і груп в умовах Голодомору*. Тим-то такий підхід і включає органічно до свого арсеналу вивчення *екзистенційних та метафізичних основ* духовного світу особистості Голодомору. Таке включення вимагає здійснення ще зовсім не опрацьованого в нашій літературі завдання *промислення феномену Голодомору крізь призму відповідних категорій пізнання й переживання* – «життя – смерть», «тіло – дух», «сене життя», «воля до життя», «божественне – земне», «добро – зло» і т. под. І це не просто моральна вимога. Це – елементарна умова адекватного відображення дійсності в теорії, адже в найжахливіші часи Голодомору мільйони людей були брутально вкинуті в умови існування на межі між життям і смертю, в умови вибору – зберегти своє життя ціною позбавлення іншого шансів на виживання чи, навпаки, віддати своє життя заради збереження життя рідних. Істотний факт: це не був аналог

багаторазово описаного європейськими філософами, психоаналітиками та літераторами одномоментного акту вибору життєвої позиції, акту вибору однією особистістю серед тисяч оточуючих, який триває хвилини чи секунди. В таких умовах мільйони людей жили щодня кілька місяців поспіль.

Соціоантропологічний підхід викликає на яв і намагається виявити, які *типи особистості* формуються умовами Голодомору, які з цих типів були приреченими на зникання або й знищення, а які – навпаки – виявились суголосними нав'язуванню владою процесам та цінностям і буйно розквітли. *В такий спосіб ми виходимо на оприявлення не просто міжнародних, але загальнолюдських вимірів, значень і смислів Голодомору в Україні 1932–1933 років.*

Необхідність використання соціоантропологічного підходу до аналізу Голодомору викликана не лише намаганням розкрити нові грані цього підходу на прикладі досвіду українського Голодомору, хоч і це, взяте саме по собі, є важливим та актуальним. Не менш значущою постає й потреба відкорегувати усталений нині в нашій літературі погляд на центральний пункт відліку, на вихідну точку бачення при дослідженні процесів Голодомору. Йдеться наразі про те, що логіка дослідження Голодомору, принципи підбору, фільтрації та, головне, інтерпретації конкретних фактів чи підставових факторів Голодомору (його причин, характеру протікання, місця в історії) визначальною мірою залежать від світоглядних позицій дослідника.

Наприклад, якщо при дослідженні причин Голодомору абстрагуватись від загальнометодологічної тези, за якою особистість є завжди тільки мета і ніколи – засіб, що життя окремої особистості – найвища цінність, а натомість за основу суспільного прогресу взяти, скажімо, економічну доцільність (або необхідність, як частіше говорять) чи військову могутність держави, то тоді навіть той, хто намагається об'єктивно оцінити суть Голодомору, потрапляє в своєрідну пастку: визнаючи порочність системи, що призвела до нечуваних жертв та страждань, він вимушений тут-таки визнати певну правоту тих, хто переконаний, що в основі Голодомору лежала сувора необхідність індустріалізації і що все ж

такі ціною цих жертв СРСР став могутньою індустріальною й мілітарною державою та виграв пізніше війну.

Як наслідок, серйозні історики докладають немалих зусиль, аби довести, що експорт зерна з СРСР і Голодомор не пов'язані між собою. І в цьому вони вбачають безпідставність виправдання сталінізму в появі Голодомору.

Це потужний, необхідний аргумент, і його слід розвивати. Але в той же час впадає в очі парадокс в позиції наших дослідників: і ті, хто критикує просталіністськи налаштованих авторів, й ті, кого критикують, стоять на одному й тому самому методологічному ґрунті економцентризму, техноцентризму, на якому й вибудовується логіка виправдання політики сталінізму.

Між тим, на просценіум мусить виступити інша – людиноцентрична – система світоглядних, а від неї й етико-політичних координат. З цієї системи витікає принципово інше розуміння співвідношення цілей і засобів у практичному здійсненні суспільних перетворень, інші смисли в інтерпретації економічних і політичних заходів влади. Якщо ж не помітимо чи проігноруємо цю підставову обставину, ми не будемо гарантовані від того, що знову «прогавимо», не помітимо появу в сучасних умовах явищ, подібних до Голодомору, хоч і в інших регіонах світу і в іншій (можливо, м'якшій, «елегантнішій») формі й обгортці, не будемо готові духовно й науково до вчасного розпізнання інакших різновидів цього явища. Не помітимо всього цього так само, як не помітило багато навіть чесних політиків і громадських діячів у 30-ті роки ХХ століття і протягом наступних десятиліть жахиття Голодомору. Між іншим, оця світоглядна сліпота немалою мірою сприяла й тому, що ціла низка навіть антифашистськи налаштованих європейських та американських політиків не йняла віри повідомленням про звірства нацистів стосовно євреїв чи ромів під час Другої світової війни.

Соціоантропологічний підхід розкриває нові смисли суспільних процесів, в теорії відбувається переформатування рядів категорій. На передній план виступають категорії, що відбивають співвідношення гуманізації й дегуманізації, толерантності й нетерпимості, тоталітаризму й демократії тощо. І лише при такому підході набуває фундаментального значення питання: а яку лю-

дину ми отримаємо при зміцненому в тоталітарний спосіб економічному й військовому потенціалі держави? Якого характеру набувають міжособистісні й міжгрупові стосунки? І наскільки можливий в такому суспільстві провал «в дикість» міжлюдських стосунків та (найголовніше!) які мусять бути створені гарантії уникнення цього провалу в сьогоднішньому світі?

По-друге, якщо ми ще за мірками романтизму (а за ним і марксизму) наголошуємо на всепереможній силі суспільних закономірностей, а відповідно й намагаємось будь-що-будь осмислити конкретне катастрофічне явище в контексті якоїсь закономірності, то – хочемо ми того чи ні – при оцінці Голодомору на передній план неминуче вийде фактор «перегинів», «зловживань», «помилки на загалом правильному шляху»... А це невідхильно приховає не тільки масштаб події, але й її сутність, її своєрідність, залишаючи в ній лише те, що відповідає характеристикам контексту і розглядається через його категорії. Такі зауваги аж ніяк не заперечують правомірності розгляду Голокосту, Голодомору, інших геноцидів ХХ століття в ширших контекстах, як наслідків глибинніших процесів. Скажімо, Т. Адорно вбачає тут одні закономірності (завершення розгортання процесів усупільнення й централізації), Г. Арентс – інші (тоталітаризація суспільного життя) і т. п.

І навпаки, якщо ми в душі однієї з настанов постмодернізму «позбудемось ілюзій об'єктивного, наукового пізнання» і сприйmemo катастрофічне явище Голодомору як абсолютно унікальний феномен в унікальній життєвій ситуації, то тоді взагалі з поля зору випаде й справжній історичний зміст явища, й здатність науки зробити внесок в історичний досвід людства, і здатність попередити повторення цього явища. Тому не йдеться про абсолютну унікальність і неповторність феномену Голодомору 1932–1933 рр. в Україні. Таке можливе і в інших країнах. Мова мусить іти про унікальність сполучення в державній політиці ідеологічних, психологічних, соціальних, національних, економічних і метафізичних складових, спрямованих на деградацію особистісних і соціальних начал, поєднаних з масовим винищенням сільського населення. Та навіть і в цьому спостерігається неабияка спорідненість Голодомору з геноцидом в Камбоджі 1975–1978 рр.

Серйозним спрощенням було б, з іншого боку, вважати, що Голодомор є закономірним наслідком логіки розвитку ленінізму, бо тоді голодомори мусили б повторюватись багато разів, завершуючи кожен етап розвитку СРСР, що весь подальший розвиток Радянського Союзу і країн соціалістичного табору був «недобудованим» Голодомором.

Такі явища, як Голодомор, Голокост, геноцид в Камбоджі, випадають із загальної логіки суспільного розвитку навіть за часів найжорстокіших диктаторів. Ось чому надзвичайно важко знайти ті категорії й методи, які б найадекватнішим чином відбили суть Голодомору. Звичних понять і звичної інтерпретації історичних явищ тут явно не вистачає. В такій ситуації, вочевидь, потрібні нові підходи й нові категорії. Потрібен, зокрема, такий підхід, який включає історичні розриви, перегляд усталених уявлень про прогрес європейського суспільства, про філіацію ідей, про роль культури й інтелігенції в соціумі. Наразі, гадаю, слід, з-поміж інших, використати досвід, накопичений польськими, німецькими дослідниками Г. Піхтом [див. 7], В. Боглебером [див. 6], Й. Рюзенем [див. 5], і увести в аналіз Голодомору поняття «культурна травма», «контингентність», «криза» (звичайно, разом з тими сутнісними поправками, які вносять застосування цих категорій в загальніші пізнавальні процеси).

Так само неможливо обійти складність логічного відображення ірраціонального характеру, вражаючої безумності явища Голодомору, тим більше, що існуючі й звичні для нас історичні, філософські теорії й категорії розраховані як на дослідження більш чи менш «нормальних» суспільств і нормальних політичних лідерів, так і на існування особистості, якій є куди «відступати» у випадках звуження своїх свобод, є куди «прорватись» без загрози втратити всі засоби людського існування й піддати себе та своїх близьких на муки і смерть. Тож просто доконечним виглядає залучення до дослідження Голодомору окремих підходів і понять з царини психології, психіатрії, зосібна підходів, запропонованих Л. Демозом – засновником психоісторії як нової галузі суспільного знання [див. 3].

Уводячи до арсеналу вивчення Голодомору соціоантропологічний підхід, ми віднаходимо можливість поглиблено висвітлити його так, щоб це явище збагатило наш досвід не просто «ще одним

фактом» у низці геноцидів, у злочинах тоталітарних влад, але внесло корективи в наше розуміння «фатальних стратегій» сучасності, змусило знайти належне Голодомору місце в цих стратегіях, хай це буде навіть «безглуздість, переможна у всіх смислах» [2; с.17]. Найголовніше бо завдання (і найбільша трудність) вивчення Голодомору – побачити його вписаність в суперечливу систему ціннісних позицій сучасної людини й сучасного українського (та й не тільки) суспільства. А це можливо тільки в разі промислення Голодомору крізь призму найважливіших цінностей людини початку ХХІ століття, тих цінностей, через які сучасна людина сприймає своє власне життя. Або іншими словами – той, хто намагається зрозуміти суть Голодомору, мусить сприймати його не тільки як жахаючу подію минулого, але як *аргумент в процесі свого власного сьогоднішнього життєвого вибору* – вибору тих моральних і політичних пріоритетів, в системі яких хотів би жити він сам і його діти. Через досвід Голодомору ми маємо навчитись визнавати моральні й – ширше – світоглядні цінності речами аж ніяк не менш важливими, аніж економічне зростання чи політична стабільність, змушувати державні інституції керуватись імперативами моралі в своїй діяльності.

Так само вагомим постає методологічне питання поєднання соціоантропологічного підходу з підходом описово-історичним. Поза будь-яким сумнівом максимально повне виявлення й вичерпний виклад конкретних фактів початку й протікання Голодомору – невідхильна умова його наукового висвітлення. Це навіть не підлягає обговоренню. Та все ж не забуватимемо, що будь-яке історичне явище є синтезом фактів і норм – зовнішнього і внутрішнього в діях і помислах як окремих особистостей, так і соціальних груп. При цьому надзвичайно важливо прослідкувати процес, напрямки і внутрішню мотивацію цих змін. Тільки так можна схопити в поняттях Голодомор як цілісний, багатоаспектний феномен. Дуже слушними в цьому плані постають думки в'язня Дахау й Бухенвальду, а затим одного з найавторитетніших дослідників психології ув'язнених концтабору Бруно Беттельхейма [див. 1].

Нарешті, соціоантропологічний підхід як механізм, за яким предметом дослідження постають вияви свідомості, дозволяє

глибше поставити питання про саму *природу Голодомору*. Інтегрувавши згадані раніше аспекти дослідження Голодомору в площині фундаментальних ціннісних світоглядних орієнтацій особистостей і соціальних груп – різне розуміння соціальної справедливості, свободи (господарської, управлінської, державної), особистої гідності й людських прав, ми побачимо організацію й проведення Голодомору як *спробу насильницького перетворення сутнісних ознак людини на принципах більшовизму*. Голодомор під цим оглядом постає тотальним поневоленням розуму, тотальним запереченням загальнолюдських цінностей.

Отже, це був далеко не тільки ГОЛОДОмор. Не лише в тому розумінні, що через нього сталінський режим намагався знищити українське селянство як економічно самостійний клас. І не лише тому, що тут було прагнення викоринити одвічні селянські традиції й цінності, бунтарський дух нетерпимості до прагнення нав'язати чужий суспільний устрій. Одним із осьових прагнень була спроба через фактор голоду (а затим і через знищення голодом) здійснити трансформацію людської особистості через її деградацію. Умертвіння голодом – це одна із складових системи насилля, що включала в себе на суспільному рівні таку переформатизацію соціальної структури, яка б продукувала міжгрупову відчуженість і взаємопоборювання. На особистісному ж рівні – деградація особистості, культивування всеохопного конформізму, покірності владі, глибокого міжособистісного відчуження (включаючи відчуження в сім'ї), безумовного й бездумного сприйняття та виправдання лозунгів, методів і цінностей, поширюваних владою. До речі, той факт, що П. Постишев на XVII з'їзді ВКП(б) заявив, що найбільшою небезпекою для українських комуністів за звітний період (1929–1933 рр.) був український націоналізм і що його вдалось в 1933 році знищити, свідчить не тільки про облудне замовчування справжнього напрямку знищувального удару по населенню України. Ці слова заодно відображують і ту дійсну обставину, за якої знищення супротивного типу духовності, супротивного способу думання через знищення носіїв цієї духовності й формування носіїв духовності зовсім іншого типу не сходило з авансцени стратегії і тактики ВКП(б).



Тепер, у світлі щойно сказаного вже можна дещо уточнити висловлену вище думку про те, що Голодомор можна зрозуміти по-справжньому, лише помістивши його дослідження в людино-вимірний контекст. Хоч ця думка і є правильною, але саме тут нас і підстерігає найпідступніша пастка. Як вже я неодноразово підкреслював, саме питання людини, її природи і стояло в епіцентрі сталінської моделі трансформації суспільства, «виковування нової, соціалістичної людини» вважалось центральним завданням влади. Тобто людина таки стояла в центрі доктрини Сталіна. Інша річ – яка це мусила бути людина.

То чому ж тоді вбивали голодом? Бо вбивали «класових ворогів соціалістичного ладу». А класові вороги в тодішній системі понять – не зовсім люди, адже люди – це «найцінніший капітал» (Сталін), тобто те, що слід уводити в обіг, аби отримати нову вартість (нове суспільство). Для цього людина мусить складати собою цілком конкретний набір якостей. Ось цей «набір якостей» і вважався елементом продуктивних сил, ознакою нової, соціалістичної особистості. Тому якщо для Гітлера сутність людини була расово передзаданою, то Сталін по-своєму інтерпретував Марксову тезу про сутність людини як сукупності суспільних відносин. Тож за логікою сталінізму можна і необхідно як змінювати характер суспільних відносин, так і перетворювати саму людину.

Ось чому слід замислитись над питанням: *що є людина* в уявленні тих, хто пережив Голодомор, які поняття про людину на довгі десятиліття склались під впливом пережитого, під впливом сприйняття розпоряджень влади на різних рівнях, дій активістів-«буксирів»? І хто тоді виявляється жертвами Голодомору? Ми й зараз під жертвами здебільшого розуміємо тільки тих, хто в муках помер від голоду. А ті, хто вижив, споживаючи м'ясо дохлих коней, «котлети» з трави, кору дерев, гнилу картоплю, і відтоді звик вважати себе пилінкою на чоботі владця? А ті, хто «твердо засвоїв» уроки поведінки з точки зору безумовної покори налаштуванням влади, і такі ціннісні домінанти стали визначальниками поведінки їх і їхніх дітей на все життя (тобто стали «найціннішим капіталом») – це жертви чи ні? А якщо не жертви, то хто ж вони?

Додам, що до «набору» названих якостей входило й стирання історичної пам'яті. Це чудово спрацювало й стосовно самого Голодомору. Якщо європейців змушують пам'ятати про Шоа, то ряд політичних сил в сучасному українському соціумі під приводом чи то зосередження на нагальності сьогоденних суспільних проблем, чи то побоювання загострення міжнаціональних, міждержавних суперечностей, чи, врешті, тому, що «вже набридло», намагаються примусити українців і світ забути про Голодомор.

Студіювання подій 1932–1933 рр. в Україні крізь призму нових підходів породжує необхідність серйозно розширити джерельну базу їх дослідження. До списку концепцій, що слугують методологічною базою Голодомору, слід долучити розвідки, здійснені Т. Адорно і К. Ясперсом, Г. Арендт і Ж. Бодріяр, Л. Демозом і В. Франклом, П. Сорокіним і Б. Беттельхеймом... І нового прочитання вимагають цінні розвідки Р. Конквеста, Дж. Мейса, В. Маняка, В. Барки, Д. Гойченка...

Такий далеко не повний перелік проблем породжує уведення до теоретичного арсеналу вивчення Голодомору цілого грона нових теоретичних підходів. Але від цього нікуди не подінешся. Потрібні нові зусилля і нові знання аби український соціум остаточно переборов у собі психологічні й світоглядні наслідки Голодомору, а світ врешті-решт відкрив для себе всю глибину цієї трагедії всесвітнього масштабу та здобув з неї належні уроки.

### **Література**

1. *Беттельхейм Б.* Просвещенное сердце // Человек. – 1992. – № 2.
2. *Бодріяр Ж.* Фатальні стратегії. – Львів: Кальварія, 2010. – 189 с.
3. *Демоз Л.* Психоистория. – Рн/Д: Феникс, 2000. – 509.
4. *Кульчицький С.* Голод 1932–1933 рр. в Україні як геноцид: мовою документів, очима свідків. – К.: Наш час, 2008. – 237 с.
5. *Рюзен Йорн.* Нові шляхи історичного мислення. – Львів: Літопис, 2010. – 357 с.
6. *Bohleber W.* Traumata und deren Bearbeitung in der Psychoanalyse // Bios. – 1998. – № 11.
7. *Ciazela H.* Filozofowanie po Auschwitz i Hirosime. Etyka odpowiedzialności globalnej Georga Pichta //Ruch filozoficzny. – 2006. – № 4.

## **ПРИНЦИП АНТРОПОЦЕНТРИЗМУ В УКРАЇНСЬКОМУ ТРАДИЦІЙНОМУ СВІТОСПРИЙНЯТТІ**

Своєрідністю світосприйняття сучасної середньостатистичної людини є тенденція до втрати сталого ідентифікаційного стрижня, що знайшло вираз у формі кризи персональної ідентичності й кризи особистості взагалі, яка виявна почуттям покинутості, загубленості й гонитвою за новими враженнями, речами, ситуаціями. Криза ідентичності є наслідком витіснення зі свідомості сталих, узвичаєних стандартів, еталонів ставлення до світу, що змінилися нав'язаними владою через підконтрольні ЗМІ невибагливими смаками, зразками поведінки та дозвілля, меркантильними поглядами. Вони розмивають змістовий стрижень буття людини й посутньо змінюють її місце в світі, тоді як традиційно людина вчувала цілість власного існування, перебуваючи в гармонійному зв'язку як із природою, так і спільнотою. Все це й актуалізує звернення до аналізу буття людини, зокрема, в традиційному українському світосприйнятті.

В підході до аналізу особливостей вираження антропоцентризму традиційного українського світосприйняття ми відштовхуємося від тези, що його підвалину становить нерозривна єдність антропологічного та антропного принципів. Якщо антропний принцип у філософському вимірі виражає фізичний і духовний зв'язок людини з Універсумом, то антропологічний наголошує на унікальності індивіда, його самоцінності та місці в світі. Проте найважливіше для нас те, що антропологічний принцип передбачає нерозривну вплетеність індивідуального буття в соціум. Адже основу внутрішньої гармонії індивіда й соціуму завжди становили вкорінені в колективному несвідомому спільноти правила взаємостосунків, а також звичаї, традиції, які об'єднують індивідів у цілість і надають цій цілості необхідної для виживання впорядкованості. Це свідчить про те, що пунктом, який вказує на поєднання

антропного і антропологічного принципів у світосприйнятті є *порядок* у формі соціального й природного космосу. Для підтвердження цієї тези звернемося до специфіки світобачення русичів дохристиянської доби.

Зазначимо, що в дохристиянському світогляді порядок життя русичів та еталони взаємин і поведінки тісно пов'язані з астрономічним календарем: тут цикли господарської діяльності вплетені у «свята Сонця, Місяця, Богів Сварога, Дажбога, Велеса, Світовида, Перуна, Лади, Мокоші, Роду, Долі, Колодія та ін.» [8, с. 28]. Підвалиною цього світогляду є уявлення про творчу космічну силу, згідно з «Велесовою книгою», Бога-Дажбога та сам факт святости творення Світу як першовпорядкованості хаосу: у небесній «безодні повісив Дажбог Землю нашу, аби тая удержана була» [1, с. 99]. (Ми тут не торкаємося дискусій, що ведуться навколо автентичності чи неавтентичності «Велесової книги», а розглядаємо її текст як вираз язичницького світосприйняття.)

Згідно з чільним представником традиціоналістського інтелектуального руху М. Еліаде, акт творення світу – це «вихідна точка», яка визначає логіку наступного творення простору, що сприймається людиною традиційного суспільства як священний. «Щоб жити у Всесвіті, останній має бути створений, бо жоден із світів не може зародитися з хаосу однорідності й відносності несвященного простору. Відкриття або створення вихідної точки – центру – рівнозначне створенню світу» [5, с. 13]. Подальше творення людьми власного життєвого простору, зауважує Еліаде, починається, так само як і космічне, з «вихідної точки». Нею, зазначає дослідник, наприклад у ведичному ритуалі освоєння території, був «вівтар вогню, присвячений *Агні*» [5, с. 17]. Дещо подібне знаходимо також і у Велесовій книзі: «Так відійшли сюди, і оселились огнищанами на землі Руській» [1, д. 2а (4)]. (Термін «огнищани» існував і в християнізованій Київській Русі, але вже з розширеним значенням – це і князівський маршалок, і князівські дружинники та бояри.) З «огнищем» як «вихідною точкою», на наш погляд, пов'язаний в язичницькій Русі і *онтологічний зміст* концепту «порядок», означений універсалією «свята правда» як порядок, що базується на *справедливості* [13, с. 590] і встановле-

ний космічною силою. Йдучи за Еліаде, «космонізація», чи то освоєння території через запалення святого «огнища», водночас означає, що на цій території діє встановлений Богом порядок, *правда*, у наших пращурів – це Права: «Права бо є невідомо уложена Дажбогом, а по ній, як пряжа, тече Ява» [1, д.1, (4)]. Усе, що діється в життєвому просторі (Ява) є виявом Бога-Дажбога, він є всім у всьому, все впорядковує й підпорядковує закону Прави, яка поєднує життя теперішнє з Праотцями й Богами в єдину *Правду*: «Отже, молимося Богам, / щоб мали ми чисті душі / і тіла наші / і щоб мали ми Життя / з Праотцями нашими / в Богах зливаючись / в єдину Правду – / так оце єсть ми, Дажбожі внуки!» [1, д. 1, (7)]. Отже, антропне світосприйняття наших пращурів базується на пантеїзмі та політеїзмі і переконанні у святості встановленого вищими силами порядку в соціумі та природі.

Спираючись на дослідження аграрних традицій виробничої сфери, можна стверджувати, що таке антропно-космічне світосприйняття лежить в основі механізму відтворення господарської, морально-естетичної і соціальної системи на теренах України в дохристиянську добу. Календарно-циклічні способи господарювання, що набувалися «в процесі трудової діяльності, фіксувалися й формувалися в найпростішу систему традиційних обрядів і звичаїв, стаючи частиною господарчої і загальної народної культури» [10, с. 91]. Таким чином, аграрно-виробничі традиції, обрядово-ритуальні магічні дії, природні цикли – все разом сприймалось у єдності і взаємопов'язаності. Як зазначає український дослідник С. Павлюк, традиційний аграрний календар за своєю природою двоїстий, адже «по ритуально-магічних сценаріях вербального або конкретно-предметного змісту робили умовно-прогностичні передбачення і виконували раціональні дії підказаними природними явищами – поведінкою тварин, атмосферними осадами тощо» [10, с. 93]. Отже, можна стверджувати, що ірраціонально-магічне ставлення до світу наших предків дохристиянської доби гармонійно поєднувалось з практично-раціональним способом господарювання. Таке поєднання знайшло вираз в духовно-антропологічному винаході людства – *культурній традиції*: «у передаваних від покоління до покоління, від епохи до епохи

культурних нормах і зразках – чи то моральні заповіді, правові норми, чи вічні взірці художнього осягнення-передчуття гармонії природного й соціального в людині» [3, с. 51]. Традиція постає для людини тією соціальною межею, краєм, що дає їй вчуття вічного, неперебутнього у нестримному потоці змін речей, урядів, політики, моди тощо. Як зауважує відомий російський філософ Ю. Давидов, без постійної можливості співвідносити себе, свій життєвий світ з тим вічним, що забезпечує культурна традиція, «людина ризикує загубити себе, втратити свій незмінний центр – своє «я» (що набуває сенсу знову-таки у співвіднесеності з культурою): їй *не буде з чим* співставити потік часу, що засмоктує і заковтує її, вона не знайде в собі тієї Архимедової точки опори, навколо якої вона змогла б зібрати саму себе, рятуючи від розпошення на «дріб'язок справ» [3, с. 58].

Індивід, будучи виразником культури, в ставленні до дійсності одночасно перебуває у двох реальностях – цілераціональній і ціннісно-емоційній, яка, як довів А. Лосєв в «Діалектиці міту», фактично є реальністю мітологічною. Таким чином, у пізнавальному чи то цілераціональному ставленні до світу ми прагнемо досягти правди як істини, проте в ціннісно-емоційному хочемо дійти правди як встановленого порядку життя, що сприймається за справедливий і допомагає віднайти своє місце в світі. Індивіди як учасники реальної «системи соціальної взаємодії» (Т. Парсонс) у міжіндивідуальній комунікації, виражаючи когнітивний і ціннісно-емоційний аспекти спілкування, витворюють цілісну соціальну систему. Вона становить функцію «спільної культури, яка не лише формує основу комунікації її членів, але й визначає статус її членів відносно одне одного» [11, с. 27], а отже, й впливає на визначення індивідом свого місця в світі. Відтак індивід структурує дійсність водночас цілераціонально й ціннісно-емоційно в горизонтальному та вертикальному вимірах. Горизонтальна структура, первісно закладена в колективному несвідомому, виражена, згідно з К. Леві-Стросом, через опозицію «свій – чужий» і, в такий спосіб, на наш підхід, виявляється і стверджується антропологічний принцип. Тоді як вертикальна – виражена ієрархією цінностей, означених опозицією «верх – низ». Де «верх» передбачає

існування сталих, вічних трансцендентних сутностей, що є виразом антропного принципу в спільноті.

Поєднання антропного та антропологічного принципів знаходить вираз в українській ментальності як симбіоз права у формі встановленого Богом порядку та моралі як порядку міжіндивідуальних стосунків. Таким чином в українському світосприйнятті традиційно постали поєднаними *правова норма* та *моральні установлення*, що вкорінені в мітологічний світогляд. Вони побутують на рівні індивідуальної свідомості й знайшли вираження у звичаєвому праві.

Поєднання права й моралі стало підвалиною соціальних зв'язків у такій спільноті, яку німецький представник філософії життя Ф. Тьоніс (1855–1936) означив як *органічне суспільство* (*Gemeinschaft*), на відміну від суспільства «як організованої і формалізованої структури» (*Gesellschaft*). *Органічне суспільство*, як його розуміє Тьоніс, у тлумаченні М. Мамардашвілі – це такий «зв'язок людей, що існує поза формалізацією інститутів» [9, с. 246]. При чому цей зв'язок постає безпосередньо «як така соціальна спільність, яка своїм тілом виформовує той смисл, якого взагалі ми чекаємо від суспільства чи від соціального зв'язку, або той смисл, який ми надаємо соціальному зв'язку (тобто соціальний зв'язок повинен виформовувати людину)» [9, с. 246].

*Органічне суспільство* – це той ідеал соціальних зв'язків, до якого прагне кожна самодостатня нація. Виходячи з цього, вважає Мамардашвілі, ведеться «пошук архаїчних соціальних структур... , звідси з'являється тенденція сучасної культури, тобто її потреба віднаходити ідеали в далекому історичному минулому...» [9, с. 246]. По суті це і є основна причина звернень традиціоналістського інтелектуального руху до соціально-моральних основ традиційного суспільства, які поєднують у собі антропний та антропологічний принципи. Таким органічним суспільством російський вчений Л. Гумільов вважає етнос, якому властиве чуття *компліментарності*, що є, на його погляд, відчуттям «взаємної симпатії і спільності людей, яке визначає протиставлення «ми – вони» та поділ на «своїх і чужих». Члени етносу, живучи в своєму ландшафті, «можуть пристосовуватися до нового, лише змінюючи

свою поведінку, застосовуючи якісь специфічні правила поведінки – стереотипи. Засвоєні стереотипи (історична традиція) становлять основну відмінність членів одного етносу від іншого» [2, с. 11–12]. Певні паралелі з концепцією Гумільова щодо формування етносу як соціального організму (органічної спільноти) можна простежити в позиції Ю. Липи: це «існування в якійсь суспільній збірності своєрідного почуття солідарності в супротивленні себе – «чужим». Поза тим до якоїсь міри це почуття солідарності зв'язане з окресленою територією» [7, с. 19].

У наш час проблематику традиціоналістського інтелектуального руху у світі актуалізували соціальні виклики, що певною мірою спровоковані політикою глобалізму. Коло інтересів сучасного традиціоналізму, спрямованого на повернення до автентичного соціального стану, замикається на традиційному суспільстві з його світоглядно-звичаєвою підвалиною – *традицією*. Традиціоналістські настрої, спрямовані на ревізію світоглядних засад суспільства, помітні й в українському інтелектуальному житті: створити «нову Україну, нову генерацію», «нових богів», «нову ідеологію» ...«можна лише на і лише на основі світогляду, який органічно єднає Людину, Природу і космос. Світогляду наших пращурів» [4, с. 8–9]. До вихідних засад органічного суспільства, під якими розуміють традиції дохристиянської доби, звертається в Україні та діаспорі низка авторів: І. Білик, О. Гуцуляк, В. Довгич, Г. Лозко, В. Шаян та ін.

Таким чином, зміст антропологізму та антропності в дохристиянську добу на теренах України врожений в особливості солярно-космічного світосприймання, в гармонійне поєднання ірраціонального й раціонального моментів у ставленні до світу та відповідну соціальну структуру, основу якої становили: віра у вищі сили, віче як форма самоврядування та колективності, неписані норми звичаєвого права, що тлумачились як встановлений богами життєвий порядок, виконавча влада в особі князя, ієрархічна структура спільноти, моральний і трудовий етос.

По хрещенню Руси-України поєднання права і моралі, які виражають антропність та антропоцентризм світосприйняття, зазнає змістового переосмислення, зглядно на теоцентризм християн-



ського світобачення. Звичаєві норми зрештою було зведено в закон, відтак вони набувають правового статусу під збірною назвою «Руська Правда» і сприймаються як єдина Правда, за якою має жити земля Руська. Як стверджує Н. Яковенко, у середньовічних суспільствах «спосіб буття й поведінка кожної людини визначалися її «правом» – категорією трансцендентною, вічно справедливою. Тепер як право, що сприймається у формі закону Божого, так і моральні настанови, що дані людині Богом, однозначно пов'язані з трансцендентною сутністю Бога.

Таким чином, по-перше, у християнізованому середньовічному суспільстві традиційне усне звичаєве право інтерпретується з позиції християнської моралі. По-друге, правового статусу набуває соціальна диференціація. На чолі соціальної ієрархічної драбини стоять князі, далі розташовані бояри, «мужі», гості-купці, «люди» (вільні общинники), смерди (общинники, що сплачували данину феодалові), холопи, челядь, раби. А отже, правда як закон тлумачиться у відповідності з належністю індивіда до того чи іншого соціального стану: «1. Правда роуськая. Ажь оубьеть моужь моужа то мьстити братоу брата любо отцю любо сыноу любо брато чадоу любо братню сынови оже ли не боудет кто его мьстя то положить за голову 80 гривенъ аче будеть княжь моужь тивоуна князя аче ли боудеть роусин любо гридь любо кеоупець любо тивоунъ боярескъ любо мечникъ любо изгой дубо словенинь то 40 гривенъ положить за нь» [17, с. 82]). По-третє, уявлення про справедливість ставиться у відповідність зі завданою кривдою («оби доу») та уявленнями про честь «чту»: «Аже кто оударить мечемь не вынезь его или рукоятью то 12 гривне продаже за обидоу» [17, с. 82, 83]; «Русичи великая поля чрьлеными щиты прегоро диша, ишучи себи чти, а князю славы» [14, с. 19].

Зазначимо, що у списках Руської Правди до XVII ст. не подибуємо терміну «честь» («чта»). А вже в списках XVII ст. замість плати за «оби доу» вжито «платити безчестие» (Список тексту «Скороченої правди»). Отже, можемо зауважити, що уявлення про честь в Русі-Україні пов'язане з полем битви і початково є характеристикою дружинників князя, а з XV (привілеї Великого кн. лит. 1432, 1447, 1492, 1501 – XVII ст.) – лицаря, шляхтича. Важливо,

що «обидоу» можна відшкодувати матеріально, і це сприймалося як поновлення справедливості. А дії, що не вписувалися в рамки приписів закону, відповідно тлумачилися як несправедливі. Зауважимо, що дослідник середньовічної ментальності Н. Яковенко відзначає в українській шляхти XVI ст. «живучість матеріалізованого сприйняття честі» [18, с. 127–129].

А. Шопенгауер, досліджуючи феномен честі, в «Афоризмах житійної мудрості» зазначає: «...об'єктивно честь є думка інших про нашу цінність, а суб'єктивно – наш страх перед цією думкою» [20] – й описує як різновид честі так звану лицарську честь, яка, неначе лакмусовий папірець, виявляє деформацію змісту справедливості і правди в християнському Середньовіччі щодо його розуміння язичництвом. Якщо кривдник, зазначає Шопенгауер, не сповідує кодексу лицарської честі, то ображений повинен вбити його на місці, якщо має з собою зброю, а якщо ні, то – впродовж години. Часи існування лицарської честі виражають одну істину: «Кулакам надавали більшого значення, ніж мізкам, і попи тримали розум в тенетах», а «Бога змушували не лише турбуватися про нас, але й судити нас. Тому складні процеси розв'язував суд Божий – ордалії; як виняток діло доходило до поєдинків, які відбувалися не лише між лицарями, але й між бюргерами». Для порівняння візьмемо греків і римлян, у яких поєдинок – це не справа шляхетних станів, «а зневажених гладіаторів, рабів-втікачів, засуджених злочинців, яких, по черзі з дикими звірами, нацьковували одне на одного для забави юрби» [20]. Зауважимо, що поняття честі в середньовічному суспільстві усе ж виражає неповторність індивіда. Згідно з Ж. Ле Гоффом, розвиток середньовічного суспільства йшов у напрямі поступового формування індивіда як індивідуальності: «Впродовж довшого часу за індивідом взагалі не визнавалось право на існування в його одиничній неповторності» [6, с. 261]. У стані шляхти безперечним показником «одиничної неповторности» як самоствердження індивідуальності й стало поняття честі.

На основі сказаного зазначимо, що середньовічне суспільство, попри його відданість традиціям, зі своїм змістом антропності й антропологізму, що базуються на принципі теоцентризму та фео-

дальної залежності, не може слугувати чимось на кшталт зразка *органічного суспільства* (Gemeinschaft). Проте визнання в ньому «права», як *абсолютного* мірила справедливості однозначно вказує, що *органічне* суспільство повинно мати свою субстанційну основу суспільного життя – конституцію.

Повертаючись до українського традиційного світосприйняття, зазначимо, що норми, зафіксовані в «Руській правді», лишались чинними й у Литовсько-Руській державі до XVI ст. Так, до першої чверті XVI ст. судочинство у Великому князівстві Литовському у своїй основі здійснювалось за «Руською Правдою» та рішеннями Великого князя. «Руське право стає правом загальнолитовським, правом, що діяло на території всього Великого князівства» [12, с. 21]. У суспільно-політичному житті держави все більшого значення набуває прошарок середніх і дрібних землевласників, шляхти, що становила основу військових сил держави. «Шляхта спочатку була присутня на сеймах як мовчазний спостерігач, а надалі як самостійно діюча політична сила, що прагне послабити політичний вплив земельної аристократії і надати політиці уряду бажаного для себе спрямування» [12, с. 14]. Законодавчі акти XVI ст. – Литовські статuti – потверджували «давні права» народу і трактувалися як «руське право». Литовські статuti чітко визначали соціальну структуру феодального суспільства у формі соціальних станів. Суттєвим елементом соціальної справедливості було, незалежно від стану та міри багатства, встановлення Статутом верховенства права: «Тѣж хочем и вставляем, и вечными часы маеть быти ховано, иж вси подданные наши, так вбогие, яко и богатые, которого раду колве або стану были бы, ровно а одностайным тым писаным правом мають сужоны быти» [16, с. 34].

Особливістю прояву антропологізму доби Середньовіччя, як було зазначено, стало ствердження індивіда як індивідуальності, що знайшло вираз у способі життя містян через формування самоврядності міських спільнот по введенню Магдебурзького права. Воно звільняло мешканців міст, що організовувалися у гільдії та цехи, від феодальної економічної та судової залежності. У низці міст України магдебурзьке право починає вводитись з першої

половини XIV ст. (Хуст) по XVII ст. (Житомир, Київ та ін.). Норми Магдебурзького міського права «регламентували організацію та діяльність муніципальних установ і посадових осіб, порядок та розміри податку, визначали статус різних міських корпорацій (купців, ремісників тощо), взаємини міста з феодалними політичними центрами й центральною державною владою» [19]. Ці норми сприймалися як закони (правда), за якими встановлювалася справедливість взаємин містян. Норми Литовського Статуту та Магдебурзького права лягли в основу українського права на Гетьманщині та становили основне джерело кодексу «Прав, по которым судится малороссийский народ» [15], який був чинним до моменту його скасування указом Ніколая I 25 червня 1840 р.

Зазначимо, що в кінці XVIII ст. автор тексту «Історії Русів» найвищою цінністю називає правду як закон Божий, що виражає «абсолютне минуле» (Ю. Лотман) народу і тому має «*здатність існувати крізь час*» (М. Шелер). Вона досягається головним чином через *вчуттєвлення* в історичні події та пізнання лицарів народу козацького, що стверджували такі чесноти, як честь, свобода, слава, віра, відданість традиціям предків, які поєднують усіх і кожного в одну цілість, одну історію і культуру з притаманною їм укоріненістю в сиву давнину.

Важливим моментом життєбачення українців та їх соціально-правової свідомості, що знайшло відображення в «Правах по которым судится малороссийский народ» як вкорінення в традиційні норми звичаєвого права, є поєднання в нерозривну цілість *правового, морального, господарського* аспектів міжлюдських взаємин, яке є виразом єдності антропологічного й антропного принципів і посутньо становить підвалину *органічної* спільноти.

Підсумовуючи, зазначимо, що «Велесова книга», «Руська Правда», «Статут литовський», «Історія Русів», програмний твір Кирило-Методіївського братства «Книга буття українського народу» («Закон Божий») – всі вони за основу життєбачення народу беруть закон («правду») як дане Богом право кожному жити за історично усталеними традиціями та звичаями, що є виявом

антропного принципу в бутті народу, а також правилами, моральними нормами співжиття, які виходять з антропологізму – визнання кожної одиниці як самодостатнього універсуму.

## Література

1. Велесова Книга – Волховник / Літ. переклад, уклад. та коментар Г. Лозко. – Вінниця: Континент-Прим, 2007. – 516.
2. *Гумилев Л. Н.* От Руси к России: очерки этнической истории. / Л. Н. Гумилев / Послесл. С. Б. Лаврова. – М.: Экопрос, 1992. – 336 с.
3. *Давыдов Ю. Н.* Культура – природа – традиция // Традиция в истории культуры. – М.: Наука, 1978. – С. 41–60.
4. *Довгич В.* Матір Індоевропа // Індоевропа – Такі Справи (Київ). – 1996–1997. – Кн. 1–2. – С. 6–9.
5. *Еліаде М.* Священне і мирське // Еліаде М. Мефістофель і андрогін. – К.: Основи, 2001. С. 7–116.
6. *Ле Гофф Ж.* Цивілізація середньовікового Запада: Пер. с фр. А. Я. Гуревича. – М.: Прогресс, Прогресс-Академия. – 376 с.
7. *Липа Ю.* Призначення України. / Юрій Іванович Липа / Львів: Просвіта, 1992 – 270 с.
8. *Лозко Г.* Рідна віра // Дивослово: Українська мова й література в навчальних закладах (Київ). – 1996. – Ч. 5–6. – С. 25–28.
9. *Мамардашвили М.* Очерк современной европейской философии / Мераб Мамардашвили. – М.: Прогресс-Традиция / фонд Мераба Мамардашвили, 2010. – 583 с.
10. *Павлюк С. П.* Аграрные традиции в производственной сфере образа жизни. (Постановка вопроса) // Традиции в современном обществе. Исследования этнокультурных процессов – М.: Наука, 1990. – С. 90–96.
11. *Парсонс Т.* Соціальна структура та особистість / Талкот Парсонс / Пер. з англ. В. Верлоки і В. Кебуладзе. – К.: Дух і літера, 2011. – 338 с.
12. *Пичета В. И.* Литовский статут 1529 г. и его источники // Статут Великого княжества Литовского 1529 года / Под ред. Академика АН Литовской ССР К. И. Яблонскаса. – Минск: Издательство Академии наук БССР, Минск, 1960. – С. 13–30.
13. Словник української мови. – К: Наукова думка, 1978. – Т. IX.
14. Слово о полку Ігоревім. – К.: Дніпро, 1974. – 86 с.
15. Собрание малороссийских прав 1807 г. // АН України, Ін-т держави і права і др. / Сост.: К. А. Вислобоков и др. – К.: Наукова думка, 1992. – 368 с.

16. Статут великого княжества литовского 1529 года // «Права писаные даны панству Великому князьству Литовскому, Рускому, Жомойтскому.» – Минск: Издательство Академии наук БССР, 1960. – С. 31–131.

17. Широка Правда (список Синодальный) // Білецький Л. Руська Правда й історія її тексту / За ред. Юрія Книша / Леонід Білецький. – Вінніпег: Українська Вільна Академія Наук в Канаді, 1993. – С. 81–102.

18. *Яковенко Н.* Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень ідей в Україні XVI–XVII ст. / Наталя Яковенко. – К.: Критика, 2002. – 415 с.

19. Режим доступу: <http://www.allbest.ru/>.

20. Режим доступу: <http://www.theosophy.ru/lib/aforizmy>.

## **ІСТОРІЯ В ЛЮДИНІ І ЛЮДИНА В ІСТОРІЇ (СМИСЛОВИЙ АСПЕКТ)**

Сьогодні мало кого задовольняє розуміння історії як простої низки подій. Окремі історики, філософи, щоб зрозуміти, звідки і до чого ми рухаємося в цьому світі, продовжують шукати різноманітні «вирішальні чинники» (тип економіки, політики, стан патріотизму тощо), тобто ту приховану пружину, яка й визначає вектор розвитку історії. Для цього вони часто-густо зіштовхували між собою класи, народи, союзи народів, держав, партій, націй і т. ін., вишукуючи конфлікт інтересів, взаємні домагання, приводи тощо. Інші ж дослідники стверджують, що історія здебільшого є результатом хаосу, а не рішень політиків, що скоріше потік подій діє на політиків, ніж вони на нього впливають. У історії, яка не йде далі відтворення ланцюга подій та їх описання, просто немає сенсу, і вона нічим не відрізняється, скажімо, від доісторії та «квазіісторії», або «начебто історії». Нині у філософії історії з'являються посткласичні концепції, які насамперед спрямовані на пошуки сенсу історії через осмислення історії людського духу, аналіз ментальності й репрезентацій. Вивчати історію в посткласичному аспекті означає також вивчати мислення людини протягом усієї історії людства. Справді, чому взагалі так важливий особистий світ людини? Якби цього внутрішнього світу взагалі б не було, не було б необхідності людині вирішувати якісь проблеми. Адже наявність цих проблем свідчить про існування особливої реальності – стану свідомості, або внутрішнього світу людини. Посткласичні концепції якраз і враховують щільний зв'язок історії з унікальною та універсальною природою людини. Без осмислення суті природи людини, виникнення і динаміки темпоральних змін у її бутті неможливо зрозуміти сенсу ні доісторії, ні історії, ні постісторії.

У кожній людині є взаємодія історії та її природи. Згідно з антропологією історія, історичне минуле виступає як внутрішній час

людини, який вона реально переживає і, власне, визначає її екзистенційне буття [1].

У свою чергу, історичне минуле, яке розкладається на те, «що вже минуло», «накопичене минуле», «минуле в нинішньому» [2], і яке визначає темпоральні зміни людини, багато в чому визначає її суть. Це не лише накопичений предметний світ (засоби виробництва, транспортні артерії тощо), попередній досвід, пізнання, протяжність існування у часі, а й уся структура діяльності, численні людські цінності, які виникли в минулому, але діють у сучасності. Це також уся когнітивна структура суспільства, що є водночас складовою людства загалом; продукти духовного та інтелектуального світів, до яких належать святині, наукові ідеї і проекти, теорії і смисли [3].

Сукупний людський досвід на основі минулого і сучасного зливається в певну сферу, утворюючи те, що Платон називав ідеями (ейдосами), І. Кант – чистими формами, Г. Гегель – «духом епохи» (дух часу – *нім.*), – сукупністю ідей, характерних для певного періоду. За І. Гете, сутність епохи виявляється в конкретних речах, відносинах і особистостях. До речі, в розгорнутому вигляді такі поняття, як «дух епохи», «народний дух», «корпоративний дух» і т. ін. вперше функціонували у Гете і означали ні що інше, як «саме життя». Християнство пов'язує «дух» з сутністю Бога. («Бог є дух».) У деяких культурах «дух» трактується як сутність «землі і світу», як носій життя. Апостоли називали Біблію подихом Бога.

Видатний філософ М. Мамардашвілі запропонував для розуміння комунікації багатьох використати метафору тигля, де в результаті переплавки окремих елементів виникає унікальна амальгама [4] – «режим свідомості», або поле свідомості, у якому здійснюються всі нові акти свідомості. На його думку, «можливо, суттєвим, якимось первинним чином свідомість розташована поза індивідом і становить просторово подібне або польове утворення» [5].

Головним результатом накопиченого минулого є не лише спосіб його осмислення, інтерпретації історичних подій, які, власне, і представляють писану історію, а подолання історії – новий спосіб думання про неї, спрямований на прийняття її суспільством (як сприймають клітини своє тіло).



Тож насправді має значення не те, яке справді було минуле, а те, що ми думаємо про нього, бо від нашої думки про минуле великою мірою залежить наше майбутнє.

Стосовно України йдеться про вироблення такого варіанта минулого (його представлення), який надасть їй можливості для розвитку, а не буде приводом для постійних суперечок, сварок, конфліктів.

Спосіб мислення як результат переживання людиною темпорального в бутті є водночас способом мислення того чи іншого часу, цілої епохи, яка більша за сьогодення.

Тож у людину закладено не лише історичне, а й позаісторичне («біблійне»). Навіть на власному досвіді вона здатна відчувати інтуїцією долю, своє призначення у майбутньому. При осмисленні історії як цілісного людства утворюється так звана інтуїція доби. Саме вона є основою творчої здатності людини творити історію, що впливає з апіорного розуміння можливостей часу і переваг нового покоління. Таким чином, історія – це творення зовнішнього світу людини відповідно до внутрішнього світу, накопиченого минулого та апіорної здатності людського мислення [6].

І. Кант через концепт «апіорне», Г. Гегель через «становлення», як тотожність буття і небуття, показали можливість апіоризму людського мислення, здатного розшифрувати і відчувати код нового життя. Так формується новий спосіб мислення певного часу, епохи. Він у певному сенсі звільняє природу людини від вантажу застарілого минулого й створює нову – людську (суто людську) історію через людський вимір (вимір тріумфу відповідальної людини). У цьому – чи не найважливіше завдання нової історії, історії постсучасного буття.

Власне, до цього і зводяться першорядні роль і значення історії в бутті людини.

Проблемі історичного і неісторичного в людині багато уваги приділялося в період Нового і новітнього часу. Видатні мислителі та філософи ніколи не відкидали минуле в ім'я майбутнього, як робили революціонери в нашій країні, закликаючи до усунення минулого лише через те, що воно не задовольняє теперішньому.

Навіть такий радикал, як Ф. Ніцше, волав: «О, брати мої, не назад повинна дивитися ваша знать, а вперед» [7].

Дивитись вперед на основі знання минулого – ось що визначає смислове значення історії в людині.

Не менш важливі смисли самій історії надає природна сутність людини. Адже вона створює справжній людський світ, який добудовується нею над природним світом.

Розвиток людського світу суголосний розвитку людини: спочатку зумовлений природним чинником, а вже потім – духовним [8]. Людина народжена згори (читай від Духа Святого) як духовне створіння, котре інтелектуально і громадянсько дозріло й несе усвідомлену відповідальність за себе, своє оточення і земний світ загалом.

У принципі термін «історія» можна розкрити лише через поняття «людина». Посткласична історія виходить з того, що людина має як природну (тілесну), так і надприродну (духовну [9]) іпостась. Саме через поліпшення світу людини, яка в процесі свого удосконалення порушує дію надприродного (Божественного, досконалого – доброго), справляється справжній вплив на людську історію. Ми погоджуємося з К. Ясперсом, який стверджував, що поняття «людина» – це не щось статичне, те, що сталося. Людина – це «проект», «завдання» [10].

У природі людини закладений механізм морального і духовного самовдосконалення. Вона завжди хоче бути іншою, ніж сьогодні, «тут і тепер». Але це не значить, що треба «покрашувати» її Божественну природу.

Звичайно, в людині багато парадоксального. Образно її парадоксальність змалював Далай-Лама XIV: «Спочатку людина жертвує своїм здоров'ям, щоб заробити гроші. Потім вона витрачає гроші на відновлення здоров'я. При цьому людина настільки опікується майбутнім, що ніколи не насолоджується сьогочасним. У результаті вона не живе ні в теперішньому, ні в майбутньому. Вона живе так, як ніби ніколи не помре, а вмираючи, жаліє про те, що не жила».

Уже через таку парадоксальність людині не може бути власний примітивний лінійний прогрес. Тобто уявлення про історію

як неухильне, безальтернативне відтворення, розширення та вдосконалення світу людини неможливе внаслідок гріховності самої людини.

Дедалі частіше почали говорити про наростаючу всебічну кризу світу людини. Два тисячоліття потому, як людині було відкрито Благовістя, що світською мовою означає Програму порятунку, світ зазнав колосальних соціальних, економічних, політичних, екологічних, духовних змін та ще більше потонув у злі. Давнє, як сам світ, ворогування між людьми так і не припинилося. Навпаки, останнім часом (у ХХ ст.) було вчинено найстрашніші й небачені за масштабами злочини проти людства.

Поширилася думка, що формування світу людини може стопоритися, «буксувати», навіть «регресувати», а ми є свідками архаїзації, «неоварваризації» сучасного суспільства, коли спільноти людей, які вже досягли певного рівня «олюднення» сучасного суспільства, починають раптом стагнувати або навіть «розлюднюватися», дичавіти.

Накопичення негарздів, в основі яких лежать антропологічні складові, значно звужує світ людини й веде до глобальної, загальнономасштабної катастрофи. Історія становить низку «пустих», з погляду «олюднення», подій, які настають одна за одною. Час минає, а зло світу не зменшується, досвід не осмислюється, проблеми не вирішуються, світ деградує. Життя не проживається, а «пробігається». Чи не основна антропологічна риса людини – серйозно скомпрометована.

Чим може обернутися така ситуація?

У світському розумінні історія – це розширення світу людства, який є нерозвинутим, з невизначеною кінцевою метою.

Для християнства вона – оптимістична. «Історія має смисл, визнання смислу історії належить християнству», – неодноразово стверджував у своїх працях М. Бердяєв. Він писав, що «історія лише в тому випадку матиме позитивний сенс, коли вона закінчиться» [11]. Це означає, що кінець історії перейде в нову історію, яка визначатиметься або відображенням світу людини людяністю, тобто перейде новий осьовий час як надія на справжнє становлення людини в суто людському середовищі, або принципово

новим способом думання про «начебто історію», коли настане порядок не від світу цього – Царство Небесне. Тоді історія нарешті відкрис свій справжній – посткласичний – смисл.

## Література

1. Минуле як внутрішній час притаманне лише людині. У тварин його немає. Тваринний інстинкт є накопиченим біологічним минулим, але воно не пов'язане з наявністю, накопиченням та переживанням внутрішнього часу. Тваринам, у тому числі всім 193 видам мавп, це і непотрібно, адже вони ідеально пристосовані до природного середовища.

2. Див.: *Оруджев З.М.* Способ мышления эпохи. Философия прошлого / З. М. Оруджев. – Изд. 2-е. – М.: УРСС, 2009.

3. Ми запропонували для образу «поля свідомості» використати образ грибниці, ризоми (*фр.* – *grizom* – кореневище) з децентрованим, заплутаним кореневищем. Цей образ у посткласичній філософії фіксує принципово позаструктурний та нелінійний спосіб організації цілісності, який залишає відкритою можливість для іманентної автохтонної рухомості та, відповідно, реалізації її внутрішнього креативного потенціалу самоконфігурування.

4. *Мамардашвили М. К.* Дьявол играет нами, когда мы не мыслим точно / М. К. Мамардашвили // Вопросы философии. – 2006. – № 2. – С. 73.

5. Там само.

6. В. Соловьев говорив про нормальне суспільство в нормальній історії, де є внутрішнє співпадіння між найсильнішим розвитком особистості і найсильнішою суспільною єдністю. (див. *Соловьев В.* Критика отвлеченных истин. – М., 1980. – С.133).

7. *Ницше Ф.* Соч.: в 2-х т/ Ф. Ницше. – М., 1990. – Т. 2. – С. 147.

8. Див.: Біблія, Ін. 3.3–8.

9. Ця позиція збігається з християнською антропологією.

10. *Ясперс К.* Общая психопатология / К. Ясперс, – М., 2007, – С. 40.

11. *Н. Бердяев.* Смысл истории. – М.: Мысль, 1990. – С. 32.

## **АНТРОПОЛОГІЧНІ ПАРАМЕТРИ ПІЗНАННЯ**

Мета даної статті полягає у тому, щоб не лише виокремити певні антропологічні виміри пізнання, але і запропонувати певний антропологічний погляд на світ в цілому.

Світ – це все те, що оточує людину, і те, що знаходиться усередині неї; універсальна предметність, у межах якої людина вирізняє себе з-поміж інших предметів. Завдяки практичній і пізнавальній діяльності людина усвідомлює себе як суб'єкт, що створює свій власний світ (світ людини), що протистоїть зовнішньому світові, який оточує її. Специфіка філософсько-антропологічного вивчення світу полягає саме у теоретичній відповіді на центральне питання – ставлення людини до світу, людини до іншої людини і людини до світу людини.

Отже, світ можливо вивчати не лише за допомогою конкретних наук, але і виокремлювати власне філософський підхід до нього. Прикметна особливість саме філософського погляду на світ полягає у його вивченні крізь призму людини.

Але чи можливий такий єдиний філософський погляд на світ і, врешті, чи можливий єдиний світ взагалі? Позитивна відповідь як на перше, так і на друге запитання є вельми проблематичною. Дійсно, філософія розпадається на мозаїку різноманітних концепцій, течій, напрямків, що актуалізує питання кантівського стибу, як можлива філософія взагалі, і водночас сам світ є розмаїттям субстратно-регіональних, соціогенних, психічних світів та знаково-семантичних форм.

Ці питання ще більше загострилися у ситуації постмодерну. Зміна епохи Модерну реаліями постмодерну супроводжується низкою поворотів у філософії. Власне, суть цього повороту одна, але у залежності від ракурсу аналізу в поле зору дослідників потрапляють різні його аспекти. На зміну гносеології як доміанти модерного філософування приходить онтологія, причому не онтологія Арістотелівського гатунку, а саме соціальна онтологія. Ця

переорієнтація зумовлена тим, що у фокус дослідження потрапляє людина, її буття у світі. Зрозуміло, що аналізу гносеологічного суб'єкт-об'єктного відношення для розкриття всього багатства світу людини не достатньо. Тому цей поворот до онтології буття людини у світі називають ще і антропологічним поворотом у філософії. Якщо врахувати, що для одного з фундаторів онтологічного повороту у філософії М. Гайдеггера домівкою буття людини є мова, то його концепцію, поряд з концепцією пізнього Л. Вітгенштейна, можна вважати первісною версією лінгвістичного повороту у філософії. А оскільки постмодерне дослідження мови акцентується не на синтаксисі або семантиці, а насамперед на прагматиці, де мова не відокремлена від її носія – людини, то можна говорити і про прагматичний поворот у сучасній філософії. Отже, шлях від гносеології до онтології буття людини – це магістральний шлях розвитку філософії від Модерну до постмодерну.

Варто відзначити і ту обставину, що коли мова заходить про антропологічний поворот у сучасній філософії, то водночас потрібно мати на увазі й існування досить потужного зворотного антиперсоналістського тренду. На переконання багатьох постмодерних мислителів, розгляд філософських проблем крізь призму людини багато в чому зумовив сучасні автодеструктивні процеси у філософії. Хибність і підступність персоналістської позиції вбачається у тому, що гіпертрофія антропологічної теми, завищений інтерес до людини є джерелом теоретичних збочень. Нині, на думку постструктуралістів, стає все більш зрозумілим, що сама людина не заслуговує на особливу довіру і пошанування, адже в ній укорінені вади і дефекти її власної природи.

В найбільш радикальних постструктуралістських версіях стверджується про «смерть суб'єкта», під якою розуміється залежність суб'єкта від соціальних умов його існування і тієї ідеології, яка у тій чи іншій формі відображає ці умови.

Таким чином, світ – це не купа речей, а спосіб бачення світу, смисл побаченого. Тому світ розпадається на різні горизонти смислів і значень. Не важко помітити, що тут постмодерністські уявлення про світ і людину солідаризуються з феноменологічним

баченням світу. Помітні також конотації і з аналітичною філософією, для якої світ – це поле різноманітних «мовних ігор», і навіть з марксизмом, для якого світ – це, насамперед, «олюднена природа».

Для фундатора феноменології Е. Гуссерля «натуралізм» і «об'єктивізм» неприйнятні саме тому, що позбавляють розум інтенціональності і перетворюють «картину світу» у сукупність речей, а не безкінечний смисл. Останній є не предметом, а променем світла, спрямованим людиною назовні. Навколишній світ, на думку М. Гайдеггера, – це духовне явище нашого особистого та історичного життя. Він критикує новоевропейську метафізику за орієнтацію на представлення, репрезентацію, «постановку перед собою» всього, у чому живе людина у вигляді речей, об'єктів, сутностей. Усе, з чим має справу людина, перетворюється на низку об'єктів, і таким чином створюється картина світу, у якій розташовані і упорядковані об'єкти, що у сукупності являють суще. Поза сущим залишається те, що, власне, і є головним і забувається новоевропейською метафізикою, а саме Буття – конкретніше, буття людини у світі.

Але якщо існують різні горизонти смислів і значень, то не існує єдиного світу, не існує спільного буття і неможливий єдиний універсальний проект.

З цього випливає декілька наслідків. Перший полягає у тому, що якщо не існує єдиного світу, а він задається нашим баченням, якщо немає кращих світів чи його фрагментів, то і не повинно існувати тих чи інших кращих форм пізнання. Єдине універсальне методологічне правило, яке може мати місце, це – «дозволено все» (П. Фейєрабєнд). У протилежному випадку будемо мати справу з шовінізмом і дискримінацією, але уже не культурних форм, а пізнавальних.

Другий зводиться до того, що досить сумнівними є єдині універсальні надісторичні цінності. Дійсно, коли капіталізм зруйнував національні перегородки і історія, за словами класика, стала всесвітньою, з'явилися онтологічні підстави для декларації певних всезагальних цінностей. Нині у ситуації постмодерну на перший план висуваються унікальність, своєрідність різних культур.

Розбіжності та суперечності роздирають не лише різні культури; мультикультуралізм стає нормою усередині певної культури.

Іншими словами, радикально змінилось соціально-онтологічне підґрунтя усвідомлення та маніфестації цінностей. І якщо для філософії епохи Модерну з її культом розуму, гуманізму, просвітницькими ідеалами «Свободи», «Братерства», «Рівності» питання про всезагальні європейські цінності було самоочевидним і не потребувало обґрунтування та серйозної аргументації та рефлексії, то для постмодерних мислителів подібна філософія безнадійно застаріла і потребує своєї заміни. Це, до речі, чи не єдина теза, яку поділяють різні постмодерні мислителі. Вочевидь, для постмодерну європейські цінності – це лише черговий гранднатив або метанарація. На цьому варто наголосити особливо, адже постмодерн – це не лише скепсис та іронія щодо можливостей розуму, заперечення логораціотелеофалоцентризму. Постмодерн в першу чергу ставить під сумнів саме визначальні цінності модерної епохи.

Отже, світ як об'єкт, який пройшов через горнило людської практичної і пізнавальної діяльності, задається способом його бачення. Оскільки не існує єдиної репрезентації світу, то він розпадається на різні горизонти смислів і значень, що унеможливує існування надісторичних всезагальних універсальних цінностей і принципів пізнання.

Виходячи з цих методологічних засад, розглянемо антропологічний поворот у сучасній постнекласичній науці, зокрема, у таких царинах знання, які репрезентують як природознавство, так і гуманітарну сферу, а саме: космологію та лінгвістику. Зазначений поворот пов'язаний з визнанням провідної, визначальної ролі людини у розвитку наукового пізнання. Подібне визнання становить осереддя сучасної постнекласичної науки.

З цим тісно пов'язана така прикметна особливість сучасної постнекласичної науки, як трансформація ідеалу ціннісно-нейтрального дослідження. На думку В.С. Стьопіна, коли сучасна наука на передньому краї свого пошуку поставила в центр дослідження унікальні системи, що історично розвиваються, у які як особливий компонент включена сама людина, то вимога експлі-



кації цінностей у цій ситуації не лише не суперечить традиційній установці на отримання об'єктивно істинних знань про світ, а виступає передумовою реалізації цієї установки.

У загальному плані орієнтація на людину, «людиномірність» науки – одна з найважливіших тенденцій розвитку сучасного наукового пізнання. Проблема людини, її місця у сучасному світі нині є не лише актуальною теоретичною, але і гострою соціальною проблемою. Тому і не дивно, що вона змістилася у фокус теоретичного осмислення цілої низки наукових дисциплін: філософії, соціології, психології, біології, медицини, екології тощо.

Не менш істотним є і виникнення нових наук, орієнтованих людською діяльністю (ергономіка, теорія ігор і т. п.), і поява нових галузей в усталених наукових дисциплінах, які започатковані на ґрунті парадигми людини (конструктивістська математика, логіка практичних міркувань тощо).

Безпосередньо з людиною, характером її життєдіяльності пов'язані і так звані глобальні проблеми, з якими зіткнулось людство на порозі третього тисячоліття.

Орієнтація на людину у сучасному науковому пізнанні пов'язана не лише з висуненням на передній край комплексу проблем, безпосередньо пов'язаних з життєдіяльністю людини. Важливу роль у подібній орієнтації відіграє світоглядний підхід у філософії і науці. Останнім часом подібний підхід все активніше проникає у тканину наукового пізнання. Значний світоглядний резонанс отримало наукове підтвердження того факту, що основні фізичні константи є оптимально доцільними щодо виникнення людського життя і самої людини. Саме завдяки антропному принципу формується постнекласичне бачення Всесвіту як «людиномірного» об'єкту у сучасній космології.

Цей принцип вперше з'явився не в сучасній постнекласичній науці і навіть не в некласичній, релятивістській фізиці, а в класичній, ньютонівській космології, хоча, звичайно, його «теоретична навантаженість» була іншою. У кінці XIX ст. фізики спробували по-новому переосмислити проблему місця і ролі людини у Всесвіті з альтернативних Копернику позицій. Ця спроба належала відомому природознавцю А. Уоллесу, який прагнув відродити арісто-

телівський телеологізм і антропоморфізм у розумінні системи людина – Всесвіт. Своє теоретичне бачення антропного принципу у межах класичної науки запропонував і К.Е. Ціолковський, який у дусі російського космізму розглядав Всесвіт як «світ людини», обґрунтовував нині популярну ідею «живого Всесвіту», тобто всіляко доводив єдність людини і Всесвіту.

Проте подібні розробки антропного принципу залишилися непоміченими, оскільки різко контрастували з домінуючою у космології коперніканською парадигмою. Цей принцип заново відкрила релятивістська космологія, включивши його у свій власний контекст.

Нині існують різноманітні модифікації антропного принципу, які досить суттєво розходяться між собою: слабкий і сильний антропний принцип та принцип самовідбору, сформульовані Б. Картером, принцип доцільності (І.Л. Розенталь), принцип співучасті (Дж. Уілер), фіналістський антропний принцип (Ф. Тіплер) та ін.

Слабкий і сильний антропний принцип Картера об'єднує те, що обидва його формулювання використовують класичні способи опису, які не впливають на властивості досліджуваного об'єкта.

Згідно з його слабкою версією наше становище у Всесвіті є привілейованим у тому сенсі, що воно має бути сумісним з нашим існуванням як спостерігачів. Ті властивості Всесвіту, які ми спостерігаємо, є характерними лише для певної фази його еволюції. Вона збігається з тією епохою, коли еволюційні процеси роблять можливим наше існування як спостерігачів.

Сильна версія антропного принципу, за Картером, має такий вигляд: «Всесвіт (і отже, фундаментальні параметри, від яких він залежить) повинен бути таким, щоб у ньому на деякому етапі еволюції допускалось існування спостерігачів. Перефразовуючи Декарта: *Cogito ergo mundus talis est* (я думаю, отже, світ такий).

Саме ця версія антропного принципу породила величезну кількість різних і навіть протилежних оцінок і тлумачень. Це й не дивно, враховуючи складну гетерогенну природу цього принципу, яка допускає як суто наукові, так і філософсько-світоглядні тлумачення.

Спорідненість сильного формулювання антропного принципу з телеологічними і теологічними ідеями призвела до того, що деякі

мислителі почали використовувати її навіть для доказу буття Бога. Дійсно, якщо всі параметри і константи Всесвіту підігнані таким чином, що на певному щаблі його еволюції з'являється людина, то можливо допустити, що світ є витвором розумного творця.

Щоб уникнути подібних теологічних спекуляцій, Картер змушений був радикально реінтерпретувати розуміння антропоного принципу. На його думку, термін «антропний принцип» не зовсім вдалий і його зміст потрібно тлумачити як «принцип самовідбору», який лише фіксує виділення нашого Всесвіту з цілого ансамблю світів. Стохастичні механізми випадково створили у ньому поєднання констант, яке уможливило появу людини. При подібній «реінтерпретації» з антропоного принципу витравляється сама суть, а саме ідея антропоності.

Подібний відкат у тлумаченні сильного антропоного принципу простежується і у принципі доцільності І.Л. Розенталя, який також інтерпретується як суто фізичний принцип. Існування основних констант зумовлено всією сукупністю фізичних закономірностей.

Проте були висунені й протилежні, радикальні тлумачення сильного антропоного принципу. Найбільш радикальним серед них є принцип співучасті Дж. Уілера, який витлумачує антропний принцип у концептуальних межах квантової механіки. Він розглядає Всесвіт як об'єкт нового типу – мегаскопічну квантову систему – і, поширюючи на нього квантовий спосіб опису і пояснення, створює тим самим нове бачення Всесвіту. Згідно з цим принципом «той, хто думає про себе як про спостерігача, виявляється учасником. У деякому дивному сенсі це є участю у створенні Всесвіту». Виходячи з принципу співучасті, антропний підхід у космології є обов'язковим, адже роль людини, спостерігача не вичерпується лише пізнанням Всесвіту; у деякому сенсі людина через процедури і засоби своєї діяльності творить його. Іншими словами, подібна інтерпретація сильного антропоного принципу передбачає не лише об'єктний, але і діяльнісний аспект.

Взаємозв'язок об'єктного і діяльнісного аспектів даного принципу притаманний і фіналістському антропоному принципу Ф. Тіплера, який передбачає майбутнє розвитку Всесвіту. Якщо Всесвіт такий, що на певному етапі його розвитку з'являється лю-

дина, то логічно припустити, що Всесвіт створений і для того, щоб зберегти її існування. Осереддя фіналістського антропоного принципу є твердження, що у Всесвіті повинно розпочатися виробництво інформації і воно ніколи не закінчиться. Подібне «вічне виробництво інформації» не лише запрограмоване природним розвитком, але і забезпечується практичною діяльністю людського суспільства. У останньому пункті помітна близькість фіналістської версії антропоного принципу до тлумачень антропоного принципу у душі космічної філософії К.Е. Ціолковського.

Отже, існують різні модифікації антропоного принципу, які мають складну гетерогенну структуру. Даний принцип виник у межах класичної науки, має чимало неklasичних інтерпретацій, а в деяких версіях явно апелює до постнеklasичної науки. Тому його варто розглядати як своєрідний «кентавр», який торує шлях до нового образу науки. Дійсно, якщо не відмовлятися від «екстремістської» постановки проблеми: «ось людина, яким повинен бути Всесвіт» (Дж. Уїлер) – то евристичні потенції даного принципу сягають висот постнеklasичної науки. Широкий спектр оцінок антропоного принципу зумовлений питаннями: чи повинні ми вважати антропоні аргументи, тобто виражені у явній формі апеляції до існування і діяльності людини, принципово новим підходом до вивчення світу, без якого науці вже не обійтися? Чи повинен наш Всесвіт розглядатися як «людиномірна» система, що самоорганізується, згідно з принципами постнеklasичної науки? Та інші.

Нині наука лише підступає до відповіді на ці запитання, її знання не достатньо, щоб дати позитивну відповідь на них. Проте цих знань, вочевидь, достатньо, щоб напевне твердити, що «людський вимір» не може бути елімінований з антропоного принципу. Тим самим зберігається можливість вважати цей принцип свідченням на користь тенденції до гуманізації, «олюднення» сучасної постнеklasичної науки.

Справа, мабуть, полягає ще й у тому, що вчених наших днів все більше і більше не задовольняє сучасний образ науки з його моральнісною індиферентністю, байдужістю до соціального використання знання. Це особливо помітно у розвитку лінгвістики,

де антропоморфні чинники теж виступають на передній план аналізу.

Як відомо, мова виникла в сиву давнину у процесі спільної трудової діяльності людей. Мова є такою ж прадавньою, як і свідомість. Вона, за влучним виразом К. Маркса, є практичною, існуючою для інших людей, а отже, і для мого власного Я, дійсною свідомістю, і подібно свідомості мова виникла з потреби спілкування з іншими людьми. Мова, зазначав Ж.-П. Сартр, не могла бути «винайдена» в універсумі чистих об'єктів, оскільки вона передбачає відношення до іншого суб'єкту; в інтересуб'єктивності буття-для-іншого немає ніякої потреби її винаходити, оскільки вона вже дана у факті визнання іншого. Уже в силу того факту, що мої замисли і проекти мають певний сенс поза мною, який вислизає від мене і котрий я сприймаю як трансцендентну мені даність – Я є мова. Саме в цьому смислі Гайдеггер має рацію, коли говорить, що «Я є те, що кажу».

Отже, мова уже у самому своєму зародку містила антропоморфні, людиномірні властивості. Проте протягом тривалого часу вони залишалися у затінку, і фахівці з вивчення мови фокусували свою увагу на інших параметрах мови.

Зазначимо, що мова є досить складним феноменом. Різні її аспекти вивчають спеціальні науки: лінгвістика, логіка, психолінгвістика, етнолінгвістика, соціолінгвістика, семіотика, літературознавство, теорія масової комунікації тощо. Ми зосередимо увагу переважно на висвітленні філософсько-антропологічного аспекту цього феномену. Справа у тому, що нині саме антропологічні чинники розвитку мови посідають чільне місце у теоретичному мовознавстві. Інтерес дослідників зміщується у царину вивчення тих особливостей мови, які забезпечують можливість адаптації людини до постійних змін умов її існування. Подібна переорієнтація мовознавства, акцент на «людиномірних» властивостях мови призвели до відмови від розуміння мови як певної статичної системи знаків. На зміну такому розумінню прийшов динамічно-діяльнісний погляд на вивчення мови.

Спираючись на надбання сучасної лінгвістики й не претендуючи на повноту, можна виокремити такі образи мови: мова як

мова індивіда, мова як член сім'ї мов, мова як структура, мова як система, мова як тип і характер, мова як генеративна лінгвістика, інтерпретаційний образ мови тощо.

У 70–80-х роках ХХ ст. мовознавство поступово відходить від «формального» вивчення мови і звертається до її людського виміру. Права людини в лінгвістиці були поновлені завдяки «теорії мовної дії», «теорії мовної компетенції» у межах соціолінгвістичних теорій – зокрема таких як: конверсаційний аналіз і дискурс-аналіз, «нараторологія» (дослідження оповіді), «загальна теорія мовної дії» тощо.

Цей образ мови був започаткований Дж. Остіном. Він виходить з того, що мінімальною одиницею людської комунікації є не речення, а дія – здійснення деяких актів, таких як: констатація, запитання, наказ, пояснення, вибачення, привітання тощо. Іншими словами, тут здійснено спробу поглянути на мову крізь призму дій носія мови і витлумачити те чи інше значення як вживання речення за певних обставин. Важливо розрізняти значення висловлювання: як продукт мови і як здійснення мовленнєвого висловлювання. У першому випадку воно відноситься до сфери семантики, у другому – до царини прагматики.

У цьому зв'язку зазначимо, що мовознавці наголошують на еволюції теоретичних уявлень у царині лінгвістики як переході від семантичної парадигми («філософія імені») до синтаксичної парадигми («філософія предикату») і далі до прагматичної парадигми («філософія егоцентричних слів»). Цей поворот є певною конкретизацією відзначеної раніше тенденції від вивчення формальних структур мови до з'ясування ролі людського антропологічного виміру мови.

У межах цієї тенденції цікавої еволюції зазнав і такий образ мови, як функціоналізм, де теж помітний поворот від формального функціоналізму (тобто вивчення формального опису мови) до комунікаційного формалізму, де мова вивчається з точки зору її ролі у людській комунікації і розглядається як система такої комунікації. Головна функція мови, на думку представників комунікаційного функціоналізму, – інструментальна, себто мова – інструмент мовленнєвої взаємодії людей. Акцент робиться на описові мови у тер-

мінах мовленнєвої комунікації і типів конструкцій, які використовуються у ній. Прикметною особливістю комунікаційного функціоналізму є телеологізм. Мова є доцільною діяльністю, механізми якої детерміновані цілями.

Розглянутими образами мови їх розмаїття не вичерпується. До них можна додати «категорійні граматики», «теорію прототипів», «когнітивну лінгвістику» тощо. Проте існує ще один образ мови, який має величезну філософсько-антропологічну значущість, а саме мова як «домівка буття». Дане метафоричне висловлювання належить М. Гайдеггеру. У «Листі про гуманізм» він писав: «Мова є домівка буття. У домівці мови живе людина». Мова є здійснювана буттям і пронизана його ладом домівка буття. Тому ще потрібно осмислити сутність мови у її відповідності буттю, а саме як цю відповідність, тобто як домівку людини. За Гайдеггером, людина – не лише жива істота, котрій серед інших її здатностей притаманна і мова. Мова є домівка буття, мешкаючи у якій людина екзистує, оскільки оберігаючи істину буття, належить їй.

Отже, якщо не виривати відому гайдеггерівську метафору зі загального контексту, то не важко помітити, що у його концепції перевертається традиційне для метафізики відношення «думка–мова». Для німецького мислителя мова є не стільки засобом для вираження думки, скільки думка є способом актуалізації первісних смислів, які притаманні мові.

Таким чином, гайдеггерівський проект подолання метафізики, а точніше класичної теорії пізнання з її жорстким протиставленням суб'єкта і об'єкта і розглядом світу як об'єктивного, незалежного від людини, і акцент на бутті людини у світі, призвели до того, що прагматику мови, її використання у різних контекстах людської життєдіяльності уже не можливо нехтувати, і водночас будь-який аспект життєвого світу людини можна розглядати як своєрідний дискурс. Оскільки світ задається способом його бачення і не існує його єдиної репрезентації, то він розпадається на різні горизонти смислів, значень і дискурсів.

## МЕТААНТРОПОЛОГІЯ ЯК ФІЛОСОФІЯ СТАТІ

Для кожного, хто замислювався над колізіями людського буття, очевидним є те, що однією з їх фундаментальних причин є бівалентність людського роду – його розділеність на чоловічий та жіночий шляхи буття. Саме чоловіче та жіноче повсякчас породжують нове життя; їх взаємодія у вищих своїх проявах приводить до переживання любові, яка приносить нам стільки радості та страждання. Тому проблематика чоловічого та жіночого не може не хвилювати людину. Але наскільки ця проблематика може вважатися *дійсно* філософською? Може, це лише медико-біологічна або, в найкращому разі, психологічна проблематика? Може, філософській антропології як метаантропології (і у широкому сенсі як інтегральному філософському знанню, і в строгому сенсі – як теорії буденного, граничного й метаграничного буття) не слід торкатися цієї сфери людського? Якщо ми припустимо, що філософська антропологія як метаантропологія досліджує різноманітні виміри людського буття, то проблеми статі не можуть не бути органічно-філософськими – адже чоловіче й жіноче являють собою найсуттєвіші виміри людського.

Тому, коли філософська антропологія звертається до феномену статі, вона втрачає свою відстороненість від потаємних глибин людського ества. Вона перестає бути філософією абстрактної людини, *метафізикою людини*, й обертається на *метаантропологію* [4]. Значною мірою можна вважати, що саме звернення до проблеми статі й робить філософську антропологію метаантропологією.

Передусім треба з'ясувати, чим метаантропологічне розуміння статі відрізняється від медико-біологічного, психологічного та *просто* антропологічного. Філософська антропологія як метаантропологія у строгому сенсі слова розглядає чоловіче та жіноче як явища, пов'язані з *екзистенціальними* та *особистісними*, а не лише біо-антропологічними проявами людини.



В контексті метаантропології у строгому сенсі слова глибинний сенс чоловічого начала у людському бутті виступає як *духовність*. Під духовністю як внутрішньою чоловічістю можна розуміти здатність до творчого пориву, само-трансцендування, до виходу за власні межі. Сенс жіночого начала полягає в *душевності* – здатності до співчуття та любові. Це турботливе, *бережливе* ставлення до Буття, яке влучно виражене в українському слові «*берегиня*».

Таким чином, якщо чоловіче й жіноче начала у фізичній взаємодії породжують біологічне життя людського роду, то більш глибинна взаємодія чоловічого та жіночого означає постійне оновлення буття людського роду у його екзистенціальних, духовно-особистісних вимірах. Причому на сьогодні ці аспекти як ніколи в історії стають фактором виживання людини на нашій планеті. Все це актуалізує розуміння *мета-природного ества* чоловічого та жіночого у людському бутті і можливості їх мета-природної взаємодії. Враховуючи тяжіння традиційної антропологічної рефлексії до аналізу чоловічого принципу і дійсне домінування цього принципу до недавніх часів, цю взаємодію ми можемо дійсно назвати *мета-антропологічною*.

М. Шелер виразив дану проблему в ідеї «урівнювання чоловічого та жіночого в людстві» [6, с. 114]. На його думку, починаючи з ХХ ст., принципово змінюються відносини чоловічого та жіночого начал, бо жіноче, яке перебувало у сутінках протягом століть, тепер виходить на перший план.

Проте проблема екзистенціальної взаємодії чоловічого та жіночого є не лише проблемою нашого часу. Це вічна проблема людського буття, яка потребує свого розв'язання на кожному етапі людської історії. Вона є настільки глибинною, що її розв'язання кожен раз породжує нові трагічні колізії. Розуміння необхідності виходу за межі суто патріархального світовідношення, спрямованість за межі агресивності й *екологічного безумства* такого світовідношення породжує більш уважне ставлення до *людяного* світовідношення як амбівалентного та біполярного. Все це робить філософсько-антропологічний дискурс мета-антропологічним як *мета-патріархальним* – тим дискурсом, що вийшов за межі «фа-

лоцентризму», «патріархалізму» та «прогресизму» з його цивілізаторським оптимізмом. Філософська антропологія як філософія статі відтворює глибинну приреченість людської екзистенції поділитися на статі-як-шляхи-буття і зображує необхідність внутрішньої, екзистенціальної, особистісної комунікації між цими шляхами буття, рівновага яких і складає по-справжньому *людяне* буття.

Повернемося до думки, що душа і душевність маніфестують екзистенціальну жіночість, тоді як дух і духовність – екзистенціальну чоловічість. Дійсно, душевність концентрує в собі риси, які ми традиційно розглядаємо як жіночі – здатність до любові, співчуття, зверненість до теперішнього, а не майбутнього, переживання самоцінності теперішнього. Тоді як дух і духовність є ознакою чоловічого начала з його потягом у майбутнє, зневагою до теперішнього, бажанням прогресу, трансцендування. Звідси набуває нового смислу парадоксальна ідея О. Вейнінгера, яку він висловив у відомому дослідженні «Стать та характер», – ідея про те, що в кожній людині – незалежно від її фізичної статі – внутрішньо уживаються риси чоловіка та жінки. Ця ідея, яка означає для О. Вейнінгера поєднання в людині духовного (чоловічість) та матеріального (жіночість), тепер може бути інтерпретована так: кожний чоловік або жінка несе у собі духовний та душевний виміри людського буття – при домінанті якогось із них [2].

Натяк на те, що духовність є екзистенціальною чоловічістю, а душевність – екзистенціальною жіночістю, ми зустрічаємо у міркуваннях К. Юнга, коли він називає архетип Аніми «архетипом вічної жіночості», а архетип Анімуса – «архетипом вічної чоловічості» [8]. Для мислителя архетип Аніми представлений такими міфологічними постатями, як Гея, Венера, Деметра, тоді як архетип Анімуса репрезентований іменами Тота, Орфея, Гермеса Трисмегіста, Заратустри.

Важливо зазначити, що К. Юнг показує наявність архетипу Аніми у внутрішньому світі чоловіка, тоді як Анімус є характерним для внутрішнього світу жінки. Мислитель впевнений у тісному зв'язку та взаємодії архетипів Аніми (жіночості-життя) і Анімуса (чоловічості-смыслу) не тільки у образах міфології, але й у емпіричних, живих чоловіках та жінках.

В осягненні гармонії духовного та душевного начал людини – гармонії екзистенціальної чоловічості та жіночості – можливо, криється розкриття таємниці *внутрішньої* самотності, яка породжена статевою бівалентністю людського роду [3]. Така внутрішня самотність може бути усвідомлена як *відчуження духовного та душевного вимірів людського буття* як в одній особистості, так і у відносинах між різними особистостями.

Однак у чому причина відчуження духовного та душевного вимірів людського буття? Такою причиною може бути названа надмірна зацикленість на чоловічому (патріархально-прогресистському) або жіночому (матріархально-родовому) шляхах людського буття у світі. Це зацикленість на майбутньому і минулому, що є *необхідним для проектування майбутнього* (патріархально-прогресистський шлях), або теперішньому, сучасному і минулому, що потрібне лише для відтворення теперішнього (матріархально-родовий шлях). Подібна зацикленість призводить до деформації і замкненості особистості, до обмеженості спілкування зі світом, що викликає фундаментальну внутрішню самотність.

Духовність без душевності може виродитися у волю до влади над світом, трансцендування будь-якою ціною. Душевність без духовності стає пустим продовженням життя, яке керується лише волею до життя. І те, і інше породжує страждання внутрішньої самотності.

Виходом із такої самотності з необхідністю стає процес гармонізації духовного та душевного, який повертає особистості цілісність і який можна означити як персоналізацію та андрогінізацію людини. Персоналізація виступає тим процесом, що дозволяє особистості увійти у дійсну, внутрішню комунікацію зі світом інших особистостей. Саме таку внутрішню комунікацію можна назвати любов'ю, яка в контексті метаантропології стає фундаментальним екзистенціалом метаграницного буття людини та єдино можливим способом подолання самотності й відчуження.

Любов можна визначити як найвище подолання самотності, в якому синтезуються само-творення та толерантність як спів-творення. Однак любов певною мірою протистоїть толерантності.

Якщо сутнісною рисою толерантності є стриманість, то любов за своєю природою виступає *нестриманістю*, екстатичним пориванням, що радикально руйнує самотність і приводить до єдності. Тоді як толерантність – навіть у своїх творчих виявах – є занадто *розсудливою*, щоб зняти протилежність чоловічого та жіночого принципів людського буття.

Але чи не можна сказати, що толерантність у своїх найбільш піднесених формах також є любов'ю? Після певних міркувань на це питання можна відповісти позитивно. Можна навіть запропонувати термін «*любов-толерантність*», аналогом якої у античній культурі виступає давньогрецьке слово «*сторге*», а у християнській культурі – словосполучення «*любов до Близьшого*». Проте любов-толерантність, що виступає глибинною відкритістю людського буття, все ж не має *особистісної концентрованості та кульмінаційності любові* між чоловіком та жінкою – еротичної любові. У слові «любов» криється дуже широкий та різноманітний смисл. Любов відділяє духовно-душевно, особистісну реальність від реальності буденної та безособової. Це добре показав В.І. Шинкарук, який пише: «Реальність буття духовного світу на відміну від матеріального ґрунтується не на даних зовнішніх почуттів..., а на особливого роду чуттєвості, яка здавна дістала узагальнену назву – любові» [8, с. 146].

Важливо усвідомити, що справжня еротична любов ніколи не є результатом *втечі від самотності*, навпаки вона здійснюється лише на основі волі до самотності. Дійсній еротичній любові завжди передує *самотворче усамотнення*, в ході якого відбувається особистісний розвиток, який переводить любов до себе у любов до Іншого, причому не знишуючи першу, а з'єднуючи її з другою. Отже, якщо еротична любов стає втечею від самотності, вона рано чи пізно втратить характер любові; більше того, вона й спочатку є скоріше не любов'ю, коханням, а за-коханістю.

Самотворче усамотнення має сенс для виникнення любові саме тому, що будь-яка людина як особистість є мікрокосмом, який вміщує у себе макрокосм. Кожна людська особистість виступає фундаментально самодостатньою, і почуття справжньої

любові народжується тоді, коли людина вільно виходить у світ в усій своїй самодостатності.

Дійсне самотворче усамотнення породжує таку самодостатність людини, яка може відпустити себе у любов не у необхідності, а у *свободі*. Свобода як фундаментальна ознака любові значною мірою є результатом попереднього самотворчого усамотнення.

Однак таке усамотнення повсякчас руйнується зсередини сексуальністю. Сексуальність як така не передбачає виборності. Вона є результатом інстинкту продовження роду. Однак сексуальність може *підкоритися виборності* – коли ми говоримо про любов. При цьому відбувається метаморфоза сексуальності, яка підіймається над інстинктом. У закоханості та любові сексуальний потяг підвищується до пристрасті.

Ми прийшли до осягнення *любові-пристрасті*. Любов-пристрасть – це любов, в якій сексуальне начало виступає основним при вираженій *обраності* партнера. Любов-пристрасть є переживання, яке виводить чоловіка чи жінку у граничне і подеколи у метаграничне буття. Однак любов-пристрасть є дуже нерівною і, як правило, трагічною. Глибинна спрямованість на знаходження єдності у сексуальному акті робить любов-пристрасть серією спалахів возз'єднання та самотності-відчуження. З часом періоди самотності як *нудьги* або *туги* можуть зростати. І все ж у любові-пристрасті є *прихильність* чоловіка та жінки, котра не залишає їх остаточно у нудзі та тузі.

Любов-пристрасть може парадоксально ставати нерозділеною любов'ю при фізичній розділеності – чоловік та жінка, поєднані нею, бажають того, що може бути розділене за межами лише пристрасті – єднання *в усій повноті буття*. Любов-пристрасть є вельми егоїстично насиченою та вимогливою. Вона вже звільнилася від інстинктивної безособової сексуальності, але знаходиться в полоні сексуальності-пристрасті, яка прямує до з'єднання не з особистістю, а з її фізичним вираженням. В цьому плані вельми показовими є слова М. Бердяєва, який зазначає, що родова статєва любов є ілюзорне подолання розриву статей.

Безкінечна солодкість любові-пристрасті зміщується з невідбутним трагізмом. Залишаючись в рамках сексуальної пристрасті,

любов-пристрасть виступає нерозвиненою любов'ю, первинним буттям любові. Вона відрізняється від *закоханості-пристрасті* лише своєю тривалістю і, кінець-кінцем, ще більшим зростанням самотності.

Значною мірою любов-пристрасть обмежена цариною сексуальності і ще тільки наближається до сфери еротичного, яка є сферою душевного спілкування між статями. Входячи у простір та час еротичного, любов-пристрасть наповнюється рівним теплом та відповідальністю, яких вона не знала раніше. З'являється турбота, розуміння, спілкування та спів-буття за межами сексуального акту. Все це дозволяє говорити про такий специфічний феномен, як *любов-дружба*.

Любов-дружба є форма любові, яка заснована на домінуванні душевного та еротичного спілкування над пристрасною. Любов-дружба відрізняється від просто дружби переживанням абсолютної незамінності свого партнера та більш глибинним поєднанням із ним.

Любов-дружба може стати результатом розвитку любові-пристрасті. В цьому розвитку пристрасть постає як спалах, за яким іде ще більша темрява, перетворюється у рівне і спокійне горіння. На цьому шляху любов-дружба очищується від егоїзму любові-пристрасті і стає менш трагічною. Однак при цьому трапляється зменшення яскравості любові. В любові-дружбі завжди присутня потаємна туга за любов'ю-пристрастю. Бо любов-дружба є крок у напрямку до буденного буття людини.

Отже, між любов'ю-пристрастю та любов'ю-дружбою існує суперечність, що не розв'язується остаточно, коли любовна пристрасть переходить у дружбу. Ця суперечність повинна розв'язуватися не антагоністично – шляхом згасання однієї з протилежностей, – а синтетично й плідно – через їх взаємозлиття.

В якій же формі любові стає можливим плідне розв'язання суперечності любові-пристрасті та любові-дружби? Цю форму любові можна назвати *любов'ю-цілісністю*. У любові-цілісності відбувається з'єднання чоловічого та жіночого у новій якості – тій якості, в якій відбувається перемога над короткочасністю пристрасної, а також над поза-пристрасним і поза-статевим

характером дружби. Однак для того, щоб осягнути смисл та природу любові-цілісності, необхідно почати з осягнення *любові до себе*.

Любов до себе виступає подоланням егоїзму по відношенню до себе. Вона виводить людське буття із само-замкненості й спрямовує до подолання власних меж. І разом із тим дійсна любов до себе породжує переживання самозначимості власного Я у будь-якому стані і вимірі буття. В конструктивній любові до себе долається та внутрішня самотність людини, що може бути окреслена як *самотність на самоті із собою*, яка виступає результатом постійної самозміни та самооновлення людини – результатом самотворення та самотрансцендування.

Чим любов до себе відрізняється від волі до влади над собою? На перший погляд здається, що вони є глибинно спорідненими. Дійсно, любов до себе у її конструктивних формах – як і воля до влади над собою – спрямовує особистість до якоїсь мети. Вона також є ціле-спрямованою. Але воля до влади над собою є спрямованість до підкорення себе меті, звуження та моно-націленість особистості, тоді як любов до себе є спрямованість до свободи й відкритості на шляху до мети.

*В результаті любов до себе можна визначити як відкриту волю до самопізнання та самотворення, яка породжує нове буття людського Я. У цьому бутті людина підіймається над пізнанням та творенням об'єктів. Вона змінюється сама й одночасно створює образ коханого чи коханої як своєї протилежності-половини.*

Любов до себе передує любові-цілісності. У просторі її самотності визрівають чоловіче та жіноче начала, щоб злитися у справжню єдність. І разом із тим любов до себе набуває кінцеву глибину та смисл лише як сторона, *половина* любові-цілісності.

Міркуючи над природою любові-цілісності, ми можемо сказати, що вона є з'єднанням двох способів любити себе, які доводяться до єдиного способу любити одне одного. Саме тому любов-цілісність виступає органічним та гармонійним поєднанням люблячих, у якому однаково підносяться і пристрасть, і дружба. Саме любов-цілісність є те, що багато мислителів вслід

за Платоном називали *андрогінізмом* [5, с. 16], або принаймні радикальний крок на шляху до андрогінізму.

Проте як реалізується любов-цілісність? Тільки як співтворчість чоловіка і жінки, яка витісняє з їхнього буття *самотність удвох*, що постійно відтворюється на рівні буденного та граничного буття чоловічого та жіночого. Можна припустити, що саме завдяки співтворчості стихія любові може перемогти стихію часу, стати безмежною, вічною. Саме тому любов-цілісність між чоловіком і жінкою включає співтворчість у свою сутність.

Любов-співтворчість є спільне створення *об'єктів* культури. Та об'єкти, що створюються, можуть дивним чином *об'єктивувати саму любов*. Стаючи *опосередкуванням* між чоловіком та жінкою, вони можуть надати *опосередкованого характеру самій любові* – тоді як любов тяжіє до того, щоб зруйнувати будь-які опосередкування між людьми, з'єднати їх безпосередньо, глибинно-особистісно. В результаті співтворчість може парадоксально приховати любов за об'єктами і відродити внутрішню самотність. Небезпеку цього переконливо показує М. Бердяєв у своїй філософії статі та любові [1].

Отже, ми отримуємо фундаментальну колізію любові-цілісності як любові-співтворчості. Для того, щоб розв'язати цю колізію, треба зрозуміти, що любов-цілісність як любов-співтворчість може переходити у більш розгорнуті, відкриті та поза-об'єктні форми. Вона може перейти у *любов-співтворення* як творення нового буття.

Якщо любов-співтворчість пов'язана із творенням об'єктів культури – культуротворчістю, то у любові-співтворенні відбувається поява нової реальності – реальності люблячих, що виходить за межі *об'єктності культури*.

У своїх вищих формах любов-співтворення є творення *буття – буттє-творення*. Буттє-творення – це творення нових відносин між людьми, які просвітлені культуротворчістю. Таким чином, буттє-творення не відкидає культуротворчість як щось зайве, а органічно включає у себе. У любові-співтворенні як буттєтворенні відбувається піднесення культуротворчості, що замкнена на створенні об'єктів. Більше того, буттєтворення



підносить і життєтворення – процес відновлення та одушевлення людського роду.

У буттєтворенні відбувається розв'язання суперечності життєтворення і культуротворчості; вони об'єднуються, врастають одне в одне. І це вrostання стає можливим завдяки тій любові між чоловіком та жінкою, яка пройшла пристрасть та дружбу й стала цілісністю буття двох і спільним творенням цього буття.

Любов-співтворення як буттєтворення глибинно змінює сутність та існування чоловічого та жіночого начал, створює їх дійсно метаграницне буття. У буттєтворенні відбувається вихід за межі егоїзму люблячої пари, еротичне начало набуває мета-еротичних рис. Це передусім означає відкритість люблячої пари-цілісності світові. У цій відкритості долається не лише *самотність у парі*, а й *самотність пари*.

Осягнуте таким чином буттєтворення стає *світо-творенням*. У світотворенні відбувається поєднання через любов світогляду та світовідношення. Світотворення тому стає абсолютною відкритістю світові. Людина, що вступає у процес світотворення, може реалізуватися лише у спів-авторстві з іншими людьми; однак не під впливом примусу, імперативу (хоча й усвідомлено-власного), а органічно і вільно, за межами будь-якого відчуження, у внутрішній комунікації, *сродно*. Саме тенденція світотворення лежить в основі ідеї Григорія Сковороди про «*сродну працю*». По суті, світотворення, що з'єднане з любов'ю, завжди виступає *світо-спів-творенням*.

Любов як світотворення означає вихід за межі моно-направленості вольового акту, який постійно продукує внутрішню самотність і відчуження; вона актуалізує перехід волі у *на-тхнення* – ту реальність людського буття, яка постійно потребує *діалогу* й спрямована на діалог. Любов-співтворення у своїй світотворчій могутності розмикає самотність волі до влади, а також волі до пізнання й творчості; нарешті вона розмикає і ту внутрішню самотність, що є результатом волі до самопізнання та самотворення.

## Література

1. Бердяев Н. А. Эрос и личность. Философия пола и любви. – М.: Прометей, 1989.
2. Вейнинггер О. Пол и характер. – М.: Терра, 1992.
3. Хамитов Н. Одиночество женское и мужское. – К.: Атика, 2010.
4. Хамитов Н. Философия: Бытие. Человек. Мир. – К.: КНТ, 2006.
5. Хамитов Н., Крилова С. Андрогинизм // Хамитов Н., Крилова С. Філософський словник: людина і світ. – К.: КНТ, 2007.
6. Шелер М. Человек в эпоху уравнивания // Шелер М. Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994.
7. Шинкарук В. І. Віра, надія, любов // Віче. – 1994. – № 4.
8. Юнг К. Об архетипах коллективного бессознательного // К.Г. Юнг. Архетип и символ. – М.: RENAISSANCE, 1991.

## МОДИФІКАЦІ ІДЕНТИЧНОСТІ В УКРАЇНСЬКІЙ МАСОВІЙ КУЛЬТУРІ (випадок впливу мас-медій)

### Ідентичність, масова комунікація і масова культура

У психології та соціології під *ідентичністю* розуміють вираження особою своєї індивідуальної чи групової приналежності. Цією характеристикою провадиться вирізнення з-поміж інших особливостей і ознак. *Культурна ідентичність* означає приналежність до спільноти чи культури відповідно до певних культурних ідентифікаторів (розташування, історія, національність, мова, релігія, а також гендерних, сексуальних, естетичних та ін. чинників, адже в деяких випадках єдність здійснюється не на етнічних засадах, а на основі загальних суспільних цінностей). *Національна ідентичність* передбачає почування належності до держави чи нації, тобто групи людей, нехай і незалежно від їхнього громадянства. Тому можна відштовхнутися від загального визначення національної культури як осередку, в межах якого витворюються значення, що впливають на націю та генерують не тільки ідеї ствердження, а й переосмислення її ролі та місця. Відповідно, члени цієї спільноти не лише ототожнюють себе з нею, а спроможні зважати на часову тяглість, пам'ять і окремінність. Тоді національна ідентичність мусить враховувати колективну й індивідуальну ідентичності. А головне, формування ідентичності – це динамічний, діалогічний, позбавлений стабільності процес, де значною мірою перемішані об'єктивні й суб'єктивні чинники [5, с. 11–92].

Важливо вказати ще на один інтегративний чинник, що став показовим моментом формування національних спільнот, які Бенедикт Андерсон іменує «уявними». Йдеться про феномен «друкарського капіталізму». Позаяк саме ним позначається можливість «усвідомити існування тисяч і тисяч собі подібних завдяки друкованій мові... в Європі XIX ст., в якій уже двісті років тому на-

родомовний друкарський капіталізм перемиг латину, максимальне поширення цієї солідарності обмежувалося рамками розуміння народних мов» [1, с. 102]. Акцент робиться на появі медій як виняткового різновиду комунікації, що дозволяє значній кількості людей не лише говорити спільною «національною мовою», а й зумовлює появу масового почуття стосовно часово-просторових координат, котрі визнаються за свої багатьма. Тобто завдяки медіям твориться відчуття синхронності подій, які значно віддалені в часі й просторі, а отже – виникає уявний, але цілісний образ, яким конституюється національна ідентичність.

Яка ж роль тут відводиться медіям? Під засобами інформації розуміють посередників передачі інформації чи носіїв комунікації. Та засоби інформації мають подвійну природу: можливість технічного поширення інформації й здатність чинити виразний соціальний вплив. Разом з тим масова комунікація означає непряме, однобічне й широке розповсюдження комунікаційних пропозицій серед широкої аудиторії. Мас-медії (друковані, аудіовізуальні, онлайнові, мультимедійні тощо) як носії масової комунікації є тими засобами інформації, які розповсюджують її тривалий час серед гомогенної аудиторії. ЗМІ інтегрують суспільство, передаючи від покоління до покоління важливі складові знань, цінності та правила суспільного життя. Однак, мас-медії передають таку реальність, яка не обов'язково відповідає *справжній* реальності, але видається за *єдину* реальність, що є доступною аудиторії [21, с. 24–25, 62, 86].

Зрештою, цей процес має свою історію. Так, винаходи XV ст., що в технологічному відношенні були пов'язані з друкарським процесом (верстат Гутенберга), спричинили зміни в письмі та культурі, діставши назву першої комунікаційної революції. Наступні фази розвитку суспільства в XIX–XX ст., коли сформувалися ЗМІ – газети, кіно, радіо, ТБ – пов'язані з другою комунікаційною революцією. Тоді масова комунікація зумовила появу сучасного масового суспільства: сформувала його культуру, стандартизацію, забезпечила транснаціональну однорідність, розвинула індустрію ЗМІ з відповідними професіями, поширила рекламу, спонукала до споживання, вплинула на інші сфери життя – від

мистецтва до спорту. Надалі, розвиток мікроелектроніки й телекомунікації з появою тенденції до всесвітнього об'єднання в комунікаційну мережу – дозволяє виокремити третю комунікаційну революцію, що пов'язана зі зміною аналогового сигналу на цифровий, надає можливість необмеженого зберігання й передачі інформації з можливістю її конвертації, забезпечуючи її мультимедійність, інтерактивність і віртуальність [13, с. 58–59].

Нас не повинна страшити строкатість дискурсів тожсамості, оскільки будь-яка ідентичність постійно трансформується не тільки внаслідок переосмислень, але й доволі несподіваних і стихійних домінант. Важливу роль у цих процесах відіграють явища т.зв. масової та популярної культури.

Впродовж двох попередніх століть модернізації й індустріалізації західного суспільства темпи й масштаби суспільного життя наростали стрімкими темпами. В модерних масових суспільствах набули розвитку такі масові речі, як промислове виробництво, засоби інформації та комунікації, здоров'я, освіта, торгівля, смаки та ін. В індустріалізованих країнах збирається гігантська кількість робочої сили – людей, які живуть відокремленим існуванням [14, с. 105]. В умовах інтенсивної масової комунікації постає питання про масову культуру. Адже людей починають розглядати як нову форму спільноти, за якою не визнають аніякої власної форми культури. Часто серйозним показником розвою масової культури є масмедії (ТБ, відео, кіно, газети, популярне читиво, аудіозаписи, Інтернет тощо), які «колонізували» процеси розмаїтих культурних форм. Разом з тим стає все важче розмежувати елітні й масові смаки. Хоча термін «масова культура» не зникає з ужитку, часто також використовується поняття «популярна культура» [16, с. 99, 106–107].

В романських мовах *cultura popular* означає «культура народу». Тому ми маємо справу з подвійним розумінням «популярної культури»: масова поширеність, комерційна успішність та твори й засоби вираження, що виникають завдяки звичайним людям і поширюються серед них, згідно з їхніми інтересами чи смаками. Інтерпретуючи й використовуючи популярні символічні форми, кожен здатен взяти участь у творенні популярної культури.

Популярність полягає в тому, що сюжети, теми та стилі походять із повсякденного життя, потім дістають обробку в мас-медіях, перетворюючись на продукт масової комунікації, й поширюються на різні аудиторії, потрапляючи знов у масове використання, зазнаючи інтерпретацій і нових значень [14, с. 147, 151].

Типова медійна індустрія часто є глобалізованою, тому в національних різновидах цікавим здається момент впливу цих процесів на культурну й національну ідентичності. Тобто лишається питання: як трансформуються способи життя й системи цінностей під впливом медій, що починають виконувати роль такого собі gatekeeper'a від культури? Як твердить Н. Луман, те, що нам відоме про наше суспільство, ми знаємо завдяки медіа. Навіть якщо сумніватися в будь-якій інформації, ми все одно ґрунтуватимемося на ній. Говорячи в термінології Канта: мас-медіа створюють трансцендентальну ілюзію – неминучу похибку розуму, що постає в реалізації його діалектичної природи й виникає внаслідок виходу розуму за межі досвідного застосування категорій. В кожному разі, йдеться про сконструйовану дійсність. Інформація розсівається всюди, де присутня діяльність свідомості й комунікації. Не існує фактів, які б не надавалися до обговорення в медіях. До того ж їх цікавить особлива керована селективність. Цей відбір є складним процесом, однак тут усувається контекст і конденсуються певні ідентичності, що позбавлені всякої субстанційності. Ідентифіковане переводиться в схему або асоціюється з чимось вже відомим. Ідентичностями, що всякчас оновлюються, наповнюються соціальна пам'ять [15, с. 24–32, 67–68].

### **Українська ідентичність і масова культура**

До проблеми ідентичності в контексті української культури можна застосувати сучасне поняття «транскультурності» (Ф. Ортіс), що означає пересування крізь культурний простір і перебування в інших соціокультурних вимірах або ж існування поміж різних культур. Подібні характеристики не могли не відбитися на ідентичності. Сучасна Україна є неоднорідним суспільством, але спроби вибудувати в ній якусь єдність є цілком нормальним процесом. Утім, в історичному вимірі народ, який за-

селяв українські землі, почасти бачив себе в поняттях локальних ідентичностей або вважав себе частинами інших спільнот.

Опинившись в ситуації бездержавності, коли політичні прояви української ідентичності були ускладнені, національний рух набував літературно-мистецьких форм. Але проблема мови була визначальною. Деякі українські письменники розглядали Україну та Росію як спільноти в двокультурній державі, що мусила забезпечувати спільність ідентичностей. Так, М. Драгоманов вважав, що Російська імперія XIX ст. є державою, де українська і російська мови творять крім національних літератур ще й «всеросійську». Прикладом останньої були «Мертві душі» Гоголя, котрий, будучи аутсайдером у метрополії й на периферії, в творчості виходив на універсальні теми. Писати українською (як його батько) означало б для нього звузити творчість до певних стилів і тем. Наведемо ще кілька поглядів істориків: М. Маркевич говорив про вірність Україні як «рідній землі» та Росії як «вітчизні»; І. Новицький протиставляв народну й національну ідентичності; М. Костомаров взагалі помишляв, що українська література має розвиватися для «хатнього вжитку», а висока література прийде згодом. Однак він твердив, що українці й росіяни є культурно відмінними, хоч і приречені жити разом як «дві руські народності». Подібні аргументи можна подібати в інших східноєвропейських народів: словаки Й. Шафарик і Я. Колар хотіли поєднати свій патріотизм із панславізмом; хорват Л. Гай пропагував сербсько-хорватську ідентичність; ранні чеські й естонські національні діячі писали анти-німецькі трактати по-німецьки.

Натомість уже Т. Шевченко писав українською, надавши їй модерної форми. Його символи і міфи створили альтернативний щодо Малоросії світ: замість імперського міфу він пропонує «міф України». Українська, російська і польська ідентичності є для нього несумісними. Його версія «уявленої України» – простір між католицьким світом і московським самодержавством. Відтепер окрема релігія на заході України й міф про свободолюбний національний характер на сході робили важливі акценти в цій ідентичності. Згодом, у часи рухів 1917–18 рр. національні інтереси поєднувалися з соціальними: «комуністичний маніфест» Мар-

кса межував з «Кобзарем» Шевченка (І. Лисяк-Рудницький). Та навіть попри асимілювання українців у російську культуру починав розвиватися антиросійський націоналізм. Молодші письменники критикували своїх попередників: «російська література не потрібна Україні» (І. Нечуй-Левицький); «історія не знає сублітератур» (Б. Грінченко).

З іншого боку, поставала ідентичність українців з імперією Габсбургів, які звалися русинами (рутенцями). Тут ідентичності можна було не лише обговорювати, але й отримувати освіту (принаймні початкову) своєю мовою, хоч приналежність до «вищої» культури відбувалася через обрання польської ідентичності. Та з ХІХ ст. розвиваються антипольські варіанти русинської ідентичності під впливом «козацького міфу» й уніатської церкви (забороненої в імперії Романових). Народники намагалися знищити різницю між книжною церковною та розмовною мовами. Врешті, успішнішою була не москвофільська спроба творити «високу культуру» для меншини, а українофільська – будувати власну культуру «від низів». Версія українського правопису П. Куліша допомогла галичанам впоратися з численними говірками. Крім того, галицькі українці наслідували польський національний рух, з яким конкурували, що дозволило їм укріпити українську європейську ідентичність, яка походила від «сарматського міфу» про існування європейської й азійської Сарматії, розділеної Доном. Показово, що письменники групи «Молода Муза» відкидали народницьку естетику й практикували модні європейські художні течії.

Отже, довгий час ідентичність мешканців українських земель формувалася в контексті приналежності/окремості щодо інших спільнот. А в другій декаді ХХ ст. з'ясувалося, що, приміром, на наддніпрянських українців справили вплив і російський імперіалізм, і просвітянський проект української інтелігенції. Але обидва проекти були незавершені в часи революції. В перші десятиліття ХХ ст. велися суперечки про долю української ідентичності. Зазвучали заклики до модернізації української культури, щоб подолати провінційність етнографізму. Молоді українці критикували «хлопоманію», «хутірську філософію», «хохландію» (М. Хвильовий) – патріархальну ідентичність старшого покоління, аби вона



не перетворилася на «етнокітч». Сам Хвильовий поєднував націоналізм, комунізм і ніцшеанський елітаризм, на основі яких бачив українську ідентичність. Класична античність і європейське Відродження, а не Шевченкова козаччина і не московське візантійство мали стати культурною моделлю. Втім, спроби модернізації молодого покоління наразилися на політичні перепони, позаяк піднялися наднаціональні ідентичності. Парадоксально, але більшовицький режим завуальовано заохочував українців до імперської ідентичності, надаючи можливість не вважати її такою. Поза тим, український і радянський проекти модернізації мали чимало спільного, що можна побачити в фільмі «Земля» Довженка, що не є суто пропагандистським твором.

Пізніше культурна політика СРСР своїми символами зміцнила російські міфи, не усунувши українофобію. Хоча саме радянська ідентичність залишилася привабливою для деяких українців, які схилилися до міфів спільного походження східнослов'янських народів. Однак існування УРСР (з Радою, українським різновидом радянського прапора, членством в ООН) не могло не вплинути на консолідацію української національної ідентичності. Така роздвоєна ідентичність з міцною віссю радянсько-російської гібридної культури дедалі регіоналізувалася [див.: 2, с. 146–243].

Означений стан справ досі переобтяжується тим, що українським зразкам масової культури доводиться конкурувати з іншими відповідниками, де процеси модернізації позначилися виразніше. Приміром, якщо говорити про український шоу-бізнес, то в першій половині 90-х про його продукцію було годі говорити, так само як і про рейтинг українського телебачення. Ця продукція й тепер не надто присутня на західному ринку й лише частково наявна на російському (якщо йдеться не лише про відновлені традиції крипто-радянських музичних фестивалів). Та було б несправедливо не згадати, що чимало зразків української поп-музики здобули популярність не лише в Україні, але в тих-таки Росії чи Польщі й частково на Заході (як-от гурти «Воплі Відоплясова», «Океан Ельзи», «Гайдамаки»). А це є важливим питанням щодо ідентичності: з'ясується, що проблемами самовизначення, ви-

знання своїх традицій переймається не лише «висока» культура, а й популярна. Потяг до автентичної творчості, що лежить в основі національної культури, робить українську поп-культуру затребуваною не лише на її теренах.

Потрібно наголосити, що на українських теренах про «доцільність» для масового читача популярної літератури дискутував М. Грушевський, покликаючись на не зовсім науковий характер «Історії України-Руси» Миколи Аркаса, автора популярного історичного видання про Україну [8, с. 9–24]. Подібна традиція не уривалася впродовж ХХ ст.: критичні відгуки Є. Маланюка в бік В. Винниченка й В. Сосюри за їхню нібито популярістську творчість; зауваги Хвильового про маловартісну роль ідеалізованої козаччини в формуванні національної свідомості; аж до сучасного зневажливого ставлення до новітніх травестій українського шоу-бізнесу, приправлених суржигом, який часто викликає іронічне ставлення: Тарапунька і Штепсель (радянський естрадний комічний дует, що представляв опозицію між «високою» – російською – та «низькою» – українською культурою), Верка Сердючка (сценічне перевтілення комедійного актора Андрія Данилка, що виступає в образі малограмотної вагонної провідниці, яка згодом перетворилася на співачку й виступала на Євробаченні-2007 з пісеньками вихолощеного змісту), шоу довгоносиків (телевізійна програма-серіал кінця 1990-х за участі акторів з накладними носами, де моделювалися комедійні ситуації, в супроводі коментарів російською та українською мовами), DJ Толя (створений у кінці 1990-х київським музикантом Анатолієм Векслярським радіо- й телеобраз простакуватого суржикомовного чоловіка, який дотепно висловлюється про різноманітні події та явища життя).

Таким чином, обмежуючи українську національну культуру тільки вивченням її високих зразків, ми не зможемо нічого сказати про українську ідентичність. Отож, спробуймо виокремити кілька ділянок масової культури, в яких крізь рамки повсякдення проступала б, якщо й не сповна виразна, то принаймні показна особливість ідентичності.

## Ідентичність у процесах масової комунікації

**Національна міфологія.** Міфологічний дискурс – одна з першочергових ділянок у вивченні національної культури, тим паче, коли йдеться про культуру, в якій ставляться питання спротиву асиміляції. В українській традиції потреба в міфі фігурувала повсякчас і не послабшала з розвитком т.зв. «наукового світогляду». В радянські часи, коли національна міфологія мала хоча б номінальну можливість піднятися – в політиці, економіці, праві, науках, мас-медіях, панував саме імперський дискурс [6, с. 5–35; 151–174].

Історично будучи розташованими на «роздоріжжі» різних світів, українські землі завжди були територією, де сакралізація влади так і не стала основою національного чи культурного буття. Натомість творилися соціальні, військові та релігійні осередки з пануванням цінностей громади й індивідуальної свободи. Замість влади державця панували цінності мандрованих чумацьких ватаг, церковних братств, військових формувань, де священними є не носії влади, а громада. Можливо, тому однією з перших ідентичностей українців була не етнічна, а православна: хто зраджував віру – виходив за межі спільноти, ставав чужим. Так, козак Байда з народної думи, гине підвішений на гак, відмовляючись прийняти «басурманську» віру, а гоголівський Тарас Бульба вбиває власного сина за перехід у стан ворога й шлюб з католичкою.

Традиційна «уявлена спільнота» української нації, що створювалась багатьма поколіннями через репресії та поразки, ніяк не зійдеться з, дуже умовно кажучи, мирською, в дечому номінальною (з розхожими міфологемами про сало, борщ і вареники), суржикомовною спільнотою. Внаслідок небажання визнати подібну трудність, створюється простір для виникнення міфів про велич і походження українства. Подібні псевдонаукові теорії перебираються в медіа-простір (масовими тиражами друкуються книги, про які систематично згадується у пресі, на ТБ й радіо створюються програмні цикли), знаходячи благодатний ґрунт у низькому освітньому рівні суспільства. Прикладом своєрідної фальсифікації, що пробралася навіть до шкільної програми, є неоязичницька теорія, викладена у т.зв. «Велесовій книзі».

В часи незалежності в історичній сфері з'явилося кілька концепцій, де приділяється увага давнім аріям (індосвропейцям), нібито від яких походять українці. Стверджується, що Україна, а не Месопотамія, Єгипет чи Близький Схід є виникненням цивілізації. Ймовірно, ці теорії розраховані на публіку з комплексом національної меншовартості, що довгий час жила в умовах бездержавності та потребує компенсації цієї «незручності» помислами про величаву минувшину з обраними народами [3]. Уся складність у розгляді цих теорій полягає в тому, що «історичні міфи» не піддаються науковій реконструкції, вони надто наративні, художні й політизовані. В міру своєї обізнаності автори викладають власне бачення україногенези. Згадані теорії, будучи сповненими релігійними ересеями, квазіідеологіями, потрапляють під визначення «кризового культу» – масового, ірраціонального, месіанського руху, який покликаний порятувати заледве не все людство [9]. В кожному разі, навіть на цьому рівні видно, як міфологія намагається задовольнити людину в пошукові нових пророків і героїв.

*Герої.* У 2007–2008 рр. на українському телебаченні було показано проект «Великі українці», що поєднав ток-шоу з інтерактивним опитуванням телеглядачів. В проекті точилися суперечки про місце та роль державних, політичних, військових, релігійних діячів, художників, учених, спортсменів та інших персонажів у національній історії. Але в програмі не обійшлося без певних міфологізацій.

Одним із найкращих прикладів міфологізації є образ культурного героя. Особливо це стосується постатей, які втрачають історичний вимір. У книжці «Герой з тисячею облич» Д. Кемпбел говорить: «Звичайна путь міфологічної пригоди героя є побільшенням формули, представлені в ритуалах переходу: *відторгнення – ініціація – повернення*, і цю формулу можна назвати осередковою одиницею мономіфу. *Герой наслідують вийти з буденного світу в край надприродного дива; там він здобується з легендарними силами й здобуває вирішальну перемогу; герой повертається з цієї загадкової пригоди, наділений силою обдаровувати благами своїх одноплемеників*» [10, с. 31]. На додачу стверджується, що різні герої мають «обличчя» того самого героя. Але при застосуванні до по-

пулярної культури існує й інша класифікація героїв, яку пропонують Д. Нахбар і К. Лоуз: *герой-громадянин* – постать, яка втілює міф, що панує в суспільстві; і *герой-бунтівник* – особа, котра виражає індивідуальну свободу [23, р. 316].

Якщо подивитися на героїв усної традиції української культури (козацьких лицарів типу Байди, Голоти, Гамалії), то другий з наведених вище підходів до визначення героя не пасуватиме сюди, адже український герой-бунтівник є завжди захисником базових цінностей [Герої та знаменитості, 1999: с. 5]. Творення національного пантеону культурних героїв є необхідним, адже це неминучий аспект культурного самоусвідомлення нації, котра не хоче «поклонятися» чужоземному пантеону. Хоча ставитися до міфологізації потрібно критично [17].

Козак був справжнім властителем степів, де рівних йому не було. Не дивно, що ця ідея збереглася аж до модерних часів. Пригадаймо, що в 20-ті роки ХХ ст. подібним чином міфологізувався селянський отаман-анархіст – батько Махно. Про нього народна пам'ять зберігає низку сказань, де він малюється характерником. Коли його хрестили, буцімто спалахнула ряса духівника, перебуваючи в тюрмах він виживає, попри смертельну недугу. Але в постійних бойових зіткненнях він воює поруч зі своїм військом. Такий герой стоїть «потоїбіч добра і зла», адже керується полярними етичними домінантами, а будь-які його діяння можуть знайти виправдання в свідомості громади. Те ж саме зустрічаємо в Сірка, про якого повідомляють, як він карає декілька тисяч визволених бранців (щоб «не плодилися бусурмани»), беручи на себе моральну відповідальність. Тепер помітно сплеск популярності батька Махна на південному сході України: проводяться рок-фестивалі, змагання з його ім'ям. На відміну від запорозького козака Махно – новітній двомовний герой, який здебільше пасує російськомовному півдню, де національна ідентичність розпливчата [22].

У сучасній Україні не поменшало потреби в героях. Чимало з них виводяться з традиції національних змагань. Так, у символічному перетворенні Львова на Бандерштадт (запозичено з пісні гурту «Брати Гадюкіни») провадиться спроба відповідного оздоб-

лення міста. Тепер не тільки українські, але й польські та російські туристи охоче відвідують львівську «Криївку» – кнайпу, яка стилістично упоряджена під естетику реальних бойових подій за участі УПА.

**Мова.** Можна виокремити три аспекти використання мови в міфі: прямий опис священного мовними засобами; розмежування «бінарними опозиціями» границі між сакральним і профанним (своїм та чужим); як елемент ритуалу, приміром, у вигляді гасла [6, с. 60–64]. Формується підмурівок сили української культури, що відображена в піснях та історичних думках. Відбувається легітимація мови через сакральні словосполучення: наша мова, рідна мова, материнська мова – мова, якій ще належало стати писемною в ХІХ ст.

Втім, мова не завжди була головним чинником само-ідентифікації предків сучасних українців. Літературна мова часів Володимира Великого (староболгарська) не надто залежала від говірок численних слов'янських племен, виконуючи комунікативну функцію як середньовічна латина. Пізніше, отримавши ярлик російського діалекту, українська мова автоматично ставала ознакою вбогості й неосвіченості. Щоб «реабілітувати» її, потрібно було створити міф про співучу, милозвучну мову. Проте годі говорити про згубність такого міфу, адже він долав комплекс меншовартості. Цікава ситуація складалася в літературі, коли виникла потреба описувати життя українців, мова яких мала чимало вкраплень з інших мов: плекати «щиру українську мову» або послуговуватися суржигом. У радянські часи формувалася традиція вироблення особливої дистильованої, «котурнової» мови, тоді як віталася мова міжнародного спілкування. Єдиною шпаринкою лишався гумор [19].

**Часопис.** Інакша історія склалася з українською *періодикою*, в становленні якої неабияку роль відіграв часопис «Основа», що видавався в Петербурзі у 1861–63 рр. Після Валуєвського циркуляру (1863) його було закрито, й тривалий час періодичне видання з українською тематикою взагалі було неможливе. Лише 1882 р. у Києві засновано журнал «Киевская старина», котрий з 1907-го виходив українською під назвою «Україна». В кожному разі, в ХІХ ст.

роль українських журналів виконували, здебільшого, літературні альманахи.

Однак явищем популярної культури українські журнали стали тільки в повоєнні роки, хоча й потрапляючи в специфіку радянської регламентації: організовані передплатні кампанії, ідеологічний контроль тощо. Хоча тут були свої «хіти»: журнали «Перець» і «Радянська жінка» ставали гумористичними порадниками за умов тотального дефіциту й з уваги на неоковирне виробництво тодішньої легкої й харчової промисловості. Цікаво, що в ситуації, коли українській мові повсякчас створювалася ситуація безперспективності, видавалися україномовні дитячі журнали.

Тепер українські масові журнали переживають нелегкі часи, їх значно поменшало, хоча вони є не лише літературні, але й мистецькі, музичні. Щоправда, до великих накладів їм далеко. Натомість активно розвивається інтернет-журналістика, а отже – електронні мас-медіа [18].

**Книжка.** Подібна ситуація складалася з друкованою книжкою. У другій половині XIX ст. термін «популярна книжка» застосовувався переважно до брошурок, писаних народною мовою для просвіти широких мас. Втім, освічені верстви українського суспільства були двомовними, хоча «друга» мова (російська, польська, німецька) часто ставала першою за вживаністю.

В історії української популярної книжки велика роль належить «Енеїді» Котляревського, після якої настає пауза в кілька десятків років не лише з причин цензурних, але й мовно-культурних: мова простого люду ще не могла задовольнити допитливі читацькі інтереси українського лівобережного дворянства, незначного міщанства й зовсім нечисленної інтелігенції, бо ж існували російські чи французькі романи. Навіть історично-патріотична література, як-от «Історія Русовь» (історичний національно-політичний твір XIX ст.) теж була російськомовною. Втім, центральне місце належить «Кобзареві» Шевченка, після якого, за словами М. Грушевського, не потрібно було жодних доказів на право існування українського письменства.

Разом з тим популярна українська література проявлялася й у «низькому сенсі». Так, катеринославський історичний романіст

Адріян Кашенко, відомий романом «Під Корсунем», з'явився в часи першої революції, розгорнувши видавничу діяльність і заповнивши ринок зле відредагованими й виданими на кепському папері книжками.

В часи УРСР наслідки для української книжки були неоднорізними: з одного боку, вперше запроваджено шкільництво рідною мовою й політику українізації, а з іншого – чітко вивірену ідеологічну цензуру. Хоча були впроваджені навіть квоти на закупівлю книжок у книгозбірнях, український читач, здебільшого, лишався селянином або інтелігентом. Майже не було низькопробної бульварної літератури. Проте саме в 20-ті з'являються книжки «легкого» жанру, котрі читаються для розваги. До популярної книжки з масовим читачем можна зарахувати фантастично-пригодницький роман В. Винниченка «Сонячна машина». У хрущовську «відлигу» читацьким успіхом користувалися шпигунсько-розвідницькі детективи Ю. Дольд-Михайлика. Після підкорення космосу популярності здобув фантаст Олесь Бердник, який не цурався й тематики східної мудрості й національного питання. У 70-ті виникає плеяда письменників історичного роману (П. Загребельний, В. Малик), який давав дещо спекулятивні уявлення для масового читача про колишню державну велич і престиж Києва та європейський масштаб українських діячів Хмельниччини.

Якщо ж коротко підсумувати стан сучасної української книжки, яку читають в транспорті чи перед сном, то їй ще потрібно стати масовою [7].

**Реклама.** Українська реклама виступає в ролі своєрідної пропаганди з інтенцією спрощення інформації, що призначена для масової свідомості. Вона використовує національний колорит, що отримав назву «малоросієзації». В хід ідуть традиційні атрибути побутової української культури: рушники, вишиванки, традиційні весілля, вуса, вареники, куми, мальовничі краєвиди, ідилічні дівчата. Все відтворено за тезою, котру свого часу висловив Френк Заппа: «Ви не можете бути справжньою країною, якщо ви не маєте пива й авіакомпанії. Добре було б мати якусь футбольну команду або ж ядерну зброю, але принаймні ви повинні мати пиво». Так, українські пивовари часто роблять у рекламі свій товар ідентифі-



катором національної приналежності. Проте саме в цій амбівалентності використання особливостей національного характеру, способу життя, історії, традицій відбувається апеляція до ідентичності [12].

**Висновки.** Масова культура, будучи доволі суперечливою формою, що почасти культивує споживацьке ставлення до культурних оферт, не може вважатися з позицій високої культури утворенням абсолютно хибним, адже має й деякі переваги, котрі можна використовувати для збереження та поширення власної ідентичності. Масова культура, хоч і не претендує на роль транслятора фундаментальних цінностей, але здатна виступати (здебільшого через медіа-комунікацію) своєрідним швидким механізмом регуляції людських запитів. Тому важливо для кожної культури мати свою національну масову культуру, в якій зберігаються ознаки ідентичності.

## Література

1. *Андерсон Б.* Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму / Бенедикт Андерсон. – К.: Критика, 2001. – 272 с.
2. *Вілсон Е.* Українці: несподівана нація / Ендрю Вілсон. – К.: К.І.С., 2004. – 552 с.
3. *Галушко К.* Битий шлях від археології до нацизму, або які «теорії» ми обговорюємо / К. Галушко // Новітні міфи та фальшивки про походження українців / Галушко К., Півторак Г., Яковенко Н., Залізняк Л., Отрошенко В., Сегеда С., Бурдо Н., Відейко М., Лучик В. Збірник статей. Популярне видання. – К.: Темпора, 2008. – С. 12–27.
4. Герої та знаменитості в українській культурі / О. Гриценко (редактор-упорядник). – К.: УЦКД, 1999. – 352 с.
5. *Гнатюк О.* Прощання з імперією: Українські дискусії про ідентичність / Оля Гнатюк. – К.: Критика, 2005. – 528 с.
6. *Гриценко О.А.* «Своя мудрість»: Національні міфології та «громадянська релігія» в Україні / Олександр Гриценко. – К.: УЦКД, 1998. – 184 с.
7. *Гриценко О.* Книжка / Олександр Гриценко // Нариси української популярної культури / За ред. О. Гриценка. – К.: УЦКД, 1998. – С. 261–286.

8. *Гриценко О.* Українська популярна культура як об'єкт дослідження / Олександр Гриценко // Нариси української популярної культури / За ред. О. Гриценка. – К.: УЦКД, 1998. – С. 9–24.

9. *Залізник Л.* Україногенеза в тумані міфології / Л. Залізник // Новітні міфи та фальшивки про походження українців / Галушко К., Півторак Г., Яковенко Н., Залізник Л., Отрощенко В., Сегеда С., Бурдо Н., Відейко М., Лучик В. Збірник статей. Популярне видання. – К.: Темпора, 2008. – С. 33–49.

10. *Кемпбел Дж.* Герой із тисячею облич / Джозеф Кемпбел. – К.: Видавничий дім «Альтернативи», 1999. – 392 с.

11. *Кушнарєва М.Б., Петрова І.В., Цимбалюк С.І., Шумейко Т.В.* Основні тенденції розвитку масової культури в сучасній Україні в контексті глобалізації / М. Кушнарєва, І. Петрова, С. Цимбалюк, Т. Шумейко // Українські культурні дослідження. Експериментальна веб-сторінка науковців Українського Центру Культурних досліджень. – Режим доступу: [http://www.culturalstudies.in.ua/zv\\_2005\\_s6.php](http://www.culturalstudies.in.ua/zv_2005_s6.php). – Назва з екрана.

12. *Кушнарєва М.* Реклама, фольклор і масова культура: потужні гравці на українському культурному полі / М.Б. Кушнарєва // Українські культурні дослідження. Експериментальна веб-сторінка науковців Українського Центру Культурних досліджень. – Режим доступу: [http://www.culturalstudies.in.ua/knigi\\_10\\_10.php](http://www.culturalstudies.in.ua/knigi_10_10.php). – Назва з екрана.

13. *Кюблер Х.-Д.* Міфи про суспільство знань / Ханс-Дітер Кюблер. – К.: Видавничий дім Дмитра Бураго, 2010. – 264 с.

14. *Лалл Д.* Медіа, комунікації, культура. Глобальний підхід / Джеймс Лалл. – К.: К.І.С., 2002. – 264 с.

15. *Луман Н.* Реальність мас-медіа / Ніклас Луман. – М.: ЦВП, 2010. – 158 с.

16. *Мак-Квейл Д.* Теорія масової комунікації / Деніс Мак-Квейл. – Львів: Літопис, 2010. – 538 с.

17. *Рябчук М.* «Небіж Рільке» і «син Тараса» (Василь Стус) / Микола Рябчук // Герої та знаменитості в українській культурі / О. Гриценко (редактор-упорядник). – К.: УЦКД, 1999. – С. 216–233.

18. *Солодовник В.* Журнал / В. Солодовник // Нариси української популярної культури / За ред. О. Гриценка. – К.: УЦКД, 1998. – С. 189–216.

19. *Стріха М., Гриценко О.* Суржик / М. Стріха, О. Гриценко // Нариси української популярної культури / За ред. О. Гриценка. – К.: УЦКД, 1998. – С. 629–644.

20. *Стріха М.* Мова / М. Стріха // Нариси української популярної культури / За ред. О. Гриценка. – К.: УЦКД, 1998. – С. 397–426.

21. *Штромайєр Г.* Політика і мас-медіа / Герд Штромайєр. – К.: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2008. – 303 с.

22. *Шумейко Т.* Герої волі та руїни (Іван Сірко, Нестор Махно, Тарас Бульба) / Тарас Шумейко // Герої та знаменитості в українській культурі / О. Гриценко (редактор-упорядник). – К.: УЦКД, 1999. – С. 85–96.

23. Popular Culture: An Introductory text / Ed. Jack Nachbar, Kevin Lause. – Bowling Green State University Popular Press Bowling Green, 1992. – 504 p.

## **КОНЦЕПТУАЛЬНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ЕСТЕТИЧНОЇ ДУМКИ**

На сьогодні цілісної, системної, всеохоплюючої історії української естетики, на жаль, не існує. Парадокс, адже з набуттям незалежності в Україні значно активізувалися історико-гуманітарні дослідження вітчизняної культури, в т. ч. у сфері естетики. Написані відповідні дисертації й монографії, статті й підручники з окремих періодів і персоналій, універсалій і архетипів вітчизняного духовного життя, але «книги естетичного буття» українського народу явно бракує серед численних сторінок його яскравих описів і наукових розвідок. І справа не лише у тім, що до середини XVIII ст. немає сенсу говорити про наукову естетичну думку, як про це стосовно України слушно говорить І. Бондаревська [див. 1].

І справді, яка «естетика» може бути в ситуації відсутності визначення її предмета, її саморефлексії, дисциплінарного самоконституювання в лоні філософського знання?

Незважаючи на це, відомі на сьогодні історико-естетичні дослідження української «філософії чуттєвого пізнання» М. Гончаренка, І. Іваньо, Л. Левчук, у розгляді «добаумгартенівського» періоду української естетики закономірно спираються на духовно-чуттєві та художні аспекти світогляду, культури, мистецтва і літератури в історії України. Досить детально розглядаються окремі естетичні ідеї, категорії й феномени українського культурного та мистецького життя, репрезентативні персоналії. І все ж таки їхні праці, попри беззаперечні наукові надбання і теоретично цінні риси, характерні деякою фрагментарністю, вибірковістю, нестачею єдиної концептуальної ідеї для побудови цілісної системи осмислення естетичного процесу в Україні [див. 3, 6, 9]. Короткі нариси історії української естетичної думки, які наводяться в існуючих підручниках з естетики, теж не мають дослідницької повноти, концептуальності і системності викладу.

Отже, всім ходом розвитку української «філософії краси» і «філософії мистецтва», як в їх традиціях, так і в сучасності, назріла необхідність системного узагальнення історії української естетичної думки в процесах її становлення, формування і наукової специфікації. Звичайно, мова повинна йти не про «історію естетики» як філософської науки, а власне, про «історію естетичної думки», часто розчиненої у світогляді, ментальності, філософії, релігійних, культурних і мистецьких феноменах, у «духовності» українського народу взагалі. Цілком реальною з цієї точки зору є можливість розглядати її історію, починаючи з міфопоетичних витоків і язичницької культури через візантійські впливи і християнізацію Київської Русі, і далі – від доби козаччини і козацького Бароко до сучасного Постмодерну в українській культурі кін. ХХ – поч. ХХІ століть.

Під «естетичною думкою» будемо розуміти ідеї, поняття, категорії, концепції, які відтворюють духовно-чуттєві аспекти світогляду, світовідношення, ментальності і котрі «імплантовані» у міфологічні, релігійні, філософські, художні форми, – так звана «імпліцитна естетика» (В. Бичков). У «донауковий» період історії естетики джерелом їх вивчення стають міфи, фольклор, філософські та релігійні тексти, проповіді, культурні й мистецькі артефакти, сфера повсякденного побутування. Навіть з виникненням наукової естетики є сенс говорити про «естетичний дискурс» [див, напр., 20] як артикульовану рефлексію щодо предметних, знаково-символічних, евокативних цінностей культури і мистецтва.

Естетичний дискурс являє собою мовно-мисленеву реальність, яка імпліцитно присутня не лише в «естетичних», а й у філософських, психологічних, культурологічних, мистецьких, мистецтвознавчих, літературних, літературознавчих текстах, що звертаються до аналізу чуттєвості й виразних форм у метатеорії мистецтва та його сприйняття. Для історії української естетики ХІХ–ХХ ст., яка часто носила міждисциплінарний, науково-синкретичний характер, такий підхід є не тільки адекватним, але й ефективним з точки зору її повної реконструкції саме як естетичної думки (дискурсу) України.

З цією метою необхідна і побудова «естетичного тезаурусу», який би відтворив історичні та етноментальні особливості української естетичної думки. В її тезаурусі буде представлений понятійно-категоріальний апарат кожного періоду духовно-чуттєвого і дискурсивного освоєння природних і культурних реальностей з точки зору ідеалів досконалості, гармонії, краси та інших емоційних оцінок в контексті «судження смаку».

«Укрупнена» хронологія такого теоретико-історичного і методологічного підходу може охоплювати чотири основних періоди зародження, розвитку і модернізації естетичних ідей в Україні:

I – період становлення, від міфопоетики давньослов'янської культури до барокової поетики, яка завершила цей період, спираючись на християнські цінності й традиції Київської Русі, староукраїнської культури XIV–XVI ст., візантійські та західноєвропейські філософські й культурні надбання.

II – період формування власне естетики в її класичній парадигмі під впливом ідей Баумгартена, Канта і Гегеля, а також узагальнення літературно-мистецького процесу в Україні з кінця XVIII до кінця XIX століть.

III – період розвитку і модернізації посткласичних парадигм естетичної думки під впливом світогляду і мистецьких практик модернізму, авангарду, соцреалізму, художньої «націології» (М. Маричевський), характерний для всього XX ст. в Україні.

IV – період виникнення і бурхливого поступу в українській естетиці некласичної парадигми (з початку 90-х років XX ст. і до сьогодні), яка корелює як з постмодерністською філософією, так і з постмодерністським мистецтвом в їх світових і вітчизняних виявах. Некласична естетика включає до себе також рефлексії і з приводу всієї історії української естетичної думки та мистецтва, і т.зв. «етноестетику», і навіть «естетику регіону» [див. 10].

Систематизована і цілісна історія української естетичної думки має розгортатися через всі чотири вказаних періоди і спиратися як на класичні, так і некласичні підходи до аналізу чуттєвої культури в українському бутті, до осмислення духовно-чуттєвих та емоційно-виразних феноменів в українській культурі та мистецтві. У такий спосіб побудова її історичної панорами постане як історія

етнонаціонального «естезису», філософія «виразних форм» у світовідношенні, соціокультурному бутті та духовності українців. Українська естетика виступить як етнонаціональна модель «філософії краси» та «філософії мистецтва» в їх універсальних та партикулярних вимірах, як осмислення духовно-чуттєвої й художньої практики людства в цілому і нації зокрема.

Виконання таких теоретичних завдань потребує відповідної методології та адекватного понятійно-категоріального апарату.

В сучасній українській естетиці вже міцно утвердилась так звана «поліметодологія», що апелює до синтезу різних методологічних підходів, до певного синкретизму культурно-історичного, феноменологічного, герменевтичного, екзистенціально-антропологічного та інших способів дослідження естетичних феноменів буття, культури і мистецтва.

Сутність і структура естетичного знання сьогодні часто визначається на його перетинах із психологією, етикою, мистецтвознавством [див. 16], іншими гуманітарними і навіть природничими науками (напр., «еніоестетика», «антропологічна естетика», лінгвоестетика, «інформаційна естетика» тощо). У контексті постмодерністського дискурсу таких «пагіш» підходів, стилістик і методик допоможе не тільки реконструювати історію української естетичної думки, але й виконати її певну «деконструкцію» для винайдення єдиних етнонаціональних засад і алгоритмів її історичного розвою.

Понятійно-категоріальний апарат даного історичного дослідження може бути пов'язаний з парадигмою «світовідношення» в сучасній українській естетиці [див. 11]. З точки зору «світоставленнєвого» підходу (В. Іванов, В. Табачковський, В. Малахов, В. Личковах) історія естетичної думки постає як дискурсивне освоєння духовно-чуттєвої цілісності людських відносин до світу в їхніх емоційно-виразних, знаково-символічних, художньо-образних аспектах. Дослідження людського світовідношення, «стану світу» (Гегель) на його естетичних зрізах здійснюється через концепти «образ світу», «дух епохи», «чуття життя» [див.12]. Разом вони конституують понятійно-категоріальний апарат осмислення світу людини в мистецтві як предмета естетичної рефлексії в будь-

яку культурну епоху, чи експліцитно, чи імпліцитно, в синонімічних поняттях або категоріях, гуманітарних аналогіях і гомологіях.

З «ключових» слів, понять і концептів естетичного дискурсу певної епохи складається відповідний тезаурус – термінологічна «скарбниця» розмислів і текстів, що виявляють «естезис» історичного часу, особливості художньої свідомості, мистецьких стилів і культуротворчих позицій окремих персоналій і культурних типів світогляду [див., напр., 5; 18]. Естетичний тезаурус вичленовується методом текстологічного контент-аналізу філософських, релігійних, літературних творів, реконструкції естетичних ідей і понять, що містяться в поетиці, риториці, гомілетичі, мистецтвознавстві та літературознавстві, літературно-художній критиці. До складу естетичного тезаурусу можуть входити і провідні архетипи, образи і символи культурної епохи, духовно-чуттєві і знаково-сміслові складники (сигнатури) семіосфери та естетосфери певної культурно-історичної епохи або виду творчої діяльності [див. 19].

На сьогодні історія української естетики розбудовується, переважно, трьома шляхами: хронологічним, персонологічним і проблемно-тематичним. У представленому (в уже згаданих монографіях і підручниках) хронологічному підході мова йде про опис естетичних ідей, думок і понять в їх історичній послідовності, на тлі відповідних історико-культурних ремінісценцій. Персонологічний підхід більше спирається на аналіз естетичних поглядів чи позицій окремих, як правило, яскравих творчих особистостей-репрезентантів національної культури і мистецтва [див., напр., 14]. Проблемно-тематична методика вичленовує в історії української естетики окремі категорії, культурно-мистецькі феномени, ключові проблеми, важливі не лише для суто естетико-історичного дослідження, але й для сучасного естетичного знання та його майбутніх перспектив. Всі три шляхи є цілком достовірними й закономірними та використовуються в різних комбінаціях в існуючих дослідженнях з естетики. Наразі пропоную об'єднати, синтезувати ці підходи, звертаючись як до хронологічних, так і персонологічних та проблемно-тематичних аспектів побудови історії української естетичної думки. Крім того, запроваджуємо в



наукову реконструкцію і етнокультурологічну методологію, виходячи на етнонаціональні контексти і особливості саме українського естетичного дискурсу, який Т. Орлова визначає як «етноестетику» [див. 17].

На мій погляд, непересічне значення для побудови історії української естетичної думки має філософія етнокультури, яка розробляється на кафедрі філософії та культурології ЧДПУ з 2000 року, зокрема у журналі «Дивосад» (ред. В.А. Личковах), на п'яти Всеукраїнських конференціях з філософії етнокультури, в т.ч. трьох традиційних Кулішевих читаннях [див. 2]. У монографії «Філософія етнокультури» [13] автор розглядає теоретико-методологічні та естетичні аспекти історії української культури, розуміючи філософію етнокультури як новітню галузь народознавства, окреслюючи її предметне і проблемне поле. До останнього включається і естетична проблематика, зокрема питання філософії українського мистецтва, естетичних аспектів світовідношення, етноментальності, етнокультури, т. зв. «естетика регіону» тощо. Але, що головне, – філософія етнокультури виступає як ще одне методологічне підґрунтя дослідження української естетики, бо її принципи, категорії, архетипи, сигнатури у «знятому» вигляді присутні в естетичній свідомості й художній культурі народу, імпліковані в естетичну рефлексію й дискурс на рівні світоглядних і контекстуально культурологічних ідей, універсалій, концептів, теорій.

У цьому сенсі для розробки історії української естетичної думки методологічно цінними є філософські й етнокультурні концепції людського світовідношення, етноментальності, національного образу світу, переживання хронотопів, світоглядних екзистенціалів, «естезису» взагалі. Для української естетики вкрай важливими є її міфопоетичні складники [див. 8], універсальні світоглядно-художні принципи, наприклад, «бароковість» [див. 15], «релігійність» [див. 7] тощо. Історія українського естетичного дискурсу може бути реконструйована і через аналіз провідних етноархетипів («Земля» і «Небо», «Слово», «Матір», «Хата», «Хутір», «Серце», «Душа», «Дім-Поле-Храм»), архетипових ідей («софійність», «кордоцентризм», «антеїзм» та ін.),

сакральних сигнатур («Софії», «Спаса», «Богородиці», «Миколи Чудотворця») в українському мистецтві. У контексті базових ідей, концептів, архетипів і сигнатур української «етноестетики» системоутворюючого значення набувають світоглядно-філософські поняття «Sacrum» як ідея СВЯТОВідношення в українській філософії мистецтва [див. 13]; «естетосфера» як духовно-чуттєва, евокативна і аудіовізуальна цілокупність предметних, знаково-символічних та емоційно-виразних цінностей культури і мистецтва; «тезаурус» – обсяг знань, що визначається їх термінологічним закріпленням, в тому числі і в естетиці, де тут до цього додаються також художньо-образні уявлення, «мислеобрази», текстологічний матеріал мистецтва і мистецтвознавства.

Запропонована концепція історії української естетики може, відтак, бути побудованою у двох основних, взаємодоповнюючих аспектах: 1) як, власне, історія естетичної думки в єдності хронологічного, персоніологічного та проблемно-тематичного підходів; 2) як філософія українського мистецтва, де будуть розгорнуті основні концептуальні ідеї, архетипи, ейдоси художньої творчості та художньої культури українського народу. Історичний бік дослідження «етноестетики» буде доповнений його категоріальною диференціацією, традиційними та сучасними специфікаціями філософії українського мистецтва та естетичних аспектів культури в Україні [див., напр., 4].

Отже, методологічні, світоглядні, етнокультурні підвалини для побудови історії української естетики визначені нами в їх концептуальних формах. Залишається їх наповнити відповідним історико-естетичним і художньо-дискурсивним змістом, віднайти етнонаціональні сенси і цінності української «філософії краси» та «філософії мистецтва», про що мова піде у колективній роботі «чернігівської естетичної школи».

## Література

1. *Бондаревська І.* Парадоксальність естетичного в українській культурі XVII – XVIII ст. – К., 2005.
2. Вісники ЧНПУ: Серія «Філософські науки». – Вип. 66, 75, 95. Матеріали I, II, III Всеукраїнських Кулішевих читань з філософії

етнокультури / за ред. проф. В.А. Личковаха. – Чернігів, 2009, 2010, 2011.

3. *Гончаренко Н.* Эстетическая мысль народов России: Украина / Н.В. Гончаренко // История эстетической мысли. Том четвертый. – М., 1987.

4. *Доній Н.Є.* Ціннісна динаміка масової культури: Автореф. дис. ... к.ф.н. / Н.Є.Доній. – К., 2006.

5. *Загорулько М.А.* Вплив естетичного тезаурусу християнства на розуміння краси в культурі Київської Русі / М.А.Загорулько // Християнізаційні впливи в Київській Русі за часів князя Оскольда: 1150 років. – Луцьк, 2011.

6. *Иваньо И.* Очерк развития эстетической мысли Украины / И.В.Иваньо. – М., 1981.

7. *Каранда М.В.* Неорелігійні мотиви в естетиці та мистецтві на зламі ХІХ – ХХ століть: Автореф. дис. ... к.ф.н. / М.В. Каранда. – К., 2005.

8. *Колесник О.С.* Міфопоетичне відтворення архетипу: Автореф. дис. ... к.ф.н. / О.С. Колесник. – К., 2002.

9. *Левчук Л.* Українська естетика: традиції та сучасний стан / Лариса Левчук. – Черкаси, 2011.

10. *Личковах В.* Некласична естетика в культурному просторі ХХ – поч. ХХІ століть / Володимир Личковах. – К., 2011. Його ж. Філософія етнокультури: Теоретико-методологічні та естетичні аспекти історії української культури / Володимир Личковах. – К., 2011.

11. *Личковах В.А.* Людське світовідношення як предмет естетичного аналізу: Автореф. дис. ... д.ф.н. / В.А. Личковах. – К., 1996.

12. *Личковах В.А.* Світ людини в мистецтві: Світоглядно-антропологічні засади теорії естетичного виховання / Володимир Личковах. – Чернігів, 2004.

13. *Личковах В.* Філософія етнокультури: Теоретико-методологічні та естетичні аспекти історії української культури / Володимир Личковах. – К., 2011.

14. *Мазепа В.І.* Культуроцентризм світогляду Івана Франка. – К., 2004.

15. *Ольховик М.В.* Бароковий «універсалізм» в українському художньому мисленні: Автореф. дис. ... к.ф.н. / М.В. Ольховик. – К., 2004.

16. *Онiщенко О.І.* Художня творчість: проект некласичної естетики / О.І. Онiщенко. – К., 2008.

17. *Орлова Т.І.* Естетика синтезу: категорії, універсалії, парадигми. – К., 2002.

18. *Пуліна В.І.* Естетичні позиції в культуротворчості Пантелеймона Куліша: Автореф. дис. ... к.ф.н. / В.І. Пуліна. – К., 2008.

19. *Царенок А.* Естетосфера риторичного мистецтва (на прикладі православної проповіді в Україні): Автореф. дис. ... к.ф.н., – К., 2012.

20. *Чабак Л.А.* Естетичне сприйняття літературного твору в українському естетичному дискурсі: Автореф. дис. ... к.ф.н. – К., 2010.

## ПРАКТИКИ ЛЮДЯНОСТІ: ДО ЕТИЧНОГО ОСМИСЛЕННЯ СИТУАЦІЇ НАШИХ ДНІВ

Політичне збудження, яке, по суті, перетворилося вже на хронічний стан значної частини українського громадського загалу, виразно підкреслює особливу гостроту питань власне етичного осмислення ситуації людини в сучасному світі. З одного боку, згадане збудження начебто свідчить про зародження моральної небайдужості суспільства, з іншого – сама ця небайдужість, потрапивши до поля політичної гравітації, обертається появою ще одного засобу маніпулювання, здатного обслуговувати чиїсь цілком прагматичні інтереси. В одній із своїх публікацій часів Майдану я вже розглядав характерні особливості такої «етики-при-справі» [2].

Відчутна реальність зазначеного політичного «зваблення» етики, як, до речі, й чимало інших, що не так настирливо впадають у вічі, фактів нинішнього життя, спонукає людину, котра цінує власні моральні очевидності, до підвищеної обачливості. Нам справді є сенс наново огледітися в нашому сьогодні, де стільки, здавалось би, самозрозумілих речей виявляються підтасованими, сфальшованими, де людьми все успішніше маніпулюють *саме як суб'єктами вільного волевияву*, – а задля початку встановити для себе процедуру своєрідного морального *epoche*: не дозволяти втягувати себе у справи і заходи, моральні засади яких не є для нас цілковито прозорими (навіть якщо вони й зберігають при цьому безпосередню привабливість). Зрозуміло, що така етична настанова навпрост суперечила б тому, чого найчастіше вимагають від сучасної особистості політика, бізнесові інтереси, громадянське життя. Але щоб претендувати на роль помітного чинника соціальної дійсності, етика повинна у той або інший спосіб виявляти власну непіддатливість, пружність. Зрозуміло також і те, що реалізація згаданої настанови морального *epoche* ніколи не може бути абсолютно послідовною, теоретично досконалою. Викриття її прогалин під суто теоретичним кутом зору не вимагатиме великих зусиль. Але ж і йдеться у даному разі про

настанову власне практичну, пов'язану, за Арістотелем, «з благом і користю... для хорошого життя» (Eth. Nic. 1140a 26–28) [1, 249], тобто про ситуацію, коли ми узгоджуємося не з єдиною істиною, яка іншою бути не може, а намагаємося знайти оптимальне рішення за умов поліваріантності, коли «все може бути й інакшим» (Eth. Nic. 1140a 35) [1, 249]. Втім, про *практики* у цьому сенсі нам іще доведеться поміркувати трохи згодом.

Повертаючись до основної нитки даного розгляду, зазначу, що принцип *epoche* асоціюється для мене з іменами не тільки античних скептиків, які його запровадили, і далі Едмунда Гуссерля, а і Мераба Мамардашвілі з його вченням про *паузу* як справжній початок будь-якого філософування і будь-якої свідомої орієнтації у світі. Пауза в такому її розумінні являє собою момент внутрішнього зосередження, «збирання себе» і разом з тим вихідний пункт *духовного опору* будь-яким зовнішнім силам, що змушують людину до беззвітних, не контрольованих моральним розумом дій, – зрештою, опору магістральним тенденціям самого часу, його «мейнстримові», якщо він загрожує тим цінностям, без яких ми не можемо уявити гідність і сенс власного буття. Згідно зі стереотипами, успадкованими від доби модерну, філософія, етика і духовна культура в цілому у нас головним чином намагаються «відповідати вимогам часу». Проте, можливо, інколи більш продуктивно із своїм часом посперечатися? Як учив апостол Павло: «...Не стосуйтеся до віку цього» (Рим. 12:2) – справді-бо, є речі, важливіші за час з усіма його «доленосними» веліннями...

Звичайно, окреслена позиція морального *epoche*, паузи як початку духовного опору не може бути самодостатньою. Вона взагалі набуває сенсу лише за припущення, що нам справді *є що захищати* у нинішньому світі. В чому ж можна вбачати «те, заради чого» – те, пам'ять про що, всупереч усьому, не дозволяє нам безоглядно і безповоротно зануритися у вир політичних пристрастей та бізнесових вигід, спонукає додержуватися щодо усього цього – хоча б у глибинах власної душі – важкої й відповідальної позиції моральної обачливості?

Виносячи за дужки нашого скромного розгляду такі вагомі константи, як страх Божий, турбота про душу і повага до катего-

ричного імперативу, звернімо увагу на таке: усім нам, оскільки ми залишаємося людьми, властиве бажання чинити *по-людськи*. Зробити щось «по-людськи», повестися «як людина» – в цьому розхожому вислові відчувається деяка важковизначна, але безперечна моральна цінність. Тим часом біда сучасної цивілізації полягає в тому, що із спільного буття людей поступово «вивітрюється» його власне людський вимір. В історії, безперечно, траплялися часи, незрівнянно жорстокіші, ніж нинішній. А проте, очевидно, ще не було історичної доби, за якої сама перспектива збереження *людської ідентичності* розумних мешканців Землі виглядала б так проблематично, як вона виглядає нині.

Відамо належне тим мислителям – філософам, письменникам, ученим, які протягом останнього сторіччя розставили вздовж шляху можливого розлюднення людства необхідну кількість попереджувальних знаків. Більшою мірою, ніж завбачуване свавілля генетичного «дизайну» або жахи зрощення людської істоти з комп'ютером, мене, як етика, непокоїть прогресуюча «нелюдиновимірність» нашого звичайного повсякденного життя і свідомості, яка його структурує. «Нелюдиновимірність» – утім, точніше було б сказати «нелюдяність», бо йдеться про втрату *людяності* як власне морального (і, можливо, визначального) аспекту людської ідентичності загалом. *Наш світ має стати більш людяним, щоб залишатися людським*. Наскільки він справді є людяним сьогодні – деяку можливість (хоча й не надто надійну, про що далі) судити про це надає, зокрема, характер тих політичних ігрищ, зі згадки про які розпочалася дана розвідка, та й «видимий миру» моральний устрій сучасного життя в цілому.

Тут, певно, саме час пильніше придивитися до феномену людяності як такої. Як підступитися до цієї життєво важливої, а проте такої невловної реалії, за браком якої не захочеться, либонь, і щонайсправедливішого добра?

Очевидно, передусім, що *людяність* – це не гуманізм. Гуманізм як такий насправді може бути скільки завгодно нелюдяним, тоді як реальна людяність здатна виходити далеко за межі власне гуманістичного світогляду. Гуманізм прищеплює кожному людському індивідові гордість за людину і, отже, за себе самого, тим

часом людяність скоріше асоціюється зі смиренням. Гуманізм – апломб, вертикальна постава, людяність – звернення до іншого, або ж і схилення перед ним. Гуманізм – самоствердження, людяність – прощення, безкорисливий дар. Гуманізм апелює до ідеології та ідеалу, в основі людяності лежать прості норми людської моральності. Усім відомо, що в особистості істотною є її неповторність; норми вчать нас, що і повторюване здатне бути істотним, – саме через це вони людяні. Можна з певністю стверджувати, що перелік елементарних моральних норм, якщо уважно придивитися до нього, дає нам своєрідний *код людяності* як такої.

Так чи інакше, загальне налаштування нашого нинішнього життя, особливо в публічних його виплесках, важко вважати таким, що відповідає мінімальним вимогам людяності. Засмучує в цьому відношенні навіть не стільки інформація, яка циркулює в суспільстві і стосовно якої завжди може існувати підозра в підташованості, скільки безпосередні враження життя, знайомі кожному з особистого досвіду. Засмучують гавкітливі інтонації нашого сьогодення. Засмучує та безоглядність, з якою повсюдно відроджується нині жорсткий конфронтаційний стиль мислення і стосунків; врахуймо, що ця новітня холодна жорсткість і засаднича ворожість кожного до кожного вже від жодних ідеологічних мильних бульбашок не залежать – тим важче їх долати. Засмучує той недолугий і самовпевнений прагматизм, який, просякаючи всі пори життя, накидає себе нашим сучасникам, незважаючи на тисячі власних закономірних провалів.

Часом складається враження, що згадані і подібні до них чинники розлюднення беруть гору в нашій дійсності вже безповоротно, і крізь затверділу шкаралупу егоїзму, гедонізму, підозрілості, гендлярства і злості до живої людської душі нам більше не пробитися. На щастя, це не так. Щодо цього, знову ж таки, передусім доводиться апелювати до безпосереднього досвіду кожного, який незаперечно засвідчує, що людська безкорисливість, співчутливість і доброта ще не зникли остаточно в нинішньому світі. А проте *дізнаємося* ми про їх вияви дедалі рідше: у постачальників інформації сьогодні інші пріоритети. Відстоювати згадані незамінні засади людяності в нашні дні незрідка означає йти проти течії, повставати проти «здорового



глузду», проти того, що нам «диктує час». Але ж без цих своїх моральних підвалин *людське* суспільство існувати не може. Певно, найбільш нагальний, хоча при цьому і найпроблемніший, «найнеймовірніший» вид мужності за умов нашого сьогодення – це *мужність доброти*. Мужність бути добрим.

І тут ми повертаємося до питання про практику. Ще одна відмінність людяності від гуманізму полягає в тому, що вона не декларується, а виявляється в конкретних людських вчинках, причому незрідка найнесподіванішим чином. Будь-яку справу можна робити по-людськи або якось інакше. Людяним або нелюдяним можна бути в журналістиці, медицині, за викладацькою кафедрою, в спілкуванні з сусідами. Причому в залежності від змісту кожного з цих занять вимоги людяності постають особливим чином: бути людяним педагогом не зовсім те саме, що бути людяним слідчим. Саме тому про *практики людяності* є сенс вести мову у множині – у відповідності з різноманіттям видів діяльності і людських взаємин.

Свідома моральна позиція у нинішньому світі, як уявляється, в більшості випадків передбачає не піднесені жести й героїчні діяння, а розвинене почуття відповідальності, вибагливість у виборі засобів, уміння на кожній ділянці своєї активності знаходити адекватні способи приборкувати етично неприйнятні тенденції й відстоювати неповторні прояви людської доброти, довіри, любові. Один із непозбутніх парадоксів нашого часу полягає в тому, що людяність – ця, здавалось би, найбільш ненавмисна з усіх моральних чеснот – очевидно, вже не може втримуватися у світі сама по собі; в ній справді доводиться *«практикуватися»*. Водночас, будь-яка життєва практика може бути протестована на людяність. Будь-яке життя може бути прожите по-людськи – або якось інакше.

## Література

1. *Арістотель*. Нікомахова етика / Арістотель: Пер.з давньогрецької В. Ставнюк. – К.: «Аквілон-Плюс», 2002. – 480 с.
2. *Малахов В.А.* Мораль на межі людського: виклики сьогодення // Цивілізаційні виміри моральності: зміна парадигм. – К.: Наукова думка, 2007. – С. 9–40.

## **ПРО АНТРОПОЛОГІЧНИЙ «ЗАЛИШОК» («REST») ЛЮДСЬКОГО САМОВИКОНАННЯ**

В своїх пошуках аргументів на користь того, що й філософсько-антропологічний дискурс донині не втратив остаточно своєї актуальності, я натрапив на обнадійливі, як на мене, слова, в анонсі книги сучасного німецького філософа Ганса-Петера Крюгера, що називалася «Мозок, поведінка та час: філософська антропологія як життєва політика». Автор висловлюється там щодо філософської антропології приблизно так: остання охоплює той ареал життєво-практичних умов співіснування людських особистостей, завдяки якому взагалі уможливорюється будь-яка подальша інтелектуальна діяльність – від нейробіологічних досліджень мозку до досліджень соціальних зв'язків. Це, на його думку, є саме той «Rest» («залишок») практики, в якому міститься потенціал майбутньої сумісної життєвої діяльності людей і який саме через це постійно вислизає з-під уважного аналітично-інтелектуального погляду, – його не можна ні пояснити, ні зрозуміти, проте можна лише осягнути філософськи. І головне: всі обіцянки усунути цей «залишок», є не тільки у найгіршому сенсі слова «метафізичними», але вони ще й являють собою ембріони політичних ідеологій, оскільки покладають кінець дослідженням живих осіб, що здійснюються для живих осіб.

Подібні ж, скажемо прямо, ірраціональні мотиви виявляє у своїй «Філософській антропології» і Герд Хефнер, відзначаючи той майже містеріозний факт, що все те, у що ми в певних знаннях про самих себе віримо, або сподіваємося, або впадаємо тощо, є, врешті-решт, праобразом пізнаного та усвідомленого, котрий як такий, за своєю формою є таємницею і залишає всі наші часткові знання про самих себе охопленими чимось, що вже не піддається подальшій науковій розробці, і саме через те, що воно само є можливістю будь-якого знання.

На свій лад справедливість такого позиціонування філософської антропології підтверджує і її реальна доля в останню чверть ХХ ст., коли певні чинники, що формувалися поза логікою власне філософсько-антропологічного дискурсу, спровокували значні зміни у людському життєвому світі. Перш за все, у галузі інформативно-комунікативних технологій, – створення т. зв. розумних, тобто наділених інтелектом і частково самокерованих, машин. Потім, це відкриття та практичне застосування сучасних наук про життя, результатів генних досліджень, генної техніки та сучасних досліджень мозку. По-третє, це криза дотепер самоочевидних основ соціо-культурного простору внаслідок стрімкого розвитку та різких змін у цій сфері – від перерозподілу ролей та питомої ваги серед суб'єктів фінансово-економічного життя з його глобалізаційними та антиглобалізаційними тенденціями аж до переорієнтації міграційних потоків, що, в свою чергу, вкрай загострює мультикультуральні проблеми, зокрема конфронтацію з культурно чужими розуміннями людського буття і самотності. Те, в чому традиційно засновувалась людська особливість, як-от мова, суспільність (соціальність), історичність, специфічно організована людська тілесність, а також універсальна специфікація людини у духовності з її власною вимірюваністю у свідомості, пізнанні, моралі тощо – весь цей комплекс людського Menschenbild'у десь у 70-ті роки починає втрачати свою визначеність під натиском нових біомедичних, соціокультурних та комунікативно-технологічних реалій. Розмиваються кордони між родами, життям і смертю, між тим, що ми називали свідомістю, і процесами, які можна реконструювати у каузальний спосіб, і відтепер вже не зовсім ясно, що треба розуміти під людською особистістю.

Проте помилково було б вважати, що вплив названих і подібних чинників на долю філософсько-антропологічної рефлексії був виключно руйнівним. Навпаки, саме за таких умов і розкривається справжнє покликання філософської антропології: ***насамперед забезпечити адекватний сучасним вимогам баланс між відчаєм та зухвалістю людського практичного самовизначення.*** І таке забезпечення, в першу чергу, полягає не у синтезі знань про людину, які остання набуває шляхом позитивно-інтелектуальних

зусиль, і навіть не стільки в інтеграції та координації цих зусиль у такий спосіб, щоб претендувати на роль якоїсь новітньої чи-то натурфілософії, чи науки наук тощо. З цього боку ця рефлексія здатна лише нагадати про те, що сама загроза втратити бодай якусь здатність самоідентифікації і є водночас джерелом набуття і збереження цієї самоідентифікації. І повернення інтересу до антропологічної проблематики вже у 90-ті роки парадоксальним чином засвідчило, що дотепер запропонований варіант Menschenbild'у стає нецікавим саме через незнищенну цікавість людини до своєї постаті.

Орієнтуючись переважно на майбутнє і втративши свою претензію на роль «базисної науки про сутнісну будову людини», відтепер філософська антропологія змушена задовольнятися роллю тієї особливої форми рефлексії, котра приречена утримувати в полі зору людського інтелекту той «Rest», що залишається від переважно раціонально організованої дослідницької практики з вивчення і пристосування довкілля до нагальних людських потреб, – той «залишок», котрий рятує людину від самої себе, заважаючи їй доконати себе у раціонально довершених формах своєї самореалізації.

Відтак здається, що єдиний зиск, який можна видобути з такого цілком негативного потенціалу антропологічної рефлексії, полягає в засвоєнні того уроку, що визначатися людині доводиться знов і знов, практично безперервно перебуваючи в ситуації, напруженій енергетикою вибору та прийняття рішення. І в цьому реально повсякденному «створенні засад» власного виконання у світ людині справді доводиться постійно «осучаснювати» замкнений на неї безмежний по суті реєстр вимірів, тобто визначати, який вимір саме тут і саме зараз, на її очах набуває ролі тієї ділянки, де спостерігається актуальна загроза саморуйнації людини.

Так, наприклад, незважаючи на те, що суспільно-історичний процес не є розгорнутою реалізацією запрограмованого кантівським категоричним імперативом плану і не побудовано в цілому на засадах моралі, все ж таки брак останньої як одного з фундаментальних вимірів світу людського буття може за певних обставин набути катастрофічно загрозливих розмірів. І тоді можна

спостерігати, як прорив антилюдської інтенції на ділянці моральнісного виміру перетворює саме цей вимір тут і зараз на визначальний, – коли жодна соціальна ініціатива, жодний акт комунікативної практики не може бути реально результативним саме через те, що він здійснюється у послідовно агресивному щодо моралі середовищі, де *homo impudicus* (людина безсоромна) починає задавати тон всій спільноті.

Однак це ще не означає, що філософська антропологія остаточно втрачає здатність бути позитивним мисленням у прикордонному полі дисциплінарно пов'язаних знань. Навпаки, вона не може не рефлектувати над переходами між різноманітними досвідно-науковими дисциплінами та їх відповідними антропологіями (біомедичною, історичною, соціально- та культурно-науковою). Проте вона використовує при цьому свою власну оптику, яка всі набуті у науково-дослідний спосіб онтологічні визначеності перетлумачує як акти людського цілісного буттєвого самовиконання, тобто крізь призму предонтологічно-реалістичної точки зору (Герд Гефнер).

У такий спосіб філософський погляд на людину певним чином компенсує позитивну недосказаність отриманого у науково-дослідний спосіб знання про неї, ув'язуючи його з досвідом, взятим у широкому сенсі людської життєвої ситуації як такої. Він виконує нав'язувану дещо прихованою провокативною німотою раціонально-позитивного знання роботу смислового упорядкування дійсності. У певному сенсі можна сказати, що філософська антропологія народжується саме там, звідти, – з середини волаючої про смисл німоти науково-дослідного знання. Адже провокації такого знання подекуди виявляються доволі промовистими щодо обмеженості власної самореференції. Так, наприклад, ми, звичайно, можемо вважати не дуже вдалою спробу М. Шелера створити *Ordo amoris*, але мусимо визнати, що сама ідея можливої граматики чуттєвого життя віддзеркалює реальну потребу людини у відповідях, котрі годі вичерпати самореференцією фізіології емоційних станів тощо.

Отже, у ракурсі означеної специфічно філософсько-антропологічної оптики кожен вимір світу людського буття проковує

питання про те, **що** він значить для становлення людяності світу. Так, наприклад, положення Арістотеля про те, що людина є єдиною твариною, яка володіє мовою, є справедливим і понині. Проте, **що значить** для людського буття здатність до мови? Звичайно, у відповідь на це запитання можуть внести свій вклад і загальна лінгвістика і мовознавство, однак поза їх увагою залишатиметься принциповий аспект мовної співконститутивності людського світу. Коли ж ми усвідомлюємо, що смисл сам по собі не має ніяких мовних знаків і що жодна річ не зветься сама по собі так, як вона зветься у нашій мові, що жодний знак не має якогось натурального відношення до означуваного і навіть принцип знакової диференціації пояснює лише те, як знак може мати інший смисл як інший, але не те, як він взагалі може **мати** смисл, тобто як мовні знаки **взагалі здійснюються**, тоді ми замислюємося і над тим, що мовні знаки набувають свого смислу тільки з дійсного, взятого у цілісності процесу життєво-мовних подій, – з процесу **життємовлення**. Відтак ми вже не можемо обмежуватись знанням про те, що людина володіє мовою. Ми усвідомлюємо їх співконститутивність, і той факт, що і мова володіє людиною, у разі підвищує нашу відповідальність і нашу пильність у всьому, що стосується мовної культури, – консолідує наші зусилля зі збереження і розвитку її як сфери людського самовиконання.

Отже, якщо говорити про предмет власне філософсько-антропологічної рефлексії, то ним залишається виключно те подвоєне відношення людини до світу, яке виникає у процесі осмислення останнього і є конститутивним для буття людини, – становить, так би мовити, її власну специфічну субстанціональність, котра робить людину і вкоріненою у онтологічній даності, і водночас такою, що долає її межі. Звичайно ж, така рефлексія, котра породжується, врешті-решт, нашим бажанням знати, ким або чим ми, власне, є, дає нам дуже специфічне знання, яке має принципово практичну компоненту, – не в прагматичному розумінні, звичайно, а в смислі життєвої орієнтації. Антропологічна рефлексія набуває своєї динаміки безпосередньо з пошуку можливості відкрити у цьому житті, яким ми мусимо жити, перспективу надприродного, тобто якийсь живий

смысл, і причому, у всякому разі в тенденції, смысл цілковитий, всеохоплюючий. І до того ж саме *відкрити* його, тобто, щоб смысл нашої життєвої ситуації в цілому був чимось таким, що ми *вже маємо* і що лишень мусить бути віднайдено, і щоб бутевість наша, отже, при цьому не була втрачена.

Але такий пошук, звичайно ж, є справою кожного окремо. З огляду на це було б надмірним вимагати створення всезагальної філософсько-антропологічної науки. Остання здатна лише відкрити згадану перспективу надприродного. А далі вже, звичайно, кожен рухається індивідуально: прагнути, воліти, дізнатися чи ні, сподіватися, вірити, любити чи ні. І не обов'язково в цьому пункті відкривається перспектива релігійного світовідношення. Обов'язковою залишається лише присутність такої перспективи у будь-якому наймізернішому прояві людської діяльній активності. А відтак, не будучи в змозі запропонувати, як може і має виглядати повноцінне осмислене життя окремої особистості, ця рефлексія встановлює лише певні, і насамперед *негативні*, закони, котрим підкоряється пошук смыслу.

Ця негативність законів антропологічної рефлексії виявляється у певному запереченні, якому у практично-духовних настановах піддається подекуди прикра і навіть жорстока визначеність теоретико-раціональної обізнаності наукової картини світу та науково-дослідного нарису структури людського буття. Так, наприклад, всі раціонально організовані зусилля природознавства, фізіології вищої нервової діяльності, психології тощо, з одного боку, переконливо свідчать про неможливість ніякого мислення, відчуття, вільного рішення і т.п. без функціонування мозку. Водночас вони не в змозі вичерпати проблему походження мислення, волі та почуття, взятих у їх сутнісному, вимірі, а отже, і унеможливити духовно-практичну настанову нашого життя на «прекрасний ризик», який, попри нашу освіченість щодо власної скінченності, надихає нас на подвиг життя, дає змогу жити, «заперечуючи» власну обізнаність, тобто так, неначе смерть не владна над нашим особистим буттям. І скільки б ми не говорили про свою впевненість у тому, що у смерті суб'єкт цілковито припиняє своє існування, своїм жит-

тям, його сутнісним виміром, ми стверджуємо щось протилежне.

Отже, якщо зовсім коротко, філософсько-антропологічна рефлексія, відповідно до свого вищеозначеного покликання, виконує двоєдину функцію, оскільки це, власне, дві сторони єдиної інтелектуальної події людського самоосягнення: по-перше, вона інтелектуально підтримує процес уможливлення будь-якого знання людини про себе; по-друге, вона підтримує, бодай достатнє для здійснення життєвого проекту людини, унеможливлення остаточності і безапеляційності того жорсткого присуду, який позасвідомо виносить людині будь-яке однобічно раціонально-науково організоване знання про неї.



## **КРИЗА АНТРОПОЦЕНТРИЗМУ І ПРОБЛЕМА ЛЮДСЬКОЇ ІНДИВІДУАЛЬНОСТІ**

Протагорівське «Людина є мірою усіх речей...» можна вважати девізом, під яким пройшло ХХ ст. і під яким європейська людина увійшла в ХХІ ст. Не в теорії, а відверто практично вона поставила себе в центр світобудови, усвідомлюючи своє «Я» ключем до всіх проблем, навіть тих, що до теми людини не мають безпосереднього відношення. Свою міру людини вона поставила вище міри світу – частина постала мірою цілого.

Звичайно, цю тезу в дусі Августина Блаженного можна заперечити на тій підставі, що людина, у всякому разі в сфері класичної філософії, завжди розглядалась як мікрокосм, тобто такою ж цілісною, як і світ (макрокосм). А отже одне ціле постало мірою іншого цілого – мікрокосм став мірою макрокосму. Проте те ж ХХ ст., як практично, так і теоретично, поставило під сумнів цілісність людини. Людина не лише втратила свій статус центру, але й сама втратила свій центр. Як зазначає С.С. Хоружій, «виявилась гранична – або швидше вже, безгранична – мінливість, рухомість, пластичність не якихось атрибутів і акцидентів, а самої природи, натури людини. ... саме її центр сьогодні виявляється таким, що розпався і відсутній» [6; 38–39] Теоретичним свідченням цього, на його думку, є зміщення фокусу філософської думки з Я (Его, суб'єкта...) на Іншого, що може свідчити про зникнення твердого центру людини, яка в пошуках себе звертається за межі себе, до Іншого. Втративши центр в собі, людина втратила і свою цілісність. В єдиній тілесно-духовно-душевно-тілесній істоті, якою, в суті своїй, є людина, домінуючим все більше стає її вітальне начало. Початок ерозії її цілісності був покладений розколом єдиної цілісної системи «Людина – Світ» на суб'єкт і об'єкт, які в своїй дійсності протистали один одному. Домінантою їх відносин стала боротьба, боротьба людини за перевпорядкування світу відповідно до кон-

структів власного розуму. (Отже, в дійсності маємо ситуацію протиставлення частини цілому.) Покладаючи себе як визначальне начало порядку світу, людина поставила себе в центр світобудови, наслідком чого стала ерозія її власного внутрішнього (духовного) світу. Справа в тому, що цілісність внутрішнього (духовного) світу людини забезпечується органічною єдністю основних його складових: *розуму, волі та почуттів*. Проте в наш час відбулось незнане раніше (за своїм рівнем і характером) розщеплення цієї цілісності. Органічність змінила механістичність. Як наслідок, окремі компоненти втрачають статус духовних чинників (втрачають свій духовний вимір) та набувають абстрактного характеру, тобто стають далекими від своєї дійсної суті – в результаті відбувається ерозія духовності.

Які ж метаморфози відбуваються з духовними підвалинами людської буттєвості в цій ситуації?

Перше, що привертає увагу, так це замкненість її на теперішності. Європейська людина все більше втрачає інтенційність на майбутнє. Теперішнє в його предметній наявності постає як щось самодостатнє. Надія, як форма прийняття майбутнього [8; 40], обертається своєю протилежністю. Безнадія стає атрибутом людської буттєвості – «бажане й життєво необхідне в прийдешньому» (В.І. Шинкарук) не бачиться й не очікується як реальність, тобто не покладається в площині «для мене», а отже, не сприймається як таке, що має напевно здійснитися. Така людина не здатна переживати майбутнє, трансцендентне втрачає для неї сенс, а буття в духовному вимірі стає недосяжним. Без надії втрачають сенс ідеали, як вищі регулятори людської буттєвості, натомість залишається пуста їх форма – ідоли. Як формальний життєвий орієнтир вони не вимагають душевних зусиль для своєї реалізації; більше того, сучасне суспільство поставило продукування ідолів на своєрідний конвеєр, що пропонує формальні регулятори на всі випадки життя. Не треба ламати голову з приводу того, як жити, чим жити, для чого жити? Змінюється ситуація – змінюються, без жалю та зусиль, і ідоли. На місце абсолюту цінностей та ідеалів приходить релятивізм. Характеризуючи його соціокультурну сутність, Р. Макмюллен зазначав: «...Релятивізм руйнує старі абсо-

лютні кодекси, вони занадто жорсткі, щоб ними можна було вимірювати реальність гріха та злочину, а також чеснот. Ми стали занадто витонченими, щоб вірити в негідників та героїв» [4; 16]. В цій ситуації людський дух стає безсилим, духовність обертається бездуховністю або підмінюється її сурогатами. Останні не спроможні запліднити буття достеменністю, наповнити його смислами, розгорнути його потенційну повноту. Відчуття обезсмысленості високих ідеалів може породжувати прагнення хоча б зовнішньої долученості до духовного, проте в своїй дійсності таке «долучення» постає ні чим іншим, як різновидом бездуховності. Такий стан людського буття знайшов своє відображення в концепції симулякрів Жана Бодріяра. Симулякри, як штучно створені (симульовані) реальності, здатні регламентувати, спрямовувати нашу духовну, інтелектуальну та практичну діяльність, маніпулювати нашим життям у його різних виявах [3; 216]. Вони деформують саме поняття суб'єктивістичності в її індивідуально-особистісному аспекті. Натомість постають системи сурогатів, «зліплених» з симулякрів, які у своїй дійсності не здатні замінити справжніх життєвих орієнтирів. Людське існування, позбавлене смислового стрижня, перестає здійснюватись як самотуття.

Намагаючись пристосуватись до нових ситуацій існування, невідвертих у своїй дійсності, людина прагне віднайти смисл в його зовнішній формі, трансформуючи питання про смисл в питання «що робити?». Виникає ситуація, коли не смисли визначають людську діяльність, а в самій діяльності людина намагається отримати смислову визначеність. Це нічим не обмежений, а отже, і не визначений процес. Проте ніяка безмежність нездатна «вмістити» цілісність людського буття. В ситуації суспільного розподілу праці, людина виявляється «прив'язаною» до повної кінцевої форми діяльності. Як зазначав ще Ф. Шиллер: «прикована до окремого малого шматочка цілого, людина сама стає шматком; ...стає лише відбитком свого заняття, своєї науки» [7; 120]. Утрата можливості осягнення кінцевого продукту, його соціального і морального значення, що виникає в наслідок спеціалізації праці, зумовлює духовне зuboжіння людини. «Де в повсякденній праці смисл цілого зникає як мотив і перспектива, – писав К. Ясперс, –

техніка розпадається на нескінченні та різноманітні види діяльності, що втрачають свій смисл для працюючого та збіднюють його життя» [9; 118]. Відчуваючи, а іноді й усвідомлюючи «дурну безкінечність» спеціалізованої перетворюючої діяльності, її хиткість та неспроможність «умістити» і вичерпати людську буттевість у її смисловому вимірі, людина прагне знайти підґрунтя для здійснення смислонаповненого буття у двох основних формах: технологічній та релігійній. Якщо перша пов'язана з технологічною динамікою і виявилася у швидкоплинності технічних змін та ефемерності багатьох соціальних і культурних структур, то друга найбільш повно проявилася в релігійних пошуках кінця ХХ ст. При цьому якимось не усвідомлюється, що релігія «не хоче помічати того, що люди стали зовсім іншими. Вона чомусь не розуміє того, що великий духовний досвід минулого необхідно реінтегрувати, звертаючись до проблем сучасного життя» [5; 237]. Християнська система ціннісних уявлень виявилася відчуженою від системи ціннісних уявлень сьогодення, як наслідок в просторі релігійних пошуків невпинно з'являються нові різновиди культів, досить часто антигуманних та тоталітарних у своїй суті.

В обох випадках, тікаючи від безмежної процесуальності своєї буттевості, людина йде від себе, полишаючи так і не проясненими глибини свого буття – не набуваючи, а поглиблюючи його обезсмищення. Кожен її крок в плані віднайдення смислу буття нічим не відрізняється від попереднього. «Рух втрачає смисл, до того ж смисл не лише кількісний, але й етичний: адже повторення, що не має мети, позбавлене моральності, – навіть в тому випадку, коли метою стає саме це повторення» [1; 12]. Усі технічні та соціальні досягнення тьмяніють перед потребою сенсу. Людина залишається беззахисною билиною у стрімкому потоці зпродукованих нею ж перетворень та незахищеною перед породженими нею ж технологічними та соціальними структурами. У цій ситуації людина постає перед дилемою: о-своювати світ чи о-своюватись у світі. Здійснювати свою буттевість, покладаючи смисли у світі чи в собі? Як жити, щоб не загубитись у потоці соціокультурних і технологічних перетворень та не стати складовою техногенного процесу?

Поступово людина виявляє для себе той очевидний факт, що її буття – це стихійний процес пере-бування, «переступання» власне людського, заради зовнішньо, а почасти і анонімно, заданих цілей. Водночас визріває усвідомлення того, що це не може бути самоціллю; буття людини не є «буття в собі», а є прагнення до чогось, і будь-яке прагнення, не визначене смислами, вона переживає як муку, пов'язану з відчуттям пустоти. Людина живе не ради життя, як таке життя не є самодостатнім і завжди пов'язане з трансцендентуванням, і лише в цьому набуває сенсу.

На жаль, європейська людина все більше втрачає досвід трансцендентування. Її більше цікавлять вітальні потреби, задоволення яких вимагає від неї все більшої агресії стосовно зовнішнього світу як в природному, так і в соціальному вимірі. Формотворчі принципи її буття спрямовуються не лише на світ природи (така спрямованість домінувала останні століття), а й на саму себе. Людина почала боротьбу з самою собою, переупорядковуючи свій образ і подобу у відповідності з проектами, розробленими власним розумом. Практично це знаходить вияв у розробці біотехнологій, спрямованих на вдосконалення чи заміну людських органів, та у практиці хірургічних операцій, спрямованих на зміну статі. Реально постало питання про клонування людини. Техногенний світ ставить питання про невідповідність якостей людини наявній і потенційно можливій техногенній діяльності.

Прагнучи ліквідувати цей недолік, європейська людина нарощує свої техногенні м'язи, прискорює калькуючу та конструюючу діяльність свого інтелекту. Проте усе це нагадує прагнення досягти міражу. Такого заманливого і водночас такого нереального. Перетворююча, проективна діяльність обертається своєю протилежністю, стаючи джерелом глобальних загроз, породжуючи проблеми, що штовхають людство до провалля. Оскільки діяльність – це вияв розуму та волі людини, то, як справедливо зазначає В. Кутирьов, цілком доречним є висновок, що ми не знаємо самих себе, а тому не усвідомлюємо, що робимо [2; 20].

Пізнання, що вироджується в технологію, ставиться до світу, включаючи і Людину, як до матеріалу, який належить змінити відповідно з потребами. Чікими потребами, якщо об'єктом змін стає

сама людина? Звичайно ж, потребами виробничих та соціальних технологій. Подібні метаморфози нашого часу означають перетворення «живих предметів» у щось змертвіле та пасивне. Зовнішнє втручання руйнує організацію живого. Пізнання людини в умовах техногенної цивілізації одним зі своїх аспектів має її сприйняття як об'єкта, речі, що підлягає фізичним та духовним маніпуляціям.

Усвідомлення цього загострює відчуття безсмысленості буття, породжує тугу за смислами, за справою, яка б мала на меті не лише збереження життя в його фізичному вимірі, а за життям, яке не розмінювалось би на здобуття засобів для його підтримки. Саме технократичне суспільство прагне культивувати «одномірну», «функціональну» людину, людину вітальних потреб, для якої життя для життя набуло б смисложиттєвого значення. Сучасна людина усе більше стає невідповідною у своїй індивідуально особистісній суб'єктивності, накопиченій у процесі історії, сукупній суб'єктивності людства. Відчуження людини від культурних надбань минулого стає реальністю технократичного суспільства. І це не чиясь зла мета, до цього веде логіка абстрактної, калькуючої раціональності. Наслідком цього стає втрата європейською людиною здатності рефлексувати в собі наявність внутрішнього смислового стрижня, тої самості, що є запорукою збереження людської ідентичності. Така ситуація відкриває можливість маніпулювання поведінкою людини та нав'язування їй тої чи іншої системи цінностей. Сьогодні усе більше переконує, що ця можливість стає дійсністю. Соціальна інженерія нав'язує соціокультурні ролі та технологію їх виконання, при цьому абсолютно не враховуючи самість людини. Навпаки, робиться все можливе, щоб ця самість не проявлялася, а людина поставала як об'єкт, як річ, а її відносини набували речовинного характеру. Об'єктом маніпуляцій стає внутрішній світ людини, психічні структури особистості – людська суб'єктивність в цілому. Здійснення індивідуальним буттям, втілення у своїх життєвих планах особистісної цілісності стає все більш проблематичним, оскільки вступає в протиріччя з технізованою системою соціальних відносин, які вимагають від людини одного – бути функціональною.

## Література

1. *Карасев Л.В.* Сегодня и завтра // Вопросы философии. – № 3. 1993.
2. *Кутырев В.* Познать нельзя помиловать! // Человек – 1993. – № 1.
3. *Лук'янець В.С., Соболев О.М.* Філософський постмодерн. – К., 1998.
4. *McMullen R.* Art, Affluence and Alienation. – New York, 1968.
5. *Налимов В.В.* В поисках смыслов. – М., 1993.
6. *Хоружий С.С.* Человек и его три дальних удела. Новая антропология на базе древнего опыта // Вопросы философии, № 1., 2003.
7. *Шиллер Ф.* Письма об эстетическом воспитании // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. – М., 1967. – Т. 3.
8. *Шинкарук В.І.* Поняття культури. Філософські аспекти // Феномен української культури: методологічні засади осмислення. – К., 1996.
9. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. – М., 1994.

## **ЖИТТЄВА ДРАМА ЯК ГРАНИЧНИЙ ДОСВІД БУТТЯ ЛЮДИНИ**

В системі антропологічного знання важливе місце посідає екзистенціально-гуманістична парадигма, яка розглядає розвиток і становлення особистості як творчий пошук людиною свого призначення, гармонії з собою, актуалізації своїх можливостей. Життєвий шлях особистості пов'язаний з різними життєвими драмами, горем втрати, тугою і стражданнями, які можна означити як етапи руйнування, коли відбувається ломка, відмирання або «позитивна дезінтеграція» деяких суто природних способів бачення світу, пізнання себе і ставлення до навколишнього світу. Особливо вражаючими є життєві драми, які пов'язані з усвідомленням власної смертності (невиліковні хвороби, участь у бойових діях, переживання втрати близької людини, зіткнення з несправедливістю, зрадою, раптове руйнування ідеалів і планів на майбутнє). Життєва драма розігрується як зіткнення з мінливістю світу і найбільш яскраво проявляється в конкретних ситуаціях, в яких людина не може реалізувати основні потреби і бажання свого життя і які ставлять її перед необхідністю зміни способу буття. Життєва драма сприймається як трансформаційний процес і може стати поворотним моментом в житті особистості. Відмова від старих, звичних способів буття і необхідність пошуку нових, більш відповідних даній ситуації умов може обернутись душевною кризою і стати передумовою важливих особистісних змін – як позитивних, так і негативних. Слід зазначити, що спосіб виходу із кризи визначається не лише співвідношенням конструктивних і деструктивних тенденцій особистості з її адаптивними можливостями, але і способом вирішення екзистенціальних проблем. Людина структурує ставлення до екзистенціальних даностей за певними компонентами, різна взаємодія яких визначає життєві стратегії переживання життєвої драми. В граничному досвіді буття людина постає перед необхідністю «інвентаризації» своєї



уяви про життя і смерть, зокрема ступінь сприйняття життя і його мінливості, сприйняття смерті, почуття онтологічної захищеності, прагнення до росту, бачення сенсу в усьому, що трапляється у житті.

Прийняття смерті і пов'язані з нею почуття є основою для формування інших екзистенціальних модусів буття і виступає ймовірною складовою особистісного росту в життєвій драмі. В життєвій драмі, причиною якої стала смерть, саме ставлення до смерті стає однією із основ вибору особистістю стратегій оволодіння кризою і осмислення граничного досвіду буття. Неприйняття смерті і своїх почуттів унеможливує формування не лише концепції смерті, але і уяви про життя як можливість духовного зростання і не дозволяє особистості навчитись набувати досвіду буття. Існує тісний взаємозв'язок між прийняттям смерті і прийняттям мінливості життя, а значить і здатності особистості справлятися з різними кризовими ситуаціями [1, 44]. Почуття онтологічної захищеності впливає на формування сприйняття життєвої драми як можливості духовного зростання і пов'язане з граничним образом «Я», прагненням до самоактуалізації, сприйняттям свого життя і себе. Переживання і сприйняття життєвої драми як небезпеки характерне для людей, орієнтованих у виході із неї лише на негативні грані буття, втрати, страждання, нудьгу і тугу.

У вітчизняній філософській спадщині Г. Сковороді належить одне із найглибших проникнень в екзистенціальні пласти людського буття. В трактаті «Розмова» мислитель розглядає тему нудьги і туги в онтологічному аспекті. Нудьга як онтологічний стан душі перебуває в надрах таїни людини і викликає особливі стани свідомості, що характеризуються зростанням невдоволення, почуттям стурбованості, страху, своєрідного відсторонення від світу і переходу у «позасвітовість». Легкий дотик нудьги до світу сутнісного руйнує його: «Гнусны кажутся соседи, невкусны за-бавы, постылы разговоры, неприятны горничные стены, немилы все домашние; ночь скучна, а день досадный; летом зиму, а зимою хвалит лето; нравятся прошедшие авраамские века, или сатурновы ... А душевное неудовольствие дверь есть всем сердечным страс-

тям и внутренним обуреваемиям. Не виден воздух, пенящий море, не видна и скука, волнующая душу; не видна – и мучит; мучит – и не видна. Она есть дух мучительный, мысль нечистая, буря лютая» [5, 337–338]. В такому стані смисловтрати свідомість породжує експансію суб'єкта, його самості, прагнення повернути у власність уявний втрачений світ. Вихід людської самості – «Я» назовні, шляхом дій, направлених на подолання всесвітності, бездомності, є спосіб відволікання від невидимого, від таємниць почуття туги, яке знайшло притулок в глибинах душі. Але амплітуда відволікання при цьому не терпить меж, в пориві ненаситності самості підноситься за горизонт етичних обмежень, переступаючи межу в переживанні життєвої драми. У соціальному просторі не існує точки, де б ця самість могла набути повної влади «Чего сия ожившая искра не делает? Всё в треск и мятеж обращает... Отсюда всех безобразных дел страшилища и саморучные себя убийства» [5, 338]. Що ж змушує людину відчувати нудьгу і тугу при втратах і переживанні життєвої драми? Кожний крок на життєвому шляху людини – це крок пізнання, який супроводжується втратою безпосереднього зв'язку з об'єктом, який є для неї цінним. Цей зв'язок тепер фіксується лише у вигляді мнемонічного образу, частково задовольняючи потребу у об'єкті як такому. В такій ситуації людина втрачає повноту свого буття, розлучається з матеріальною серцевиною об'єкту, перетворюється в екзистенціальну таємницю.

Таємничість буття завжди насторожує, викликає почуття неспокою і страху. Онтологічний смисл тривожності і страху відкриває перед людиною глибоку безодню буття, яку вона раніше не бачила за повсякденними справами. Позбавлена спокою людина приймає ризиковані рішення, які не гарантують успіху, але позбавляють від туги і нудьги. Це і є «справжнє існування»; згідно з екзистенціалізмом, воно значно складніше і осмисленіше, ніж бездумне існування в межах установленого порядку речей, де все звичне і традиційне. Релігійно-екзистенціальна орієнтація направляє людину від світу земного до світу божественного. Самозаглиблення дозволяє розширити межі індивідуального «Я»; зникає егоїстична замкнутість і відкриваються більш широкі го-

ризонти спілкування зі своєю епохою і можливості осмислення вічності, що відволікає від життєвої драми. На шляху до пізнання визначеності власної долі людину супроводжує почуття тривоги і страху як атрибутів граничності людського буття.

Життєва драма – це не лише смерть близької людини, але і відсутність батьків або неможливість емоційного контакту з дітьми, розлучення з коханою людиною, втрата довіри або можливості займатись улюбленою справою. Часто до особистих втрат людини, які спричиняють життєву драму, додаються такі фактори, як економічна або політична нестабільність, військова напруженість, природні катаклізми, екологічні біди. Втрати особистого чи суспільного характеру, яких зазнає людина, змінюють її життя раптово або непомітно. Їх об'єднує те, що вони сприймаються і переживаються людиною як горе і життєва драма. Звичайно, людина розуміє, що життя завжди пов'язане зі втратами, а горе – це реакція-відповідь, природний спосіб, яким ми устанавлюємо зв'язок з життям.

Однією з реакцій людини на життєву драму є жалість до себе. Почуття жалості до себе на відміну від горя непорушно: воно охоплює людину цілком, витягуючи з неї життєву енергію. При цьому не відбувається ніякої внутрішньої роботи; просування до вирішення і звільнення не відбувається. Якщо поринути в горе, то завжди його можна здолати і пережити, а в жалості людина надовго застигає, як в болоті, топчеться на одному місці, раз за разом повертаючись до минулих подій, прокручуючи їх у своїй уяві. У певному сенсі страждання – це спосіб життя, в якому є місце як здобуткам, так і втратам. У житті людини немає нічого постійного, безпечного, а тому «горе починається зі спроби залишити щось таким, як воно є, запобігти неминучим змінам» [3, 124]. Чим більше людина заперечує свої втрати, тим більше вона віддаляється від себе, а тому горе – це можливість почути себе, це можливість доторкнутись до власної внутрішньої правди, це вираження роботи душі. Горе, на думку С. Левіна, «пропалює собі шлях до центру серця»; воно «свідчить про втрату контакту з тим місцем, яке є любов» [3, 114]. Часто горе пов'язане з такими екзистенціально-психологічними переживаннями, як жалість до себе

і депресія, хоча за своєю внутрішньою сутністю вони відрізняються від горювання.

Слід також розрізняти такі екзистенціально-психологічні стани як депресія і горювання. Горе включає в себе і такі почуття і переживання, як гнів, туга, образа, провина і навіть, кінець-кінцем, радість. Депресія – це відсутність почуттів; певна «мертва точка», нездатність повністю пережити пов'язану із втратою життя драму і увійти в новий період життя. Тривалий депресивний стан – це вмирання не лише почуттів, але і волі до життя. У цьому стані людина «заморожує» своє життя в надії на те, що «холод» позбавить її від страждань. Це єдиний шлях до душевного зцілення. Неможливо вилікуватись від хвороби, не пройшовши через біль, і як би людина не прагнула обманути себе, депресія – це, звичайно, надійна пастка, але не для болю, а для життя [2].

Переживання життєвої драми – це неминучий і необхідний процес для того, щоб прийняти і відпустити втрату або відстраждати. Переживання смерті близької людини наповнене дуже сильними, іноді руйнівними емоціями і тому часто приводить до короточасних або тривалих змін в структурі особистості. Гострота болю, який спричинило горе, – це психосоматичний синдром, який вміщується в певний проміжок часу. Він може виникнути як відразу після втрати, так і бути відстроченим у часі; може бути прихованим і явно не проявлятися, або, навпаки, проявлятися в акцентованому вигляді. Іноді замість типового синдрому можуть спостерігатись окремі спотворені картинки, кожна з яких являє собою певний особливий аспект горя. Ці спотворені картинки можуть бути трансформовані в нормальну реакцію на життєву драму і переживання горя, яка супроводжується поступовим заспокоєнням. Інтенсивність переживання горя в цілому, а також його стадій досить індивідуальна і залежить від багатьох зовнішніх і внутрішніх причин, зокрема раптовості, особливостей взаємовідносин, характеру і особливостей сприйняття людини. Життєва драма часто сприймається досить болісно з явними ознаками психосоматичних захворювань, напруженістю, збудливістю, безсонням, почуттям малоцінності, самозвинувачення; відбуваються зміни у відносинах з друзями і родичами, може ви-

никнути прагнення до соціальної ізоляції і уникнення спілкування, ворожість до людей, які якимось чином причетні до життєвої драми, подальша втрата рішучості, ініціативи, неможливість виконувати самостійно навіть найпростішу роботу.

Життєва драма, пов'язана з втратою близької людини, переживається важкими емоційними сплесками як серія стадій. Спочатку трагічні новини викликають жах, емоційний ступор, відстороненість від всього, що відбувається, або, навпаки, внутрішній вибух. Навколишній світ здається нереальним: час у сприйнятті індивіда може прискорюватись або зупинятись, простір звужується, іноді людина у цьому стані проходить механічно через всі ритуали. Потім настає стадія заперечення, яка характеризується невірою в реальність втрати. Свідомість не допускає до себе думки про смерть; вона сторониться болю, який загрожує руйнуванням, і не хоче вірити в те, що власне життя тепер теж повинно змінитись. При переживанні життєвої драми заперечення – це природний захисний механізм, який підтримує ілюзію про те, що світ буде змінюватись, слідуючи за нашими «так» чи «ні», а ще краще – залишатись незмінним, але поступово свідомість починає сприймати реальність втрати і її біль, як начебто до того порожній внутрішній простір починає заповнюватись емоціями. І після цього настає стадія агресії, яка виражається в формі обурення, агресивності і ворожості до оточуючих. «Роздратування виникає із почуття безпорадності, яке завжди було, але тепер опинилось в центрі нашої уваги. Гнів – це просто ізольовані болісні переживання. Бути з людиною, яка роздратована «несправедливістю життя», означає бути м'яким і податливим для її засмучення, стати відкритим простором, у якому буря скоро затихне. Для цього потрібно працювати над собою» [3, 270].

Життєва драма здатна наблизити людину до більш повного життя – гостріше відчутти любов, переосмислити деякі звичні погляди. Зіткнення із скінченністю всього живого виражається у розриві природної єдності життя і смерті у поєднанні з ігноруванням останньої, що часто приводить до посилення страху перед смертю. Як зазначає С. Левін, «думаючи про вмирання, ми уявляємо собі втрату того, що називається «мною», ми бажаємо всіма силами за-

хистити свою особистість. Ми боїмось, що в смерті втратимо своє «Я», тим глибше наше відмежування від життя і тим сильніший страх смерті... Чим більше сил ми вкладаємо в захист свого «Я», тим більше у нас того, чого ми боїмось втратити, і тим менше ми відкриті для глибокого сприйняття того, що реально існує» [3, 34]. Страх смерті не лише позбавляє людину можливості повноцінного проживання життя, але і безпосереднього контакту з власним «Я». Життєва драма може переживатись легше, якщо людина буде сприймати хворобу, смерть як природну складову життя, а тому людина, переставши боятись життя взагалі, перестає боятись і окремих його проявів. Наслідком пережитої драми може стати постійне хвилювання, страх того, що подібне може повторитись. Хвилювання викликане можливим порушенням попереднього образу життя, пов'язане зі страхом смерті, яку передбачає кожна людина. «За страхом про щось дізнатись насправді лежить страх перед дійсністю, страх тих наслідків, які принесе це знання, страх відповідальності і пов'язаних з нею небезпек. Частіше буває легше про щось не знати, тому що, як тільки ви про це дізнаєтесь, вам не можна більше відсиджуватися і доводиться діяти» [4, 117]. Життєва драма – це завжди зміни, і страх змін – це страх, який перероджує дорогу всьому новому, невідомому, що приходить в життя людини. Він може реалізуватися у вигляді страху позбавитись підтримки або втратити любов, страх бути використаним і не отримати нічого в обмін, страху бути вільним і одночасно відповідальним за свою свободу. Це може бути страх не впоратись зі своїми емоціями і втратити контроль над собою, страх виглядати дурним, страх розчарування або страх наштовхнутися на біль іншої людини або відчуті свій власний біль. У будь-якому випадку – це той страх, який так часто охороняє і підтримує в людині ілюзію стабільності власного життя, оскільки будь-яке почуття безпеки стає підозрілим. Життєва драма як граничний досвід буття породжує страх небуття, а оскільки небуття не може бути нічим, то страх смерті – це занепокоєння перед *ніщо*. Занепокоєння перед *ніщо* – це універсальне, природжене переживання будь-якої людини, яке виступає основою для розвитку всіх властивих людині страхів, від страху відкритого простору до страху перед виступом

перед іншими людьми, які будуть давати оцінку її словам та діям. Людина не може подолати хвилювання перед *ніщо* у чистому вигляді, вона трансформує його в різні страхи, які локалізуються у просторі і часі і в такому вигляді їх можна подолати» [7]. Але трансформації занепокоєння життєвою драмою в повсякденному відчутті страху недостатньо, для її модифікації працюють стандартні механізми витіснення, раціоналізація і специфічні – віра у власну виключність і віра в верховного спасителя. Віра у власну виключність доволі довго може являтися дуже ефективною, так як вона допомагає людині досягати поставлених цілей, брати на себе відповідальність, проявляти незалежність і нонконформізм. «У тій мірі, в якій ми досягаємо влади, в нас послаблюється страх смерті і зростає віра у власну виключність» [6, 137]. Граничними проявами дії цього захисту є героїзм, трудоголізм, нарцисизм, агресія і прагнення до влади. Захист від занепокоєння і переживання життєвої драми людина знаходить шляхом глибокої віри у верховного спасителя, в житті заради «домінуючого іншого», будь-то діти, чоловік, мати, бізнес або якесь цікаве захоплення. Гіпертрофована віра в верховного спасителя може проявлятися в різних варіантах поведінки: пасивність, залежність, самопожертвування, мазохізм, депресія. Віра у верховного спасителя накладає більше обмежень на особистість, ніж віра в персональну неповторність і винятковість. «Залишатись зануреним в іншого, «не ризикувати» означає піддатись величезній небезпеці із всіх можливих – втрати себе, відмови від дослідження і розвитку свого багатогранного внутрішнього потенціалу» [7, 148]. Потреба в подоланні перипетій життєвої драми є фундаментальним мотивом людських переживань, починаючи від глибоко особистісних внутрішніх подій, захистів, мотивацій, сновидінь, а також масових соціальних феноменів – заповнення часу, пристрасті до розваг, гонитви за успіхом, жадання слави. Переживаючи життєву драму, людина відчуває глибоке почуття незадоволення собою і ситуацією, в якій опинилась, і в результаті основна частина її міркувань направлена на минуле і майбутнє. Незалежно від досягнень, переживане людиною горе і відчуття нездійснення бажаного залишаються і вимагають розробки нових честолюбних планів і цілей. Подібний

цикл ніколи не завершується і лише увіковічує незадоволення, оскільки люди, які потрапляють під цю категорію, неправильно розуміють природу своїх потреб і концентруються на зовнішніх заміниках.

Описані стратегії подолання життєвої драми як граничного досвіду буття носять більш конструктивний характер, на відміну від традиційного усунення її із повсякденності. Витіснення будь-яких негараздів веде до збіднення життя, притуплення чуттєвості до того, що відбувається, і в кінцевому підсумку, позбавляє людину радості буття.

Можна з упевненістю стверджувати, що життєва драма переживається особистістю по-різному. З одного боку, вона може виявитись руйнівною, підвищити занепокоєння і депресію, почуття безпорадності і безнадійності, що може привести до життєвої кризи. З другого боку, вона може надати життю сенс, зробити його більш повним і змістовним. У будь-якому випадку життєва драма болісно переживається особистістю і змінює її ставлення до життя, смерті та інших цінностей, переосмислює життєві стратегії, завдяки яким людина стає здатною успішно подолати граничний досвід буття.

## Література

1. *Баканова А.А.* Критическая ситуация как столкновение с экзистенциальными проблемами / А.А. Баканова // Актуальные проблемы становления личности в современном мире. – Магнитогорск: МаГУ, 2001. – С. 44–46.
2. *Василук Ф.Е.* Пережить горе / Ф.Е. Василук // Человеческое в человеке. – М.: Политиздат, 1991. – С. 230–247.
3. *Левин С.* Кто умирает? / Стивен Левин – К.: София, 1996. – 225 с.
4. *Маслоу А.* Психология бытия / Абрахам Маслоу. – М.: «Рефл-бук» – К.: «Ваклер», 1997. – 300 с.
5. *Сковорода Г.* Полное собрание сочинений в 2-х томах / Пер. Р. Киселев, ред. С. Йосипенко. – Т. 1. – К.: Богуславкнига, 2011. – 432 с.
6. *Хуземан Ф.* Об образе и смысле смерти / Фридрих Хуземан. – М.: Энигма, 1997. – 144 с.
7. *Ялом И.* Экзистенциальная психотерапия / Ирвин Ялом. – М.: Класс, 1999. – 576 с.



## **СУБ'ЄКТ ІСТОРІЇ VERSUS СУБ'ЄКТ КОМУНІКАЦІЇ (виміри Модерну і Постмодерну)**

Протягом довгих сторіч домінуючою позицією в філософії історії та філософії культури було трактування соціуму і культури як «надіндивідуальної» системності, що знаходиться поза межами дієвого впливу з боку суспільних індивідів. Ідея добра, у Платона, ідея Бога у Томи Аквінського, ідея Історії у Гегеля – ось різні іпостасі справжнього суб'єкта історії і культури. Проблема суб'єктності людини в історії і культурі – це дійсна проблема соціальної філософії і, перш за все, філософії історії. До певного часу вона вирішується у площині відносин людини й Абсолюту. Межі досягнення Безмежного Історії можна вважати певним критерієм суб'єктності кожної окремої людини. В цій диспозиції вельми слушним є те, що проблема суб'єктності розглядається суто в духовному і жодним чином не в практичному аспекті. В межах цієї парадигми самовдосконалення людини під знаком Абсолюту трактується як сенс і вища мета її життя, але вбачати в цій людині суб'єкта історії – таке високоповажній філософсько-теологічній публічності на той час, даруйте, й не снилося.

Ситуація радикально змінюється на зламі XVII–XVIII сторіч. Становлення соціально-історичної парадигми Просвітництва, деїстичного світогляду та секуляризації суспільного життя призводить до фактичної елімінації суб'єкта з історії. Місце останнього посідає знання. Беконівська максима «*scientia est potentia*», котра з англійських теренів будучи пересадженою на французький соціально-політичний ґрунт, виявилась не тільки не бездоганною, але й досить небезпечною, що достатньо переконливо було доведено апофеозом практичного втілення ідей Просвітництва – Великою французькою революцією.

Сумнівність універсальної слушності згаданої максими визначалася некритичним отождоженням природного і соціального знання. Якщо з природним знанням та критеріями його істинності

було дещо зрозуміло, тут європейська культура вже мала значний доробок, то питання про специфіку соціального знання взагалі ще не стояло на порядку денному. Така констеляція речей породжувала ілюзорну впевненість, що кожний, хто є здатним до більш-менш логічної артикуляції власної візії історії та соціального порядку, автоматично долучається до історичного креативу, отримуючи статус суб'єкта історії.

В такий спосіб постає доба ідеалів освіченого абсолютизму, доба нищівної критики суцього та безупинної апологетики належного, доба утопічних соціальних прожектів та суспільних коректур. Будемо справедливими і віддамо належне мислителям і політикам цієї епохи. В їхніх творах і програмах зустрічаємо чимало цікавих ідей, слухних думок та справедливих оцінок, але все ж таки реальна європейська історія в жодному разі не може бути визнаною продуктом об'єктивації їхніх суб'єктивних аспірацій та ідей. Час довів марність зусиль навіть найактивніших коректорів соціальних дискурсивних практик – Платона і Вольтера, Леніна і Сталіна. Хоча останні двоє не правили коректур – воліли до палімпсестів. Стираючи старі історичні тексти, вони нашкрябували на старих пергаментях зовсім не імперативи нової історії, як їм здавалось, а волюнтаристські сценарії кривавих трагедій, використовуючи для своїх вистав замість акторів девіантних авантюристів, замість театральних статистів – все населення, замість сцени – топос їхнього реального життя, замість бутафорського реманенту – найжахливіші реквізити самої історії.

Парадоксально, але історична практика постійно ставить під сумнів французький варіант беконівської формули знання. Якщо природниче та технічне знання постійно доводить свою потугу, верифікуючись через діалектику опредметнення та розпредметнення в техніко-технологічній сфері життєвого світу людини, відкриваючи можливість кожній людині відчувати себе певним чином суб'єктом і деміургом цього сегмента суспільного буття, то соціально-філософське чи філософсько-історичне знання такої евентуальності не припускає.

Дійсно, жодний соціальний проєкт, що поставав в головах мислителів, від Платона до Маркса, не був втілений у соціальну

реальність. Історія постійно доводить, що будь-яку радикальну корекцію своєї іманентної ходи вона не сприймає. Під кривавими репресіями, тоталітарними диктатурами, квазіпрогресивними реформами вона тільки гнеться, але ніколи не ламається, врешті-решт, повертаючись на «круги своя». Таким чином очевидно, що так звана соціальна наука жодним чином не витримує прецизійної верифікації і не може бути визнаною наукою, а в залежності від своїх амбіцій та аспірацій, може претендувати лише на статус ідеології чи утопії, мистецтва чи ідеографії.

До речі згадати, що Маркс, наприклад, трактував усі футуристичні соціальні наративи як утопії, а презенсні – як антинаукові. Єдиною науковою версією соціального знання було виголошено його власну доктрину. Іронією долі сталося так, що саме історична практика довела утопічність марксизму. Завдяки історичній публіцистиці радянських дисидентів М. Геллера та А. Некрича формула «Утопія при владі» як квінтесенція радянського комунізму стала фольклорним кліше інтелектуальних інсургентів соціалістичного табору (1). Але все це в жодному разі не доводить науковості філософсько-історичного дискурсу європейського Просвітництва. XX ст. було не тільки панахидою за комуністичною утопією, а й, як помітив Джон Грей, реквіємом за утопією просвітництва (2).

Разом з тим необхідно зауважити, що не тільки автори утопій, але й їхні фоліанти мають право на існування. Теоретичні міркування історіософського чи соціально-філософського характеру завжди мають утопічні інтенції і лежать поза межами суворої науки. Освальд Шпенглер у свій час зауважив, що в природі домінує казуальність, в історії – Доля (3). Доля то є переживання, а не пізнання. Можна дискутувати з приводу адекватності артикуляції цієї думки, але головне тут не викликає заперечень. Природа і історія то є принципово різні речі. Логос історії як Рок панує над суспільством, а логіка Долі не тільки не збігається з раціональною логікою, але й мало схильна до формалізації і багато у чому є незбагненою. Ще Карл Маркс, з незадоволенням заангажованого революціонера, вимушений був констатувати таку від'ємну рису історичного процесу, в якому «традиції мертвих, як кошмар, тяжіють над думками живих».

Дійсно, історіософські тексти не мають наукових критеріїв і сцієнтичної вартості. Вони покликані спонукати до роздумів, дискусій, пошуків інших дискурсивних орієнтирів та формування нових парадигм. Якщо такі тексти спираються на прийнятні аксіоматичні підвалини та не суперечать логіці наративного мислення, то вони завше отримують соціокультурну, а в поєднанні зі стилем й мистецьку вартість.

Єдина імперативна вимога до творів подібного жанру – категорична відмова від трактування інтелектуальних опусів як практичних директив до перебудови історичного процесу, Історія сама себе розбудовує руками і діями людей, а не ідеями теоретиків. Попри відому тезу Маркса про те, що «філософи лише у різний спосіб пояснювали світ, а справа полягає у тому, щоб змінити його», ідеї, в ліпшому разі, можуть сприяти адаптації людини до історії, а не навпаки. Але філософів, до певної межі, можна й вибачити. Вони пишуть книжки, що орієнтовані тільки на відповідних читачів, але в жодному разі не на політиків. Відповідальні політики не повинні читати книжок. Взагалі-то, вони їх і не читають. Для цього існують референти. Але їх обов'язково треба було читати вчасно. У цьому полягає інваріантна вартість класичної освіти. Інакше будь-який неосвічений політик фатально потрапляє у полон найпримітивніших утопічних ідей.

В імперативні канони практичного життя утопічні ідеї прагнуть перетворювати тільки кратофіли, безвідповідальні політики з надмірним жаданням влади. Обов'язковою передумовою цієї імплементації стає редукція таких ідей до адаптованого, профанного за змістом і сакрального за формою, компендіуму та легітимації цього компендіуму за допомогою громадської opinii.

В такий спосіб нерелевантні викликам історії ідеї перетворюються у практичну силу деконструкції духовних підвалин та сенсу буття соціуму. Винні у цьому всі. У кожного свій сегмент гріху і своє коло спокутування. Утопія приваблива лише як острів, натомість вона потворна як архіпелаг і жахлива як материковий суходіл. Та починається все з островів... «В тім-то і полягає драматизм утопії, як слушно підкреслив А. Морріс, – що вона виходить з-під влади уто-

пічного мрійника, котрий її вигадав, і нестримно прагне до втілення в життя» (4).

Амбівалентність ситуації ускладнюється й тим, що утопічні історіософські тексти не тільки не збігаються з імперативами історичної реальності і тому не мають для них жодного конструктивного значення, але й розбудовують свою власну, особливу ідеальну дискурсивно-нарративну реальність, яка сприймається суспільними індивідами як реальний історичний процес. Вимоги до цих текстових реалій елементарні: метафізична прозорість, аксіоматична очевидність, логічна несуперечливість та відповідність емпіричним історичним фактам. В такий спосіб текстова реальність не тільки стає деструктивною силою історичного процесу, цьому ще можна якось запобігти, але й визначальною детермінантою утопічного дискурсу, позбавляючи авторів історіософських текстів залишків реальної суб'єктності навіть у цій сфері. Саме тому соціальні мислителі завжди значно більшою мірою постають об'єктами, ніж суб'єктами своїх найбільш фундаментальних риторичних чи дискурсивних практик. Сутність такого стану речей обумовлена проектом Просвітництва, тобто парадигмою максимальної секуляризації історії та гвалтівного втискання її у прокрустове ложе вульгарної раціональності, запозиченої з природознавства за аналогією. А проект, що примушує до єдності розуму – це проект Модерну – слушно констатує Пітер Козловські (5). Тому зрозуміло, що в межах методології модерну, як то не прикро, не відображується реальний історичний процес, а конструюються раціональні схеми, розмальовані барвами історичних фактів. Варто змінити аксіоматичні підвалини такої історіографії і відразу, як у калейдоскопі, маємо новий «історичний процес», складаний з тих самих фактів. Таку «історію» можна переписувати безліч разів.

Доторкнемося ще одного аспекту цієї проблеми. Як відомо, в духовних процесах фантоми рацію обов'язково об'єктивуються у мові. «Мислення завжди рухається у колесі, що пропонується мовою. Мовою обумовлені можливості мислення і його межі» (6). Тому примус до єдності розуму отримує форму імператива єдності мови, а гайдегтерівська максима «мова є дім буття» у цій сфері може бути потрактована так, що мова є не тільки домом буття, а й

його деміургом. Тому маємо парадоксальну ситуацію. Автори історіософських текстів та їхні адепти екзистують у сфері вербальної реальності, де мовні імперативи не тільки міцно тримають у своїх обіймах спантеличених претендентів на посаду суб'єкта історії, але й чітко прокреслюють головні пунктирні лінії і вектори ідеального історичного процесу.

А десь інде, у зовсім іншій площині, у інших вимірах торується паралельний світ реального історичного процесу. Ідеографічно він зовсім не є конгруентним ідеальним схемам, ніколи не збігається з ними та чинить відчайдушний опір будь-яким спробам радикальної корекції свого буття. Практичне протистояння між суцим і належним в онтології історії, врешті-решт, завжди закінчується звитягою суцого. Саме тому в межах реальної, а не ідеальної історії розгортається практичний процес життєдіяльності та модусів буття суспільних індивідів. Саме тут пролягає вектор континууму десакралізації секулярного міфу Модерну про людину як конструктора історії та поступової відмови від підставових засад Модерну – раціоналістичного фундаменталізму та парадигми панлогізму і логократії.

Але якщо підтримати точку зору С. Тулміна, то «зречення від філософського фундаменталізму з його імперативним пошуком вірогідності – це Постмодерн» (7). Саме методологія постмодерну відкриває нові обрії історичного процесу. Методологія постмодерну має принципову перевагу над аналогічними засадами модерну у візії історії вже тим, що вона відмовляється від обов'язковості моністичного принципу інтерпретації історичних фактів, відмовляється від будь-яких сцієнтистських і антисцієнтистських табу, виголошуючи плюралізм і релятивність історіософських істин та толерантність до контрверсійних суджень.

З цієї точки зору симптоматичною видається позиція Карла Поппера, що у своєму фундаментальному соціально-філософському творі поіменно називає головних ворогів відкритого суспільства – Платона, Гегеля, Маркса et cetera... В такому разі постає питання. Як боротися з такими ворогами демократії? Контрверсійними ідеями? Хто заважає? Але де гарантія звитяги слухних ідей? Заборонити тоталітарні утопії? Не демократично. Ще молодий Марк

якось зауважив, що закон, котрий карає за спосіб мислення, не може бути визнаним законом держави для її громадян, маючи на увазі демократичну державу (8). Як то не парадоксально, але тоталітарні ідеї можна заборонити тільки в тоталітарній державі.

Поппер знаходить вихід ціною відмови від просвітницько-політивістського дискурсу. «Філософія утопії, – констатує він, – є політичною філософією влади, орієнтацією на ідеальне правління, в той час як треба так організувати політичні інститути, щоб дурні або нетямущі можновладці мали можливість зробити як можна менше зла» (9). Мусимо погодитися, що цей дискурс аж ніяк не виходить з розумної суб'єктності людини, натомість певним чином визнає гомеостазну холістичність суспільства, бо організувати політичні інститути, які були б здатні бити по руках придуркуватих можновладців, може тільки сама історія, за умови, що вона має справи з придурками, а не з вар'ятами, позбавленими будь-яких моральних підвалин. В останньому разі безсила й сама історія.

В другій чверті ХХ ст. розпочинається певна методологічна переорієнтація соціально-філософських досліджень. Вона пов'язана перш за все з іменем Джоржа Г. Міда та його концепції символічного інтеракціонізму, що надалі привело до становлення комунікативної філософії. Переорієнтація визначилась фіксуванням уваги на тому, що культура, історія, соціум – це буття, що створене суспільними індивідами в процесах комунікативних дій. Вогонь критики був скерований проти тези про «надіндивідуальність» культури. Обґрунтування культури чи соціуму стали шукати у міжособових, або, як їх стали номінувати, інтерсуб'єктивних відносинах.

Наслідки цієї цікавої і теоретично результативної методологічної інверсії не забарилися. Комунікативний дискурс, номіналістичний за своєю інтенцією, надає статус реального буття суб'єкта тільки індивіду як агенту комунікативної дії. В такий спосіб з категоріального тезаурусу філософії історії було повністю еліміновано концепт суб'єкта історії. На його використання в теоретичних текстах та історичних наративах, навіть у метафоричному сенсі, було накладене суворе табу. «Суб'єкт історії, що сам себе втворює, – виголошує цей вирок Юрген Габермас, – був і є фік-

цією» (10). Але якщо Ю. Габермас все ж таки припускає деяку можливість існування «інтерсуб'єктивних спільнот високого щаблю [Subjekte im Grossformat], що самоутворюються», то автори широковідомого й популярного дослідження з соціології знання Пітер Бергер і Томас Лукман це питання ставлять ще радикальніше. «Ми не радимо, – пишуть вони, – говорити про «колективну ідентичність» внаслідок небезпеки хибного гіпостазування. Прикладом такого гіпостазування є німецька «гегелівська» соціологія... Мусимо уникати оманливого поняття «колективної ідентичності». І далі: «Об'єктивність інституціонального світу – це створена людиною, сконструйована об'єктивність. ... Незважаючи на те, що соціальний світ визначається об'єктивністю у людському сприйнятті, тим самим він не отримує онтологічного статусу, незалежного від людської діяльності, в процесі якої він створюється» (11). Така точка зору, безумовно, має право на існування, але її упередженість і однобічність теж очевидні. В філософській традиції вона носить назву номіналізму. Безумовно, соціум не може актуалізовувати себе поза людською діяльністю і міжособовою комунікацією, але все це не є достатньою підставою, щоб бодай кожному людину автоматично вводити у ранг суб'єкта. Не може бути визнана суб'єктом людина, що не усвідомлює справжньої мети і дійсного сенсу своєї діяльності, а побічні неконтрольовані продукти її дій не можуть розглядатись як результати його конструкторських, чи конструктивістських аспірацій.

Значно конструктивнішим видається погляд на сенс буття соціуму та межі суб'єктності суспільного індивіда, висловлений Ф. Гайєком, що обсервує цю проблему з іншого боку. «Культура, – зазначає він, – не є ані природно, ані штучно, ані генетично спадковою, ані раціонально задуманою. Вона є традицією засвоєних правил поведінки, які ніколи не були “винайдені”, і функцій, яких індивід найчастіше не розуміє» (12).

Здатність суспільних індивідів до цілеспрямованої предметної раціональної діяльності викликає у них певну необґрунтовану ілюзію власної історичної креативності, ілюзію здатності до конструювання соціальної реальності та керування історичним про-



цесом. Так, людина, що хвилею лихоліття та волею випадку закинута на вищий щабель політичної влади, зазвичай завзято рветься попоратись конструюванням соціальної реальності, але наслідки цієї діяльності найчастіше мають передбачуваний негативний характер. Перебіг подій в історії ніколи не підкоряється тим штучним проектам, що накидає їй людське раціо, а являє собою метараціональний історичний процес. Цей процес дійсно постає внаслідок дій людей, але ж дій, які тільки позірно виглядають свідомими, бо усвідомлюють зовсім інші вартості буття. Продукти цієї комунікативної діяльності майже завжди лежать поза межами їхнього розуміння і контролю.

Негативні аспекти конструювання соціальних систем у всій стереометричній проекції відкрилися світові в радянському експерименті розбудови суспільства на підставі ідей, виголошених науковим вченням. Але заради справедливості зазначимо, що етіологія цієї хвороби зовсім не радянська, а загальноєвропейська. Російський комунізм є, мабуть, найрадикальнішим, але все ж таки варіантом єдиного європейського проекту Просвітництва. Ці моменти чудово прокреслюються в соціально-філософській концепції Фрідріха фон Гайєка, котрий вельми обґрунтовано вважає надмірне захоплення «раціональним конструктивізмом» явним відхиленням від генеральної лінії еволюції людства у стадії культурогенези.

Доробку Гайєка належить зовні банальна, але змістовна і надзвичайно цікава гіпотеза про наявність у соціумі двох видів порядку: свідомого і спонтанного (13). Що таке свідомий порядок – відомо усім. З точки зору масової, та й теоретичної свідомості Модерну, порядок може бути тільки свідомим, а спонтанний порядок може бути тільки евфемістичним еквівалентом чи сурогатом хаосу. На думку ж Гайєка, свідомий порядок завжди має нижчий рівень комплексності, ніж спонтанний порядок, бо сама природа людської раціональності суттєво обмежує здатність до свідомого планування. Ступінь комплексності структури порядку, підкреслює Гайєк, допомагає відрізнити плановані і прості порядки від спонтанних і комплексних систем.

Хочеться звернути увагу на те, що ці порядки відрізняються один від одного не тільки ступенем комплексності, а головне,

тим, що урядують суспільними процесами у різних сегментах суспільного буття. Свідомий порядок завжди панує у сфері виробництва та праці, техніки та технології. Тобто у тій царині, в якій, за Кантом, домінує теоретичний розум. Тут людина повсякчас виступає у якості свідомого суб'єкта дії, що регулює і контролює цей процес.

Натомість спонтанні порядки нуртують поза цим науково-технічним світом *sciens* (science). Комплексні спонтанні порядки регулюють усю грандіозну ойкумену практичного розуму, ойкумену *ars* (art), тобто всю сферу міжособистісних суспільних відносин – економічних, політичних, етичних, правничих, звичасвих, мовно-комунікативних тощо. Спонтанні порядки постають як побічні неусвідомлені продукти свідомої діяльності суспільних індивідів. Будь-які практичні діяння індивідів приводять до упорядкованих, але не контрольованих заздалегідь комунікативних наслідків. Вони ніколи не збігаються зі свідомими намірами людей. Ось тут, власне, і виникає справжнє питання про те, хто і що є суб'єктом і об'єктом цих найважливіших соціальних систем.

Системи, що виникають у такий спосіб, можуть самі себе не тільки зберігати, а й розвивати, тобто виявляти себе у якості суб'єкта. Цей процес самозбереження, самовідтворення та саморозвитку соціальних систем можна визначити через поняття репродукції та еволюції, тобто процес відтворення подібної собі структури на підставах трансляції спадкової інформації від системи до системи, від генерації до генерації. В процесі репродукції здійснюється відтворення лише партерна, взірця соціального порядку, а не самого порядку, його змісту. Тобто йдеться не про автоконсервацію певного стану культури (вартостей, норм, інститутів тощо, а лише про збереження самої структури соціально-історичної парадигми.

Соціальний порядок постає як наслідок інтеракції індивідів, котрі діють за загальними правилами. Під «загальними правилами» розуміються такі правила, імперативи яких не скеровані на певних індивідів, на певні цілі та спеціальні завдання. Вони покликані, головним чином, сприяти авторепродукції соціальної парадигми. Ці правила саме тому є загальними, що ними у своїх діях може керуватись практично кожний індивід. Справа полягає у

тому, що конкретні суспільні події мають настільки комплексну і скомпліковану природу, котра внаслідок цього є принципово недосяжною для раціонального тлумачення людини. Комунікативна сутність будь-якої конкретної суспільної чи історичної події ґрунтується на імпліцитному розумі, що є панраціональним атрибутом сукупності суспільних відносин або соціуму, тобто першого суб'єкта історії, що здійснює історичний дискурс, викарбовуючись у відповідних соціальних практиках. Сам же суспільний індивід сприймає не конкретні події в їх різноманітних забарвленнях, а лише у вигляді абстрактних патернів, що фіксують знакові та символічні інваріанти поліфонії подій. В такий спосіб індивід стає несвідомою ланкою аутореплікаційного процесу.

Функціональна роль суспільного індивіда у цьому процесі, по суті справи, зводиться до того, щоб на підставі метафізичних чи аксіоматичних засад буття своєї референтної групи соціуму, віднайти місце конкретній суспільній події у знаково-символічному континуумі суспільного наративу.

Нормативні правила, правила поведінки чи норми спілкування є також жодним чином не адаптованими до конкретних життєвих подій. В цьому сенсі вони також являють собою абстрактні патерни – модуси поведінки чи норми спілкування. Усі звичаї, традиції, норми, табу та інші імперативи також не є продуктами свідомої діяльності людей. Суспільним індивідам невідомі етіологія і генеза, раціональний сенс і функціональне призначення соціальних норм, що так суворо спонукають їх до дій, владно окреслюючи межі простору і часу їхньої інтеракції. Більшість індивідів несвідомо відчуває принципову марність зусиль раціонального усвідомлення нормативного спектру суспільства, бо Той, хто є справжнім Суб'єктом і Творцем цих норм, є розумнішим і сильнішим за них.

В історії мусимо діяти, постійно озираючись на межі дозволеного самим Законом історії, або, як досить обережно висловився Роже Кайуа: «Події, котрими ніби врянують люди і котрі можна було б вважати наслідком їхнього вибору, в дійсності залучають їх за собою. а коли хтось з них сміливо намагається йти попри їм, суворо обмежує його успіхи» (14).

Межі можливого для пересічної людини в цій імперативній диспозиції чітко визначив великий стоїк Сенека відомою максимою, звертаючи увагу, що дорогою життя Доля чемно веде лише того, хто визнає її зверхність; того ж, хто має сумнів у цьому, – вона жене тим самим шляхом, але вже як бранця, з мотузкою фатуму на його шиї. В цій присмерковій дефіладі проглядаються по-статі девіантних посполитих обивателів, гонористих авантюристів і шукачів щастя, пихатих сановників і занадто амбітних полководців, інфікованих гординою монархів і навіть цілих народів, сугестованих месіанськими квазіміфами та архетипами, що вже відійшли у небуття.

З точки зору номіналістично-суб'єктивістської методології, котра готова розглядати кожного окремого суспільного індивіда в якості суб'єкта історії, саме ця девіантна зондеркоманда являє собою авангардну силу історичного поступу. Саме з її шеренг рекрутуються дисиденти та інноватори, харизматики та орфеї свободи, конструктори утопічних прожектів та керманічі мандрів у Ніщо. Їх безумовна сила у відданості своїм ідеям, Сенсом їхнього життя стає висока сакральна мета, що має вищу вартість за саме життя.

В кульмінаційні моменти межової ситуації, перед неблаганним подихом Вічності людина такого кшталту стає непереможною. Ось тут виявляється, що Доля є нездатною до перемоги над такою людиною, їй залишається одне – знищити її. І навпаки. Якщо ти не можеш помститися Долі – мусиш померти. Саме на таких підставах було сформульовано перший пункт Декалогу українського націоналіста: «Здобудеш українську державу, або загинеш у боротьбі за неї».

Хто вони – герої чи жертви? Радше жертви і герої одночасно. Герої, бо їхньою офірною кров'ю рясно окроплено дорогу свободи, *Via Libertas*, але вони ніколи не були суб'єктами історії, а лише її жертвами. Вони завжди залишалися субстратним тлом історичного процесу, що замість прислухатись до його імперативів, чули тільки свої власні голоси або голоси таких самих як вони псевдооракулів. Відповідальність за те, що стосунки між історією і людиною набували драматичного, а часом і трагічного характеру, майже повністю лягає на саме цих девіантних нонконформістів та

інтелектуальних гідів до Прірви. Філософи завше були тут першими. З цього приводу чудово висловився Ж. Вернан, підкресливши, що «філософи самі не знають, про що пишуть, бо є ошуканими ошуканцями» (14). Саме у текстах манускриптів цих оракулів ХІХ–ХХ сторіч було зроблене все, щоб запала в забуття аксіоматична максима попередніх сторіч історії культури, яку в наші дні відновив М. Кастельс, зауваживши, що «влада структури сильніша за структуру влади», а не навпаки (15).

Якщо модуси сприйняття диференціюють суспільні події на позитивні і негативні, сприятливі і несприятливі, ворожі і дружні, сакральні і профанні, страху і трепету, то модуси поведінки імперативно визначають адекватну модусу сприйняття поведінково-функціональну реакцію індивіда, формалізовані інваріанти якої не залежать від нього, є обов'язковими для виконання і закодовані в соціумі, а точніше семантичній констеляції семіотично-символічного ряду.

Механізм інтеракційної детермінації постає як історична пам'ять соціальних утворень, що функціонує як процес відтворення індивіда і соціуму в інваріантних комунікативних параметрах. Так складається культурно-комунікативна парадигма суспільства і механізм її ретрансляції. Культурно-історичні модуси поведінки транслюються від суспільства до індивіда через комунікаційні мережі у конгруентних формах епістем, імітацій, традицій та інновацій. Умови можливості інновацій знаходяться в самих комунікативних структурах. Нова інноваційна практика регулювання комунікативних відносин мусить стати імперативною, тобто обов'язковою для виконання.

Таким чином, можемо зробити висновок, що від середньовіччя до модерну філософія історії поступово відмовлялася від концепту надіндивідуального суб'єкта на користь зведення суб'єктивності до індивідуальності та раціональної діяльності. Проект постмодерну, у свою чергу, виявився не тільки толерантним до надіндивідуальних парадигм, але й надав їм певного домінуючого статусу.

Підсумовуючи вищенаведені нарації, підкреслимо певну доконечність повернення філософії історії постмодерну до медієвістичної візії історії крізь призму надіндивідуального суб'єкта. Обґрунтуванню цієї тези буде присвячена наступна розвідка.

## Література

1. *Геллер М.Я.* История России 1917–1995. Утопия у власти./ М.Я.Геллер, А.М. Некрич. – М.: «МИК», 1999. – 567 с.
2. *Грей Дж.* Поминки по просвещению / Дж. Грей. – М.: Практис, 1995. – 368 с.
3. *Шпенглер Освальд.* Закат Европы (Очерки морфологии мировой истории) / О. Шпенглер – Т. 2. Всемирно-исторические перспективы. – Минск: Попурри». – 1999. – С. 28.
4. *Вильям Моррис.* Вести ниоткуда, или эпоха спокойствия / Вильям Моррис (пер. с англ. Н. Соколовой.) – М.: Госиздат худ. лит., 1962. – 307 с.
5. *Козловски П.* Миф о модерне / П. Козловски. – М.: Республика, 2002. – 239 с.
6. *Гадамер К.-Г.* Истина и метод / К.Г. Гадамер – М.: 1998. – С. 24.
7. *Тулмин Стивен.* Структура развития науки. Из Бостонских исследований по философии науки / Тулмин Стивен. – М., 1978. – С. 159.
8. *Маркс К.* К критике гегелевской философии права / Маркс К. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Т. 1. – С. 15.
9. *Поппер К.* Відкрите суспільство та його вороги. – В 2-х т. / К. Поппер. – К.: Основи, 1994. – Т. 1. – С. 79.
10. *Габермас Юрген.* Про суб'єкта історії. Деякі міркування щодо хибних альтернатив. / Габермас Юрген // *Єрмоленко А.М.* Комунікативна практична філософія. – К.: Лібра, 1999. – С. 354.
11. *Бергер П.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – М., «Медиум». – 1995. – 324 с. – С. 320, 280, 102.
12. *Гаск Ф. А.* Право, законодавство та свобода: в 2 т. / Ф.А. Гаск. – К., 1999. – Т. 2. Міраж соціальної справедливості. – 448 с.
13. *Bouillon H.* Ordnung, Evolution und Erkenntnis./ H. Bouillon – Tübingen: Mohr, 1991. – 154 s.
14. *Кайуа Роже.* Человек и сакральное / Кайуа Роже. – М.: ОГИ, 2005. – С. 107.
15. *Вернан Жан-Пьер.* «Вселенная, Боги, Люди» / Ж.-П. Вернан (пер. с фр. М. Архангельской) – М., 1998. – С. 96.
16. *Кастельс М.* Інформаційне суспільство і держава добробуту. Фінська модель / М. Кастельс, П. Хіманен. – К.: Ваклер, 2006. – С. 23

## ЄВРОПЕЙСЬКЕ І ПОСТРАДЯНСЬКЕ У СВІДОМОСТІ СУЧАСНОГО УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Майже всі впливові політичні сили в Україні декларують свою відданість європейському вибору. Проте це суттєво не позначається на реальних досягненнях – керівництво Євросоюзу, НАТО, Ради Європи не сприймає її як суб'єкта, адекватного у своїх діях власній системі цінностей. Хоча постійно заявляє про всебічну підтримку наших прагнень до цивілізованого розвитку.

Складнощі, які виникають при спробах України інтегруватись до європейського співтовариства, значною, якщо не вирішальною, мірою породжені відмінностями у світоглядно-мотиваційних орієнтаціях свідомості людини західноєвропейського і вітчизняного типів мислення. Спробуємо показати, в чому ми схожі, а в чому досить радикально відрізняємось від сучасного європейця. Звичайно, тут не обійтись без апеляції до сучасного середньостатистичного індивіда Західної Європи та України. Тобто йтиметься про «ідеальні типи», оскільки наукове дослідження, навіть у сфері соціально-гуманітарного знання, послуговується методами формалізації та абстрагування.

*Світоглядні орієнтири свідомості європейця.* Ми думаємо, що визначальним є той, *орієнтир*, який мотивує його діяльність міркуваннями, що складають сутність основних типів світогляду. А саме: міфологічного, релігійного та філософського. Не випадково О. Конт до основних законів, відкритих ним, відніс закон зміни стадій мислення – теологічного, метафізичного та позитивного, та закон постійного підпорядкування уявлення спостереженню. Їх комбінація визначає тип суспільства, але він, хоча й дещо відмінний у різних країнах Європи, але все ж домінує тип, визначений як громадянський. Певну підтримку такому твердженню маємо в концепції П. Сорокіна, який виділяв у соціокультурному розвитку суспільства домінування трьох систем

істини – ідеаційної, ідеалістичної та матеріалістичної. М. Гайдеггер також вважав, що Західна Європа є проекцією в суспільне життя світоглядних орієнтацій античної культури та філософії.

Якщо міфологічний світогляд споріднити з позитивним типом мислення і матеріалістичною системою істини, релігійний з теологічним типом мислення та ідеаційною системою істини, а філософський з метафізичним мисленням та ідеалістичною системою істини, то можемо вважати доведеними мотиваційну сферу західноєвропейської свідомості і відповідного їй способу життєдіяльності. Для більшої доказовості зазначимо, що, поперше, в античний період філософія тісно співіснувала з міфологією, по-друге, на їх засадах сформувалась християнська релігія як тип світогляду, що увібрав у себе мотиваційні спонукання міфології, змістовно визначеної О. Лосевим як прояв героїчної історії власного імені, де під іменем розуміються душевні та духовні інтереси й потреби людини, що прагнуть предметного/позитивного втілення, та філософії з її закликом до самопізнання, до саморозвитку, неможливого без формування в собі суб'єктно спрямованої розумно-вольової дії на підставі індивідуально осмисленого знання першооснов світобуття, репрезентантом якого (мікрокосмом) є кожна людина.

Отже, західноєвропейська свідомість органічно поєднує в собі людинотворчий потенціал всіх основних типів світогляду. Позитивний зміст міфології чітко проявився вже в Римській імперії, яка, попри систему рабовласництва, існувала також і на засадах права. Саме воно сприяє розвитку людських здібностей, постулюючи принцип «дозволено все, що не заборонено законом» для всіх, хто має статус громадянина, тобто суб'єкта саморозвитку. Навіть для рабів, які мали договірні відносини зі своїми власниками. Також принцип «дозволено тільки те, що визначено законом», якщо йдеться про суб'єктів держави (чиновників) як політичного інституту. Пригадаємо, що Арістотель, якого в Європі величають **Філософом**, стверджував, що людина знаходить своє завершення в державі як найбільш ефективній формі організації політичного/громадського життя, а тому той, хто винайшов цей інститут, зробив найбільше благо для людства. Причому держава створює-



ється людьми, що є носіями філософського типу світогляду, тобто *громадянами*, свідомими того, що саме *загальне*, а не окреме в предметно-речовій формі буття, є *сутнісним*. В цьому позитив філософії – вона піднімає індивідуальне до загального, соціального, спільного в єдності, тому що визначає *понятійне* мислення як уміння об'єднати різноманітне чуттєве в сутнісно/субстанційно однорідне. А «поняття справедливості пов'язане з уявою про державу, тому що право, яке служить мірою справедливості, є регулюючою нормою політичної спільноти» [1, 380].

Тобто право як органічна складова філософії (Гегель), насамперед етичної, формувало свідомість європейської людності протягом майже 2,5 тисячоліть, що не могло не позначитись на формуванні, з одного боку, правосвідомості як в лоні християнської релігії, так і власне філософії, з другого, громадянського типу суспільства і правової держави як його інструментів. Очевидним проявом саме такого способу світоглядної мотивації поведінки стала епоха Відродження, яка органічно трансформувалась у Нову історію, змістом якої були буржуазно-демократичні революції, що утвердили республіканську форму правління і суспільство вільної конкуренції, яке, врешті, оформилось у другій половині ХХ ст. в соціально орієнтований тип держави. Причому не як органу примусу, а правового інституту, покликаного врегульовувати всю сукупність відносин між людьми. Ж. Ж. Руссо як визнаний ідеолог такого типу розвитку суспільства відзначав: «Я називаю республікою всяку державу, що управляється законами, якою б не була форма правління, тому що тільки в цьому випадку управляє суспільний інтерес і суспільна справа має якесь значення. Всякий законний уряд є урядом республіканським. ...Якщо ж хто-небудь, публічно визнавши ці догмати, поводить як не віруючий у них, то він повинен бути покараний смертю: він скоїв найвищий злочин – він збрехав перед законами» [5; 571, 573].

Звичайно, що смертю політичною, а не фізичною, як це було в добу Великої Французької революції. Західна Європа, пройшовши період фізичного терору як необхідного супутника революцій, в наш час прийшла до еволюційно-правового способу життя. Той, хто порушує закон, карається відходом у політичне не-

буття, якщо йдеться про державних та партійних діячів (відчуваючи це, вони переважно добровільно йдуть у відставку); або ж карається позбавленням *суверенної волі* на певний час, якщо йдеться про карні злочини.

Таким чином, провідною домінантою суспільної як соціокультурної поведінки людини, яка належить до західноєвропейської цивілізації, можна вважати правову, редуковану з системно впорядкованої свідомості, яку формує синтез її світоглядних типів.

*Європейські домінанти свідомості українця.* В даному випадку можна говорити про певну частину наших громадян, для яких органічним є перехід правосвідомості у правозастосування. Соціологія здатна показати, якою саме є ця частина. Ми думаємо, що варто провести соціологічне вимірювання на основі тих рис, які Е. Сміт відносить до народоутворюючих. Існуюче в преамбулі до чинної Конституції України визначення Українського народу «як громадян України всіх національностей», на наше переконання, є занадто абстрактним як для головного правового документа і має підстави для соціологічного дослідження. Британський вчений наводить шість ознак людської спільноти, репрезентативної також і поняттю колективного суб'єкта суверенної волі: «1) групова власна назва; 2) міф про спільних предків; 3) спільна історична пам'ять; 4) один або більше диференційних елементів спільної культури; 5) зв'язок із конкретним «рідним краєм»; 6) чуття солідарності у значної частини населення» [6, 30].

Ті громадяни сучасної України, які є носіями всіх наведених рис народу, попри всякі сумніви, є носіями європейського вибору. Адже вони є свідомими суб'єктами того, що історія України є частиною соціокультурної й політичної історії Європи, а не, наприклад, Росії. Яка, до речі, також духовно, хоча тільки з початком XVIII ст., а особливо активно з його другої половини, належить до західноєвропейської свідомості. Але, на жаль, не правової. Не можна вважати, що Петро I, створивши імперію, «прорубав вікно» в Європу. Швидше навпаки, на чому наголошували не лише європейські мислителі, але й російські, серед яких О. Герцен, П. Чаадаєв, класик марксизму В. Ленін, як і сам К. Маркс. Той, для кого освіта в усіх її складових, наука і мистецтво, врешті філософія, ре-

лігія є очевидним витвором західноєвропейських народів, не може не сформувати в себе і відповідний світоглядно-мотиваційний вибір.

Ясна річ, що це, в першу чергу, високоосвічені й партійно не заангажовані громадяни, а також значна частина студентської та учнівської молоді, представники бізнесу, численні туристи, які мають можливість вільного виїзду за кордон і відчувають незаперечні переваги політико-правового, антропокультурного й соціокультурного способу життя як життя плюралістичного, в основі якого правовий консенсус.

*Пострадянська ментальна домінанта свідомості українця.* Наведені нами провідні домінанти свідомості, які визначають західноєвропейський спосіб життя, на жаль, зіштовхуються зі стереотипами свідомості, сформованими цілеспрямованою ідеологічною пропагандою доби існування СРСР. Звідси проблемність і суперечливість сучасного українського суспільно-політичного, економічного, духовно-культурного, релігійного життя. З одного боку, є прибічники європейського вибору країни, з іншого, його активні противники. Звичайно, відбувається певна дифузія свідомості, взаємопроникнення, так би мовити, «плюсів» і «мінусів» у протилежні стани.

На нашу думку, найбільш усталеними стереотипами радянсько-комуністичної ідеології виявились такі:

1. Ідеалізація так званої «простої людини», демагогічне декларування нібито її вирішальної ролі в житті суспільства, в історії людства загалом.

2. Постулювання виключно суспільної і трудової (матеріально-виробничої) сутності людини взагалі, радянської в першу чергу.

3. Аксіоматизація виключно класово-політичної домінанти в життєдіяльності людини зокрема і суспільства загалом.

4. Пріоритетність моральних імперативів перед правовими, через що нове суспільство будувалось на «моральному кодексі будівника комунізму».

5. Фактичне заперечення необхідності існування держави, яка нібито є всього лише органом насилля, яке здійснює панівний клас

над трудящими. Звідси свідомо впроваджувана концепція відмирання держави, без якої, за Арістотелем, людина або Бог (проста людина пишалась і продовжує пишатись своєю простотою), або ж морально нерозвинена істота – тварина.

6. Фактичне заперечення значимості національно-культурної традиції в житті людини і народу на користь партійно заангажованої культури та ідеологічної спільноти – радянської людини й радянського способу життя.

Можемо навести й інші стереотипи, втілені в так званій «совковій» психології. Саме вона заважає здійснити «український прорив» в Європу, але не географічну, а соціокультурну і правову. Зважаючи на те, що справді «громадська думка править світом» і що саме вона є духовним фундаментом суспільства, поступ України в Європу відбувається занадто повільно. Особливо непомітними є зміни суспільних настроїв у населення південно-східних регіонів. На це звертали увагу як на початку незалежності, коли лідер Народного Руху В. Чорновіл ставив завдання здійснення своєрідного «культурно-просвітницького походу» до цих областей, так і після останніх президентських виборів. Так, учасники круглого столу Інституту філософії та Інституту соціології НАНУ, присвяченого вибору моделі суспільного розвитку, майже одностайні в тому, що потрібно «...зважати на велику силу соціальної інерції. Вона дається взнаки в будь-якому суспільстві, а надто в тому, де невелика потуга суспільної динаміки та напрацьованих механізмів продуктивних перетворень. Вибір завжди здебільшого – на половину, три чверті, дев'ять десятих – є лише відтворенням того, що існує» [2, 52].

Академік М. Попович зазначав на цьому обговоренні, що «за типом культури Південний Схід відрізняється від Заходу та Центру України. ...На сьогодні треба констатувати, що національної ідеї, здатної створити базу для інтеграції українського народу в єдину політичну націю, немає» [2, 10].

Щоб створити її, потрібно знати об'єктивний стан світоглядно вмотивованої свідомості. Насамперед мешканця Південного Сходу, який значно більшою мірою ностальгує за недавнім радянським, як і вже досить давнім імперським минулим Росії, в якій

Україна існувала як всього лише Малоросія. На наш погляд, соціальний характер багато в чому збігається з тими рисами, про які вів мову Д. Донцов, характеризуючи тип остійця. З одного боку, він мешканець України, але швидше за все «південно-східняк», ніж політично чи національно переконаний українець. Звідси майже миттєве вилучення з паспорта графи «національність». З іншого, він готовий вважати себе пострадянським чи навіть російським громадянином, тому не проти «подвійного громадянства», але в пом'якшеному вигляді представника СНД, в якому всі його суб'єкти суть громадяни «близького (чим?!) зарубіжжя», об'єднані «єдиним (фактично – одним) інформаційним та економічним простором». Якщо ж він українець, то такий, що не сприймає виявів української ідентичності, будучи впевненим, що це вияв націоналізму, бандерівщини. Звідси його готовність до надання російській мові статусу другої державної мови, хоча не можна не розуміти, що в такому разі українська мова в українській незалежній південно-східній Україні загине. Але його це мало бентежить, бо він за загальноруську, слов'янську культуру, хоча рівень його культурності й освіченості не сягає далі розважальних та інформаційних, що часто відносно України є дезінформаційними, програм.

Він за рішуче наведення суспільного й економічного порядку, але допоки його немає, вимушений *обставинами* звільнити себе від декларованих ним же норм порядку і тому за будь-якої нагоди бере активну участь у розкраданні суспільної власності. Він обурений незадовільною організацією праці на виробництві, неповним робочим тижнем, безоплатними відпустками, заборгованістю зарплати, але ні на мить не припускає, що також причетний як до стану, що склався, так і необхідності докладання власних зусиль для виходу із кризи. Навпаки, він щиро вважає, що винні в цьому корумповані політичні «верхи» та кланово-мафіозне місцеве керівництво. Його безсуб'єктність чітко й виразно проявляється у традиційних «Хто винен?» та «Що робити?» з тими, хто винен, а не йому особисто. Йому невідомий принцип, сформульований К. Поппером: «...одвічне запитання «Хто буде правителем?» давно слід замінити на більш реальне – «Як ми можемо його прибор-

кати?» ...Нам не потрібен холізм. Нам потрібна поміркована, поступова соціальна інженерія» [3, 145].

Але будучи «простим» і хизуючись своєю простотою, пересічний електоральний мешканець південно-східної України про все судить просто і по-простому. (Так, до речі, вчив В. Ленін.) Звідси його настороженість, що межує з ворожістю, до інтелігенції, головна провина якої в нібито хибній схильності до ускладнень. Те, що життя є справді складним феноменом, зовсім не є банальністю. Більше того, по мірі зростання самосвідомості людини та набуття нею громадянської правосвідомості воно має тенденцію до ще більшого ускладнення. Але цього не помічає значна частина суспільства, вихованого на звеличенні й піднесенні простоти. Тому нервує, протестує проти, як їм здається, ініціаторів ускладнень, тих, хто відчув власну гідність і усвідомив, що вона полягає насамперед у розвитку навичок і вмій автономного мислення, тобто уміння аналізувати універсальне розмаїття суспільного буття і синтезувати його в певні світоглядні орієнтири. І, звичайно, обирає подібних до себе керманців, які насправді схильні до прийняття простих рішень на кшталт тих, що обмежують розвиток мислення і свободи мислення, врешті – свободомислення.

У цьому драматизм і трагізм існування мислячої людини загалом, гуманітарної інтелігенції зокрема. Адже засобом єдності народу, який вона якраз і формує (це чітко висловив П. Тичина: «Я є народ, якого правди сила ніким звойована ще не була»), є не популізм влади, не його захвалювання (В. Ющенко постійно говорив «моя нація», що давало підстави багатьом опонентам з південно-східної України вважати його «нацистом»), не пристосуванство засобами «спрощення» вимог до нього і власного рівня світоглядної культури, а максимальне сприяння формуванню і розвитку, з одного боку, високоосвіченої інтелектуальної еліти суспільства, не враженої партійними симпатіями, з іншого, інтелігенції як силового поля мислення, як «напруги і муки мислення» (Гегель), що огортає систему освіти. Оскільки цього немає, маємо понад 800 вищих навчальних закладів, сотні й тисячі гімназій, ліцеїв, колегіумів, але не маємо духовного вивищення і піднесення як насе-

лення в цілому, так і політичної еліти над самими собою – звичайними, пересічними, масовими. Маємо своєрідний садомазохістський тип свідомості, коли з приємністю переважає більшість політиків публічно заявляє про те, що живемо в країні, яка за багатьма визначальними показниками якості життя пасе задніх.

*Заключні міркування.* Можна навести ще досить багато ментальних рис свідомості досить різнорідного і, на жаль, не завжди спорідненого за духовними ознаками Українського народу. Суто формальне визначення, дане у преамбулі до Конституції України, не зобов'язує людину до цілеспрямованих суб'єктних дій, не націлює її на *свідомий* вибір свого власного життєвого шляху. Тому діє інерція повторення звичного, вже відомого в минулому, на що звертає увагу історико-філософська думка і вже цитований С. Пролеєв та інші автори обговорення. Ми погоджуємось із цим. Тому, очевидно, не стільки громадяни України мають робити європейський вибір, скільки Європа, причому так звана стара, а не новітня, має право оцінювати духовний стан нашого суспільства. Адже вона вже має негативні наслідки свого поспішного розширення.

З іншого боку, складно погодитись із твердженням, нібито стан «великого соціального тіла лише частково, а інколи й дуже мало залежить від способу дій уряду чи навіть усіх державних інституцій у сукупності, ба й загалом від свідомих зусиль людей» [4, 55]. Ця думка правильна «лише частково». Справді, як ми й доводили у статті, «громадська думка править світом», і саме її майже всі видатні мислителі оцінювали як консервативну інерційну силу, як силу «темного», суб'єктивного знання. Але, як відзначав К. Маркс та інші видатні соціологи, потрібно знати цього господаря світу. О. Конт вивів кредо такого позитивного соціологічного знання: «Знати, щоб передбачити, передбачити, щоб уникнути». Якщо *ми* знаємо такий якісний стан масової свідомості, то потрібно, з одного боку, передбачати необхідність формування інтелектуальної еліти як суб'єкта політичного, економічного й духовно-культурного націєтворення, з іншого, уникати звернень до *народонаселення* з тими ідеями, які не є для нього світоглядно-мотиваційними. Ними є ідеї, визначені другим універсальним кон-

тівським соціологічним і водночас позитивним законом, яким є закон постійного підпорядкування спостереження змісту уявлень людини про належне.

В цьому сенсі ідеї, які визначають свідомість масової пересічної людини, спрямовують її *свідомий* вибір на користь первинних психофізіологічних потреб. Тут вибір європейця й українця спільний. Якщо ж це ідеї, які пояснюють причини досягнення високого рівня життя, а це ідеї суспільно-політичні, соціально-економічні, духовно-культурні, то це завжди в історії людства залежало саме від *свідомих* і часто *подвижницьких* зусиль вчених, мислителів, письменників, поетів, які в Європі поважалися і нині поважаються. Що відповідало як завданню філософії – закликати людину до самопізнання, так і концепції А. Тойнбі, який на підставі аналізу розвитку сотень типів суспільств і цивілізацій дійшов висновку про необхідність для мислячих людей, для інтелектуальної еліти, включно з філософською, повернутись до активного суспільного життя, оскільки рівень властивої їм світоглядно-методологічної свідомості дозволяє запропонувати правлячій еліті й суспільству в цілому адекватні відповіді на виклики долі. До речі, так чинив Г. Сковорода своїм способом життя та бажанням бути сьогодні кращим від себе вчорашнього. Так чинить останні роки М. Попович, багато інших представників літературно-філософської та наукової позапартійної еліти. Тому в попередньому абзаці *ми* – це соціальний прошарок, що за визначенням і професійно є суб'єктом розумно-вольової, а не стихійно-афективної дії.

Європейський вибір країни якраз і визначається тим, настільки дієвим є вплив цієї верстви *народу* найперше на активну частину населення країни – так званий середній клас. Саме в ньому органічно поєднуються дії, визначені змістом політико-правових та економічних вчень, саме він найбільшою мірою податливий до ментальних змін і саме він має стати об'єктом соціологічного вивчення тих змістовних напрямків світоглядно-мотиваційної свідомості, які здатні внести в неї філософи як носії інтелігенції в розумінні силового поля загальнородового мислення. Того, яке і створило сучасну Європу, тому що йому підпо-



рядковувались всі теоретичні розробки з властивою їм практичною націленістю. Адже практика – категорія *теорії* пізнання, а не матеріально-виробничої діяльності. Тут не потрібно поспішати, бо теорія – це вічність і безкінечність. Велика культура і велика наука, як і велика держава, про яку вів мову М. Попович [див. 2, 11], своєю величчю зобов’язана тим, що в ній мислять родовими поняттями й категоріями, а не партійними, частковими, владними. Україні потрібно пройти епоху Просвітництва, тоді вона об’єктивно вийде на європейський шлях розвитку. Еволюційно, але не за століття, а десятиліття, адже засоби впливу на масову свідомість інші, ніж у Європи XVII–XVIII століть.

### Література

1. *Аристотель*. Політика / Сочинения. В 4 т. – М., «Мысль», 1983. – Т. 4. – С. 375–644.
2. *Попович М.* Українська модель суспільного розвитку: бажання і реальність. – Філософська думка. – № 2. – 2010. – С. 5–11.
3. *Поппер К.* Відкрите суспільство та його вороги. У 2 т. – К.: Основи, 1994. – Т. 2. – 494 с.
4. *Пролесв С.* Україна, яку ми вибрали. – Філософська думка. – № 2. – 2010. – С. 51–56.
5. *Руссо Ж.Ж.* Трактати. – М., «Наука», 1969. – 704 с.
6. *Сміт Е.* Національна ідентичність. – К.: «Основи». – 1994. – 224 с.

## **ЛЮДИНА ЯК ОБ'ЄКТ І СУБ'ЄКТ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА**

Стрижень консолідації українського соціуму слід шукати знизу, тобто в громадських організаціях, об'єднаннях, тому громадянське суспільство як колективний суб'єкт націотворення може бути сформований за умов подолання міжособистісної роз'єднаності, заміни суб'єкт-об'єктної взаємодії між людьми на суб'єкт-суб'єктну, в якій людина виступає як певна сукупність функцій, що буде сприяти процесу співрозвитку і саморозвитку. Громадянське суспільство як суспільство рівноправних людей, у якому людина вільно проявляє свою особистість, творчу ініціативу, суспільство рівних можливостей, вивільнене від адміністративної регламентації, оптимально поєднує людино-націо-державоцентричність на засадах паритетного захисту людини і нації. Законодавче визнання юридичної рівності на основі наділення їх правами і свободами – головна ознака і основа громадянського суспільства. На відміну від держави громадянське суспільство представляє собою систему багатоманітних зв'язків і відносин громадян, їх об'єднань, союзів, що базуються на рівності і особистій ініціативі громадян.

Проблемна ситуація у дослідженні громадянського суспільства як соціального феномену полягає у тому, що формування системи суб'єкт-суб'єктних відносин відбувається завдяки взаємодії людини, держави і громадянського суспільства, що сприяє підвищенню ефективності всіх його складових. В основі теоретико-методологічних підходів аналізу людини як об'єкта і суб'єкта громадянського суспільства слід виокремити такі методи і підходи: 1) системно-структурний метод (засновники Л. Фон Берталанфі, Н. Вінер, А. Богданов), виокремлює загальні поняття цього методу: елемент, зв'язок, структура, субстрат (середовище, у якому існують елементи), цілісна сукупність елементів, зв'язків і субстрату, підсистема, суперсистема – сукупність систем, що використовуються для аналізу громадянського суспільства; 2) системний метод як спосіб наукового пізнання та практичної

діяльності вимагає розгляду частин громадянського суспільства у нерозривній єдності з цілим – державою, яка консолідує спільноту, є її підмогою; 3) структурно-функціональний метод, при якому досліджуються елементи громадянського суспільства, завдяки якому відбувається вичленення в об'єкті стабільних елементів, їхніх структурних взаємозв'язків як системи, функціонально взаємопов'язаних змінних (Т. Парсонс, Істон, Р. Мертон); 4) синергетичний метод використовується для аналізу громадянського суспільства як нелінійної системи, що розвивається в нелінійному суспільстві та має цілу низку поліфуркаційних (біфуркаційних) можливостей для свого розвитку.

Відмінність від попередніх досліджень полягає в теоретичній рефлексії синергетичної парадигми механізмів: 1) механізмів саморегуляції; 2) механізмів саморозвитку; 3) механізмів самовідтворення систем, в результаті чого саморозгортання функцій громадянського суспільства включає динаміку переходів від одного рівня якості суспільства до іншого, саморозгортання функцій визначається як простір, в якому відбувається процес розгортання компоненти, яка сприяє формуванню нової соціальної активності. Відмінність від раніше досліджених положень полягає у мультипарадигмальній рефлексії (синергетичній, діалектичній, системній в їх поєднанні і взаємодоповнюваності) механізму громадянського суспільства, що відбувається на засадах синтезу положень теорії систем, соціальної синергетики, кібернетичних теорій – зворотних зв'язків, гомеостазису системи, авторегуляції системи громадянського суспільства, здатних подолати антиентропійні процеси і досягти стабільності громадянського суспільства.

Синергетична методологія доповнюється системним підходом і методами кібернетики, що сприяє збагаченню їх новими онтологіями і законами процесів самоорганізації. Використання принципів соціальної самоорганізації для аналізу громадянського суспільства приводить до пояснення соціальних трансформацій у суспільстві через виявлення механізмів самоорганізації системи у стані нестабільності, «режимів із загостренням», пояснення станів економічної, фінансової, інфляційної, екологічної кризи, інтен-

сивної трансформації сучасних інститутів. Самоорганізаційна методологія характеризує громадянське суспільство як відкриту, нелінійну систему, що постійно змінюється і має точки біфуркації, фрактали, енергоінформаційні характеристики. Синергетична методологія аналізу вимагає пояснення механізмів самовідтворення соціосистеми в контексті протікання всіх процесів – економічних, політичних, духовних, культурних. Самоорганізаційні механізми, які включають механізми організаційні, соціального розвитку, саморегуляції та самовідтворення, слід розуміти як механізми, які функціонують через параметри самоорганізації соціальних систем, тобто ентропійні механізми соціальної самоорганізації, які можна визначити як такі, що функціонують через параметри ентропії/негентропії соціальних систем. Адаптаційні механізми громадянського суспільства реалізують функції мінливості, спадкоємності, відбору при збереженні характерних ознак системи у рамках одного й того ж соціального організму. Біфуркаційні (розгалужені) механізми громадянського суспільства реалізують вказані функції на основі послідовної зміни якісно нових станів систем, які втрачають характерні ознаки свого попереднього розвитку, хоча й зберігають спадкоємні ознаки. Перервність і розгалуженість (варіантність) дозволяє системі на основі багатоваріантного пошуку відібрати нові, більш ефективні стани. Ці ж механізми, забезпечуючи незворотність протікання процесів, реалізують важливі якості – закріплення соціальних змін, що відбуваються, сприяють формуванню синергетично-рефлексивної моделі самоуправлінського суспільства в контексті цивілізаційного контексту [5, С.17–28].

Біфуркаційні механізми являються більш ефективними у порівнянні з адаптаційними, так як вони дозволяють збільшити темпи розвитку громадянського суспільства, поєднати всю сукупність механізмів і запустити їх у дію, в один ефективний механізм, який відповідає часу. Слід виокремити таку сукупність механізмів, яка може бути задіяна у цьому процесі: механізм організації; механізм самоорганізації; механізм самоуправління; механізм управління; механізм формування трудової мотивації; інноваційний механізм. Якщо адаптаційні механізми ґрунтуються на негатив-

ному зворотному зв'язку і є близькими до механізмів негентропійних, то біфуркаційні механізми – до механізмів ентропійних. Перевага синергетичного підходу виражається в появі так званого нелінійного мислення, найважливішими ознаками якого є: 1) багатоваріантність та альтернативність еволюції; 2) можливість вибору її оптимальних шляхів; 3) можливість прискорення темпів розвитку, ініціювання прискореного нелінійного зростання; 4) вплив кожної особистості на макросоціальні процеси; 5) неприпустимість нав'язування соціальним системам шляхів розвитку; 6) перебіг соціальних процесів за невизначеності, нестабільності; 7) незворотність розвитку; 8) еволюційність та цілісність світу. Громадянське суспільство вирішує чотири базові задачі: 1) забезпечення свободи (сприяння розкриттю) людини-індивіда, як головної умови самореалізації її життєвого потенціалу і креативної соціальної діяльності; 2) забезпечення свободи руху інформації та інших обмінних ресурсів по каналах (руслах) міжкомпонентного соціального зв'язку; 3) сприяння якісному відбору споживачами обмінних ресурсів; 4) узгодження темпу і ритму локальних соціальних дій. В центрі предметної сфери громадянського суспільства – екстремальні процеси соціального життя та вплив на них в умовах нелінійного мислення. Саме синергетична методологія громадянського суспільства ґрунтується на дотриманні основних принципів: обов'язковість оцінки рівня самоорганізації та взаємодії, нелінійності, альтернативності шляхів розвитку, використання і функціонування інформації, системного, комплексного, порівняльного аналізу. Таким чином, механізми громадянського суспільства повинні базуватися на: 1) соціоантропологічних засадах, в центрі яких «людина як міра всіх речей»; 2) синергетичних засадах, в основі яких нелінійне мислення як засада функціонування управління як складного соціального явища, здатного до самоорганізації в умовах непередбачуваності системи; 3) наявності альтернативних шляхів розвитку системи; 4) аналізі громадянського суспільства як відкритої системи, здатної до саморозвитку і самоорганізації; 5) необхідності оцінки конструктивної природи нестійкості і випадковості; 6) відмови від лінійного, шаблонного мислення і орієнтації на готовності

суб'єкта до створення і сприйняття нововведень та інновацій. Все це дає можливість по-новому використати механізми громадянського суспільства у практичній діяльності.

Громадянське суспільство як об'єкт впливу розвивається у відповідності з тими вимогами, які держава потребує від нього (суб'єкт-об'єктне відношення), але даний рівень розвитку міжособистісної взаємодії є ще далеким від ідеалу громадянського суспільства і не може вважатися фундаментом його побудови. Лише подолання розуміння іншої людини як об'єкта, як функції іншої людини може корінним чином змінити ситуацію, що склалася, і дозволить створити повноцінний фундамент громадянського суспільства, людей як суб'єктів громадянського суспільства, згуртованих єдністю цілей. Під громадянським суспільством слід розуміти сукупність неполітичних відносин (економічних, духовно-моральних, релігійних, культурних) громадян та їх асоціацій, заснованих на принципах, які самі себе контролюють «знизу», самі ставлять і вирішують задачі – самодіяльності, автономії і не-підпорядкованості. Саме у створенні умов і виявляються суб'єктивні якості індивідів для самовідтворення їх особистих якостей як суб'єктів самодіяльності. Громадянське суспільство виникає і самовідтворюється в сумісній індивідуальній діяльності людей, які відтворюють це суспільство своїм взаємозумовленим буттям. Модернізація економіки, інвестиційно-інноваційна, екологічна політика, розбудова соціальної інфраструктури, систем освіти, охорони здоров'я, соціального захисту повинні проводитися в рамках створення гідних людини умов як важливих складників формування громадянського суспільства. Нам для реалізації громадянського суспільства належить в економічному плані багато попрацювати, щоб Україна стала конкурентоспроможною всередині і на міжнародній арені, і не лише економічно, а щоб добробут підвищувався разом з рівнем культури народу, його соціальними стандартами, інтелектуально-духовними характеристиками, показниками людського розвитку. Суб'єктність нації, субсидіарність громад і окремих особистостей підвищується тоді, коли нація стає рівноправним суб'єктом дії, яка керується власним вибором шляху розвитку, інтеграції та формуванням умов для досягнення конку-

рентоспроможності нації та не ігнорує суб'єктів розвинутого громадянського суспільства. Суб'єкт розвинутого громадянського суспільства – це джерело цілеспрямованої активності, носій предметно-практичної діяльності, оцінки і пізнання; це люди на вищому рівні активності, що відкривають буття і самореалізують свою самосвідомість; це єдність всіх якостей людини – природних, соціальних, суспільних, індивідуальних. Основною характеристикою суб'єкта є переживання самого себе як суверенного джерела активності, здатного у певних межах здійснювати зміни оточуючого світу і самого себе. Суспільний суб'єкт може здійснювати свою діяльність і реалізовуватися у діяльності і бутті кожного конкретного індивіда, визначатися через своє відношення до іншої людини; представляючи собою своє «Я», одиничне, всезагальне, колективне. Об'єкт, навпроти, це те, що протистоїть суб'єкту, на що направлена предметно практична – оціночна і пізнавальна діяльність суб'єкта.

У нашому розумінні суб'єкт-об'єктна позиція являється першою сходинкою у виокремленні суб'єкта з навколишнього світу, а саме громадянського суспільства, в основі якого формування власної свідомості і самосвідомості як нації, так і окремої людини, свого власного «Я». Суб'єктне пізнання іншого суб'єкта як об'єкта передуює суб'єктному пізнанню самого себе як об'єкта і тільки після цього на вищій ланці міжособистісного пізнання виступає як суб'єктне пізнання іншого суб'єкта як суб'єкта. На більш високому рівні самосвідомості ця протилежність, необхідна на першому рівні самовизначення у світі, повинна долатися на користь суб'єкт-суб'єктних відносин, у форматі яких інша людина виступає у ролі не стільки об'єкта впливу, скільки у ролі «значимого іншого». Взаємодія людей може бути ефективною лише у тому випадку, якщо її учасники є взаємно значимими. Поняття «суб'єкт-суб'єктного відношення» означає наявність прямого зв'язку між окремими індивідами чи людськими спільнотами (народами, етносами). Власне «Я» позначається у процесі виділення суб'єкта і об'єкта, коли людина починає усвідомлювати себе окремою істотою у світі, суспільстві, своєму бутті. Колективний суб'єкт не виникає як механічне поєднання багатьох «Я», а виникає у процесі

єдиної направленості суб'єктів на певні цілі, які вони сумісно реалізують саме на цьому етапі, коли відбувається усвідомлення окремими суб'єктами своєї єдності, коли формується полі-суб'єкт чи «ми-концепція». І чим далі ми будемо звеличуватися по сходинках узагальнення суб'єктів у єдиному цілє покладанні, тим більше ми будемо об'єднані і стверджуватися, виражаючи єдине «Я», де кожний з елементів цього єдиного цілого з необхідністю може впливати на іншого. Ці відносини переважно є матеріальними, тому що людина є учасником не тільки суб'єкт-суб'єктних, але й суб'єкт-об'єктних відносин, проте проявляється різними своїми сторонами. Суб'єкт-суб'єктне відношення передбачає у першу чергу взаємозв'язок і емоційно-духовну взаємодію людей, напро́ти, об'єкт-об'єктне відношення використовує тілесно-фізичні властивості людей. Коли людина реалізує не стільки свої інтелектуальні, скільки тілесні властивості, то виступає скоріше об'єктом відносин, суб'єктом відносинам необхідна обопільна спрямованість одного суб'єкта на іншого, забарвлена емоційно, і як така, що передбачає взаємодію, взаємопроникнення, а не просто вплив суб'єкта на об'єкт. На духовному рівні це виражається у взаємному збагаченні, взаємному розвитку, наприклад, ідеями. Деякі вчені (І. Валчков і І. Гріншпун), у свою чергу, виділяють серед колективного суб'єкта полісуб'єкт, як його підструктуру, в контексті якого розгортається процес єдиного розвитку внутрішніх змістів суб'єктів, що знаходяться на рівні суб'єкт-суб'єктних відносин. Полісуб'єкт розуміється як цілісне динамічне психологічне утворення, що відображає феномен єдності розвитку внутрішніх змістів реальних суб'єктів, які знаходяться в суб'єкт-суб'єктних відношеннях і об'єднані сумісною творчою діяльністю, що проявляється у здатності до активності, дієвості, інтеграції, здатності до перетворення навколишнього світу і самого себе, здатності виступати як цілісний суб'єкт у відносинах до процесу саморозвитку і до інших полісуб'єктів. Продуктом самосвідомості полісуб'єкта є «ми-концепція», що формується у процесі їх діяльності і розвитку. Взаємовідносини у даній концепції формуються таким чином: «Я» переходить у систему «Ми», а потім повертається до «Я», і таким чином виключається погли-



нання колективом суб'єкта і встановлюється широка взаємодія суб'єктів всередині полісуб'єкту. У зв'язку з цим слід виділити три рівні зв'язків, завдяки яким можливо визначити, чи є дана група людей полісуб'єктом: 1) інтегративний зв'язок – підструктури об'єднані єдиною спрямованістю; 2) неінтегративний зв'язок – неантагоністичні протиріччя; 3) дезінтегративний зв'язок – антагоністичні протиріччя і нульова стадія розвитку полісуб'єкта. Тому не слід відмовлятися від свого власного «Я» на користь колективного, а слід лише правильно зрозуміти своє власне «Я» і своє місце у системі міжособистісних відносин (С. Рубінштейн). «Наше «Я» є всезагальність, яка властива всім, тобто кожному «Я», яке своїм об'єктом має індивідуальне, приватне «Я». У взаємовідносинах суб'єктів немає будь-якої принципової переваги приватного «Я». Якщо суб'єкт-суб'єктна форма відносин забезпечує збереження людини у якості суб'єкта, то об'єкт-об'єктний зв'язок передбачає стійке функціонування речей, предметного середовища. І якщо буде стверджуватися суб'єкт-об'єктне відношення між людьми, то суб'єкт буде знищуватися для іншого суб'єкта і відсутність міжсуб'єктного зв'язку приведе до об'єктивації самого суб'єкта, світ людей перетвориться у низку об'єктів, де втрачається мораль, духовна цінність, істинна любов і почуття. Що стосується самовираження суб'єкта, то воно пов'язане з суспільним життям, соціумом. Тільки за умови, коли кожна людина буде бачити в іншому особистість, іншого рівноправного суб'єкта, довіряти йому, можлива сумісна діяльність, яка з великою ймовірністю досягне своєї цілі. Оптимальні умови для персоналізації індивіда існують в групі вищого рівня розвитку, у якій персоналізація кожного виступає у якості умови персоналізації всіх (саме у таких групах ми можемо спостерігати, як проявляються суб'єкт-суб'єктні відносини, у контексті яких кожний член групи є значимим для іншого, коли кожний намагається бути персоналізованим за рахунок деперсоналізації інших. Відповідь полягає в тому, що людина вбачає своє буття в іншій людині, «іншобуттює» у ній, і через свою пролонгованість в іншому розвивається особистість. Розвиток здійснюється «у внутрішньому просторі особистості» (Е. Ільєнков), але цей простір його зв'язків з іншими людьми

(інтер-індивідний, а не інтра-індивідний «простір життя»). Діяльність є основним шляхом та єдиним ефективним способом стати особистістю, сприяти виробленню суспільних – духовно-інтелектуальних, інформаційно-мовних, релігійних та інших критеріїв середовищеспроможності нації щодо відродження автентичних якостей її співгромадян.

Для громадянського суспільства надзвичайно важливо, щоб був вироблений інтеграційний індикатор, який відображає здатність громадян (соціуму) бути націєтворчим середовищем не лише в економічному, технологічному, екологічному планах, а й в духовно-інтелектуальному, мовно-інформаційному, етнічно-культурному, демографічно-ментальному, політично-патріотичному аспектах відтворення людини. Ми вважаємо, що проблема сьогоднішнього суспільства полягає в тому, що відсутня сама по собі мета діяльності, яка підпорядкувала б собі всі приватні діяльності окремих суб'єктів, проблема неусвідомленості окремими людьми своєї причетності до категорії колективного суб'єкта. Розрізненість цілепокладання властива не тільки суспільствам в цілому, але й окремим індивідам, внаслідок чого утруднюється міжособистісна взаємодія. Це у свою чергу приводить до розшарування всієї системи громадянського суспільства і суспільства у глобальному розумінні. У людини повинна сформуватися не тільки відповідальність за себе, але й відповідальність за себе у загальній справі та за інших людей у смислі самоактуалізації, щоб не розчинитися у системі взаємозв'язків людей у суспільстві. Отже, суб'єкт-суб'єктні відносини громадянського суспільства є більш високою формою взаємодії, ніж суб'єкт-об'єктні. Але найвищого рівня суб'єкт-суб'єктне відношення досягає саме в любові до іншої людини, а це вже є аксіологічною стороною аналізованої нами проблеми, це рівень морального відношення до іншої людини. Людина для об'єднання з іншою людиною, як би це не називалося – персоналізацією, суб'єкт-суб'єктним відношенням – повинна здійснити по відношенню до «іншої значимої» людини акт трансценденції, тобто акт виходу за межі свого власного «Я», за межі свого суб'єктивного світу, на зустріч іншій суб'єктивності в умовах нелінійності, що формує особистість нелінійного сус-

пільства [6, 140 с.]. Проаналізувавши умови, за яких людина може бути об'єктом і суб'єктом громадянського суспільства, підіємо підсумки: необхідно подолання суб'єкт-суб'єктних відносин і утвердження суб'єкт-суб'єктних, в контексті яких особистість знайде своє істинне вираження, розуміння і прийняття, буде «значимим іншим»; відношення іншого «Я» до мого власного «Я» повинно виступати як умова мого існування, так як кожне «Я», постільки воно є і всезагальність «Я», є колективним суб'єктом, тому відсутній пріоритет одного «Я» над іншим; для успішного функціонування особистості її предметна діяльність та її спілкування обов'язково повинні мати, крім об'єктивної доцільності, будь-який особистісний, суб'єктивний смисл, який розуміється як певний аспект «Я»; необхідне встановлення довіри один до одного і формування інтегративної суспільної цілі чи ідеї, яка б об'єднала і згуртувала суб'єктів приватних діяльностей; неможливо перетворювати людину у маску, а стверджувати існування людини у всій повноті її буття; людське «Я» не розчиняється у системі взаємозалежностей людей у суспільстві, а навпроти, проявляє у ньому сили своїх дій; формування полісуб'єктної взаємодії між людьми, ми-концепції як фактора стабілізації своєї відповідальності за себе та іншу людину; повинен здійснюватися процес персоналізації суб'єкта, який би отримував ідеальну представленість в життєдіяльності інших людей, і виступав би у суспільному житті як особистість.

Таким чином, єднання людей повинно включати у свою структуру суб'єкт-суб'єктний тип відносин, і лише на цьому фундаменті воно здатне функціонувати як розвинуте об'єднання громадян. Реалізація даних відносин залежить від кожного з нас як суб'єктів суспільної, цілеспрямованої діяльності, від особливого образу виявлення наших сутнісних сил, нашого життя в людському розумінні цього слова, а також від діяльності державних органів освіти та інших соціальних інститутів. Але активність повинна виходити з нас самих, здійснюватися у нас і тим самим перетворювати нас, а для цього повинен реалізуватися принцип співрозвитку, що лежить в основі громадянського суспільства як єдиного соціального організму [6]. На шляху до застосування

синергетичної методології громадянського суспільства сучасне українське суспільство зустрічається з негараздами ентропійного характеру, що свідчать про міру відхилення соціальної системи від еталонного (нормального, очікуваного) стану, яка виявляється у зниженні рівня ефективності інститутів державної влади, темпів, як економічного, так і соціального розвитку системи. Теоретичні і практичні засади саморозгортання функцій громадянського суспільства виходять на проблему соціодіагностики антиентропійних процесів у їх реалізації, які зводяться до використання трьох ключових ідей синергетичної парадигми: 1) нелінійність розвитку; 2) багатоваріантність, альтернативність розвитку (економічні системи проходять через велику багатоманітність біфуркацій, точок розгалуження; 3) здатність соціально-економічної системи до якісного стрибка. Накопичення незначних обурень у системі (флуктуацій) може викликати якісний перехід системи з одного рівня на інший, тому необхідно акцентувати увагу на поясненні організаційних змін, які у кінці ХХ ст. стали однією з головних проблем сучасного розвитку і носять системний характер змін.

## Література

1. *Андрос Є.І.* Проблема свободи у контексті раціоналізації людського буття / В.Г. Табачковський, М.О. Булатов, Т.В. Лютий та ін. // Людина в цивілізації ХХІ століття: проблема свободи. – К.: Наук.думка, 2005. – С. 127–174.

2. *Воронкова В.Г.* Формування синергетично-рефлексивної моделі самоуправлінського суспільства: цивілізаційний контекст / В.Г. Воронкова // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії: [зб. наук. пр.] – Запоріжжя: Вид-во ЗДІА, 2012. – Випуск № 49. – С.17–28.

3. Філософсько-антропологічні читання: творча спадщина В.І. Шинкарука та сьогодні (до 80-ліття від дня народження). Частина 1 // Зб. наук. праць. Філософські діалоги '2010. – К., 2010. – 316 с.

## **СВІТ ТВАРИН У СУЧАСНОМУ ФІЛОСОФСЬКОМУ ДИСКУРСІ: ІДЕНТИЧНІСТЬ ТА ОСВІТНІ ПЕРСПЕКТИВИ**

**Нові галузі філософського знання: редукціонізм чи постметафізика?** Переконаливою ознакою того, що сучасний філософський дискурс зазнає суттєвих змін, є поява низки його нових галузей. Філософія музики, філософія освіти, філософія спорту чи то філософія тварин (animal philosophy) сьогодні набувають статусу самостійних філософських дисциплін, поступово позбавляючись презирливого до себе ставлення з боку прихильників традиційного розгалуження філософії. Здебільшого скептичні закиди щодо нових галузей на кшталт того, що таким чином філософія зводиться до «філософії пива», спираються на уявлення про філософію як метафізику, для котрої вихід за межі фізичного світу є принциповим. Тоді умоглядне як більш «глибоке» та більш «істинне» постає керманічем останнього. Поява таких галузей філософського знання, як філософія музики, філософія спорту, чи то філософія тварин, знаменує практичний поворот філософії, коли остання прагне не вийти за межі «фізики» (і там схопити універсальне), а увійти у «фізику» (і там виявити універсальне). На відміну від зовнішньої прагматизації філософії, її внутрішня практизація змушує до переосмислення само-позиціонування філософії, обумовлює виникнення нових способів філософського мислення та відкриває нові її тематичні поля.

Появу нових філософських галузей також обумовлює практичний запит культури. Як у свій час наука чи мистецтво стали предметами філософської рефлексії, так само сьогодні це відбувається зі спортом, музикою або світом тварин. Це пояснюється набуттям даними феноменами у житті сучасної людини такого значення, котре передбачає його філософську експлікацію. Відомо, що Платон говорить про «філософію гімнастики». Практичний

досвід античності змушує Платона її створити, а наступна християнська культура сприяє її забуттю.

Говорити про філософію тварин як самостійну галузь філософського знання дозволяє рівень її досліджень. Це і значний обсяг публікацій у провідних наукових виданнях, поява хрестоматій та ґрунтовних колективних монографій, університетських та публічних лекційних курсів тощо. Якщо проглянути тематику відомих ще за часів Б. Рассела лондонських лекцій Королівського Інституту Філософії, то їх зміст також торкається даної проблематики. Так, щорічна лекція 2012 р. «Про добро, що ми маємо» («On Having a Good») була прочитана відомою дослідницею із Гарвардського університету Крістіною Корсгард (Christine Korsgaard), котра також відома своїм інтересом до світу тварин. Основне питання лекції вона формулює таким чином: чи буде краще, якщо світ наповнено щасливими людьми та тваринами? Питання розрізнення добра та зла вирішується також відносно тварин. Варто згадати її статтю «Приклад Канта для прав тварин», у котрій Корсгард обґрунтовує моральні засади філософії тварин [див. 5]. Цікаво, що щотижневі публічні лекції Інституту у 2012 р. були присвячені філософії спорту. Завдяки перекладу книги Х. Гумбрехта «Похвала спортивній красі» українською мовою філософія спорту має кращі шанси стати предметом філософського інтересу українських філософів, ніж філософія тварин. Остання навіть не може знайти адекватного перекладу на українську. Так, буквальный переклад *animal philosophy* як філософія тварин частіше асоціюють не з філософським дискурсом про світ тварин, а чомусь із філософією, котру мають тварини. Така нісенітниця виникає тому, що практично дана проблематика у нас відсутня, а відповідно, і її термінологія.

Можна критично ставитись до цієї галузі. Проте ігнорувати її не варто. Принаймні хоча б для того, щоб розуміти, *що саме* критикувати. Елементарна обізнаність з даним дискурсом є ознакою імплементації української думки у сучасний філософський дискурс. Наше суспільство конче потребує філософської рефлексії відносно екологічних проблем. Славнозвісний антеїзм української культури виявився міфом. Про любов до землі та всього живого у

контексті сучасних українських реалій говорити не доводиться. Сьогодні важко знайти оспівані красою українські землі. Замість них – сміття. Медійні сюжети про знищення собак у містах перед Євро 2012 чи знущання над мешканцями зоопарків виявляють глибинні моральні каліцтва нашого суспільства. Завдання сучасних філософів мінімізувати простір для зла не лише для людей, але всього живого. Теза про те, що першочергово потрібно змінити ставлення до людей в українському суспільстві, а вже потім говорити про тварин, не є правильною. Визнання *іншого* має вийти за межі філософської лексики у практику життя. Тоді інше постає як таке, з інтересами котрого потрібно рахуватись, а не як вороже, гірше, дурніше, нижче. А тому, не змінивши ставлення до тварин, не можна сподіватись на покращення міжлюдських стосунків. Зміна мислення – це справа філософії. Запропонована Ю. Габермасом її постметафізична перспектива дозволяє це зробити завдяки подоланню таких ключових принципів модерного мислення, як об'єктивізм, антропоцентризм та просвітницький гуманізм.

**Подолання об'єктивізму.** Відмова від ідеалу об'єктивності має наслідком реабілітацію та імплементацію нетеоретичного та навіть невербального досвіду. Практичний ефект даного кроку полягає в онтологічній експлікації тих способів та форм людського життя, котрі зазвичай вважають малопродуктивними з огляду їх спроможності виробляти значення. Розвіювання «чар мови» (Л. Вітгенштайн) та диктату теорії дозволяє вивільнити потенціал таким актам досвіду. Тоді питання про сутність речей поступається питанню про їх автентичність.

Теоретична легітимація нетеоретичного та невербального досвіду загострює питання про відмінність патологічного та ненормального. Адже онтологічне розширення досвіду людини може легітимізувати його руйнівні форми. Схильність до агресії, насильства чи то вбивства мають бути виведеними за межі буття людини як його патологія. Тоді як ненормальність – це не завжди патологія, а лише невідповідність певним соціально-культурним нормам. І якщо у сучасному філософському дискурсі нормативності присвячено значну увагу, то ненормальність залишається поза нею. Зазначу, що у даному випадку мається на увазі сома-

тико-антропологічна відмінність як ненормальність. Звернення до світу тварин дозволяє мати справу саме з таким полем досвіду, де тілесність виявляє себе у своїй онтологічній плюралності та мовній незалежності. А тому говорити про об'єктивність реальності тут більше можна як про достовірність досвіду, а не істинність думки.

**Подолання антропоцентризму.** Без подолання антропоцентричної моделі мислення філософія тварин не відбудеться як нова галузь сучасного філософського знання. Про домінування антропоцентризму у західній культурі свідчить бібліографія, видана у 1989 р. Ч. Мегелем (Charles Magel), у котрій представлено дослідження феномену тварин. Він підрахував, що за 1970 років християнства лише у 94 працях світ тварин постав як предмет аналізу. Тоді як до 1989 р., тобто лише за 18 років, з'явилося 240 таких робіт [див. 4, с. xii]. Даних щодо сьогоднішніх цифр у мене немає. Але можу передбачити їх стрімкий зріст. Про популярність даної проблематики вже згадувалось.

Подолання антропоцентризму мислення розпочалось ще у минулому столітті. Праці Г. Йонаса є одними із ключових, де дана модель зазнає спростувань. Так, його ідея про те, що така базова функція органічного життя, як метаболізм, утримує у собі екзистенційну природу [див. 7], уможливорює пошук єдності не у «нижчому» тваринному, а у «вищому» духовному. Останнє, як відомо, було категорично монополізовано людиною. Тоді як решта живого світу була приречена на бездушну матеріальну причинність свого існування.

**Подолання гуманізму.** Якщо подолання об'єктивізму та антропоцентризму не викликає різких заперечень, то сумніви у гуманізмі сприймаються з великою пересторогою. Говорять про гуманізацію освіти, економіки, політики тощо. У гуманізмі вбачають панацею від сучасних негараздів, котрі здебільшого пов'язують з втратою «істинних засад людяності». Проте варто замислитись про те, наскільки у сучасних умовах гуманізм є продуктивним принципом мислення і що він означає по суті. Очевидно, що ідея гуманізму, котра вбачає у людині не просто цінність, а абсолютну цінність, має бути переосмислена. Започат-



кована в античності у стоїків ідея про те, що рослини та тварини створені для користі людини, знаходить своє обґрунтування у християнстві та модерній думці.

Проте уважне прочитання Біблії виявляє ідею про *підклування* людиною живим світом. Для християнства використання тварин в їжу постає як глибоко моральний та духовний акт, що має імплікації щодо єдності всього творіння Божого – людей, тварин та довілля. Так склалося, що припис підклування не став ні предметом філософської рефлексії, ні практичною настановою. Навпаки, в обох сферах спостерігаємо ігнорування та недооцінку факту страждань тварин. Надання ж людині особливого статусу в якості подобі Божої легітиміє її домінування над іншими живими істотами. У гуманізмі цей статус посилено порівнянням людини з Богом. Всемогутність тепер стає ознакою не тільки Бога, але й людського розуму. Тому, коли йдеться про подолання гуманізму, то говорять про переосмислення тієї версії «особливого» статусу людини, котра узаконює її панування над природою. Те, що останнє стало загрозою існуванню самої людини, вже доводить практика сьогодення. Завданням філософської рефлексії стає пошук таких версій «особливого» статусу людини, котрі б спирались на ідею підклування, а не домінування.

**Постгуманізм.** Сучасна філософія плідно працює з таким поняттям, як постгуманізм. Його основний зміст визначається тезою про те, що не-людський фактор не лише опосередковує, але й обумовлює практику. Поєднання людської та не-людської активності визначає останню як таку, що не повністю контролюється людиною. Фактор тваринного поряд з машинним є визначальним. Можна зустріти різні дефініції даного поняття. Так, постгуманізм може означати антигуманізм, тобто позицію, котра ставить під питання правомірність знань філософської антропології. Також постгуманізм вживається у контексті трансгуманізму як теоретичної та практичної настанови щодо кардинальної зміни людських інтелектуальних, антропологічних та психологічних можливостей.

Філософський постгуманізм – це такий філософський напрямок, котрий здійснює критичне переосмислення ренесансного гуманізму та його просвітницької парадигми. Спростування засад,

на котрі спирається етичне обґрунтування права людей на руйнування природи, визначає одне із його пріоритетних завдань. Внаслідок цього виникає нове тлумачення «особливого» статусу людини, котре спирається на визнання інших форм життя як онтологічно самодостатніх. Ставлення людей до світу тварин визначає «особливість» їх статусу як відповідальних істот. Таким чином, відповідальність по відношенню до живого послаблює людське домінування над ним.

**Не-антропоцентризм Гайдеггера.** Критику метафізичного гуманізму Гайдеггером в «Основних поняттях метафізики» можна було б розглядати як постгуманізм. Адже його обґрунтування вівісекції природи, технологічної влади над нею людини, що призвело до «спустошення землі», «руйнування світу» та перетворення людини на «трудящу тварину» [див. 3, с. 191], спрямовані на подолання панівного статусу людини. Критика метафізичного гуманізму Гайдеггером дозволяє подолати метафізичний розрив людини та тварини. Проте у своєму вченні цей розрив ним подолано не було. Людина та тварина постають у Гайдеггера як розділені сутності. Відмінність між людиною та твариною він виводить через різне відношення до світу. На відміну від людей, котрих формує світ значень, тварини не спроможні їх виробляти. Сприйняття тваринами інших істот спирається на інший тип універсальності, концептуалізація котрого можлива більше у метафізичній парадигмі «виробництва ефектів присутності», ніж у парадигмі «виробництва ефектів значення» [див.1, с. 16]. На думку Г. Гумбрехта, «метафізика» означає таку позицію – одночасно і побутову позицію і наукову перспективу, – при котрій значенню явищ надають більш високу цінність, ніж їх матеріальній присутності; тобто під цим словом мають на увазі такий світогляд, котрий весь час спрямований «далі» (або «глибше») усього «фізичного» [1, с. 11].

Таким чином прірва між людиною та твариною зменшується. Роль людини як пастиря буття переосмислюється. Натомість спроба зрозуміти відношення тварин до світу з огляду їх буття теоретично узаasadнюється парадигмою «виробництва ефектів присутності». І хоча не-антропоцентризм Гайдеггера не вийшов за

межі парадигми «виробництва ефектів значень», він виявив значний вплив на тих мислителів, котрі дозволили світу тварин набути своєї значущості. Серед таких можна назвати Дерріду, Агамбена, Нансі та інших сучасних філософів, зусиллями котрих філософія тварин стала визнаною. Цікаво, що М. Каларко (M. Calarco) говорить про «зоонтологію» Гайдеггера [див. 4, с. 18–31].

**Про тварин у філософії.** Західна філософія завжди не знала, що робити з тваринами, яке їх місце у її концептуальній карті. Пошук тваринного в людині також не поставав як важливе теоретичне завдання. Можна припустити, що саме з посиленням позиції цієї нової галузі філософії тваринний компонент людської ідентичності набуде принципово іншого звучання. Адже численні сучасні дослідження, що стосуються філософії тварин, свідчать про неадекватну оптику людського сприйняття тваринного світу та феномену тваринного як такого. Головним компонентом такого сприйняття є позбавлення тваринного будь-якого етичного значення. Хоча варто зазначити, що у східній філософії, котра орієнтується на ідеї індуїзму, буддизму чи то джайнізму, ставлення до тварин розглядають в етичній площині.

Про значення тварин говорили філософи, але лише в якості засобів для людини. Так, Арістотель визнає роль тварин у людському житті завдяки тому, що вони забезпечують їжею та одягом. Засудження ж жорстокого поводження з тваринами відбувається лише тому, що воно може культивувати жорстокість до самих людей. Визнання того, що тварини страждають, в історії філософії марно шукати. Навпаки, зводячи тваринне в людині до патологічного (що спотворює людську сутність), тварини розглядаються як істоти, що не страждають. Такої думки, наприклад, притримувався Р. Декарт. Його ставлення до тварин не виглядає випадковим. Адже відомо, що саме завдяки раціоналізму Декарта не лише тварина, але й людина підпадає під дію метафізичної десоматизації. Тварина не страждає, бо її тіло позбавлене тілесного (онтологічного) значення. Воно є лише фізичним об'єктом. Донині таке ставлення до тварин є панівним у культурі.

Проте сучасна філософія тварин не виникнула б, якщо б не мала достатнього обґрунтування в традиції філософської думки.

Праці Г'юма, Ніцше, Левінаса, Фуко та інших установлюють принципи положення цієї нової філософської галузі. Хоча у Ніцше ми бачимо різке протиставлення людини та тварини. В своєму «Антихристі» він говорить: «Ми більше не виводимо людину із духа та божества, ми її ставимо назад до тварин» [2, с. 119]. Все, що у людині позитивного – сила, гідність, незалежність виходить від справжніх інстинктів, вважає філософ. А тому вважати людину вінцем творіння не можна. Незважаючи на традиційне ставлення до тварин як нижчих істот, відомо, що вчення Ніцше ставить знак питання і на антропоцентризмі, і на гуманізмі європейського мислення. Звернемось до вчення Дерріди, для котрого деконструкція усталених змістів визначає напрямок постмодерністської філософської рефлексії.

**Дерріда:** «*The Animal That Therefore I Am*». Якщо про деконструкцію у творах Дерріди логоцентризму широко відомо, то його концепція «карно-фалоцентризму», викладена у низці робіт, зокрема маловідомій нашому читачеві роботі «Eating Well» (1991), лише зараз привертає увагу. Важливо, що Дерріда брав участь у дебатах, котрі були присвячені питанням страждань тварин у контексті критики логоцентризму та технологічного панування людини. У результаті йому вдалось піти далі деконструктивістського аналізу долання бінарної позиції людина/тварина. Так, Дерріда пропонує поняття «буття з тваринами» (being with animals) для означення незвичного досвіду бути об'єктом погляду тварин. Для багатьох людей знайомий погляд, наприклад, kota чи собаки. Дерріда вважає, що філософська реконструкція такого досвіду можлива.

Для обґрунтування філософської рефлексії щодо світу тварин французький мислитель висуває дві гіпотези. Перша полягає у тому, що протягом двох останніх століть відбулась радикальна зміна у ставленні до тварин. Внаслідок технологічного виробництва продуктів харчування, одягу, взуття та інших товарів споживання здійснюється безпрецедентне зростання жорстокості по відношенню до тварин, що збільшує інтенсифікацію їх страждань. Друга гіпотеза пропонує вихід із ситуації. Дерріда говорить, що ми маємо уникати говорити про тварин узагальнено. Він пропонує

такий термін, як *aminot*. Даний термін дозволяє говорити про тварин з повагою до їх множинності та одиничності як по відношенню до інших тварин, так і до інших людей. Можна говорити про значний вплив поглядів Дерріди на постметафізичний погляд на тварин. Адже головна ідея сучасної філософії тварин полягає у тому, що «не-людські тварини» (*nonhuman animals*) мають право на життя та право не страждати (так само це стосується людини).

**Про собак та концептуалізм.** Наскільки міркування про тварин важливі для людей, показують нещодавні дослідження, котрі стосуються мислення собак [див. 6]. Зазвичай дана тема була предметом аналізу природничих наук. Проте стаття А. Клері «Собаки та концепти», опублікована у журналі «Філософія», доводить її актуальність і для філософії. Дану розвідку можна розглядати як виклик тій метафізичній традиції, для котрої тварини є нерозумними істотами. Здійснена у статті критика сучасного концептуалізму виявляє, що тварина має ментальні здібності. Але вони нерозвинені або просто інші. Так, природничі науки не можуть у багатьох випадках пояснити поведінку тварин виключно через такі біологічні поняття, як інстинкт та навчений досвід. Проте відомо, що значну роль у їх поведінці відіграють матеріальні фактори. Якщо людина вибудовує себе через відношення до світу, то для тварини світ постає як довкілля. Відмінність між світом та довкіллям полягає у тому, що останнє – це самодостатня тілесна даність, а не сукупність сконструйованих значень. Авторка у статті показує, що досвід відношення тварин до довкілля є таким одиничним актом, завдяки котрому індивідуальне постає як таке, що має певні якості. У такий спосіб тварина фіксує примітивну форму універсальності. На відміну від універсальності, котру виробляє людський розум, вона є аутентичною. Тоді як розум надає лише певну умоглядну версію дійсності. Ось чому монополія розуму на універсальні знання є безпідставною. Адже, як показує досвід тварин, універсальність може мати різні типи. Значення таких знань постає у контексті проблем долінгвістичних, дораціональних або нераціональних форм існування людини. Діти, люди з когнітивними враженнями внаслідок хвороби, старості тощо також мають право на своє життя. Їх маргіналізація у суспільстві значною мірою

обумовлена тим, що людський розум унікав про них мислити. Змусити це зробити зможе рефлексія щодо світу тварин. Дослідження подібності та схожості розуму людини та ментальних здібностей не-раціональних тварин дозволяє виявити гетерогенність людського існування та гомогенність всього живого. Реальним шляхом до цього має стати боротьба з «видовизмом».

**Висновки.** Тривалий час людство ігнорувало або недооцінювало проблеми, котрі пов'язані зі світом тварин. Незважаючи на етичні конотації християнської ідеї відносно панування людини над тваринним світом, останній у західній культурі постав в якості матеріального ресурсу виробництва. Сучасна екологічна криза змусила замислитись над цим фактом. Виявилось, що в основі панування людини над твариною закладено антропоцентризм, гуманізм та об'єктивізм мислення. Концентруючи увагу філософського мислення виключно на собі, людський розум приховав від себе значний масив знань про людину. У контексті екологічних викликів ці знання стали доступними через філософську рефлексію про світ тварин. Остання оформилась в окрему галузь сучасного філософського знання. Вплив даної галузі знань на формування нової ідентичності людини є очевидним. А без перетворення філософії тварин на освітній проект дані знання не набудуть практичної реалізації. Саме філософія тварин як освітня дисципліна має імплементувати критику гуманізму та антропоцентризму мислення як боротьбу з «видовизмом» («*speciesism*»). Дане поняття відображає прагнення закріпити зверхність одного виду над іншим на рівні практики. Його можна поставити у ряд таких відомих понять, як расизм, сексизм та ейжизм (дискримінація за віковими параметрами). Всі ці поняття відображають фундаментальні зрушення у сучасних філософсько-антропологічних знаннях, коли парадигма «розумної» людини поступається місцем парадигмі «живої» людини. Як П. Сінгер говорить про звільнення тварин від страждань без усяких моральних чи логічних обґрунтувань, так і сучасна філософська думка без усяких метафізичних упереджень має захистити право на визнання різноманітних (не лише раціональних та лінгвістичних) форм людського життя.

## Література

1. *Гумбрехт Х.У.* Производство присутствия. Чего не может передать значение / Х.У. Гумбрехт – М.: «Новое литературное обозрение», 2006. – 184 с.

2. *Ницше Ф.* Антихрист // Ницше, Фридрих. Полное собрание сочинений: В 13 томах / Ин-т философии. – М.: Культурная революция, – 2009. – Т. 6. – С. 107–184.

3. *Хайдеггер М.* Преодоление метафизики. // М. Хайдеггер. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 177–181.

4. *Animal Philosophy: Essential Readings in Continental Thought*, edited by Matthew Calarco and Peter Atterton / Continuum: New York, London, 2008. – 220 p.

5. *Animal Law. Developments and Perspectives in 21 century* / ed. by Margot Michel, Daniela Kühne, Julia Hänni // DIKE Zürich/St. Gallen 2012. – P. 3–27.

6. *Clary Alice.* Dogs and Concepts / Philosophy Volume 87 number 340 April 2012, Cambridge University Press. – P. 215–237.

7. *Jonas H.* Spinoza and the theory of organism / The philosophy of the body; rejections of Cartesian dualism. / Ed. by Spicker, Stuart F. – Chicago, Quafangle Books, 1970. – P. 50–69.

## **ПРИНЦИП ТОЛЕРАНТНОСТІ ТА ІДЕЯ «ЛЮБОВІ ДО БЛИЖНЬОГО» В СУЧАСНОМУ СВІТІ**

За глибоким переконанням відомого теолога Дж. Сакса в сучасному глобалізованому світі існує гостра потреба не тільки в «теології всезагальності» та універсальї людства, але й у «теології відмінностей», розбіжностей та несхожості, здатній дати відповідь на питання «чому жодна з цивілізацій не вправі нав'язувати себе силою іншій цивілізації?» і «чому Бог просить нас поважати свободу, гідність й достойність тих, хто не схожий на нас?» [1].

Аналізуючи в останній своїй роботі виміри глобалізації та ризики глобальних протестів сучасного світу, Дж. Сакс пише, що групові, суспільні спротиви, глобальні рухи, безперечно, необхідні й важливі, але недостатні для вирішення назрілих проблем. Вони недостатні тому, що новий світовий порядок, який виникає з процесами глобалізації, не зводиться до змін лише в одному із вимірів нашого життя (економічному, екологічному тощо) й тому, що будь-який протест може бути лише прелюдією до вирішення проблем, але не альтернативою тим процесам, що відбуваються. Він може бути прелюдією нашого поступу до продуманої і зваженої аргументації та вироблення майбутньої згоди між конфліктуючими сторонами та інтересами. Найкращим провідником поступу сучасного глобалізованого світу має бути співробітництво, взаємоконтроль, процедури консенсусного прийняття рішень, а також система порівняльно простих, моральних принципів, які діють як компаси, що визначають правильний напрямок нашого руху. «Моя позиція не відкидає глобальний ринок, але потребує серйозного ставлення до цінностей, що не підлягають торгу і які мають братися до уваги при вирішенні питань про наше майбутнє. Ортодоксальність, визнання непорушності абсолютів, до яких належить святість людського життя та невідчуженість людської свободи, з одного боку не виключають, а передбачають силу духу терпимості, співіснування та ненасилля, а з іншого боку, тільки такою силою ор-



тодоксальності вони здатні протистояти ураганному вітру екстремізму, в тому числі й релігійному» [2].

Блискавичність, стрімкість і бурхливість змін в сучасному світі випробовують можливості людської адаптації, рівно як можливості розуміння тих подій, що відбуваються. Стурбованість породжує страх, що переходить у гнів, який веде до насильства, яке не зупиняється перед вибором найстрашнішої й руйнівної зброї масового знищення. «Із всіх протидій насильству найефективнішим є толерантна бесіда, – каже Дж. Сакс, – висловлювання в голос всіх наших страхів та увага до страхів інших. З обміну почуттів і думок про те, що тривожить нас починається надія. Я намагаюсь включити єврейський голос в розмову, яка з необхідністю має стати глобальною розмовою, оскільки кожний із нас зацікавлений у майбутньому, а воно невблаганно стає єдиним» [3]. Можливість глобальної розмови, толерантної бесіди, що виходить за межі обміну думками з тими, хто згоден з нами чи не згоден, стане реальністю, якщо здійсниться парадигмальний зсув у характері культури та життя, що вирізняє сучасну європейську цивілізацію. Потрібна інша «модель», інша «метафора», на думку Дж. Сакса, її осереддя, на відміну від практикуючої нині моделі цивілізаційного розвитку, що неминуче веде до спрощення та збіднення «багатої текстури даного існування», потрібно ставити в центр уваги збереження притаманного світу різноманіття. Саме це необхідно для його існування, бо «...велич сотвореного світу проявляється в його дивовижному багатоманітті: в тисячах різноманітних живих мов світу, в диференціації культур, в самій широті спектра образних виразів людського духу, в більшості яких, якщо прислухатись уважно, ми чуємо голос мудрості, що відкриває нам дещо, що маємо знати. Це і є те, що я називаю достоїнстю відмінностей та несхожості» [4].

Мета такої розмови – зовсім не у виявленні та відкиданні неістинної думки, а в слугуванні збагаченню нашого світу присутністю тих, хто думає, діє, інтерпретує реальність радикально по-іншому, ніж ми. Її завдання – усвідомити значення «одиночного», «окремого», «особливого», а не тільки універсального, оскільки зіткнення цивілізацій, що претендують на універсальність,

неминуче породжують війни, конфлікти, загибель людей. Тому ідея «достойності відмінностей», несхожості – це щось більше, ніж релігійна ідея. Це означає, що кожній громаді на притаманній їй мові необхідно виробити «формулу», що дозволяла б жити поряд з тими, хто не розділяє їх думки, погляди, віру, і не відмовляла б «інакшому» в його достойності та гідності.

Марк Крепон в своїй книзі «Європейські іншості» також застерігає, що сьогодні варто нагадати книгу Ж. Дерріди «Інший курс», в якій мова йде про дві аксіоми, спираючись на які зараз говорять про Європу. Перша аксіома – це аксіома, що опирається на розуміння Європи як «наконечника культури, де виражається телос людськості». І друга аксіома, в якій мова йде про те, що говорити так про Європу уже неможливо, не можна відтепер пов'язувати концепти ідентичності культури і навіть духу з подібними ідеями про Європу. «Якщо правда, що тотожність Європи з самою собою передбачає посилення на культуру та дух», то на концепт культури в іншому значенні, ніж раніше вважалося. Як каже Ж. Дерріда: «Немає зв'язку з собою, тотожності з собою без культури себе як культури Іншого, культури подвійного генетиву і відмінності з собою. Граматика подвійного генетиву сигналізує також, що культура ніколи не має одного походження. Моногенологія завжди буде містифікацією в історії культури» [5].

В сучасному європейському світі відбувається не тільки реконструкція старих концептів ідентичності та культури, а й формування нових концептів ідентичності, а саме – мова сьогодні заходить про «неможливу ідентичність», або, як каже автор, про «ідіоматичний винахід неможливої ідентичності». Цей винахід буде «...таким досвідом ідентичності, що його постійно «дезапропріюватиме» радикальне та безумовне відкриття іншості, однак він при цьому все-таки не змішуватиметься з цією іншістю, не розчинятиметься, не поглинатиметься та не знищуватиметься нею...» [6].

Ми говоримо сьогодні про «потрібну Європу», або Європу, яку ми зараз потребуємо, але щоразу, як ми намагасмося сказати якої Європи потребуємо, ми наражаємося на щось невіршване, пов'язане саме з подвоєнням цього «потрібно», – каже М. Крепон,

– насправді нас ділить припис, він завжди заводить нас у хибу, оскільки він подвоює це потрібно: потрібно перетворитися на охоронців якоїсь ідеї Європи, якоїсь відмінності Європи, але Європи, яка полягає саме в незамиканні на своїй власній ідентичності, та у просуванні особливим чином до того, що не є нею, до Іншого курсу чи до курсу Іншого і навіть, а це, можливо, зовсім інша річ, до чогось іншого за курс, що по той бік модерної традиції..., будуть іншою структурою берега, іншим узбережжям» [7]. Чого можна і чого потрібно сподіватися від Європи – цим запитанням, як зазначає Крепон, порушується щонайменше декілька проблем: перша – «чого можна?» – є проблемою самої можливості надії. Друга – «чого потрібно?» – є проблемою обов'язку, зобов'язання, а отже – відповідальності, що ставить Європу перед «ноюю відповідальністю» – «відповідальністю як можливістю неможливого». Дана відповідальність набуває форми обов'язку, того самого обов'язку, який специфікується у дев'яти заповідях Ж. Дерріди, про які він говорить у своїй роботі.

«Нова відповідальність» і «обов'язок» актуалізують з одного боку питання визначення ідентичності Європи на «основі Іншості», Європа повинна «нагадати собі з приводу ідентичності, що вона має сенс лише через зв'язок з «її іншостями», які завжди діяли в ній» [9]. І даний зв'язок з «іншостями» має виключати будь-яку «політичну інструменталізацію», що передбачає «розвиток конструкції страху» та «конструкції ворога», тобто ототожнення тієї чи іншої з її «інакшостей» із суб'єктом чи об'єктом якогось побоювання чи ворожнечі. А з іншого боку, цей обов'язок і відповідальність актуалізують питання – «як поєднати в сучасному світі вимоги ідіомності, релятивності та вимоги універсальності?» (Крепон). Відтак «нова відповідальність» актуалізує вимогу універсальних цінностей, бо якщо ми відстоюємо тільки відносні, релятивістські цінності, то ми втрачаємо орієнтири, котрі необхідні для «справжнього діалогу» між культурами, якщо ж ми залишаємося в своїй «відокремленості», «відірваності» й «закритості», діалог стає взагалі неможливим (Д. Люнсель), як неможливим є в такій ситуації обмін ідеями, тільки обопільна недовіра та насильство.

Духовні пошуки й духовні інтенції ХХІ ст. сполучаються сьогодні з актуалізацією універсальних цінностей світової цивілізації, що пройшли випробовування часом. В християнській антропології настанови й заповіді, Декалог, що є віддзеркаленням всезагального, природно-етичного закону, відкритим й практично-здійснюваним етосом, виявляють і в новому тисячолітті свою дієвість, універсальність і життєдайність. Вони мають життєдайну силу та зміст, як «дорога життя», що повертає людину до «справжнього» та «істинного» в її існуванні. Пам'ятаємо, в Євангелії від Матвія описуються схеми «двох доріг»: «дорога життя» і «дорога загибелі». Дорога життя починається із заповіді любові до Бога і любові до ближнього, за якою йдуть інші настанови, серед яких заборона на гнів та нетерпимість, і саме останні вважаються чимось неприйнятним, вартим осуду, бо спонукають до конфлікту, недовіри, навіть до вбивства, а то й дорівнюють йому. Заповідане є юридично сформульованим і є за обов'язок спасенній громаді, яка має сприймати себе як співдружність і співтовариство. Любов, що її постулює християнська антропологія («любити ближнього свого, як самого себе»), не є тільки самообмеженням, бо ця любов до себе, що «первісно» живе в кожній людині, має радше нагадувати всім і кожному, як далеко повинна сягати любов до Інших. Слушну думку висловив з цього приводу свого часу С. К'єркегор: «Ось це – «любити як самого себе» – не припускає перекручень і хибних тлумачень: із усією гостротою вічності воно проникає до найпотемніших куточків душі – туди, де ховається людина аж до самої себе. Не самообмеження вимагає ця настанова, а подолання самого себе» [10]. Вона уможливує для кожної людини «подолання себе», а значить викорінення зла із себе самої, з чого, власне, починаються та беруть витoki найпотемніші й найсильніші прояви її істинної та дієвої любові – любові, що спонукає до дії, вчинку, отожд любові до ближнього.

Але виникає питання: хто ж такий цей «ближній»? «Хто такий ближній» важко визначити, каже С. К'єркегор, бо ним можна лише «бути». Однак у біблійній притчі про «багатого та Лазаря» ми віднаходимо деяку відповідь на дане питання. Багатій, що після смерті потрапляє до пекла, просить Авраама відправити у світ зем-

ного життя благочестивого Лазаря з тим, щоб той застеріг його рідних – найближчих від неправильних вчинків, яких сам немало скоїв за свого земного життя й за що отримав вічні, пекельні страждання та муки. Переносячи нестримні муки, він проявляє любов до рідних своїх, і це є проявом великої й, безперечно, високої любові. Але любити своїх і гребувати чужими, іншими – не своїми це дуже просто, така любов важлива, але вона не «спасає», як каже отець Мень, любов, що «спасає», – це любов до Інших, і Христос заповідає саме любити Інших, кажучи «любіть ближнього свого». Звідси – справжній ріст в любові проявляється саме в любові до чужих: люблячи своїх, рідних, спромогтися вийти за границі цієї любові й розширити своє милосердя на чужого та Іншого, аж на ворога свого. Саме таким є євангелістське розуміння любові, й саме в такий спосіб Христос долає границі релігійної, етнічної та іншої замкнутості. Люди сучасних європейських міст здебільшого навчилися долати цю замкнутість, навчилися терпінню, мирному співіснуванню тощо. Дихотомія «Свій-Чужий» в наш час, безперечно, долається. І моральною настановою, закликом сьогодення, світу, що глобалізується, є формула: «Поважай Іншого та Чужого!». І це є проявом того нагадування, яке було зафіксоване ще в словах євангелістських, що заповідували любити чужих і ворогів своїх, про відмову від помсти та протидії насильству.

Для нас, сучасників, як каже Бахтін, Христос – не тільки і не просто віровчення, «це набагато ширший і об'єктивний погляд на світ». У самому його образі ми знаходимо «...єдиний за своєю глибиною синтез етичного соліпсизму, безмежну суворість людини до самої себе, тобто бездоганно чисте ставлення до себе самої з етико-естетичною добротою до Іншого: тут вперше проявилось безмірно заглиблене Я-для-себе, але не холодне, а безмежно добре до Іншого, що віддає всю правду Іншому як такому, відкриваючи і стверджуючи всю повноту цілісної особливості Іншого» [11]. Як «абсолютно Інший» (Бубер), цей образ безкінечний у спілкуванні і невичерпний у пізнанні (тому не може бути освоєним до кінця). Але саме звернення до нього як до трансценденції, до його вимог створює для «Я» і «Ти» як «ближнього» те поле порозуміння, на

якому можуть вільно вирішуватись конфлікти і проблеми. «...І це є, так би мовити, та активність Бога у ставленні до людини, котра дозволяє їй самій розкритися до кінця в своєму іманентному розвитку» (Емерсон) і у своєму ставленні до ближнього. Таке спілкування дозволяє долати егоцентричні установки, встановлювати відносини з «ближніми», що далеко виходять за рамки простої терпимості, бо за своєю суттю «християнське буття означає перехід від буття для себе до буття для друга» (Й. Ратцингер).

У ХХІ ст., коли лунають вимоги утвердження принципу толерантності в усіх сферах людського життя, ідея «любові до ближнього», яка є «радикальною», «наскрізною» вимогою для усієї історії християнства, актуалізується з новою силою. В епоху глобалізації настанова «любові до ближнього», говорить С. Кримський, діє як настанова «любові до Іншого» – в контексті нового почуття глобальності, «відчуття зв'язку з Іншим як сенсу у співтоваристві людства» і в контексті нового розуміння самого «Іншого», а також нового прочитання самого принципу толерантності, «духовна суть» якого не зводиться лише до «гасла терпимості», що знаменує свідоме подолання відчуття неприязні до всього того, що є в «Іншому інакше». Толерантність сьогодні пов'язується з вимогою поваги до Іншого та вимогою «розуміти Іншого» (С. Кримський), що стає можливим в нашому бутті та нашому спілкуванні. Саме такий – особливий тип спілкування, діалогу – і уможливорює для «Я» і «Ти» як «Інакшості» спільне життя і спільне існування в ситуації сучасного світу, який є, в більшості своїй, світом дисенсусу та конфлікту. Німецький сучасний дослідник толерантності Р. Форст розглядає толерантність як вимогу «взаємності» та «взаємної поваги», що дає змогу кожній із сторін бути Іншим та співіснувати в ситуації конфлікту. Саме «взаємне визнання та взаємна повага до Іншого дає право Іншому бути, існувати як Інакшості» [13], зазначає Р. Форст.

Однак в нашому житті ми часто не готові до зустрічі з принципово Іншим. Ми не готові «зустріти на границі нашої свободи» Іншого «як друга», за висловом Ратцингера. Інший для нас, як каже Сартр, – це ті буття, які існують поза нами і стають нашими «ворогами». І це наш «первородний гріх», і це «наше пекло».

Кожен повинен зв'язуватись з Іншим, швидше із «застереженням» (С. К'єркегор) і розмовляти лише з Богом, або з «самим собою». Тому людина спершу має «усамітнитись», стати «окремою людиною», досягти «Я-Буття», як каже Гайдеггер. І тільки існування, яке «повертає» нас із розпиленості у «Вони» досягає свого «Я-Буття» (Гайдеггер), тому потрібно подолати зв'язок із безформеною, безіменною «множинністю», яка є «Все» і «Вони», «безіменне «Все» і «Ніщо», у що ми занурені, насправді подібне материнській утробі, з якої ми маємо вийти» [14], щоб увійти у світ «Я-Буття». Людина, яка досягла «Я-Буття», зорієнтована на «розуміоче» і «турботливе» життя з Іншим, але в дійсності свого існування, «кругом, де її існування стає дійсним», вона самотня та усамітнена і як така не може перейти свої границі. В цьому плані її існування – «це монологічне існування», а її мова – «це монологічна мова» (Гайдеггер). Кожен може говорити лише сам із собою, і те, що він говорить з Іншим, «не може бути суттєвим», тобто «...слово не може трансцендентувати ество (внутрішній світ) окремої людини і переміщувати його в інше буття», в буття, що виникає між Я і Іншим і через «суттєвий зв'язок між ними» [15]. Наше «усамітнення», безперечно, важливий момент нашої екзистенції, але це один бік істини, без її іншої сторони вона стає неправдою. Адже насправді людське усамітнення – це не ізоляція, а самотність в бутті окремих, «многих», емпіричних екзистенцій, «Я-буттів» зі своїми страхами, тривогами, бажаннями тощо, тому воно не стільки «онтологічне», а більше «моральнісне». Претендувати на «...абсолютне, онтологічне усамітнення означало б сказати, що поза мною нічого не існує... Поняття абсолютного усамітнення має не більше сенсу, аніж абсолютного ніщо. Так само, як ніщо можна уявити собі лише через зіставлення з буттям, ... так і усамітнення існує тільки співвіднесено до інших людей» [16].

Досвід показує, що усамітнення має екзистенційну цінність, це – не «завершений стан», а розуміється «як момент екзистенційного становлення» (І. Лепп). В усамітненні розкривається екзистенція, «але відкриваючись фактом своєї випадковості, в ній з'являється тривога, що спонукає її прагнути зустрічі з іншими

екзистенціями з потаємним сподіванням, що ті зможуть допомогти їй досягти досконалості, якої вона не знайшла в самій собі» [17]. Звичайно, екзистенція «не хоче руйнації своєї самотності», оскільки вона надто добре усвідомила «благо усамітнення», але їй завжди хотілося вийти за його межі. «Екзистенція знає, що ні безликий натовп, ні жоден з об'єктивних, зовнішніх зв'язків матеріального світу не здатні вивести за межі усамітнення, не зруйнувавши його. Саме Іншого як Іншого, тобто як екзистенції, що також розкривається в тривогах і radoцax усамітнення, – ось чого потребує екзистенція для своєї реалізації» [18].

Тому інший бік істини – це наше постійне намагання вийти зі своєї самотності до Іншого, який не завжди є «супротивником», «ворогом» та «пеклом» в нашому житті. «Пекло» – це не стільки «Інший», якого ми зустрічаємо, як те «коли тебе не розуміють», як зазначає С. Кримський. «Інший», як і «Я», моя екзистенція характеризується самостоянням в бутті, яке є «відкритим» – таким, що хоче спілкування з іншою екзистенцією, відтак потребує розуміння, взаємності тощо. Отож, окрема екзистенція не замкнута на собі самототожність, вона так само, як і внутрішній світ кожної людини, є «причетністю», що вказує першочергово на момент онтологічного зв'язку з Іншим. «Наш особливий досвід лише тоді стане по-справжньому екзистенційним, якщо він здатний обійняти – завжди внутрішньо – шляхом причетності – інтимний досвід інших людей. Більше того: Я є самим собою лише завдяки іншому» [19].

## Література

1. *Сакс Джонатан*. Достоинство различия. Как избежать столкновения цивилизаций. – М., Иерусалим, 2008. – 328 с.

2. Там само.

3. Там само.

4. Там само.

5. *Derrida J. L'Antre Cap*. – P. 16–17.

6. *Кренон М.* Європейські іншості. – К., 2011. – С. 157.

7. *Derrida J. L'Antre Cap*. – P. 33.

8. *Кренон М.* Європейські іншості. – К., 2011. – С. 154.

9. Там само. – С. 167.



10. Див.: *Киркегор С.* Наслаждение и долг. – К., 1994.
11. *Эмерсон К.* Русское православие и ранний Бахтин // Бахтинский сборник. 2. – М., 1991. – С. 126.
12. Там само. – С. 126.
13. *Forst R.* Toleranz im Konflikt. 2003. – S. 301.
14. *Бубер М.* Проблема человека. – К., 1998. – С. 68.
15. Там само. – С. 61.
16. *Ленн І.* Християнська філософія екзистенції. – К., 2004. – С. 188.
17. Там само.
18. Там само. – С. 129.
19. Там само. – С. 60.

## ДУХОВНІСТЬ У ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІЙ ПЕРСПЕКТИВІ АНТРОПОЛОГІЇ МЕЖІ

Актуальність запропонованої для розгляду теми зумовлюється об'єктивною проблемною ситуацією, що склалася в сучасних соціокультурних умовах: неможливість усунення духовності без руйнівних наслідків для людської буттєвості ані із соціокультурного, ані із дискурсивного контексту і, водночас, неможливість збереження духовності без суттєвого оновлення її буттєвих і концептуальних форм.

Здійснюючи пригоди у соціокультурних ландшафтах історії, людський дух постійно зазнає метаморфоз. Розпочавши із відчуття своєї сумірності світу і всім його творінням, пройшовши етап спрямованості до трансцендентного, він прийшов до ризикованої авантюри спростування усього трансцендентного і опинився на межі самозаперечення, і навіть на межі людської історії, причому не в метафізичному, а в екзистенційно-онтологічному сенсі. Якою буде, і чи буде взагалі, подальша доля духу залежить від самої людини, від її спроможності подолати спокусу стати «ніби Богом», котрому усе приступне, котрий не знає ніяких меж і обмежень. Адже екзистенційно людська духовність як випробування людини свободою нічим не гарантована... крім самотворчої властивості людського буття, яка і фіксується у понятті *духовність* із найдавніших часів. Інакше кажучи, «гарантією» духовності є сама духовність – чи буде вона продуктивною, чи деструктивною ціннісно-сисловою формою людини і її буття в світі.

Згідно з цими міркуваннями і була визначена основна мета наших розмислів – окреслити теоретико-методологічні перспективи переосмислення теоретичного конструкту духовності у нових дискурсивних і соціокультурних контекстах.

Духовність, як сутнісна властивість людини, що характеризує її здатність до засвоєння і продукування надутилітарних цінностей і смислів, до самовизначення у горизонті загальних значень, залучена, насамперед, до філософсько-антропологічного дискурсу. Тому

увага буде зосереджена на розгляді специфіки нового дискурсивного контексту, що задає сучасна філософська антропологія.

Антропологічний поворот, який відбувся в філософії ще у другій половині ХХ ст., призвів сьогодні до надзвичайного загострення у царині філософсько-антропологічної рефлексії питань метафізичного діапазону – необхідності ревізії попередньої парадигми антропологічного мислення з властивим їй світоглядним і методологічним антропо- і раціоцентризмом, есенціоналізмом і атомізмом, універсалізмом і монологізмом. Але на концептуальному й методологічному рівні проблема подолання розбіжності між людиною, постсучасними формами її буття як предметом дослідження і традиційними методами його пізнання залишається ще далеко не вирішеною.

Евристична криза філософсько-антропологічного пізнання ускладнюється станом методологічного й концептуального плюралізму, який властивий для постметафізики у цілому. Для філософії як постметафізики проблема переосмислення свого теоретичного і соціокультурного статусу і повноважень стає однією із ключових [4]. Таке переосмислення коливається у діапазоні кінця філософії і намагання зміцнити роль філософії як «берегині», «захисниці» людства. У наших теоретичних побудовах саме остання рамка діапазону буде задавати визначальний дискурсивний контекст. При цьому ми будемо виходити з того, що «людство», – як підкреслює О. Гьофе, – «асоціюється тут насамперед із людяністю, а вже потім, виходячи з цього, – із людською спільнотою, тобто родом людським» [1, с. 33].

Ще один момент, який необхідно враховувати, – це утвердження у сучасній філософській антропології розуміння того, що сутність людини не є субстанцією, що апіорно визначена як набір однозначно позитивних чи негативних властивостей. Це – становлення, в процесі якого людині ніщо не гарантовано, яке є принципово неоднозначним і може демонструвати як велич, так і ницість людської природи. Людина ніколи не є однозначною у добрі чи в злі, ані у воліннях своєї душі, ані в усіх аспектах своєї поведінки. Людина – це «полісутнісне хомо» (В.Г. Табачковський). Людина – це абсолютний ризик рішень і здійснень, успішність яких

заздалегідь абсолютно не гарантована і які приймаються на особисту відповідальність. Таке розуміння вимагає подолання дилеми між «позитивною» та негативною» антропологією. Плідні теоретико-методологічні перспективи для розв'язання цієї дилеми задає, на нашу думку, символічний конструкт «антропологія межі». Він, з одного боку, дозволяє відтворити широку багатоманітність конфігурацій прояву людського без їх бінарного протиставлення, а з іншого, – стати продуктивною теоретичною відповіддю на ту ситуацію «існування на межі», в якій опинилася сучасна людина. Цей конструкт також цілком «вписується» у постметафізичний теоретичний контекст, для якого визначальною є настанова, експлікована у відомій тезі Т.С. Еліота: «The centre does not hold». Розгортання цієї тези у царині філософської антропології, як справедливо стверджує С.С. Хоружий, вимагає замінити попередню топологічну «інтуїцію центру» якоюсь новою топологічною інтуїцією: «Класична європейська антропологія, котра йде від Арістотеля, є есенціалістською метафізикою, що розглядає людину як сутність і систему різноманітних сутностей і намагається виділити серед них якісь засадничі начала або ж базові елементи людської природи – свого роду незмінне породжуюче ядро, котре визначає собою складне багатоманіття людської істоти в усіх її проявах. Такий підхід до людини природно співвідноситься із інтуїцією центру, він передбачає наявність якогось сутнісного ядра, центру людської істоти, і орієнтований на його відшукання і вивчення. Як ми бачили, досвід сучасності ставить під сумнів, якщо не прямо заперечує цю наявність незмінного сутнісного центру – проблема людини не може більше ставитись як проблема відшукання і вивчення такого центру» [6, с. 39].

З огляду на сказане доцільним уявляється підтримати позицію С.С. Хоружого, котрий плідною альтернативою щодо топологічної інтуїції «центру людини» вважає інтуїцію «границі»: «Така характеристика вже не може бути відсутньою і, крім того, вона явно є не менш визначальною, ніж «центр». Відповідно до класичної філософської логіки, загальний спосіб визначення предмету полягає в указівці його Іншого, того, що відмінно від нього і тим самим, конститує його межу, границю; визначити предмет

рівнозначно тому, щоб описати його границю. Відповідно антропологія може розвиватися як опис «антропологічної границі» – границі сфери усіх проявів і можливостей людини, границі горизонту людського існування» [6, с. 39]. Не розкриваючи вслід за С.С. Хоружим можливі «ареали» і «гібридні топіки» Антропологічної Границі, наголосимо лише на принциповій можливості концепту духовності в його сполученні із ідеєю гуманізму у постметафізичному дискурсі, у постметафізичній антропології як «антропології межі».

Антропологія межі і в її онтологічному, і в екзистенціальному, і в морально-етичному вимірах має інтерсуб'єктивну перспективу. Ця перспектива стала визначальною і для постметафізики у цілому. Вона також задає новий контекст онтологічної і категоріальної ідентифікації духовності. В цій перспективі відносини «Я-Інший» набувають онтологічного статусу і сприймаються як царина зародження етичного ставлення як такого, що дозволяє в філософських конструктах духовності перейти від моральних Абсолютів до конкретної дійсності інтерсуб'єктивних відносин, буттєвий обрій яких окреслено такими цінностями-приписами, як самоповага, взаємність, турбота, відповідальність, справедливість. В інтерсуб'єктивній перспективі духовність може бути ідентифікована вже не як спрямованість до трансцендентного, а як спрямованість до Іншого, як ціннісно-сміслова форма буття людини в світі, яка є плюралістичною за своєю суттю, але має антропологічну межу, окреслену «поглядом Іншого».

Відповідно до інтерсуб'єктивної перспективи, нормативна модель духовності має підтримуватись не стільки санкціями, скільки дискурсом, діалогом, засобами комунікації і вбирати в себе діалектику універсального та контекстуального, соціального та індивідуального, аргументації та переконань, турботи про себе та про Іншого.

Інтерсуб'єктивна перспектива і по-новому окреслює ідеал духовності, що покладається в основу її гуманістичної програми. Головне функціональне значення нової гуманістичної програми духовності, її ідеалу полягає не в тому, щоб «підганяти» під них життя, приписуючи людині досконалість, а в тому, щоб визначити

антропологічну межу – межу людяності і людського співбуття, виявити те, що «має значення для всіх», і здійснювати «вправи із практичною мудрістю», тобто шукати «довершеного життя спільно з іншими і для інших у справедливих інституціях» (П. Рікер).

Антропологія межі як складова постметафізичного дискурсу задає і нові перспективи бачення духовності як пізнавальної реальності. Ці перспективи можна визначити як сукупність епістемологічних принципів, що є опозиційними принципам класичної раціональності, а саме:

1. Відмова від принципу тотожності мислення і буття. Щодо пізнання духовності це означає оперування не тільки її філософськими конструктами, але й дослідження її соціокультурних репрезентацій, їх співставлення, усвідомлення, що вони є принципово не тотожними.

2. Відмова від постулату автономності і суверенності мислення і його суб'єкта щодо буття. Це означає впровадження принципів інтерсуб'єктивності і контекстності в дослідженнях духовності. Причому, як справедливо зазначає В.С. Лук'янець, – «кожен із вимірів контекстності знання – індивідуальний чи груповий – формує своє бачення реальності, свій тезаурус, свої критерії встановлення істинності ціннісно-сміслових структур, залишаючись в межах єдиного цілого – контексту культури» [3, с. 119].

3. Відмова від претензій на універсальність і істинність філософського конструкту, що пропонується, і впровадження принципів плюралізму і взаємодоповнювальності, утвердження постулату поліфонічності мислення. «Поліфонічність мислення передбачає наявність певного простору, в якому може рухатись мислення, посплугуючись багатоманітністю мовно-семіотичних засобів, форм, схем, стереотипів, які вироблені науковою культурою. Відмова від ідеї жорсткої конкуренції наукового знання та зміна її ідеєю діалогу, «спілкування розуму», де все знання має цінність, оскільки кожна нова ситуація може відкрити в ньому новий, раніше прихований смисл, диктує більш лояльне, ніж раніше, ставлення до неформалізованих, неточних, імовірнісних форм знання» [3, с. 120].

Впровадження нової інтелектуальної перспективи дає можливість подолати метафізичні догми апіоризму, трансценденталізму, аісторизму в дослідженнях духовності. У метафізичному проекті духовність тлумачиться як апіорна якість людини, котра репрезентує в ній Вищий (трансцендентний, Божественний) початок. У метафізичному проекті саме «потойбічні світи» різного ґатунку (мовою християнства – «потойбічне життя», «небесний світ», мовою класичної раціональності – царина трансцендентного) є «справжньою» реальністю, спрямованість до якої і конститує людську духовність. Таким чином, у метафізиці духовність як апіорна якість людини, справжнім проявом якої є спрямованість до трансцендентного, набуває аісторичного характеру.

Для постметафізичного проекту притаманне намагання розглянути людину як істоту, яка формується, розвивається і самореалізується у «поцейбічному» світі, у реальному соціокультурному контексті, що історично змінюється. Постметафізика не стільки спростовує трансцендентне як таке, скільки намагається осмислити його як процес, як трансцендентування. Таке постметафізичне бачення трансцендентного вже наявне у новому онтологічному проекті М. Гайдеггера, для якого буття є принципово відкритим, а способом залучення до відкритості буття виступає Dasein (тут-буття) як водночас присутність і постійний вихід за межі: «...буття є трансценденція в прямому і первісному сенсі» [5, с. 205]. У світлі гайдеггерівської онтології виникає можливість для розробки нового, постметафізичного проекту духовності. У межах такого проекту духовність може бути інтерпретована не як спрямованість до трансцендентного, а як спрямованість до буття, яке само є трансценденцією і вимагає від людини постійного підтвердження і поновлення своєї присутності у світі. Нова метафізика Da-sein дозволяє розглянути духовність як специфічно людський спосіб самовизначення і набуття справжніх, автентичних людському способу існування в світі форм життєздійснення не за рахунок виходу до трансцендентного, потойбічного, а за рахунок трансцендентування – подолання знеособленого світу повсякденності (Man), «виходу людини до глибинних підвалів свого існування, тобто до буття, взятого в його справжньому, дійсному значенні» [2, с. 145].

Нова інтелектуальна перспектива вимагає і нової методології. При виробленні нової методології важливим орієнтиром є зауваження М. Гайдеггера, що метафізика *Dasein* має і сама здійснюватись як **Dasein**, оскільки вона не є раз і назавжди покладений «органон» і вимагає постійного перетворення мірою зміни своєї ідеї у ході розробки можливості метафізики. Ця настанова М. Гайдеггера знайшла підтримку і була реалізована в процесі методологічних пошуків філософії останньої третини ХХ ст. Як справедливо зазначає із цього приводу В.С. Лук'янець, – «Після І. Пригожина, С. Тулміна, Ф. Ліотара, Ж. Дерріда, М. Гессе, Р. Рорті, П. Фейєрабенда будь-яка методологія, яка обіцяє довести існування єдино правильного методу відкриття абсолютно доказових, «остаточних Істин», виглядає необгрунтованою амбіцією і стає об'єктом іронії» [3, с. 31].

Можна зробити висновок, що у теоретичній перспективі антропології межі як складової постметафізичного дискурсу духовності також доцільно інтерпретувати як антропологічну межу. В такій якості вона постає як динамічна і багатозначна форма людини, і її буття в світі і не локалізується всередині людини як її сутнісний центр, а знаходиться ззовні у царині (на межі) взаємодії «людина – світ», «Я-Інший» і, таким чином, набуває інтерсуб'єктивних властивостей, зберігаючи при цьому суб'єктність, як необхідну передумову диспозиції «Я-Інший-Третій». Антропологічною межею самої духовності є горизонт культури, котрий, разом із наявними соціальними і цивілізаційними формами, окреслює і конкретно-історичні межі гуманізму. Розглядання духовності у перспективі антропології межі акцентує увагу на такій її невід'ємній складовій, як відповідальність.

Відповідно до антропології межі, проблематизацію духовності в сучасних соціокультурних ландшафтах доцільно розглядати не як свідчення «кінця духовності», а як ситуацію випробування людського духу, духовності на здатність у нових соціокультурних умовах знайти нову буттєву форму, на буттєву життєздатність і спроможність відтворювати в особистості унікальне і загально людське в їх суперечливій єдності.



## Література

1. *Гьофе О.* Демократія в епоху глобалізації / Отфрід Гьофе. – Київ: ППС-2002, 2007. – 436 с. – («Сучасна гуманітарна бібліотека»).
2. Колізії антропологічного розмислу // В.Г. Табачковський, Г.І. Шалашенко, А.М. Дондюк, Н.В. Хамітов, Г.П. Коваadlo, Є.І. Андрос. – К.: Видавець ПАРАПАН, 2002. – 156 с.
3. *Лук'янець В.С., Кравченко О.М., Озадовська Л.В.* Сучасний науковий дискурс: Оновлення методологічної культури: Моногр. – К., 2000. – 304 с.
4. Після філософії: кінець чи трансформація?: Пер. з англ. / Упоряд.: К. Байнес та інші. – К.: Четверта хвиля, 2000. – 432 с.
5. *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – С. 192–221.
6. *Хоружий С.С.* Человек и его три дальних удела. Новая антропология на базе древнего опыта // Вопросы философии. – 2003. – № 1. – С. 38–63.

## **«ФАУСТІВСЬКА ЛЮДИНА» У ТЕОРЕТИЧНІЙ КОСМОНАВТИЦІ: 1920-ті роки**

Загальником, принаймні, на постсоветських теренах, є твердження, що розвиток космонавтики відбувається за методологічними і світоглядними накресленнями Костянтина Ціолковського та, меншою мірою, Фрідріха Цандера. Мовляв, цими піонерами космонавтики встановлені основні цілі, визначені технологічні пріоритети, окреслені світоглядні та соціокультурні обшири космічної діяльності людини, а далі залишалося тільки реалізувати ці накреслення, чим і займається людство в особі різних держав.

Насправді це – один із тих «банальних» суспільних міфів, який виступає антагоністом знанню та фактам. Не заперечуючи певної ролі зазначених піонерів космонавтики, слід відзначити, що незрівнянно більше значення для реальних процесів дослідження та освоєння космосу мають світоглядні та технологічні концепції, висунуті свого часу Юрієм Кондратюком (Олександром Шаргеєм) та Валентином Глушком. Основна розбіжність між першими та другими полягає в химерично-утопічній настанові одних та суто раціонально-відповідальній поставі інших.

Освоєння космосу, за Ціолковським, покликане вивести людину на рівень потужної істоти, деміурга, яка розпоряджається життями інших біосфер та цивілізацій й у разі їхньої недосконалості безжально знищує їх. Життя людської цивілізації при цьому має бути організоване на засадах еugenіки та чіткої моралі з постійною вибірковою тих, хто відхиляється від приписів моралі чи від організаційної досконалості. Власне, людина у цих діях навряд чи вільна, оскільки космос здатен диктувати їй свою волю як одній із складових ноокоsmічної ієрархії. Виводитимуть же ракети в космос ракетні поїзди, що насправді не мають, за задумом Ціолковського, нічого спільного із нинішніми багатоступневими ракетами: ракети нижнього ряду в міру випрацювання пального дозакрапляють ракети середнього ряду, а самі разом із пілотами падають на землю, і так далі – задля «перемоги на ворожими си-

лами природи, оволодіння багатствами Землі і Сонячної системи». Одне слово, йдеться про один із варіантів всеосяжної «перетворювальної» утопії. Не випадково одна із дослідниць творчості «калузького мрійника», Валентина Мапельман, зауважила: «Я думаю, що цінність утопії Ціолковського для нас надзвичайно висока. Висока саме своїм негативним результатом. Бо ж перетворені у життя етичні побудови Костянтина Едуардовича... перетворюються на кошмар, що загрожує людям. Описання життя, уготованого людству, викликає в кращому разі недовіру, в гіршому – неприйняття». [4, с. 52.]. Але за будь-яких обставин творчість Ціолковського не лежить у річищі європейської світоглядної та науково-технічної думки; та людина, яку традиційно звать «фаустівською», – це відчутно інший соціотип у порівнянні з підпорядкованій залізній необхідності людині ноокосмосу.

Натомість Юрій Кондратюк (під цим вимушено прибраним ним іменем він увійшов до світової космонавтики, отож і далі називатимемо його так) не будував всеосяжних етико-технологічних утопій, а підходив до проблем освоєння космосу як аполітичний науковець-технократ (це було найбільш виграшною позицією в час панування тоталітарних та авторитарних ідеологій) із достатньо широким світоглядом. Ним розписані й обґрунтовані конкретні кроки просування людства у космічний простір за допомогою ракетної техніки – від простіших до більш складних. Ще 1914 р., будучи 17-літнім учнем Полтавської міської гімназії, він розпочинає роботу «з визначення основних положень ракетного польоту». Рукопис із 104 сторінок учнівських зошитів був насичений принципово новими ідеями й сміливими науково-технічними рішеннями щодо теорії (тоді все було лише теорією) космічних польотів. У квітні 1917 р. він завершує роботу над твором, який має неофіційну назву «Петроградський рукопис». З 1919 р. працює над рукописами книг «Тим, хто буде читати, щоб будувати», «Про міжпланетні подорожі», «Завоювання міжпланетних просторів». Дослідник вивів основні рівняння руху ракети, обґрунтував оптимальний спосіб польоту на Місяць та повернення на Землю, зробив теорію створення і функціонування багатоступінчастої ракети і міжпланетних проміжних баз, використання сонячного

світла та гравітаційного поля небесних тіл для розгону ракети, а також енергозабезпечення Землі, застосування шлюзу і скафандра для виходу у відкритий космос, зрештою, використання як палива космічних ракет водневих з'єднань деяких металів і металоїдів, зокрема – бороводню. Ним розраховані оптимальні траєкторії польотів до Місяця та планет, способи висадки на поверхню інших тіл Сонячної системи. Понад 20 оригінальних ідей і розробок Кондратюка в галузі космонавтики та ракетобудування у другій половині ХХ ст. отримали високу оцінку наукової спільноти.

Усе це було розроблено незалежно від Ціолковського, Цандера та інших теоретиків освоєння космосу, про яких Кондратюк, працюючи над своїми основними роботами, просто не знав.

Можливі ж цілі та результати такого руху сам Кондратюк характеризує так:

«Якщо не вдаватися у більш чи менш необґрунтовані фантазії, то наші очікування полягатимуть у такому:

1. Безсумнівне величезне збагачення наших наукових знань із відповідним відображенням цього і в техніці.

2. Можливе, більш чи менш імовірне, хоча і не достеменно, збагачення нашої техніки цінними речовинами, які можуть бути знайдені на інших тілах Сонячної системи і які відсутні або надто рідкісні на земній поверхні.

3. Можливі інші дари Сонячної системи, яких ми зараз, власне, нездатні і передбачити і яких може й не бути, як, наприклад, результати спілкування із передбачуваним органічним світом Марсу.

4. Беззаперечна можливість для людства оволодіти ресурсами, за допомогою яких можна буде докорінним чином поліпшити умови існування на земній поверхні, – це проводити меліорацію її в грандіозних розмірах, здійснюючи в недалекому майбутньому заходи і такого порядку, як, скажімо, зміна клімату цілих континентів. Я веду мову, звичайно ж, не про що інше, як про утилізацію невичерпних запасів енергії сонячного світла, яка настільки складна в умовах земної поверхні, які роблять її менш рентабельною, ніж експлуатація палива, води і вітру. І яка, навпаки, буде незмірно рентабельніша у просторах, де відсутня атмосфера і

позірна вага. Саме в можливості у найближчому ж майбутньому почати по-справжньому господарювати на нашій планеті і слід бачити основне величезне значення для нас у завоюванні просторів Сонячної системи» [2, с.17].

Іншими словами, конкретно-наукові розробки є результатом певних етичних (паціфізм, гуманізм, «свідоме» українство) та світоглядних настанов. Юрій Кондратюк не перебував у відвертій опозиції до советської влади, але водночас і не сприймав її як щось прогресивне (на відміну від Ціолковського і Цандера), займаючись дослідженнями, які вважав уселюдським надбанням.

Основним питанням, розв'язання якого здатне принести освоєння космосу в межах Сонячної системи, Кондратюк вважав енергетичне, що дало б змогу істотно змінити на краще самі основи життя людства.

«Припустимо, що ми вміємо робити дешеві та легкі пласкі складні дзеркала. Зробимо у великій кількості велетенські дзеркала. Виведемо їх на ракетах і приведемо у такий стан, щоб вони стали земними супутниками. Розгорнемо їх там. З'єднаємо у ще більші спільними рамами. Станемо керувати їх, повертаючи яким-небудь чином, наприклад, поставивши у вузли їхніх рам невеликі реактивні прилади... Якщо їхня площа буде достатня, можна освітлювати столиці. Але, якщо притягнути до цього велетенські кошти і наробити дзеркала у велетенській кількості і пустити їх навколо Землі так, щоб вони майже завжди були доступні сонячному світлу, то ними можна зігрівати частини земної поверхні, можна обігріти тундру й тайгу і зробити їх родючими. Можна було б навіть, користуючись велетенськими кількостями наданих ними тепла та енергії, пристосувати для життя людини яку-небудь планету, видалити з неї шкідливі елементи, насадити потрібні, зігріти... Взагалі ж, з такими велетенськими кількостями енергії, які можуть дати дзеркала, можна виконувати найсміливіші фантазії» [3, с.141–142].

Безпосередньо власні світоглядні та етичні принципи Юрій Кондратюк у своїх працях не декларує, за одним винятком – другої передмови до «Завоювання міжпланетних просторів». Тут він пише, що вийшов на прості й несподівані рішення стосовно спо-

лучення Землі з навколоземним простором, але не публікує відповідні розділи, «вони надто близькі вже до робочого проекту оволодіння світовими просторами – надто близько для того, щоби їх можна було публікувати, не знаючи зарані, хто і як цими даними скористується» [2, с.18]. Неопубліковані розділи досі не знайдені, і невідомо, про які науково-технологічні рішення йдеться, але незаперечним є те, що Юрій Кондратюк не був ані служником «науки заради науки», ані аматором «червоної космічної експансії». Його світоглядні та етичні настанови лежали в площині реального служіння людству та його прогресу, це були зважені європейські за своєю генезою та суттю духовно-практичні напрямні. Варто звернути увагу й на те, якого року Кондратюк оприлюднює свою відмову передати результати досліджень невідь кому – це 1928 рік, це закінчення НЕПу з його відносним «політичним вегетаріанством» і початок нової хвилі більшовицького терору, яка, до речі, невдовзі захопила й автора книги.

І ще одна деталь: у першій половині 1930-х Кондратюк двічі, найжджаючи до Москви, зустрічався з Сергієм Корольовим: той, прочитавши «Завоювання міжпланетних просторів», запрошував конструктора до себе, до ГІРДу, будувати ракети, а не вітродвигуни, чим займався тоді. Спокуса була велика, але Юрій Кондратюк після роздумів відмовився – йшлося про роботу під контролем військових і для військових потреб.

Іншим визначним українським піонером космонавтики, котрий ще 1920-ті роки розробив світоглядно-концептуальні засади освоєння Сонячної системи, був Валентин Глушко, у майбутньому – Генеральний конструктор ракетно-космічної техніки, а тоді – юнак, котрий навчався в Одесі.

Йому було тільки 16 років, коли він завершив рукопис досі не опублікованої повністю книги «Проблеми експлуатації планет», і все наступне життя він утілював програму, викладену у тій книзі, в її двох частинах – «Про майбутнє Землі» та «Про майбутнє людства».

У центрі розмірковувань Валентина Глушка – загрози, які стоять перед людством, і передусім – зовсім не очевидні та той час загрози вичерпання ресурсів та кліматично-екологічної катастрофи.

Він пише: «...Всяка зміна клімату, в який бік вона б не була спрямована, не обіцяє нічого хорошого. І можливо, що внаслідок згубного впливу змінених кліматичних умов на Землі наша цивілізація або замре на довгий час у своєму розвитку, або зовсім буде затерта льодами. І якщо наші нащадки не захочуть бути похованими під уламками льоду і масою снігу... їм доведеться емігрувати...» І далі: «Досить яким-небудь областям земної кулі піддатися висиханню і позбутися води, щоб всяке життя покинуло їх, частиною вимираючи, частиною переселяючись в інші області. Всім відомі величезні пустелі Азії, Австралії, Африки та інших континентів, з яких вигнані всякі сліди життя. Тому зрозуміла вся колосальна важливість питання: чи змінюється в бік зменшення кількість наявної зараз на Землі води? Чи не висихає планета, огортаючись все більшим і більшим числом пустель?» [цит. за 1].

Що ж робити? Виходом є космічна експансія людства: «Зробивши короткий нарис усіх прийдешніх можливостей загибелі людства, ми побачили, що, з одного боку, бабуся-Земля не застрахована від фатальних впливів, які можуть змінити стан її поверхні, що всяке життя на ній повинне буде припинити своє існування, з іншого ж боку, можливі тисячі згубних впливів або випадковостей, породжуваних вже не космічними причинами, а самим існуванням людини. Але вся маса цих нещасть і всіляких розглянутих нами випадків загибелі людства і його культури відпадає, якщо ми звернемо свій погляд до завоювання міжпланетних просторів» [цит. за 1].

Саме така експансія повинна стати альтернативою згубним війнам та безцільному витрачання ресурсів на необмежене споживання: «Ідея міжпланетних мандрів і прагнення до завоювання Всесвіту далеко не нові, вони давно хвилювали людські уми, але тільки зараз, і то надзвичайно туманно і схематично, можна передбачити ті колосальні вигоди і ту незмірну користь, яку вони можуть нам принести... Наслідком прогресу людської культури є виснаження життєвих соків Землі, чим людство, в кінцевому підсумку, ставить себе під загрозу краху, як своєї цивілізації, так і свого існування. Вихід з назріваючої кризи – поповнення вичерпання запасів енергії і матерії ззовні, з глибин світового простору,

з інших тіл. Цілком природним є тепер поставити сусідні нам планети в таке ж положення, в якому перебували раніше невідомі нам континенти. Колонізувати нові планети, організувати на них експлуатаційні частини для постачання оскуділої Землі є цілком природним і зрозумілим кроком промисловості, яка все розширюється, і могутності людського інтелекту» [цит. за 1].

Юний Глушко був оптимістом – він вважав, що до практичного початку космічної експансії, яка убезпечить людство від екологічної катастрофи та різного роду стихійних випадковостей, залишилося вже небагато часу: «Якщо людина спершу підкорила місцевості, потім країни і, нарешті, континенти, заволодівши всією планетою від полюса до полюса, то тепер вона звертає свій погляд до інших світів, до інших планет. Ці прагнення взяли дуже конкретні і певні форми. Більше того, момент їх здійснення вже настає і вельми близький до нас, визначається проміжком часу всього лише у кілька років. Пройдуть деякі роки, і з'явиться новий Колумб, який першим прорубає вікно у Всесвіт, покладе початок нової, вже четвертої епохи в розвитку людської цивілізації – епохи міжпланетної» [цит. за 1].

При цьому було б абсолютно неправильним приписати Валентинові Глушку суто прогресистський, експансіоністський світогляд – мовляв, прогрес за будь-яку ціну і за допомогою будь-яких засобів. Зовсім ні: молодий фізик й інженер вважав одними із головних кризогенних чинників занепад культури та етики.

Ба більше: у своєму рукописі Глушко стверджував, що технічний прогрес сам по собі спричиняє деградуєчий вплив на людину і культуру. Ліки від цього – у розвитку естетичних почуттів, у діалозі людини з природою.

«Естетичне почуття є сутньою потребою для інтелектуального розвитку людини. Мистецтво намагається досягнути того розмаїття, яке є у природі. Мистецтво і природа нерозривно пов'язані одне з одним – тільки з надр природи і взаємин між нею і людиною воно може черпати нові сили, всі ж інші течії надзвичайно короткотермінові і скороминущі» [цит. за 1].

Іншими словами, освоєння космосу мало нести у собі й потужний моральний та культуротворчий потенціал, сприяти онов-



ленню людства, виходу його на нові світоглядні, а не просто виробничі та наукові обрії. Реалізуючи цю програму, Генеральний конструктор Валентин Глушко послідовно висував чимало проєктів, які б дали не тільки науково-технічний, а й естетичний зиск – побудови пілотованої місячної бази, пілотованого польоту до Марсу, але все вперлося в апетити ВПК, хоча технологічні можливості таких проєктів були забезпечені ще в середині 1980-х.

Загалом же головні напрями освоєння космосу, принаймні, в найближчій перспективі 20–25 років, відбуваються відповідно до концепцій Кондратюка і Глушка, хоча світоглядні та етичні настанови, які лежали в основі цих концепцій, нерідко ігноруються. Але це вже проблема сучасної цивілізації – нехтування нею тих підвалин, на яких сама вона й постала.

## Література

1. *Губарев Владимир*. Власть над огненным водопадом. «Наука и жизнь». – 2001. – № 6 [http://epizodsspace.airbase.ru/bibl/n\\_i\\_j/2001/6/6-01.html](http://epizodsspace.airbase.ru/bibl/n_i_j/2001/6/6-01.html)

2. *Кондратюк Ю.В.* Завоевание межпланетных пространств//Космічні і земні орбіти Ю.В. Кондратюка (О.Г. Шаргея). – Дніпропетровськ, Січ. – 1996. – 405 с.

3. *Кондратюк Ю.В.* Тем, кто будет читать, чтобы строить//Космічні і земні орбіти Ю.В. Кондратюка (О.Г. Шаргея). – Дніпропетровськ, Січ. – 1996. – 405 с.

4. *Мпельман В.М.* «Я хочу привести вас в восторг... от ожидающей всех судьбы» (космическая этика К.Э. Циолковского). «Новое в жизни, науке, технике». – Серия «Этика». – М., Знание. 1991. – № 4. – 58 с.

## **СУЧАСНА УКРАЇНА В ЄВРОІНТЕГРАЦІЙНОМУ ПРОЦЕСІ: ГЕНДЕРНИЙ АСПЕКТ**

Україна не лише фактом свого географічного становища, але і давніми політичними, економічними, культурними зв'язками належить до Європи. Процес унезалежнення поставив перед українською державою проблему вибору вектору розвитку: європейська інтеграція чи євразійська єдність.

Сучасну Європу, за словами Домініка де Вільпена, визначають як «один великий політичний проект». Чи зможе українська спільнота стати його невід'ємною частиною? Прагнення бути повноправним членом єдиного європейського простору – Євросоюзу – є в перспективі найлогічнішим результатом розвитку сучасної української держави.

Початок третього тисячоліття став для українців часом вибору європейського вектору розвитку як пріоритетного. Підписання цілої низки міжнародних угод, спрямованих на приєднання країни до єдиного європейського простору, визначили коло завдань, від вирішення яких залежить здатність країни стати членом європейської спільноти. Однією із умов входження сучасної України до Євросоюзу є виконання гендерних зобов'язань, взятих перед міжнародною спільнотою, насамперед перед ООН.

Одним із нових напрямків внутрішньої та зовнішньої політики України, який, проте, на сьогодні є невід'ємною складовою політичного життя держави, є гендерна політика, під якою розуміється «... визначення політичними партіями, державними організаціями, міжнародними органами основних принципів і напрямів діяльності, відповідних методів та способів їх втілення, спрямованих на утвердження рівних прав, свобод і можливостей, гарантії рівного соціального статусу чоловіків і жінок, на розвиток гендерної демократії й формування гендерної культури в суспільстві» [6, с. 166].

У такому аспекті гендерна політика має забезпечити: 1. Функціонування гендерно збалансованого законодавства та дотримання його норм (власне, за вказаними вище параметрами і

повинна слідкувати держава); 2. Існування національних механізмів втілення гендерних принципів політики; 3. Існування гендерної експертизи на всіх рівнях законодавчої та виконавчої влади; 4. Гендерно збалансоване представництво в органах виконавчої та законодавчої влади; 5. Підтримка державою гендерної рівності та рівноправності у суспільстві; 6. Формування гендерного світогляду українських громадян як необхідної умови становлення гендерно збалансованого демократичного суспільства, в якому дотримуються права людини незалежно від статі.

Як така гендерна політика принципово відрізняється від політики патріархального типу, характерними рисами якої є: 1) відсторонення або обмеження участі жінок у професійній діяльності; 2) відсторонення або обмеження доступу жінок до вищої освіти; 3) орієнтація жіночої освіти на підготовку жінок до виконання функцій матері та господині дому; 4) відсторонення жінок від участі в політичному житті, обмеження їхнього доступу на рівень прийняття державних рішень; 5) пропаганда ідеалу неемансипованої, залежної жінки [3, с. 170]. Такий тип політики щодо жінок можна визначити як домінантно-патерналістський.

На відміну від патріархального типу політики гендерна політика належить до егалітарного типу державної політики, яка характеризується такими параметрами: 1) рівна участь жінок та чоловіків у всіх сферах професійної діяльності, в тому числі і в управлінні державою; 2) створення умов для максимального звільнення членів сім'ї від виконання рутинної домашньої роботи; 3) розповсюдження державних пілг, пов'язаних з доглядом за дітьми, на обох батьків; 4) забезпечення рівного доступу обох статей до освіти як необхідної умови досягнення гендерної рівності; 5) подолання патріархальних стереотипів про чоловічу та жіночу ролі в суспільстві, створення сприятливої суспільної думки про гендерну рівність; 6) створення систем підготовки державних службовців, що дозволяло б керівникам і спеціалістам усіх рівнів вникнути в суть проблеми гендерної рівності [3, с. 171].

Неважко помітити, що патріархальна політика спрямована на соціальну групу – жінок – як на об'єкт державного впливу. Натомість гендерна політика спрямована на створення суб'єкт-суб'єк-

тної взаємодії, де жінки та чоловіки розглядаються як суб'єкти певного гендерного контракту, а саме – «партнерського». При цьому під гендерним контрактом розуміємо розроблену насамперед скандинавськими феміністками у 90-х роках ХХ ст. концепцію стосунків між державою та гендерними групами суспільства. Контракт передбачає договір сторін із взаємними зобов'язаннями. «Гендерний контракт включає в себе інституційне забезпечення, практики та символічні репрезентації гендерних відносин, ролей та ідентичностей в конкретних культурно-історичних контекстах. В сучасному суспільстві гендерні контракти залежать від розподілу праці в публічній та приватній сфері» [3, с. 178].

Проте, попри достатньо прояснені принципи функціонування гендерної політики в Україні за роки незалежності, деякий теоретичний фундамент, напрацьований із цього питання, все ж є чимало проблем, зокрема і світоглядного рівня, які повинно буде вирішити інтелектуальне співтовариство української спільноти, звичайно, якщо прагнення стати гендерно збалансованим суспільством, задеклароване Україною перед світовою співдружністю, відповідає справжнім устремлінням як його владних еліт, так і громадян держави.

Не всі із таких проблем є специфічно українськими. Питання гендерної демократії актуальні для всіх цивілізованих країн світу. Зокрема, одну із проблем у розвідці «Час жінок» сформулювала Ю. Крістева: «Питання стосовно жінок (свідомі вони чи ні тих змін, що породили або супроводжували їхнє піднесення), сьогодні може бути сформульоване так: *яким є наше місце в суспільній угоді?*» [4, с. 25].

Фактично, це питання прямої відповідальності жінок за суспільний простір. Звичайно, воно стосується і сучасних українок. Проте варто задуматись, чи існує щодо розуміння подібних проблем українська специфіка? Адже досить часто доводиться чути про занесеність, непритаманність досвіду політичного гендерного егалітаризму для української дійсності. Мовляв, наша жінка – помічниця, берегиня, порадиця і розрадиця. Відстоювати свої права у політичній борні – не її шлях. Політика, як і інші види активної соціальної дії, шкодять насамперед материнству. Жінка, яка

спробувала влади, не буде гарною господинею в домі і берегинею сім'ї – її головного, святого обов'язку і життєвої функції. До того ж саме жінка через лагідність та любов може всього добитись від чоловіків, не вдаючись до політичних дій тощо. Така і подібна «мудрість» оточує нас щодня. Все це у підсумку концентрується у славнозвісному афоризмові: «Жінка – шия, чоловік – голова, куди шия поверне, там голова й буде».

За роки незалежності Україна пройшла досить складний шлях до визнання ідей гендерної рівності. І сьогодні суспільство в основній своїй масі є не лише не переконаним у потрібності цього напрямку розвитку, але і мало обізнаним в даному питанні. Проблематика все ще належить до малорозробленої, в тому числі і у теоретичному вимірі.

В пострадянській Україні виникли новітні напрямки гуманітарних досліджень, які були принципово неприйнятні в радянській науці. Серед них: націологія, українознавство, жіночі студії, гендерні та феміністичні дослідження тощо. Саме гендерні дослідження стали тими науковими розробками, які ввели наукові гуманітарні студії України в контекст світової науки в 90-х роках ХХ століття. Це відбувалось не без спротиву з боку ортодоксально налаштованих науковців, орієнтованих на вже усталені теми та проблеми. Теоретичним гуманітарним українським проривом у 90-х роках стали дослідження таких науковців, як С. Павличко, О. Забужко, Н. Зборовська, В. Агеєва, Т. Гундорова, І. Жерьобкіна, які, використовуючи феміністську та гендерну методології, змогли по-новому проінтерпретувати деякі феномени української культури та життя, насамперед через вивчення матеріалу з галузі філології, літературознавства та філософії.

У сфері соціальної теорії гендерні студії розвивались, зокрема, у напрямку напрацювання теоретичних підходів до розуміння постколоніальної української реальності. Послугуючись досвідом світових авторитетів у галузі гендерних постколоніальних студій, українськими дослідницями розроблено концептуальне бачення місця України у світовому емансипаційному процесі. Специфіка українського досвіду формування постколоніальної гендерної демократії лягла в основу цілого ряду робіт українських вчених,

зокрема Т. Власової, О. Власової, І. Грабовської, І. та С. Жерьобкіних, Л. Кобелянської, Т. Мельник, Т. Талько, Н.Чухим та інші.

На окрему увагу заслуговує внесок представниць жіночого руху у світовий емансипаційний процес та становлення громадянського суспільства в Україні, а також потенціал українського жіноцтва у становленні реального суспільства паритетної демократії в Україні. Потребує вивчення і внесок українських науковців-гендеристів у розвиток концепції гендерної демократії за такими основними напрямками:

Проблема прав людини у гендерному вимірі – українська реальність.

Гендерна рівність як умова побудови розвиненого демократичного суспільства та правової держави європейського типу на українських теренах.

Гендерні чинники громадянського суспільства – специфіка українського досвіду та його значення в загальноєвропейському контексті.

Актуальним на сьогодні є і аналіз персоналісного внеску українських діячок у світовий цивілізаційний процес, зокрема у вимірі боротьби за права людини як принципу існування сучасного цивілізованого демократичного розвиненого суспільства та держави. В контексті цього аналізу необхідне поглиблене вивчення діяльності таких видатних особистостей, як С. Русова, М. Рудницька, З. Мірна, О. Теліга та інших, а також таких теоретиків із української діаспори, як М. Богачевська-Хомяк, М. Рубчак.

Як окреме завдання варто розглядати питання співвідношення націоналізму та фемінізму, які, за формулою М. Богачевської-Хомяк в українському варіанті є «двома монетами одного вжитку», та значення цього теоретичного внеску українських дослідниць у розвиток світової емансипаційної та егалітаристської теорії. Розвиток цього напрямку досліджень, вочевидь, дозволить виявити українську специфіку руху в спільну Європу.

Таким чином, теоретичні питання, які варто розробити як теоретичне підґрунтя євроінтеграційного процесу у гендерному вимірі, такі:

Гендерні дослідження початку 90-х як принципово новий напрям гуманітарних досліджень в Україні, долучення українських дослідників до світових наукових пошуків.

Історичні передумови формування феміністичного та гендерного дискурсу в Україні. Внесок українських діячок жіночого руху у світовий досвід емансипації. Специфіка співвідношення націоналізму та фемінізму.

Гендерна демократія як теоретична проблема та її бачення з позицій постколоніальних гуманітарних досліджень – вклад у світовий досвід українських дослідників.

Гендерні перетворення в Україні як умова її входження в єдиний європейський простір.

Персональний вимір внеску українців у світовий процес утвердження гендерної рівності.

Проблема прав людини у гендерному вимірі – українська реальність.

Гендерна рівність як умова побудови цивілізованого демократичного суспільства та правової держави європейського типу на українських теренах.

Гендерні чинники громадянського суспільства – специфіка українського досвіду та його значення в загальноєвропейському контексті.

Вище наведений комплекс проблем може і повинен стати предметом теоретичних пошуків в межах сучасної української соціогуманітаристики та вироблення практичних рекомендацій по їх втіленню в життя.

Важливе значення у процесі формування гендерно збалансованої держави відіграють активні суб'єкти втілення цієї ідеї в життя. Зрештою, все залежить від особистості, її активної громадянської позиції, світоглядних настанов та здатності до втілення в життя запланованого. Звичайно, в процесі становлення такого суспільства не можна не рахуватися із специфікою самої наявної на даний момент соціальної структури конкретного соціуму. Відомий дослідник світових трансформаційних процесів у соціумах П. Штомпка зазначає: «Характеристики структури також надзвичайно значимі. Вони можуть бути різноманітними, плюралістич-

ними, гетерогенними, комплексними чи, навпаки, обмеженими, гомогенними, простими, наділеними бідним вибором. Вони можуть бути відкритими, гнучкими, толерантними, допускати широкий спектр варіацій або закритими, жорсткими, догматичними, такими, що рішучо відкидають інновації. І знов-таки, на якості суб'єкта діяльності відображується те, який саме тип структур оточує більшість діячів або особливо впливових виконавців» [8, с. 62].

Роздумуючи над соціо-культурними витоками гендерної специфіки української спільноти, чимало авторів приходять до висновку, що історичні реалії та особливості традиційності українців значною мірою і дотепер впливають на певну «несучасність», «недоевропейськість» української нації, зокрема і в плані формування гендерної демократії. Так, наприклад, С. Шліпченко пише: «Відзначимо... «фемінність», притаманну українській культурі як культурі «не-Аполлонівського» зразка, та специфічний посилений культ жінки-матері, яка виховує дітей – майбутніх солдатів, жінки як квазі-голови родини, чий батько проводить більшість часу у військових кампаніях. Симбіоз образів хтонічної матері та св. Марії проявляється й у фігурі Батьківщини – матері (всім відомий монумент тоталітарної доби), і в її своєрідній контрреференції – жіночій фігурі, що вінчає колону на Майдані Незалежності» [7, с. 242–243]. Роль насамперед фізичної берегині нації, що так часто в історичних часах діставалась українській жінці, сформувала і специфічний набір стереотипів, завдяки яким і до сьогодні політична та активна громадська діяльність розглядається більшістю наших співвітчизників як непритаманний та дещо «звихнений» спосіб жіночої самореалізації.

Звичайно, сьогодні сучасну українську політику важко уявити принаймні без Юлії Тимошенко, яку дехто із серйозних політичних аналітиків відносить до «батьків-засновників» (саме до «батьків», що, безумовно, є теж достатньо показовим фактом!) теперішньої української держави, з чим варто згодитись, проте і в даному випадку продовжує діяти відоме гасло: виняток лише підтверджує загальне правило: політика – не жіноча справа! [2].

А між тим, в Україні чимало діяльних, розумних, освічених і достойних жінок, здатних до керівної суспільної ролі. Не можна



стверджувати, що сьогодні не відбувається певне усвідомлення цієї істини. Так, далеко не феміністка, жінка із великим життєвим та професійним досвідом, доктор філософських наук, професор А.І. Горак у книзі спогадів «Сорок сороков» пише: «Звичайно, домінує стереотип, що викривляє істину: чоловік здатен керувати краще. Я схилиюсь до того, щоб цей стереотип відкинути. Жінки у наш час мудріші, глибші, емоційніші, душевніші, а без цих якостей керувати освіченими людьми неможливо. І потім, їхній духовний потенціал, може недостатньо реалізований в умовах отупляючого побуту, вага якого лягає на жіночі плечі, незрівнянно вищий» [1, с. 66].

Не можна не погодитись із тими дослідниками, які вказують на неприпустимість прямого запозичення, перенесення на національний ґрунт ідей та концепцій, народжених в чужому культурному середовищі. Покруч, що виникає внаслідок інкорпорації чужої традиції та досвіду, неадаптований у відповідності до «національного суб'єктивізму» (І. Дзюба), породжує нежиттєздатне або ж маложиттєздатне утворення, здатне не лише вмерти в чужорідному середовищі, але і зашкодити, заглушити паростки того живого автентичного, які народжуються із потреб часу та умов розвитку певної спільноти. Мова не йде про відкидання всього чужого та винахід лише і завжди власного велосипеда. Навпаки, йдеться про адаптацію чужих ідей та концепцій до реалій національного соціального суб'єкта. Це питання впирається у ще глибинніше: чи може взагалі існувати процес прямої пересадки теорії на чужий ґрунт? Вочевидь, варто погодитись із думкою про те, що «кожний народ, навіть кожний дослідник, свідомо/несвідомо коректує/пристосовує чуже надбання до своїх власних потреб. Пристосування починається з вибору певної філософії із безлічі наявних. Далі коректура може йти багатьма шляхами» [5, с. 77–78]. І далі: «Неможливо виховати національний світогляд чи створити національну організацію виключно на запозичених теоріях, які не враховують сотні особливостей рідного народу» [5, с. 78]. При цьому «міркування про неможливість беззастережного використання чужих ідей стосуються не лише суспільних процесів, а й будь-якої галузі науки, мистецтва, життя загалом. Коли не

робиться поправка на національний суб'єктивізм, тоді найліпші поради закордонних фахівців не спрацьовують на чужому для них ґрунті, як це трапляється в Україні з іноземними радниками» [5, с. 79].

Таким чином, при реалізації принципів сучасної гендерної політики в Україні не лише бажано, але й необхідно мати серйозну аналітичну базу щодо можливості її втілення та перспектив, що у свою чергу вимагає глибоких наукових пошукувань.

### Література

1. Горак А. Сорок сороков. – К.: Стилос, 2009. – 365 с.
2. Грабовська І., Кобелянська Л. Ladies, first: Феномен жіночого політичного лідерства в Україні. – К.: К.І.С., 2007. – 144 с.
3. Клецина И.С. Психология гендерных отношений. Теория и практика. – СПб: Алетейя, 2004. – 408 с.
4. Крістсва Ю. Час жінок // Про рівність статей. Збірник / Пер. с фр. під заг. ред. О. Хоми. – К.: Альтерпрес, 2007. – С. 25–46.
5. Молчанова І. Особисте і загальне при складанні теорій // Мандрівець. – № 6 (71), листопад-грудень 2007. – С.68 – 81.
6. Політика гендерна // Кобелянська Л.С., Мельник Т.М. 50/50: Сучасне гендерне мислення: Словник. – К.: К.І.С., 2005. – С. 166.
7. Шліпченко С. Урбаністичні візії // Гендерна перспектива. – К.: Факт, 2004. – С. 242–243.
8. Штомпка П. Социология социальных изменений / Пер. с англ. под ред. В.А. Ядова. – М.: Аспект Пресс, 1996. – 416 с.

## ДО ДИСКУРСУ ДОСЛІДУ/ДОСВІДУ ЖИТТЯ

У сучасній філософській літературі термін «дискурс» вживають здебільшого в тому значенні, якого йому було надано М. Фуко, відтак і розміщуючи його лише в полі мовного простору. Це призводить до того, що, по-перше, з рефлексії щезає зв'язок дискурсу з мисленням, який фіксує вже одне зі значень слова «discursus» (лат.) – «міркування», «розмисел», а по-друге – втрачається зв'язок дискурсу із суб'єктом мислення. Привід до такої втрати давав і сам М. Фуко, передовсім у своїх ранніх працях, так званого «археологічного» періоду («Слова і речі» та «Археологія знання»). Втім, до цієї теми він щораз повертався, особливо в лекціях, присвячених «народженню біополітики» та «герменевтиці суб'єкта» з її провідною думкою «турботи про себе». Про це, зокрема, свідчить така його промовиста сентенція з «Порядку дискурсу»: «Мова йде про те, щоб обернути традиційну проблему. Не задавати більше питань про те, як свобода суб'єкта може занурюватись у товщу речей і надавати їй сенсу, як вона, ця свобода, може одушевляти зсередини правила мови і виявляти у такий спосіб ті наміри, які їй притаманні. Але, радше, запитувати: як, у відповідності з якими умовами і в яких формах дещо таке, як суб'єкт, може з'являтися у порядку дискурсу? Яке місце він, цей суб'єкт, може займати в кожному типі дискурсу, і які функції. Підпорядковуючись яким правилам, може він здійснюватись? Коротко кажучи, мовиться про те, щоб відняти у суб'єкта (або ж у його замісника) роль деякої первинної основи і проаналізувати його як деяку змінну і складну функцію дискурсу» (7, с. 57). У працях самого М. Фуко можна спостерігати рух поняття дискурсу від аналізу у площині співвідношення між «словами» і «речами», «мовою» і «реальністю», «поняттєвим описом» і «живим досвідом» до розгляду його як сукупності практик, які становлять умови можливості породження суб'єктів дискурсу.

Між тим, ще у Р. Декарта ми бачимо вживання терміну «дискурс» (discours) в сенсі міркування, а сам він дає, як відомо, початок руху думки, прямо протилежного дискурсивним практикам М.Фуко, власне, в напрямку трансцендентального суб'єкта (проти панування якого в мисленні останній рішуче виступив). У трактаті «Міркування про метод, щоб добре запроваджувати свій розум і шукати правду в науках» («DISCOURS DE LA METHODE POUR BIEN CONDUIRE SA RAISON, ET CHERCHER LA VERITE DANS LES SCIENCES») (1637 р.) Декарт пише: «Щойно вік дозволив мені вийти з підпорядкування моїх наставників, я зовсім облишив книжкові заняття і вирішив шукати лише ту науку, яку міг здобути в собі самому, або ж у великій книзі світу, і використав рештки своєї молодості на те, щоб мандрувати... Проте, після того як я використав кілька років на таке вивчення книги світу і спробував набути деякий досвід, я дійшов рішення вивчити самого себе й використати всі сили розуму, щоб обрати шляхи, якими я маю слідувати. Це, здається, вдалося мені більшою мірою, якби я ніколи не полишав моєї батьківщини та моїх книг» (2, с. 23, 24). М.К. Мамардашвілі пише, що вислів «велика книга світу» тут слід розуміти як «велика книга світського життя», тобто «живого життя» світського спілкування, зустрічей, обміну думками, набуття досвіду життя (3, с. 11) Відтак, дещо забігаючи наперед, можна казати, що Р. Декарт шукає джерело своїх міркувань (дискурсу) в свого роду «експериментуванні» (мандрах) у просторі світу життя, водночас не полишаючи свій пошук і «в собі самому». У такий спосіб не експліцитно й іншою, по суті метафорично-образною, мовою фіксується зв'язок дискурсу з мисленням і суб'єктом мислення, що досліджує життя, заглиблюючись водночас в набутий досвід свого мандрування в ньому. Можна казати, що discours тут рухається в площині досліду/досвіду життя, відповідно мовно його структуруючи та артикулюючи в описі та поясненні.

Необхідно зазначити, що встановлення такого типу дискурсивності, що за М. Фуко завжди *гетерогенне* своїм наступним трансформаціям, бо задає не загальні формальні правила продукування текстів, а навпаки, відкриває нові можливості для створення правил їх генерування, пов'язане з формуванням в культурі

Нового часу жанру *есеїзму*. Якщо йти за М. Епштейном, то останній можна проінтерпретувати як літературний процес збирання воедино розпорозаних дискурсних практик, що втратили спільну мову порозуміння внаслідок спеціалізації мовної роботи. Загальним знаменником мовної *differentia specifica* тут виступила індивідуальність як унікальний окремішній суб'єкт культури (8, с. 146), що знайшло своє, очевидно, перше відображення в назві твору Мішеля Монтеня «Les Essais». Слово «есей» (фр. *essai* – спроба, начерк від лат. *exagium* – зважування) зберігає своє первинне значення «досвіду» як спроби побачити себе «до» «слідів», залишених у темогія свідомістю, і поставлених на власній здатності судження, отожд, на самому собі. Водночас воно містить два плани спрямування мовної рефлексії – «опису-нарису» всього, що постає *до-слід-жуваним* у мові і посталою «досвіду» такого дослідження. Це мало своє продовження у низці праць інших мислителів модерної доби, включно з ХХ ст. (достатньо згадати назви та підзаголовки праць Ф. Ніцше, А. Камю, М. Бердяєва, М. Мамардашвілі, Л. Киященко, П. Тищенко<sup>1</sup>) і породило подвійність тлумачення даного терміну, зокрема й труднощі його перекладу – чи то «нарис», чи то «досвід» (прикладом тут може слугувати переклад праці П. Стросона «Індивідуалії», підзаголовок якої перекладають то як «дослід» (рос. – опыт), то як «начерк» дескриптивної метафізики).

Б. Рассел зазначав, що «Декарт писав не як навчитель, а як винахідник і дослідник, що прагне розповісти про все, що він відкрив. Його стиль, легкий і непедантичний, адресований радше розумним світським людям, ніж учням. Крім того, це напрочуд вишуканий стиль... Його наступники і на континенті, і в Англії аж до Канта зберігали непрофесійність, притаманну Декартовим тво-

---

<sup>1</sup> Ф. Ніцше. «Воля к власти. Опыт переоценки ценностей»; А. Камю «Миф о Сизифе. Эссе об абсурде»; Н. Бердяев. «Самопознание. Опыт философской автобиографии»; *его же*. «Назначение человека. Опыт парадоксальной этики»; М. Мамардашвили. «Опыт физической метафизики»; Л. Киященко, П. Тищенко. «Философия трансдисциплинарности как опыт практического философствования» и др.

рам, а дехто навіть наслідував його літературний стиль» (5, с. 467). Втім, з погляду осмислення екзистенційних засад епістемології головне полягає в тому, що Декартів дискурс виражає як *досвід* життя, що набуває характеру самосповіді, в якій він самоусвідомлює свої спостереження світу і свого життя в ньому, так і *дослід* об'єктів фізичного (наприклад, функцій організму, властивостей світла) і духовного порядку (існування думки, пристрастей тощо).

У «Міркуваннях про метод» Р. Декарт, згадуючи про свою життєву невпевненість після набуття знань в єзуїтському коледжі і відчуваючи гостру незадоволеність їхньою істинністю, пише, що він *вирішив* сумніватися у всьому, в чому тільки може. У такий спосіб виявляються життєві, так би мовити, екзистенційні підмурки його дискурсу про метод як пошуку основи першої, власне, своєї філософії. І передбачаючи, що на це потрібен якийсь час, Картезій приймає рішення поки що керуватися у своєму житті загальноновизнаними правилами, що дозволить його розумові не звертати уваги на можливі *практичні наслідки* тих сумнівів. Відтак він позбавляється внутрішнього стану, що веде до порушення духовного спокою, необхідного для мислення і наукових дослідів. Тобто, він посутньо хоче по-іншому організувати попередній досвід свого життя, а саме методично впорядковувати так, як це потрібно, на його погляд, для міркування, а краще казати, *с-мислення* простору свого життя і мислення про нього. Відбувається обертання дискурсу про метод на метод дискурсу, що має *виправдати сенс* його пошуків, міркувань, мислення як такого.

Власне, в цьому моменті, у спосіб міркування і пояснення робом наративного опису (оповіді) його екзистенційних причин, *дискурсно легітимується* «сумнів» як метод філософування. Легітимується не шляхом логічного (дискурсивного) *обґрунтування*, а у спосіб *практичного прийняття рішення*: піддавши все сумніву Декарт відразу за цим констатував, що, хоча все припустимо є хибним, необхідно, щоб мисляче «я» саме було чимось. І помітивши, що істина «я мислю, отже, існую» настільки є міцною і непохитною, що усі найнавіженіші припущення скептиків не можуть її похитнути, Декарт *вирішив*, що в змозі прийняти її, не мучачись сумнівами (2, с. 48). Це, власне, те, що

отримало згодом назву децисіонізму – закладеної ще М. Вебером епістемологічної і аксіологічної позиції, згідно з якою положення, цінності, норми приймаються внаслідок вибору (рішення). Отже, замість процесу логічного виведення положення («силогізму», як пише Декарт) «*cogito, ergo sum*», маємо вибір, що ґрунтується, втім, на ясному і чіткому «огляданні» думки – її спостереженні в розумі і розумом.

У феноменології, яка апелює до Декарта, для цього вводиться концепт «очевидності», а в гносеології розробляється поняття «інтуїції»<sup>2</sup> як протилежності логічно-дискурсивному мисленню. Але й те й інше, на мій погляд, звужує розуміння «*cogito*» Декартом, надто раціоналізуючи, тому і зафарбовуючи його внутрішній зв'язок з мовою як безпосередньо практичним виявленням мислення – власне, з його вольовим виявленням і виявленням його як певної вольової настанови, пов'язаної із свободою вибору цінностей і норм життя. Останнє й задає широкий, принаймні чотирьохвимірний спектр дискурсивної легітимації «*cogito*» на ґрунті 1) вольового визнання, 2) ціннісного схвалення, 3) нормативного виправдання, 4) раціонального обґрунтування. Декарт відповідає своїм опонентам, що під терміном «*cogito*» він розуміє все те, що робить нас міркуючими (такими є всі операції волі, розуму, уяви і почуттів), додавши «безпосередньо», щоб виключити все довольне: так, наприклад, усвідомлений рух має в якості вихідного пункту думку, але сам не є думкою (5, с. 471). Вся гра на розрізненні *res cogitans* («мисленні») і *res extensa* («протяжності») в подальшій історії філософії має за джерело саме таке розуміння «*cogito*». *Річ, що думає*, за Декартом, – це річ, що сумнівається, розуміє, усвідомлює, стверджує, заперечує, прагне, уявляє і відчуває: адже відчуття, як це трапляється уві снах, є формою мислення. Оскільки думка є сутністю душі, то душа повинна мислити завжди, навіть під час сну.

---

<sup>2</sup> Інтуїція розуміється Декартом як міцне поняття ясного і уважного розуму, що породжується лише природним світлом розуму. Таке її тлумачення дезавує чистоту інтуїтивного схоплення «*cogito*» «розумітим розумом».

Отже, маємо істину «*cogito, ergo sum*» без будь-якого опосередкування. Прозорість «Я» для себе самого як думка в дії, що втікає від сумніву, вказує на те, чому *ясність* і *чіткість* є основним правилом пізнання. Моє буття явлене моєму «Я» *без аргументації*. Хоча фігура «я мислю, отже існую» сформульована як силогізм – це не умовивід на кшталт: «Все, що мислить – існує; Я – мислю; отже, Я – існую». Просто внаслідок акта *cogito* я сприймаю своє існування, позаяк воно *осмислюється*. Це й є *res cogitans* – реальність мислення, в якій не існує шпаринок між мисленням і існуванням. Парадоксально, але саме з цим пов'язана й специфіка присутності десциціоністського дискурсу практичної (вольової) легітимації «*cogito*». Адже істотним тут виявляється те, що в когитації «Я» Декарт виходить із презумпції наявності «глядачів» і «слухачів» – аудиторії «великої книги життя», і в своєму дискурсі, що видно вже зі «сповіді», розгорнутої на початку «DISCOURS DE LA METHODE», апелює до неї, виводячи тим самим дискурс пошуку першоначал метафізичного мислення у сферу публічності як сферу, сказали б сучасні феноменологи, присутності «Іншого». Відтак він не міг не розуміти і пройти повз питання аргументативної сили дискурсу, виявляючи у такий спосіб його зв'язок з навчанням та вихованням, з комунікацією.

Р. Декарт визнавав певне дидактичне значення силогізмів. Однак спершу – в «Правилах для керівництва розуму» – майже урочисто заявляв, що опускає всі приписи, за допомоги яких «діалектики», як вони думають, керують людським розумом. Він обурювався, що, навіть нехтуючи у деякому сенсі очевидним і розважальним розглядом сутності «діалектичних» вправ логіків (маються на увазі силогізми схоластиків), ми помічаємо, що істина часто-густо виявляється скутою ланцюгами, між тим, ті, хто нею користуються, залишаються вільними. Висновок з цього він робить той, що «діалектики» за допомоги традиційного ланцюжку силогізмів не можуть отримати істинного наслідку, якщо не знають його наперед. Відтак вони й самі не визнають нічого нового, а тому загальна діалектика цілком є марною для тих, хто бажає пізнати істину. Останні будуть мати лише те, що як вже відоме переказують іншим, часто-густо в полегшеній формі, і це є справою не



філософії, а риторики (див.:1, с. 52, 53, 62). Ця позиція Декарта стосовно «продуктивності» силогістики «діалектиків» в «Міркуваннях про метод» підтверджується і водночас корегується. Їхні силогізми слугують радше для пояснення іншим того, що вже відомо, або, як мистецтво Луллія, навчають того, щоб говорити не задумуючись, а не пізнавати. Отже, хоча логіка дійсно містить багато істинного і корисного, проте поряд з цим включає багато шкідливого і помилкового, відділити яке так само складно, як розгледіти Діану або Мінерву в глибі ще не отесаного мармуру (див.: 2, с. 31–32).

Посутньо Декарт натрапляє на проблему розрізнення «дискурсивного» і «дискурсного» вираження досвіду пізнання – досвіду пізнання життя суб'єкта і досвіду пізнання цим суб'єктом *res cogitans* («мислення») і *res extensa* («протяжності»). В усвідомленні цієї проблеми важливу роль відіграє та обставина, що, говорячи словами П. Рікера, значна частина нашого лінгвістичного досвіду, байдуже, чи будемо ми суб'єктом мовлення, чи слухання, постає у вигляді нових висловлювань (фраз). Після того як ми оволоділи мовою, кількість фраз, які ми можемо, не замислюючись, вживати вільно і невимушено, є таким великим, що її можна вважати безконечним не лише у практичному, але й у теоретичному сенсі. Нормальне оволодіння мовою означає не тільки здатність безпосередньо розуміти безконечну кількість абсолютно нових фраз, але й здатність нормально сприймати неправильно побудовані судження і у разі необхідності надати їм відповідне тлумачення, або ж логічно-дискурсивно поправити (див.:6, 138). На одному й тому самому рівні і в одному й тому самому дискурсивному просторі мова має релевантний йому логічно-дискурсивний і власне дискурсивний, мовно-мовленнєвий вимір, які, втім, неоднаково представлені в лінгвістичному, відтак і життєвому досвіді індивіда. Тому, по-перше, філософське вживання двозначностей мови, звичайно, викликає незгоду з боку логіка, згідно з яким двозначна мова може спиратися лише на хибні аргументи і неправильно побудовані силогізми. виправдання цьому можна знайти, якщо в самій природі рефлексивного мислення шукати «логіку» подвійного сенсу. Проте у такому випадку ця логіка вже

не може бути формальною, а тільки трансцендентальною, такою, що виражається на рівні можливого мислення, відтак у Кантовому сенсі трансцендентальною діалектикою як сферою не дійсного, а видимого. Якщо формальній, дискурсивно-логічній її формі відповідає очищений від суб'єктивності і бажань досвід, який впорядковується за допомоги правил «правильного мислення», які не припускають двозначності суджень, то логіці як трансцендентальній діалектиці відповідає досвід життя з його невизначеністю, незавершеністю, відкритістю. Так у Канта перша логіка – це сфера необхідності, природи, що й уможливорює дослідне пізнання природи в об'єктивованих формах мислення (логічних формах) поняття, судження і умовиводу, а трансцендентальна – сфера ідей – свободи, безсмертя душі, Бога etc., які як предмет волевиявлення життя, зрештою, є предметом практичної, а не теоретичної філософії. Її двозначності (багатозначності) відповідають не поняття, а концепти, що виступають як регулятивні ідеї мислення, відтак виявляють свій зв'язок із вживанням «мови» категорій та її дискурсною організацією в лінгвістичному досвіді суб'єкта пізнання. Тому якщо логіко-дискурсивне мислення потребує «досвіду» формалізованої мови і «чистого розуму», то дискурс мислення спирається на досвід «живої мови», власне, на мовлення з його певним дискурсним порядком і має справу, якщо йти за Фуко, із перервними серіями висловлювань, а не з неперервним повторенням в досвіді формалізованого мислення. Здобуття істини тут пов'язане не з виробленням методу, а з встановленням певного порядку дискурсу.

По-друге, дискурс «*sogito*», який безпосередньо схоплює себе у досвіді сумніву, не піддається ні верифікації, ні дедукції, він спирається водночас на існування і мислительну операцію – акт рефлексії. Рефлексія тут постає інтуїцією, якщо вона не опосередковується об'єктивуючими життя виразами. У власне когнітивному плані Декарт наполягає на цьому, перетворюючи акт сумніву на вихідний пункт методу пошуку істини. Та вся його роз'яснювальна робота у передмові до «DISCOURS DE LA METHODE» щодо необхідності методу, як ми бачили, ставить під питання чистоту цієї інтуїції. Очевидно, можна казати, що інтуїція та

її подальша рефлексія тут постає лише присвоєнням акту існування за допомоги дискурсу: *cogito* схоплюється робом дискурсу свідочств (подій) власного життя Декарта. Висловлювання (і їхнє концептування як збирання сенсів в певні концепти), які з точки зору логіки є двозначними і від яких та намагається позбавитися, постають в цьому дискурсі дво-осмисленими, «еквівокативними» (4, 28–29). Осмислення цих висловлювань відбувається віднесенням їх змісту (значень) водночас і до плану життя, і до плану рефлексії.

Декарт виносить проблематику цієї дво-осмисленості за дужки свого дискурсу про метод, оповідаючи, як ми знаємо, про сагу свого життя на початку міркувань. Однак викинуте через двері повернулось через трубу. Мається на увазі, що з цією проблемою Картезій стикається, коли намагається пояснити взаємозв'язок душі і тіла, *res cogitans* і *res extensa* в людині. Тут не спрацювала його модель механістичної причинності, ефективність якої підтверджують фізичні досліди і відповідний їм дискурс. Стосовно живого ця модель пояснення виявила свої межі, позаяк спирається на геометричну основу впорядкування простору (протяжності), алгебраїчний опис координат якої вводить поняття функції. У такий спосіб наочні уявлення про емпіричний світ досліду позбавляються довільної гри уяви, поскільки конструюються виключно на ґрунті точних постулатів, контрольованих математичними (логічними) процедурами. Уявлена реальність на ґрунті, але поза досвідом *cogito* береться алгебраїчно-геометричним дискурсом в чіткі рамки механістичної моделі мислення, яке не спрацює у поясненні живого (життя), основою якого, на думку Декарта, є душа. При цьому екстраполяція механістичного пояснення на весь світ і ідентифікація матерії з протяжністю веде, на відміну від вчення Арістотеля про душу, до елімінації з рослинного і тваринного живого (чуттєвого) начала. Внаслідок цього людське тіло, як і тваринні організми, функціонують на основі механістичних принципів – це, за Декартом, певні механізми, або «автомати» різного ступеня складності. У такий спосіб відкидається Арістотелеве поняття *ентелехії*, а разом із ним і телеологія природного світу, протяжні об'єкти якого позбавляються сенсу, що співвіднесе-

ний з досвідом людини як конкретним способом її життя. В осмисленні світу, в тому числі й світу живого, утверджується об'єктно-репрезентативна рефлексія, дискурс логізується і виключає із свого розгорнення двозначні твердження, витісняючи проблему «дво-осмисленості» світу в концептах на периферію методологічного соліпсизму, що розвивається разом із розвитком об'єктивуючих методів науки, що виростають на ґрунті експериментального природознавства.

У Декарта гетерогенність *res cogitans* відносно *res extensa* веде до того, що душа не отожднюється із життям в градації його типів – від рослинної до такої, що відчуває і мислить. Душа в нього спірітуалізується або, точніше, «менталізується» – це думка, а не життя, і відділення її від тіла не означає смерті у фізіологічному сенсі, адже вона на відміну від тіла не протяжна. Але як може непротяжна душа, у відповідності з механістичною моделлю причинності, «штовхати» протяжне тіло? І тут виявляється, що дискурс причинності, що спирається на математизоване експериментальне природознавство (дослід, ще більш двозначний (адже передбачає «першопоштовх»), ніж двозначність теорії двох світів – протяжного (матеріального, фізичного) і мислительного (світу свідомості), яка ґрунтується на онтологічному доведенні – вже в першому акті об'єктивуючого *cogito* – Бога). І якщо припускати існування двох світів, то для *розуміння* їх взаємодії потрібен не просто «першопоштовх» чи то Бог, а як пише К. Поппер, «третій світ» – світ теорій і значень, якого немає у Декарта. Це призвело до поступового «стирання» дискурсу у Картезія робом його редукації до первинного досвіду і логічно-дискурсивного мислення, хоча тлумачення ним *cogito* залишало можливості для живого досвіду дискурсу.

Взагалі, в історії пізнання, як зазначає М. Фуко в «Порядку дискурсу», весь час відбувалося стирання *реальності* дискурсу. Першим способом стало утвердження теми суб'єкта, який фундає основоположення, вдихає життя в пусті форми мови, за допомоги інтуїції виявляє сенс речей, по той бік часу створює горизонти значень, які потім експлікуються і в яких знаходять свої засновки висловлювання і дедуктивні системи наук. Щодо сенсу такий суб'єкт

має у своєму розпорядженні знаки, сліди, літери, і щоб виявити їх, не потрібно проходити крізь особливу реальність дискурсу.

Аналогічну роль в історії епістемології відіграла тема первинного досвіду, що передбачає існування попередніх значень, які здатен охопити цей досвід, навіть ще до того, як постає у формі *co-gito*. Наша вихідна співпричетність світові немов би обґрунтовує можливість говорити про нього і говорити в ньому, називати і позначувати.

Третьою темою, за М. Фуко, яка стирає реальність дискурсу, є тема універсальної медіації за допомоги руху логосу, що підносить одиничні особливості до поняття, яке дозволяє, зрештою, розгорнути всю раціональність світу. Здається, що в центр цієї умоспоглядальної будови ставиться сам дискурс. Втім, логос постає тут як вже висловлений дискурс, а речі і події перетворюються на дискурс, розкриваючи свою сутність в логосі.

Отже, чи то в філософії суб'єкта, який фундує основоположення, чи в філософії первинного досвіду, чи в філософії універсального посередництва, дискурс не більше ніж гра. Гра письма у першому випадку, читання – у другому, обміну – у третьому, гра, яка має справу зі знаками, а сам дискурс відповідно до цього потрапляє в розряд означника і анулюється у своїй реальності. Тому на тлі видимої поваги до дискурсу і своєрідної логофілії нині панує логофобія – страх до його поширення, відтак прагнення контролю і стирання його структур з ігор мислення і мови. Запобігти цьому, на думку М. Фуко, можна лише повернувши дискурсу статус *події*, що, на мій погляд, якщо йти вже за П. Рікером, включає в його аналіз таку його істотну рису, як *спосіб позначення суб'єкта дискурсу*: тут суб'єктивність дискурсного акту є разом із тим інтерсуб'єктивністю досвіду комунікації, де семантика сполучається з семіотикою, а існування з герменевтикою.

## Література

1. Декарт Р. Правила для руководства ума. – М.: Соцэґгиз, 1936. – 175 с.
2. Декарт Р. Міркування про метод, щоб правильно спрямовувати свій розум і відшукувати істину в науках. – К.: Тандем, 2001. – 104 с.

3. *Мамардашвили М.К.* Картезианские размышления. М.: Прогресс, 1993. – 352 с.
4. *Неретина С.С.* Тропы и концепты. – М.: Ин-т филос РАН. – 1999. – 278 с.
5. *Рассел Б.* История западной философии. – К.: Основы, 1995. – 759 с.
6. *Рикер П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. – М.: «Academia – Центр», «Медиум», 1995. – 414 с.
7. *Фуко М.* Порядок дискурса // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности: Работы разных лет. – М.: Касталь. – 1996. – 448 с.
8. *Эшштейн М.П.* На перекрестке образа и понятия. Эссеизм в культуре Нового времени. // Красная книга культуры. – М.: 1989. – С. 145–159.

**ПРЕДМЕТНІСТЬ ДЛЯ СУЧАСНОГО  
АНТРОПОЛОГІЧНОГО ЗНАННЯ:  
БУТТЄВА «ВРАЖЕНІСТЬ» ЧИ СТРАХ ПОБАЧИТИ**

Насамперед кілька слів про теми, які постали в межах філософської антропології та феноменологічної традиції кінця ХХ – початку ХХІ ст., теми, які розглядалися в контексті нинішнього культурного діалогу. Сучасні філософсько-антропологічні розмірковування та психіатрія протягом усього часу мали багато теоретичних перетинань, спільних зацікавленостей. Так із цих перетинань й виникла спільна феноменологічна традиція, яка представляє собою найбільш яскравий приклад такого собі зіткнення теорії з практикою, з реальністю та конкретною людиною. Тому антропологічний підхід, який намагається певні проблеми, пов’язані з душевними розладами, розглядати не на медичній основі та природно-наукових парадигмах, а намагається розглядати це явище на теоріях і концепціях які використовуються у філософському знанні, гуманітарних науках, науках про суспільство. Поведінка людини може бути різною, відповідно до різних соціокультурних, культурних і особистісних особливостей умов існування, антропологічне розуміння, котре ніколи не мало в собі етнологічного бачення, було врешті не лише сприйняттям, як розумінням, фактів психічного чи то фізичного порядку, але й здійсненням зв’язку буття в світі через конкретність самої ситуації. Як на мене, тут варто привести слова В.Г. Табачковського який дуже влучно зазначив, що «Сучасна пора світової історії – доба глобалізації – містить у собі величезну кількість колізій, які зрештою фокусуються в «проблемі людини» (її сутнісних властивостях, її можливостях та перспективах)» [1, с. 13]

Сучасні антропологічні розмірковування привертають до себе значну увагу у даному контексті, варто згадати праці таких дослідників, які працювали на межі філософії й інших наук, використовуючи феноменологічну та антропологічну методологію, а

саме: Л. Бінсвангер, П. Жане, Є. Мінковський, Н. В. Мотрошилова, Б. Кімура, Ж.-П Рікер, А. Ей, А. Татосян, Г. Телленбах.

Як на мене, у даному контексті цікаво раціоналізуватиме себе тема предметності для сучасного антропологічного знання: буття «враженість» чи страх побачити. Очевидно, що проблема предметності стосовно сучасного антропологічного досвіду співвідноситиме себе з проектом майбутньої людини. Доречно було б нагадати, як питання предметності застосовується у свідомості людського, у формі іншої логічної модальності світу людського, врешті постаючи як простір іншої вирішуваності методологічних завдань антропологічного.

Необхідно для себе досягнути, що свідомість покладає в якості предмету для сучасного світу, а саме – якою мірою і як людина ідентифікує це зі своєю поведінкою і поведінкою іншого. Саме в такій якості предмета цікавитимуть проблеми Е. Гусерля, теоретик розмислюватиме щодо об'єктивації, певною мірою тут можна запитуватись про направленість феноменологічного мислення, звертаючись до моменту *cogito*, Е. Гусерль запитується, як саме в цей момент пізнавального акту можна його усвідомлювати, але при тому не розуміти як предмет цього усвідомлення. Свідомість зрештою набуває свій смисл як більш об'ємний і не лишень в просторі психіки людського, варто взагалі згадати про модус як певну проективність самого мисленнєвого процесу, і саме тут можливі посилення до сучасних психологів, теоретиків, що задаватимуться проблемами цієї переконаності-непереконаності пізнавального акту (*нім.* – *Gewissheit-Ungewissheit*), в цьому контексті досліджуватимуть феномен рішучості (*нім.* – *Entschiedenheit*), посиляючись в психології кожного разу на певну когнітивність процесу як само-звернення, феномен віри, як водночас і не-віри, репродуктивності як окремого екзистенційного аспекту, врешті дозволяючи досліджувати саму феноменологічну установку в психології зокрема. У даному випадку, згадуючи про проблему вирішуваності та когнітивності для феноменології, неможливо не нагадати, як саме екзистенційні інтерпретації дозволяють теоретику ставити питання про строгість переживання, а вже потім і саму можливість «само-об'єктивації знаного...». Врешті-решт, цікавою є по-



зиція Курта Шнайдера щодо тих проблем, з якими йому доводилось перетинатись в практичній та теоретичній психіатрії, саме це досліднику і дозволило визначити такі собі своєрідні «антиформи» здорового чи то нормального мислення, які і залишаються самодостатніми, ці логічні форми все активніше аналізуватимуться у феноменологічному знанні. У збірнику текстів «Шизофренія. Нариси клініки і психопатології», саме у розділі XVI «Проблеми психопатології і загальні концепції шизофренічного процесу», відомий французький дослідник А. Ей, який працював на межі зіткнень філософії та психіатрії, синтезуючи різні підходи, аналізуючи дослідження К. Шнайдера, зазначав, що відповідно думці цього автора, який, аналізуючи феномен засипання, визначив три основних порушення мислення, він і прийшов до думки, що цим трьом серіям порушень відповідають три фундаментальних аспекти нормального мислення: артикуляція; константність в дії і чуттєвий континуум досвіду, що актуально розвертається. Ці три фундаментальні серії симптомів відповідні і трьом радикальним формам мислення у феноменологічному та біологічному досвіді. Перша група симптомів концентрується навколо головного симптому «кражі мислення» (субстракція думки), що, відповідно, нагадує досвід навіювання, певне відлуння думки. Друга група симптомів концентрує навколо себе розриви континууму чуттєвого досвіду, тобто феномени перервності та непорядкованості пережитого... Третя група симптомів концентрує навколо себе феномени «відсутності зв'язку». Інакше кажучи, дефекти когезії, тобто певної зчепленості та артикуляції мислення, тобто певну безглуздість думок, думки-паразити, неадекватність реакції і т.п. [2, с. 225]

Тому варто розглядати сам феномен психіки, яка є лишень частиною свідомості психіки, яка переживає «себе» відносно свідомості, запитуючись стосовно власних властивостей людини, що сприймає. Невипадково, що феномен редукційного для сучасного знання бачитиме себе в якості відсутності того, що представлено, а тому і частково незрозумілої пустоти досвіду, соціального зокрема, з іншого боку, феномен редукційності – завжди ще й стан меншої активності досвіду, до якого б належала людина. Пока-

зово, що Ж. Бодрійяр аналізуючи саме поняття редукції, водночас говоритиме про ситуацію одностороннього насильства для свідомості, говорячи про це саме в контексті свободи, означаючи це в тексті як здійснену свободу. Чи не відносно цього людина і заявляє про право сказати чи то страх побачити щось відносно світу поруч... Вже на початку ХХ ст. це логічно присутнє відносно досвіду, як, зокрема, й феноменологічна присутність, але в представленому немає тієї самопоставленості предмета в його цілісності щодо досвіду. Теперішність знає «даність сприйнятого» насамперед як переживання чогось у формі її конкретності.

Бачення реального переживання в першу чергу виступає як когнітивна проблема. Врешті, це ще й реальний світ, в якому ми живемо, онтологічно зрозумілий, окрім того, запитуючись про пережиті відчуття досвіду, переосмислюючись в ньому, але не випадково це саме світ, що знову пережитий нами, і людина, знову набуваючи нових смислів, саме цими смислами відкриває «право дозволяти» собі самому на можливу іншу суб'єктивність, як і можливу іншу інтенційність стосовно людського. Отже, сучасний антропологічний розмисел, очевидно, включає в себе ще й іншу просторовість, оволодіваючи відповідно й іншим простором методологічного аналізу.

Надзвичайно важливим для аналізу теми предметності для сучасного антропологічного знання (буттєвої «враженості» чи страху побачити) є аналіз такого аспекту, як знане, від якого мені важко позбавитись, дане як знане водночас ще й представлене в досвіді, а тому це дозволяє мені говорити про відповідну історію «сприйнятого», водночас історію «бажаного побачити». Звертаючись до феноменологічних аспектів аналізу, варто було б нагадати щодо «життєвого світу», але водночас і можливості іншої понятійності для досвіду... Сучасне філософське знання змушене оволодівати поняттями «правом означити» в майбутньому, з безумовною необхідністю користуватись ними в соціальному дискурсі, але, безумовно, «після і врешті своїх методологічних і теоретичних процедур». Невипадково до цієї проблеми звертались Н.В. Мотрошилова, саме як історик філософії, в своїй роботі ««Идеи I» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию» [3].

Предметність стосовно сучасного антропологічного знання дозволяє, зазвичай, задаватися питаннями, як теоретично, так і методологічно в антропологічному знанні стосовно цієї буттєвої «враженості» чи то переобтяженості смислів, а відтак і страху побачити. Більше того, феноменологічне знання в певний спосіб «включатиме» в себе водночас механізми багатьох рівнів цієї різної неусвідомленості.... і саме це завжди було предметом в нових дослідженнях.

Водночас характерною є проблема трансцендентального світу, проте не лишень як соціальності світу, принаймні доречним тут було апелювати до М.К. Мамардашвілі, який вказував на буттєву свідомість, а потому й на те, що «виходитиме за межі неї самої», відтворюючи процес і не дозволяючи для сьогодення вкладатись в якусь одно-визначеність стосовно досвіду. Яким є співвідношення реальних відчуттів у досвіді, а водночас і того, що я думаю, що знаю? Е. Гусерль вказує на тему «чистої феноменології» як самодостатнього простору, що постає доступним лишень як особливість феноменологічного спостереження, але водночас звичних для людського досвіду, а тому ще й категорійно нових «станцій традиційного філософського пошуку». Щодо якого саме механізму дозволив би сказати я? Трансцендентна ціль не знає себе лише абсолютною добротою чи то абсолютним злом. Лихо, добро, порядок, вірування, навіть корисність абсурдного не можуть нами самостворюватись чи то привноситись в свідомість. Вони проникають в західну гуманістику вже ставши необхідною складовою цього трансцендентального простору, однак це входження в трансцендентальне дозволяє та ще й сприяє бути й історично відмінним, володіючи власними сенсами скандальності чи то особливими шляхами розриву та руйнації. В даному трансцендентальному просторі це аж ніяк не суперечить, принаймні, поняттю редуційного. Редукція для сучасного людського суб'єкта, безперечно, виходитиме в цих проблемах за рамки класичного методологічного насильства як тиску, водночас це не може вимагати постійного насильства та тиску відповідно самого себе.

Стосовно свідомості, це абсолютна трансцендентна спрямованість і не лишень відносно людського досвіду, маючи до того ж

абсолютно суб'єктивно різні форми досвіду, психологічні також. Водночас, не може приховуватись, що для сучасності феномен смислу предмету зокрема та суб'єктивність, що є наслідком діяльнісної передісторії відносин між нами, суб'єктивність, яка володіє стосовно самої предметності не лишень як можливість саме експериментального засвідчення, сучасне знання визнає, що постає провідним предмет в його «для-суб'єкту-бутті».

Тема, яка у психологічному знанні визначається як проблема провідної, а водночас і як проблема «вторинної смислоопрацьованості». У даному контексті, безперечно, варта уваги робота Леонтьєва Д.А. «Психология смысла: природа, строение и динамика смысловой реальности», а саме в §2.4 автор зауважує в найбільш загальних формах про «онтологічну картину життєвих відносин і побудованих вже на них смислових зв'язків, на основі яких відбуваються набудовування все новими об'єктами та явищами дійсності життєвого смислу, можливість прослідкувати саме в контексті смислу» [4, с.131].

У 1969 р. П. Рікером у Марселі представлено світу дослідження ««*Délire*», De L. Binswanger ET *Recours À La Phénoménologie (compte-rendu – question de methode)*»[5], де мова йде про означуваність не-усвідомлюваного часу, питання методу, яке постає найбільш принциповим, розглядуваним в дослідженні на тему медичного, соціального, теоретико-антропологічного знання. Саме тут означились рекомендовані Ж.-П. Рікером тлумачення щодо *Ego transcendental*, змушуючи і самого Ж.-П. Рікера завжди працювати на межі метафізичного та психологічного досвіду.

Актуальним для феноменологічного знання є, в який спосіб воно може дослідити через тему психологічного саме відхилення психічне, зокрема аналізуючи «втрату реальності», впевненості щодо реальності саме як необхідного смислового моменту щодо переживання. Французький філософ, психолог, психіатр П. Жане в дослідженні «*La psychologie de la croyance mysticisme*» (premier article) [6] розглядає певне перетворення на відповідну проблему віри та переживання. Співвідносно з цим цікаві проблеми пасивного та активного сприйняття в досвіді хворого, сприйняття хворим смислів реальності. Зокрема, як відповідно до лікування

аналізуватиметься дослідником саме момент реальності сприйняття в свідомості та яким чином антропологічне та методологічне знайдуть себе на перехресті проблем філософії, психології, психіатрії та цілісного пізнання.

Як бачимо, важливим є те, як П. Жане в своєму дослідженні визначає як для себе, так і для іншої людини існування поруч морального і юридичного водночас, право щодо речі видимої чи то її зовнішності, абсолютної тотожності. «Пасивність» чи ж «активність» тиску ідеї на внутрішню свідомість – це ще й спосіб спостерігати за реальністю, можливими змінами цієї реальності, саме на цьому рівні ХХ ст. знову розкриває себе проблемою моральною. Принаймні в соціально-феноменологічному знанні надалі це дозволяє заявити поняття «дійсності» (поруч, реального) як особливої форми дослідження для феноменологічного знання. Для феноменологічної інтерпретації це ставить переді мною питання нової логіки, саме говорячи про нову логіку як традиційну для феноменологічного структуру об'єктивації водночас в майбутньому логіка знатиме себе як простір аналізу щодо людської форми поведінки. Незважаючи ні на що, це дозволяє згадати про реальність саме як необхідний момент досвіду, temu втрати «відчуття реальності», а водночас як проблему в її необхідності для «впевненості людини» і в соціальному просторі також. Саме аспект трансцендентного переживання людського дозволяло С. Беккету устами свого героя запитуватись про те, «...чи достатньо цього, ось що мене непокоїть, достатньо чи ні?» [7, с. 365]. Показово, що на цю тему свого часу звернув увагу П. Жане, дослідник саме психічне захворювання аналізував через призму «втрати відчуття реальності», а відтак і як тему впевненості щодо реальності саме як необхідного моменту морального переживання. Як на мене, варто звернути увагу на ці аспекти в дослідженнях П. Жане, це дозволило йому розглядати момент актуального сприйняття саме як поступовий процес відтворення відчуття реального. Тому ця присутність в досвіді можлива не лише як буттєва переконаність, що постає в людському сприйнятті, а також як необхідний момент процесу сприйняття [8, р. 507]. Ось як говорить про цю втрату реальності англійський письменник Г.К. Честертон у

своєму творі «Злочин Гебрієла Гейла»: «...в цьому я зрозумів, що він вже порвав з реальністю, вислизнув із світу і буде носитись луками та полями під гуркотіння з громовицею в серці, коли ж він повернеться, він уже не буде тим самим. Ніщо не подолає його дикої радості, не зупинить диких танців. І я вирішив зупинити його, осадити, «ударити об реальність». Я побачив мотузку, кинув її і заарканив бідаку, як дикого коня... Залишалось одне: він повинен був тієї ж миті, рвучко дізнатися, що йому не підвладні самі стихії, що він не вільний рушити дерева і відторгнути вила, і навіть мотузка сильніша за нього, скільки з нею не возись» [9, с. 282]. Стосовно антропологічного знання, вище зазначені дослідження, як на мене, постають цікавими ще й як момент втрати чи то відтворення впевненості і бажання мати «провокующий» виклик в пізнанні, і П. Жане достатньо уважно спостерігав за цією тематикою в психології.

Йдеться зокрема про те, як людина стосовно себе відчуває, що вона здатна спостерігати за якоюсь плинністю, феноменологічна якість цієї плинності постає як об'єкт споглядання. Принципово, як для мене, було б використання тут такого поняття, як «потік свідомості», «проекція», «плинність», звичайно, не можна не згадати про поняття «сміслової матриці досвіду» і як він себе реалізує у свідомості. Власне, сам процес сприйняття стосовно «прийнятої» нами реальності, та й щодо історичних смислів, але насамперед в який спосіб розкриватиметься поняття редуційного.

Принаймні, редуція знатиме себе як операція, що можлива для реальної свідомості, але не обмежуватиме себе нею. Але вже сама присутність редуційного дозволить вказувати на реальний людський досвід. А отже феноменологічні тлумачення пізнаваного моменту утримання у свідомості знають себе ще й як моменти цієї опосередкованої пам'яті як форми згадування про вже можливо існуючі смисли, про те, як в пам'яті людської свідомості утримуються окремі смисли, і саме про питання їх онтологічної самостійності.

Водночас в цьому завжди представлений феномен переживання, як переживання далекого минулого набуває своєї оригінальності, як усвідомлюваний аспект теперішнього безпосереднього пережи-

вання. Щодо смислової оригінальності, таке медичне поняття, як акінезія, вже згадувалось у дослідженнях Бін Кімура. Тут варто сказати декілька слів, власне, про самого дослідника, якого свого часу зацікавили роботи таких теоретиків, як Е. Гусерль, Л. Бінсвангер, Є. Мінковський, М. Гайдеггер. У 1988 р. була представлена робота на межі філософії та психіатрії Кімури Бін «L'Entre: une approche phénoménologique de la schizophrénie». Саме у цій роботі представлені філософські погляди автора, де теоретик через феномен редукції простежує тему акінезії. Тобто в феноменологічній психіатрії редукція знатиме себе як визначальна процедура, вдаючись саме до традиційного феноменологічного розуміння зокрема, яка частина людського досвіду передбачає цю здатність «вже» пережити утримувати в одночасовості з самим моментом переживання дійсного. Важливо, що навіть майбутнє не може вийти за межі цієї редукційності [10].

Підсумовуючи, зазначу, що проблеми, які постають у межах філософської антропології та феноменологічної традиції ХХ – поч. ХХІ ст., досліджують найбільш різноманітні питання, незмінно звертаючись до інших культур, дисциплін та дослідницьких шкіл, до всього того іншого, що можна знайти у суспільстві, – культури, науки і, звісно, до самої людини, що сприяє культурно-цивілізаційному діалогу.

## Література

1. *Табачковський В.* У пошуках невтраченого часу. Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістидесятників. – К.: «Парапан», 2002. – С. 13
2. *Эй А.* Шизофрения. Очерки клиники и психопатологии [пер. Евгении Еременко]. – Киев, 1998. – С. 225–226.
3. *Мотрошилова Н.В.* «Идеи I» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. – М.: Феноменология, 2003. – 720 с.
4. *Леонтьева Д. А.* Психология смысла: природа, строение и динамика смысловой реальности. – М.: Смысл. 2002. – с.131
5. *Ricœur J.P.* «Délire», De L Binswanger Et Le Recours À La Phénoménologie (compte-rendu – question de methode) Marseille – 1969.– 267 p.
6. *Janet P.* La psychologie de la croyance mysticisme, premier article.// Revu de métaphisique et de morale. – Juillet 1936 – № 3

7. Беккет С. Чекаючи на Годо (переклад В. Діброви) // Французька п'еса ХХ ст. – К.: Основи, 1993. – С. 365

8. Janet P. – Там само – Р. 507.

9. Честертон Г.К. Преступление Гэбриэла Гейла [перевод Н. Трауберг]. – Соч в. 3 т.– Москва. Художественная литература, 1990. – Т. 3. – С. 282.

10. Kimura B. l'Entre: une approche phénoménologique de la schizophrénie [Traduit du japonais par Claire Vincent]. Edition Jérôme Millon. 2000. – 152 p.



## **ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО В СУЧАСНОМУ КОМУНІКАТИВНОМУ ПРОСТОРИ**

Одним із ключових завдань для сучасної України є побудова здорового суспільного дискурсу, перш за все у сфері політики, заснованого на принципах комунікативно-консенсусної раціональності, а також інституту громадянського суспільства. Останнє призведе до укріплення суспільного контролю над діями влади, внаслідок чого в Україні будуть посилюватися демократичні засади суспільного устрою.

Однак при розгляді українського політичного дискурсу у дослідника може виникнути ряд питань: «чи можна характеризувати український політичний дискурс як власне політичний?» та «чи існує взагалі дискурс в Україні, чи лише його видимість?» Тому питання щодо існування в українському суспільному дискурсі консенсусу відходить на другий план, оскільки невизначеним лишається питання про існування в Україні суспільного дискурсу як такого. Для обґрунтування потенціалу суспільного дискурсу в умовах українських реалій плідним є звернення до робіт Ю. Габермаса та Г. Арендт, а також а також візій Романа Кобця щодо проблеми приватності в умовах українського громадянського суспільства. Для занурення в проблематику потенціалу сучасних засобів комунікації та їх ролі в побудові громадянського суспільства важливим є звернення до робіт М. Кастельса, Г. Штрамайера та М. Оствальда.

То що ж, власне, сьогодні відбувається в Україні? Після розпаду СРСР та проголошення суверенної демократичної української держави, що нагородила своїх громадян усіма правами громадян демократичних суспільств, ми почали свій шлях до побудови в Україні демократичного капіталістичного суспільства з ринковою економікою, що почався з тотальної приватизації державного майна.

В сучасній українській політиці цілком і повністю домінує приватний економічний інтерес та заснована на ньому стратегічна

дія. Бо сам цей інтерес і постає зі сфери приватного господарства (ойкос), «якщо щось і є економічним, тобто пов'язується з життям індивіда та виживанням роду, то вже за своєю дефініцією воно належить до неполітичних, домашніх взаємин» [1, 39].

При цьому політична сфера – це перш за все сфера спілкування вільних та рівних індивідів щодо суспільно значущих питань. «Бути політичним, тобто жити в полісі, означало, що все вирішують слова і переконання, а не сила чи насильство» [1, 36.].

Тут постає питання: чи може людина, що керується приватним економічним інтересом та діє цілковито в межах стратегічної раціональності, бути членом ідеальної комунікативної спільноти, що базується на засадах комунікативної раціональності? Як може людина, що керується приватним інтересом, репрезентувати інтерес політичний, орієнтований на благо усього суспільства? Аж ніяк не може. Така людина лише здатна вступати у так звані функціональні комунікативні зв'язки, метою яких є не досягнення консенсусу, а задоволення власних цілей в рамках своєї стратегічної діяльності; згода, якої ця людина може досягти з іншими, це лише ситуативна компромісна згода, де, поступаючись в певній мірі частиною власних інтересів і задовольняючи інтереси іншого, вона отримує задоволення решти своїх стратегічних інтересів.

З іншого боку, інститут громадянського суспільства в Україні поки що знаходиться лише на зародковій стадії, хоча і проголошений на рівні конституції. Українці, будучи впродовж майже усієї своєї історії поневоленим народом, ще не навчилися користуватися можливостями цього інституту, і в своїй більшості продовжують жити так, наче вони не мають ніякої можливості впливати на діяльність держави. Вони залишаються при цьому розрізненіми, відокремленими «маленькими українцями» [див. 4], які усвідомлюють свою безсилість перед потужною машиною держави, і тому обмежують свій життєвий світ лише сферою приватного спілкування, залишаючись для публічної політичної сфери нікими спостерігачами, користуючись лише іноді своїм правом вступити в діалог з державою на рівні виборів.

Варто зазначити, що формування інституту відкритої громадянськості в Україні наштовхується на ряд культурно-історич-

них перепоп, серед яких хотілося б зупинитися на двох взаємопов'язаних моментах: українському індивідуалізмові та засиллі приватного інтересу над суспільним, що породжують обмеженість форми комунікабельності українців лише приватною сферою.

Індивідуалізм є архетипною характеристикою української ментальності, який зазвичай пов'язують із особливостями культурними, історичними, географічними та кліматичними чинниками. Українська земля характеризується сприятливими кліматично-географічними умовами, які, на думку багатьох вчених, є одними з найкращих в світі для ведення індивідуального хліборобського господарства фермерського типу, що вкорінює в українській свідомості архетип власної хати на власній землі, право на які український народ виборював протягом багатьох століть.

Іншим, глибинним джерелом індивідуалізму українського селянства є спільність української та індійської протокультури, яка обумовлює формування інтроверсивного типу особистості, схильного більше до індивідуальних форм співжиття. Надалі, з прийняттям елліно-візантійської православної версії християнства, орієнтованої на екзистенціальний індивідуалізм «внутрішньої людини», інтроверсивний тип особи, що прагне до самозаглибленого спокою, лише збагачується новим релігійно-світоглядним сприйняттям дійсності.

Тому, хоч як не прикро це констатувати, поки що в Україні ми маємо лише видимість не тільки суспільного політичного дискурсу, а й політичної сфери як такої. Існує лише її монологічна видимість, оскільки ні перша, ні друга сторона цієї псевдосфери не бажають вступати в діалог один з одним. Перші не бажають тому, що вони бачать в другому лише об'єкт своєї стратегічної діяльності, керованої приватним інтересом, а другі, усвідомлюючи себе об'єктом, не бачать чи не хочуть бачити в собі змоги в нього вступити.

Таким чином, на шляху до консенсусу на українське суспільство очікує довгий шлях, по-перше, побудови здорової політичної сфери, що передбачає усвідомлення його учасників її сутності, а

по-друге, побудови невикривленого, здорового дискурсу між суспільними інститутами.

Взявши вектор на європейську інтеграцію та побудову громадянського суспільства, Україна пішла шляхом найменшого супротиву, який полягає у запозиченні та калькуванні досвіду країн Західної Європи.

Один важливий крок в цьому напрямку ми вже зробили, а саме: в Україні починаючи з 2004 р., з'явилися вільні від цензури ЗМІ, що є першим кроком для встановлення вільної від ідеології громадської думки, та надалі громадянського суспільства.

ЗМІ в сучасній демократичній державі забезпечують відкритість шляхом ініціації великої кількості комунікативних дискурсів, «які вирізняються великим ступенем структуризації та великою кількістю учасників комунікації» [5, 69].

Саме вільний обмін думками і є згідно з Ю. Габермасом ключовим елементом у формуванні громадянського суспільства. «Хоч і кажуть, що свобода говорити чи писати могла б бути насильницьки заборонена з боку влади, але свобода думати в жодному разі. Проте скільки й наскільки правильно думали б ми, якби не думали спільно з іншими, кому ми сповіщаємо власні думки, а вони нам – свої» [2, 153].

Побудова в Україні інституту відкритої громадськості потребує врахування особливостей культурних архетипів української ментальності, які є визначальними у досягненні порозуміння та утвердження єдності локальних громадсько-політичних утворень. Таким чином загострюється проблематика самої моделі громадянського суспільства, що буде створена на українському ґрунті. Через це вона потребує окремого осмислення як самобутній феномен.

Вирішення цієї задачі може бути частково здійснене завдяки створенню інструментів для об'єднання громадян в рамках віртуального комунікативного простору в мережі Інтернет. Однак це можна здійснити лише на шляху тотальної інформатизації українського суспільства на усіх рівнях усіх соціальних інституцій, що може проявлятися у розширенні кількості каналів комунікації на місцевому рівні: збільшенні різноманітності телеканалів, випуску

місцевої преси, радіо, а також, що є найбільш актуальним, у створенні передумов для доступу до мережі Інтернет по всій території України, що включатиме як матеріальну основу (технічне забезпечення), так і соціальну (доступні для широких верств населення тарифи щодо користування), впровадженні безкоштовного доступу до мережі Інтернет у пунктах зв'язку та громадських місцях, впровадженні освітніх програм щодо подолання інформаційної безграмотності, інтеграції державних органів управління на соціальних інститутів з мережею Інтернет, та відповідно забезпеченні можливості для взаємодії цих органів з населенням країни.

Варто зазначити, що ідея організації віртуального громадянського суспільства в межах Інтернету є не новою, вона виникла майже одночасно із створенням всесвітньої мережі.

Так, досить значного поширення одержало ідея співвіднесення Інтернету з давньогрецькою «агорою» – зборами громадян для вільного обговорення новин і прийняття рішень, що стосуються громадського життя, а так само міською площею для таких зборів. «Агора функціонувала як центр передачі інформації та вільного спілкування; саме в силу цих причин вона пов'язана з політичним зусиллям Греції й з демократичними традиціями» [6, 134].

Історія засвідчує позитивний досвід функціонування подібних мереж громадян в тих чи інших регіонах нашої планети, що розпочався із середини 80-х років ХХ ст. Окрім згаданих вище, варто також відмітити ще декілька успішних проєктів щодо організації віртуальних спільнот громадян. У Сполучених Штатах варто відзначити Cleveland Freenet (Клівленд, вільна мережа), яку підтримував Університет Кейс Вестерн Резерв, та Public Electronic Network (Громадська Електронна Мережа) (PEN), яку організувало місто Санта Моніка, штат Каліфорнія, обидві засновані у 1986 р.; Seattle Community Network (Мережа громади Сієтла), організована за ініціативи Дугласа Шулера наприкінці 1980-х рр. В Європі такими мережами були Iperbole Program, започаткована у місті Болонья, та Amsterdam Digital City (Цифрове місто Амстердама), обидві розпочато у 1994 р. Це лише приклади найбільш

успішних та відомих мереж, проте варто відзначити, що подібні ініціативи відбувалися по всьому світу.

Хоча кожна із цих мереж мала певні свої особливості, для усіх них, як зазначає М. Кастельс, були характерними три основні риси. По-перше, вони надавали інформацію від місцевих органів і влади, а також від численних громадських асоціацій – іншими словами, вони стали технологічно модернізованою дошкою оголошень міського життя. По-друге, вони організували горизонтальний обмін інформацією та електронне спілкування за участі ніків (фальшивих імен) у мережі. По-третє, вони надали доступ до підключення он-лайн людям і організаціям, які не були присутніми у посталому Інтернеті, й інакше могли б не мати д під'єднання впродовж досить тривалого часу [3, 144]. Іншими словами мережа громадян виступала також і в якості інтернет-провайдера, тобто надавала технічний базис для підключення до мережі.

Таким чином був взятий вектор щодо створення Глобального громадянського суспільства, в якому віртуальні мережі громадян будуть відігравати ключову роль. Тому розвиток подібної мережі в Україні, з огляду на зародкову стадію даної тенденції, є дуже актуальним, оскільки це дозволить не тільки підняти соціальну організацію нашої країни на новий рівень, але й зробити Україну однією із провідних держав, яка увійшла до нової форми організації політичної сфери однією із найперших.

Тож автором дослідження пропонується проект створення української національної мережі громадян. Головна особливість даного підходу полягає у використанні найсучасніших технологій щодо побудови соціальної мережі. Якщо на зорі доби Інтернету соціальні мережі громадян втілювалися здебільшого у якості груп по інтересах, що проявлялися у вигляді різноманітних чатів, форумів, клубів знайомств тощо, то сьогодні термін «соціальна мережа» несе дещо інше смислове навантаження.

Мова йде про всесвітньо відомий проект соціальної мережі, що вже охопив усі куточки світу, «Facebook», та його аналоги в межах пострадянського простору – «Вконтакте» и «Однокласники». Принцип побудови соціальної мережі такого гатунку побудований на створенні віртуального простору приватності за

принципом найбільш поширеної форми комунікабельності в сучасному світі, а саме форми «Я-центрованих індивідуалістичних мереж».

Іншими словами, на практиці подібна тенденція втілилася у побудові глобальної соціальної мережі просторів приватного спілкування, де кожному члену мережі виділяється свій власний простір у вигляді власної інтернет-сторінки, профайлу, де він має вказати свої правдиві особисті дані та за допомогою якого він може створювати власну мережу приватного спілкування з своїми близькими, друзями, співробітниками з його «оф-лайн» життя та заводити нові зв'язки вже у «он-лайн» комунікативному просторі.

Таким чином у подібному проєкті соціальної мережі було поєднано обидва простори спілкування, «он-лайн» і «оф-лайн», в результаті чого нівелюються ті застереження щодо небезпеки «он-лайн» спілкування та «он-лайн» спільнот як таких, що породжують соціальну безвідповідальність, оскільки вони будуються на засадах анонімності.

Пропонована автором модель соціальної мережі відрізняється від усталеного на сьогодні розуміння цього поняття тим, що на відміну від початкового завдання соціальної мережі – створення простору приватного спілкування усіх людей, тобто створення мережі із родичів, друзів та знайомих, мета національної громадянської соціальної мережі полягатиме у створенні простору суспільного спілкування громадян України і людей, що проживають на її території, не маючи громадянства додатково до простору приватного спілкування.

Окрім того, державні органи мають створити в соціальній мережі свої представницькі органи, які б займалися не лише публікацією тих чи інших оголошень чи інформації, але й виконували певну роботу з населенням, як то прийом скарг чи пропозицій, обробка запитів населення тощо. Це слугуватиме для громадян певним мотиваційним фактором для участі, адже спростить процедуру спілкування з державними органами. Для держави це дасть можливість зменшити навантаження реальних установ за допомогою передачі частини запитів до он-лайн структур.

Таким чином буде створено ефективний механізм суспільного обговорення тих чи інших проблем різних рівнів важливості. Окрім цього буде створено ефективний механізм для аналізу громадської думки щодо тих чи інших питань, соціологічних опитувань, демографічних та статистичних оцінок та аналізів сучасного суспільства.

Іншими словами, створення подібної інтерактивної системи громадянського суспільства в межах віртуального комунікативного простору є вкрай актуальним для нашого суспільства. Це дозволить зробити велетенський крок вперед до закріплення інституту демократії в рамках українського суспільства, при цьому враховуючи культурно-світоглядні особливості української ментальності, які склалися історично. Завдяки подібному інструменту ми зможемо увійти до суспільної сфери через сферу приватну, через опосередкування приватним колом спілкування вийти на рівень суспільний, таким чином залучивши більшість населення до суспільного життя.

Подібна інтерактивна мережа дозволить налаштувати ефективний механізм контролю за діяльністю уряду з боку суспільства, що створить передумови до затвердження в Україні форми демократії за участю громадськості. Це не тільки призведе до зменшення корупції на усіх рівнях, а й надасть можливості щодо вирішення кризи політичної легітимації влади, що, як відомо, є величезною проблемою в Україні.

Отже, гармонізація комунікативного простору в Україні можлива за умови поєднання як сучасних надбань технологічно-інформаційного розвитку, так і поширення основних ціннісних орієнтацій демократичного суспільства як суспільства вільного дискурсу та загального консенсусу.

## Література

1. *Арендт Г.* Становище людини / Г. Арендт [пер. з англ. М. Зубрицька]. Львів.: Літопис. 1999. – 254 с. – Пер. за вид. Hannah Arendt. *The Human Condition.* The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, U.S.A. 1958.

2. *Габермас Ю.* Структурні перетворення у сфері відкритості: Дослідження категорії *громадянське суспільство* / Ю. Габермас [пер. з нім.



А. Онишка]. – Л.: Літопис, 2000. – 318 с. – Переклад за вид.: Habermas J. Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zur eine Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1962, 1990. – ISBN 966-7007-27-8.

3. *Кастельс М.* Інтернет-галактика. Міркування щодо Інтернету, бізнесу і суспільства [Пер. з англ. Ганиш Е.Г., Волкова А.Б.] / Мануель Кастельс. – К.: Ваклер, 2007. – 304 с. – Пер. за вид. Manuel Castells The Internet Galaxy – Reflections on the Internet, Business and Society, 2001. – Oxford University Press. – ISBN: 966-543-116-1.

4. *Кобець Р.* Іманентна трансценденція приватності: глухі кути українського громадянського суспільства / Р. Кобець // Цінності громадянського суспільства і моральний вибір: український досвід / Зб. наук. праць; відп. ред. А.М. Єрмоленко, О.О. Кисельова. – К.: Етна-1. – 2006. – 268 с.. – С. 158–170.

5. *Штрмайер Г.* Політика і мас-медіа / Г. Штрмайер; [пер. з нім А. Орган]. – К.: Києво-Могилянська академія, 2008. – 303 с. – Переклад за вид.: Strohmeier H. Politik und Massenmedien. – Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 2004. – ISBN 978-966-518-462-1.

6. *Ostwald M.* Virtual urban futures // Virtual Politics, identity and Community in Cyberspace / M. Ostwald; D. Holmes (ed.). SAGE Publications, 1997. – 256 p. – ISBN-10: 0761956107, ISBN-13: 978-0761956105.

## **АНТРОПОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА**

Актуальність аналізу такого складного і невизначеного соціального феномена як антропологічні засади громадянського суспільства зумовленатим, що на сучасному етапі соціально-політичних трансформацій в Україні виникає необхідність у формуванні такого філософського дискурсу. Саме цей дискурс міг би стати підґрунтям для формування такої політики, яка була б «мистецтвом можливого» у складний час самоідентифікації нації, становлення громадянського суспільства як вільного волевиявлення інтересів людей, правової і соціальної держави, яка могла б захистити простого і чесного громадянина, становлення духовності культури і сутнісних сил особистості.

Антропологічні засади громадянського суспільства – це взаємовідносини політики і влади, людини і політики, людини і влади. Громадянське суспільство – це суспільство для людини, його осмислення ставить на порядок денний розробку таких категоріальних форм філософського мислення, як природа людини і її відношення до навколишнього світу, природи і самої себе, онтологічних засад розуміння влади як органону пізнання і перетворення світу, в центрі якого була б людина з усіма притаманними їй потребами і інтересами. Головне філософське питання «Що таке людина?» сприймається у площині антропологічних засад громадянського суспільства, а саме «самості людини» у певній системі сталості політичних і економічних відносин, адекватного місця людини в суспільно-політичних відносинах, виявлення людської сутності у всіх проявах; виявлення історичного місця і призначення людини; розуміння політики як рушійної сили перетворення світу, яка створює умови для самореалізації особистості; гуманізації політики і влади; соціальної зумовленості політики і влади. Філософська антропологія осмислює людське існування в усій повноті економічних, соціальних, політичних, духовно-ідеологічних відносин, відповідає на питання, яке метафізичне положення зай-

має людина серед усієї сукупності відносин, адже світ людини – це світ різноманітних символічних зв'язків з оточуючою дійсністю, світом феноменів, котрі людина зробила предметом своїх життєвих інтересів людської життєдіяльності. Філософська антропологія як наука про буття людини актуалізує культ людини, намагається «прочитати» людське буття як таке, яке культивує людину; сприяє виробленню нових, адекватних сучасності, варіантів осягнення людини, що вимагає в свою чергу перегляду усталених уявлень про політику. До тих пір, поки влада не буде спроможною поставити в центр своїх політичних інтересів людину, до тих пір політика не в змозі вирішувати кардинальні і складні проблеми посткомуністичного світу, не буде підтримуватись активність соціального організму на рівні достатньої його життєдіяльності.

Антропологічна думка в Україні стимулює розробку широкого кола питань, пов'язаних з особистістю, суспільною активністю всіх соціальних верств суспільства, що в решті-решт зводиться до вироблення сучасної концепції людини і місця її в суспільстві, пошуків цілісного підходу до людини і політики. Через філософську антропологію, сенс якої цілковито визначається людиною у різноманітних суспільно-політичних відносинах, дається загальне уявлення про природу реальності (онтологію), людську природу (антропологію), історію політичної думки (осмислення історичного процесу певної доби), щоб збудити потенціал творчої активності, консолідувавши її на досягнення кардинальних змін в усіх сферах суспільного життя. Антропологія практична – застосування інформації, отриманої внаслідок антропологічних досліджень, для розв'язання задач управління, модернізації, усунення можливих конфліктів у тому чи іншому регіональному співтоваристві. Типові приклади антропології практичної – організація освіти в умовах двомовності, підтримка співіснування та співробітництва соціальних груп, що представляють різні культури (традиційні та модернізовані).

В контексті розбудови держави існує потреба пошуку реальних важелів задля подолання відходу суспільної свідомості від авторитарно-тоталітарних підходів до людини, яка була «гвинти-

ком», «фактором», «річчю», і переходу до гуманних суспільних процесів, в центрі яких стояла б ЛЮДИНА, її родова, загальнолюдська сутність, свобода особистості, її самоактуалізація. В центрі нової парадигми філософської антропології – нові наукові завдання по осмисленню нових явищ радикальної зміни суспільно-політичного ладу з його переорієнтацією на людину. Саме людина як формоутворюючий чинник всіх соціально-політичних процесів визначає не тільки певний цивілізований рівень розвитку соціуму, але й структуру вибудови більш прогресивних соціальних систем та адекватного їм способу життя. Нова парадигма філософської антропології виходить з того, що людина прагне до того, щоб зрозуміти себе з самого себе і згідно з своїм внутрішнім світом творити свою індивідуальність, повноту і цілісність особи, але для цього потрібно, щоб і соціальні умови були не розірваними, а тотожними людині. Проведення реформ, зорієнтованих на втілення ідеалів свободи, демократизму, справедливості, гуманізму, передбачає витлумачення філософської антропології як гуманістичної основи трансформації соціополітичних відносин в Україні, для подальшого вирішення суспільних нагальних потреб через систему легітимних, соціоструктурованих інституцій, де спорідненими соціальними компонентами виступають людина, її права, свобода, демократія, гуманізм. Саме філософська антропологія повинна сприйматися як культура громадянського життя, спроможна сприяти практично-політичному втіленню загальнодемократичних цінностей, котрі сприяли розвитку індивідуальної повноти і цілісності особистості.

Йдеться передусім про конститутивне значення людської особистості та її досвіду для пошуку нових форм соціальних, політичних, духовних відносин, в яких людина покладається як гранична форма реалізації ідеї громадянського суспільства, діалогу (поліфонії голосів), можливості ініціювати пост перетворювальні процеси в мінливому і суперечливому політичному бутті. Ці проблеми стають особливо актуальними і в зв'язку з тим, що в результаті незахищеності людини в умовах кризового соціуму, подолання деструкції особистості, нетотожності з собою, нецілісності особистості, розірваності свідомості людина стає відчуже-

ною від усього світу суспільства, природи, самого себе. Адже людина входить в соціальний світ не як абстрактна сутність, а як конкретна соціальна цілісність, тому філософська антропологія повинна формувати такі умови, які були б гідними цивілізованого способу життя. Філософська антропологія повинна покладатися на формування такого дискурсу людини, в якому можуть поєднуватися політичні, етичні, аксіологічні, гуманістичні принципи, в єдиному тлумаченні проблем людського буття, що вимагає постійного перетворення як мислення, так і буття людини. Важливим фактором забезпечення плинності соціальних процесів як єдності становлення соціальних структур є система ефективної саморегуляції соціального життя етносу – нації. Саморегуляція – невід’ємна сторона процесу само становлення соціального організму, найбільш складний вид вертикальної взаємодії суб’єктів або соціальних структур між собою; упорядкування соціальних процесів. Соціальний організм – це діалектична суперечливість між особистістю, суспільством; органічна єдність соціального світу та його іманентний зв’язок з природою, людиною, суспільством.

Філософська антропологія акцентує увагу на тому, що людина є не тільки економічною чи політичною клітинкою суспільства, вона є соціокультурним феноменом, який вбирає в себе все раціональне, когнітивно-творче, когнітивно-пізнавальне, що переплітається з елементами емоційно-вольовими, традиціоналістськими, національно-історичними, національно-психологічними. Але індивідуум ще не стає історичним від того, що є реальністю, яка посідає певне місце у даних просторово-часових межах. Історичне є насамперед одиничне, неповторне, що пов’язане з походженням усього сущого, певне у своїй самосвідомості, у тому, що воно вкорінене в цьому ґрунті. Історичне, неповторноіндивідуальне ніколи не може бути всезагальним. Історичноособливе дозволяє просуватися в напрямі до цілісної історії як неповторного індивідуума. Будь-яка історичність завжди вкорінена в цій всеохопній історичності. Демократичні перетворення сучасного українського суспільства детермінують соціальне становлення вартостей філософської антропології, яка зумовлена певними історичними обставинами. Йдеться про становлення такого типу соціальної

держави, на прапорі якої була б людина, її високе соціальне призначення, направленість соціальної держави на людину, її добробут, щастя. Крім цього не існує іншого способу зробити державу дійсно гуманною і людською, поєднати її з мораллю і людиною. Лише за таких умов людина не буде відчуженою від політики і влади, не буде «губитися в політиці», а цивілізовані відносини допоможуть людині знайти себе, подолати розірваність духу, розкрити свої сутнісні сили, вивільнитися від відчужених сторін своєї діяльності, а як онтологічна умова своєї діяльності, політика і «політика за професією» здатні опікуватися про людину. Філософська антропологія – це концепція, яка охоплює весь комплекс питань, що складають зміст проблеми людини в координатах універсальних законів буття і універсальних принципів людської життєдіяльності. Гуманістична основа антропології філософської – надання політиці гуманістичного відтінку, орієнтація на реалізацію людських інтересів і цінностей, коли кожна людина відкриває для себе шлях до особистої субстанціональності.

Людський вимір громадянського суспільства формувався як теоретично-світоглядне узагальнення тієї зарубіжної і вітчизняної традиції мислення, яка йде в руслі поглядів на людину як творчу і розумну істоту, критики і здолання моделі класичної політики тоталітарно-авторитарного суспільства, розробки такого типу духовності, який здійснює могутній і всебічний вплив на духовний і інтелектуальний клімат сучасного світу. Людський вимір громадянського суспільства виходить з таких базових характеристик політичної антропології, як: 1) рефлексії, націленої на те, що людина повинна сама себе зробити, стати тим, ким вона є, управляти своїм життям, а це управління здійснюється на основі створення іншої природи – культурної творчості; 2) пізнаючи самого себе, свою індивідуальність, людина створює світ краси за законами своєї логіки мислення і поведінки; 3) людина виходить з конструктивної ролі свого розуму, який спонукає на пошуки стабільного життя, ґрунтується на законах добра і справедливості; 4) реалізація людської особистості, її достоїності потребує врахування багатоманітних варіантів реалізації «буття можливого», що направлене на утвердження плюралізації суспільних, політичних, культурних відносин.

В центрі людського виміру громадянського суспільства знаходиться культура як зразок способів життя соціальної групи чи окремої особистості, досягнення удосконаленості в індивідуальному бутті. Культура – це царина символічних форм, що слугує корелятом певних суспільно-політичних відносин, детермінованих свободою. Така свобода виходить з того факту, що основним принципом сучасної культури є вираження й перетворення «Я» заради досягнення самореалізації та самоздійснення. Культура входить в людину не як із-зовні привнесений додаток до первинної та незалежної щодо нього сутності людини. Людина як особистість повинна постійно створювати себе і своє буття, свою сутність у процесі соціально-культурного уречевлення в політичному і соціальному процесі, звеличуючись до рівня родової сутності як мислячої і творчої істоти, сприяти саморозвитку людської духовності, стати засобом для досягнення комфортного існування, щоб розвивати і реалізовувати свої власні здібності, свою істинну сутність. Культура входить у життя тоді, коли людина націлена на істинні цілі свого життя, а сурогатні, у звички людини, виявляється у всій сукупності її соціальної діяльності, в її повсякденній практиці, адже людина, за висловом Г.В.Ф. Гегеля, «від природи є істотою культурною», їй притаманні виміри культурної сутності, незалежно від їх культурної об'єктивації. Буттєві виміри культури формують ідентифікацію особистості, яка дає підстави сказати, що «Я» – це «Я», тобто такий активний центр, який організовує структуру моєї справжньої й потенційної діяльності. Таке переживання «Я» існує лише в стані спонтанної активності, а не в стані пасивності й дрімливості відчуття, тільки тоді людина відчує активним центром усередині себе самого. Ідентичність «я» переноситься у царину буття, а не воління. Криза ідентичності пояснюється головним чином зростаючим відчуженням та уречевленням людини, і її можна подолати лише тією мірою, якою людині вдається повернутися до життя і знову стати дієздатною. Саме поняття ідентичності передбачає цілісність особистості, яка може бути сформована в умовах свободи і відповідальності.

Виходячи із сказаного, вважаємо за доцільне окреслити передусім рух філософської антропології до досягнення способу циві-

лізованого існування і практичної реалізації свого буття. Центральне місце в громадянському суспільстві має бути пов'язано з людиною, проектуванням нового типу культури, нового способу життя, мислення, життєдіяльності, соціальної і політичної організації суспільства. Діяльність людини повинна стояти в центрі-політики, якість її життя, рівень її життя, що ставить політику в прямий зв'язок з «буттєвими» вимірами політики. Саме активне, творче, індивідуальне буття детерміноване свободою і своєю спонтанною активністю, створює засади для формування автономного політичного дискурсу, які так необхідні в екстремальних умовах існування, самоактуалізація і самореалізація особистості, особливо в критичних ситуаціях, коли до творчої активності підіймаються мільйони людей. Позитивна соціальна активність, тобто самореалізація особистості, – це не тільки необхідна в умовах розвитку суспільства, але і потреба самої особистості. Активізація соціальних і політичних процесів, які відбуваються в умовах трансформаційних відносин в Україні, ставить сьогодні перед людиною завдання свідомо персоніфікувати себе, всі форми свого самовизначення, самостановлення в мінливо-конфліктному соціальному середовищі. Саме життя ставить перед людиною вимогу актуалізувати свої сутні сили, розібратися в собі, вивчити свою «самість», свої можливості, потенції, реалізувати їх на практиці. Вектор рефлексії повинен бути націлений на свій внутрішній світ, на активізацію самосвідомості особистості, адже людина – це найвища цінність історії, людства, політики.

Громадянське суспільство в сучасному українському суспільстві ще не сформовано, знаходиться в хаотичному стані, несвідомого руху і шарахання, в якому особистісна позиція самореалізації людини ще не знаходить свого вираження у свідомій і цілеспрямованій діяльності по перетворенню і саморозвитку самого себе і суспільства в цілому. Міжособистісна роз'єднаність, зростання індивідуалістичної (егоцентричної) свідомості, порушення механізму ідентифікації зі своїм народом і культурою приводить до того, що сучасне українське суспільство не є інтегрованим началом, що об'єднує особистостей. Новітня українська практика державотворення та націостановлення беззаперечно актуалізує



завдання: об'єднати націю, створити конкурентоспроможну економіку, європейський простір інтеграції, націю, громадянське суспільство. Але головне у цьому процесі – не загубити людину, тому що заради людини розбудовується суспільство, увесь уклад загальнодержавного та приватного буття нації.

Концепція громадянського суспільства виходить з того, що громадянське суспільство як сфера соціально-політичної і правової інтеракції між людьми постійно забезпечує відтворення і розвиток самих суспільних відносин, в центрі яких особистість (людина). Для громадянського суспільства необхідний особливий тип особистості, для якого головною є його свобода, підпорядкування цієї свободи праву, тобто готовність обмежити цю свободу у відповідності з загальними для всіх правилами. Громадянське суспільство – це такий політико-правовий і соціально-економічний стан (якість) цілісної системи життєдіяльності людей і одночасно арена добровільних колективних дій, які свідчать про забезпечення свободи та гідності людини, задоволення приватних і публічних інтересів, а також індивідуальних і колективних прав і свобод. В інституціональному плані формування громадянського суспільства здійснюється через систему інститутів і відносин, покликаних забезпечувати умови для самоорганізації (формування громадянської ініціативи та активності) і самореалізації окремих індивідів і колективів, задоволення приватних і публічних інтересів і потреб у межах діючого права. Наукова новизна даного дослідження в тому, що в ньому, на відміну від попередніх, обґрунтовані нові рішення поставлених задач (сприяння концепції розвитку громадянського суспільства); нові принципи вирішення задач (принципи нелінійної динаміки), нові соціальні явища (явища глобалізації) та використані нові методики аналізу громадянського суспільства – кроскультурного методу і підходу.

Сприяння розвитку громадянського суспільства як головного концепту-конструкту сучасного розвитку суспільства є однією з найважливіших умов становлення України як демократичної, правової і соціальної держави. Це насамперед передбачає налагодження ефективної взаємодії органів виконавчої влади з інститутами громадянського суспільства, що повинна базуватися

на партнерстві, взаємозацікавленості у досягненні цілей, пов'язаних з процесом демократизації усіх сфер державного управління і суспільного життя, соціально-економічним і духовним прогресом, всебічним забезпеченням захисту прав і свобод людини та громадянина. Громадянське суспільство – це сфера спілкування, взаємодії, спонтанної самоорганізації і самоврядування вільних індивідів на основі добровільно сформованих асоціацій, яка захищена необхідними законами від прямого втручання і регламентації з боку держави і в якій превалюють громадянські цінності, які мобілізують творчі сили та здобутки, направлені на становлення і консолідацію українського народу як політико-етнічної спільноти і цілісної одиниці світового співтовариства.

Таким чином, зазначимо, що громадянське суспільство як продукт еволюційного розвитку людства виступає як синтез соціально-економічних, колективних, солідарних, відповідальних, легітимних, публічних форм самореалізації суб'єктів усвідомленої цілеспрямованої діяльності на благо держави і людини; виступає основою формування людяного і гуманного у людині, що сприяє переходу людини у номінацію соціально-політичної особистості і суб'єкта публічних суспільних відносин. У громадянському суспільстві людина виступає як конгломерат моральної, культурно-цивілізаційної, суспільно-політичної, економічної самодостатності людини, яка уявляється і самою особистістю, і суб'єктами публічного буття. Зробимо висновок, що формування і розвиток громадянського суспільства суперечливий, тривалий, що визначається варіативним синтезом природно-генетичних передумов, потреб, інтересів людини, соціальних умов і обставин, закономірних і випадкових, історичних і ситуативних факторів. В цілому слід відмітити, що формування громадянського суспільства в Україні можливе за наявності у країні соціального партнерства, оптимізації доходів населення і спадковості при переході вітчизняної економічної системи до нового стану. Зміст і специфіка конкретних моделей громадянського суспільства визначається не тільки синтезом її універсально-типових та унікальних властивостей, але й їх структурно-композиційним місцем розташування, особливостями внутрішньосистемної взаємодії, взаємовпливу. У структурі

громадянського суспільства слід виділити особистісно-унікальні, корпоративні, поселенські, суспільно-державні, цивілізаційні та деякі інші моделі громадянської самореалізації особистості. Перехід громадянського суспільства від однієї моделі до іншої відрізняється ознаками еволюційної або революційної ідеї, для якої характерними є єдність і боротьба протилежностей, перехід кількісних змін у якісні, закон заперечення заперечення. У конкретно-історичних, ситуативних умовах перехідний період формування і розвитку моделі громадянськості може супроводжуватися зростанням консервативних і деструктивних сил і ознак, що має місце в сучасній українській дійсності.

## Література

1. Українська національна ідея як духовно-інтелектуальний код соборності народу: етнічний, інтеграційний та цивілізаційний вектори (матеріали круглого столу) / за ред. В.С. Кравціва; НАН України. Ін-т регіональних досліджень. – Львів, 2011. – 62 с.

1. *Андрос Є.І.* Проблема свободи у контексті раціоналізації людського буття / В.Г. Табачковський, М.О. Булатов, Т.В. Лютий та ін. // Людина в цивілізації ХХІ ст.: проблема свободи. – К.: Наук. думка, 2005. – С. 127–174.

2. Філософсько-антропологічні читання: творча спадщина В.І. Шинкарука та сьогодні (до 80-ліття від дня народження). Частина 1. // Зб. наук.праць. Філософські діалоги 2010. – К., 2010. – 316 с.

## ЗМІСТ

*Євген Андрос*

Специфіка та визначальні виміри сучасного  
філософсько-антропологічного знання .....3

*Анатолій Єрмоленко*

Метаантропологія трансцендентального дискурсу  
в прикладних антропологічних дослідженнях .....14

*Віталій Лях*

Соціо- та антропокультурні виміри сучасного  
інформаційного суспільства .....32

*Євген Бистрицький*

Ідентичність, спільнота і політика визнання .....55

*Микола Кисельов*

Екологія та сучасний філософсько-антропологічний  
дискурс .....79

*Петро Кравченко (м. Полтава)*

Досвід і знання у антропокультурному бутті людини .....89

*Володимир Ярошовець*

Екзистенційно-антропологічний вимір  
історико-філософського знання .....102

*Олександр Кирилюк (м. Одеса)*

Універсально-культурні виміри сучасного  
філософсько-антропологічного знання .....109

*Володимир Ятченко*

Соціоантропологічні виміри голодомору .....121

*Михайло Скринник (м. Львів)*

Принцип антропоцентризму в українському  
традиційному світосприйнятті .....131

<i>Василь Кушерець</i> Історія в людині і людина в історії (смісловий аспект).....	143
<i>Валерій Загороднюк</i> Антропологічні параметри пізнання .....	149
<i>Назін Хамітов</i> Метаантропологія як філософія статі .....	160
<i>Тарас Лютий</i> Модифікації ідентичності в українській масовій культурі (випадок впливу мас-медій) .....	171
<i>Володимир Личковах (м. Чернігів)</i> Концептуальні засади дослідження історії української естетичної думки .....	188
<i>Віктор Малахов</i> Практики людяності: до етичного осмислення ситуації наших днів .....	197
<i>Геннадій Шалашенко</i> Про антропологічний «залишок» («Rest») людського самовиконання .....	202
<i>Микола Зайцев (м. Острог)</i> Криза антропоцентризму і проблема людської індивідуальності.....	209
<i>Лідія Газнюк (м. Харків)</i> Життєва драма як граничний досвід буття людини .....	216
<i>Ігор Пасько (м. Донецьк)</i> Суб'єкт історії versus суб'єкт комунікації (виміри Модерну й Постмодерну) .....	225
<i>Віталій Жадько (м. Запоріжжя)</i> Європейське і пострадянське у свідомості сучасного українського суспільства .....	239

<i>Валентина Воронкова</i> (м. Запоріжжя) Людина як об'єкт і суб'єкт громадянського суспільства .....	250
<i>Ольга Гомілко</i> Світ тварин у сучасному філософському дискурсі: ідентичність та освітні перспективи .....	261
<i>Галина Ковadlo</i> Принцип толерантності та ідея «любові до ближнього» в сучасному світі .....	272
<i>Ірина Степаненко</i> (м. Харків) Духовність у теоретико-методологічній перспективі антропології межі.....	282
<i>Сергій Грабовський</i> «Фаустівська людина» у теоретичній космонавтиці: 1920-ті роки .....	290
<i>Ірина Грабовська</i> Сучасна Україна в євроінтеграційному процесі: гендерний аспект .....	298
<i>Юрій Іщенко</i> До дискурсу досліду /досвіду життя .....	307
<i>Андрій Дондюк</i> Предметність для сучасного антропологічного знання: буття «враженість» чи страх побачити.....	319
<i>Євген Миролюбенко</i> Громадянське суспільство у сучасному комунікативному просторі.....	329
<i>Світлана Сидоренко</i> (м. Запоріжжя) Антропологічні засади громадянського суспільства .....	338

*Наукове видання*

**ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНІ СТУДІЇ '2013**

**ВИЗНАЧАЛЬНІ ВИМІРИ СУЧАСНОГО  
ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНОГО ЗНАННЯ**

**Тексти статей подаються в авторській редакції**

Упорядник *Є.І. Андрос*  
Комп'ютерна верстка *Г.П. Шалашенко*  
Коректор *Я.Г. Франко*

Підп. до друку 26.03.2012 р. Формат 60x84/16  
Папір офсетний. Друк офс. Гарнітура Times.  
Умовн. друк. арк. 21,9. Обл.-вид. арк. 23,85  
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

Надруковано СПД Паливода А.В.  
м. Київ, пр-т Відрадний, 95/Г, оф. 410