

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

**ГРАНІ  
ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ:  
ПОЗИТИВНІ  
ТА НЕГАТИВНІ ВИМІРИ  
АНТРОПОКУЛЬТУРНОГО**

КИЇВ НАУКОВА ДУМКА 2010

ББК 87(4УКР)

Г77

Монографія присвячена аналізу людського буття, взятому у взаємодії позитивних та негативних параметрів людського ества та світу людини. Відслідковуються причини виникнення негативного у сфері антропокультурного, розкривається природа негативного у розмаїтті його проявів. Зasadничою думкою є те, що негативне у людському естві та світі людини, яке виникло у зв'язку із її біологічною недостатністю та неусталеністю, завжди було, є й буде. Трансцендування, котре є механізмом подолання цієї неусталеності, як постійний вихід за межі суцього, є механізмом продукування як креативного, культуротворчого, так і деструктивного, руйнівного, що вносить значну дисгармонію у світ людини, який, проте, по-іншому існувати не може. Відповідно осмислюється така модель облаштування буття, котра не лише б обмежувала вплив негативного на усі сторони людського буття, але яка б максимально сприяла можливості кожної людини розкритися, скористатися своїм життєвим шансом.

Для філософів, суспільствознавців та студентів вузів.

*Рекомендовано до друку  
вченою радою Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України  
(протокол № 11 від 18 грудня 2007 р.)*

Відповідальний редактор

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

Рецензенти

доктор філософських наук, професор *В.В. Лях*  
доктор філософських наук, професор *В.А. Рижко*

***Видання здійснене за державним контрактом  
на випуск наукової друкованої продукції***

© Є.І. Андрос, Г.І. Шалашенко, В.П. Загороднюк,  
Н.В. Хамітов, А.М. Дондюк, Т.В. Лютий,  
Л.А. Солонько, Г.П. Ковадло, О.А. Ярош,  
К.С. Макеєв, 2010

© НВП «Видавництво “Наукова думка”  
НАН України», дизайн, 2010

ISBN 978-966-00-0952-6

---

---

## ПЕРЕДНЄ СЛОВО

Упродовж тривалих років, осмислюючи сферу антропокультурного, в українській філософській літературі основна увага була зосереджена передовсім на розкритті творчих, життєствердних параметрів людського буття.

Проте такий підхід, як видається, значною мірою звужував та викривляв справжній стан справ у сфері антропокультурного. Адже, як показав суспільно-історичний досвід, особливо досвід ХХ сторіччя, у бутті людини, людському естві та світі людини відбувається надзвичайно суперечливе поєднання конструктивного, творення нових форм буття, позитивного та деструктивного, злостивого, негативного, що є результатом трансцендування людини, її постійного виходу за межі суцього, яке й відбувається у такий двоєдиний спосіб.

Автори монографії розгортають широку панораму взаємодії позитивного та негативного у людському естві та світі людини, починаючи від з'ясування причин виникнення негативного, коріння якого — у біологічній недостатності людини, а, відтак — у її неусталеності. Трансцендування, котре є механізмом подолання цієї неусталеності, як постійний вихід за власні межі, є механізмом продукування як креативного, культуротворчого, так і деструктивного, руйнівного, що вносить значну дисгармонію у світ людини, який, проте, по-іншому існувати не може.

Але якщо у попередній історії негативне й деструктивне не мало таких масштабних наслідків, то у ХХ сторіччі, яке характеризувалося вибухом людської енергії, остання спрямовувалася на творення світу культури та культурних артефактів, але такою ж мірою спричинилася до пробудження усього масиву негативного і деструктивного, причому у небувалих до цього масштабах та проявах.

Отже, йдеться про позитивне та негативне у найширшому діапазоні. Що стосується першого, то можна спостерігати неймовірні, небувалі досягнення людства у сфері науки, техніки й технології, культури, масової освіти, літератури, радіо- і телекомунікації, будівництва тощо. Йдеться також про розбудову у західній цивілізації розвиненої представницької демократії, ствердження громадянського суспільства, сфери відкритості та публічності, суспільного дискурсу та етики відповідальності.

Стосовно ж негативного, то ХХ сторіччя, особливо його перша половина, було позначене гуманітарною катастрофою, жахливими проявами деструктивного, негативного, причому у небувалих до цього масштабах. Йдеться про найширше поширення на планеті операційної цілераціональності, технократизму, калькулюючого, цинічного розуму, явищ авторитаризму та тоталітаризму

із масовими репресіями, концтаборами, розстрілами, психологічним та фізичним терором, рабською працею мільйонів людей, знеціненням не лише засадничих цінностей цивілізації, але й самого людського життя. Масштаби деструктивного у XX ст. призвели до геноциду цілих народів, зокрема голодомору в Україні 1932—33 рр., безперервних впродовж усього минулого сторіччя війн, із яких дві були загальносвітовими.

Відповідно, у філософсько-антропологічному плані постає ціла низка проблем осмислення різноманітних проявів негативного у людському єстві та світі людини, антропокультурних причин виникнення цього негативного й деструктивного, способів його функціонування та мінімізації його впливу на різні складові людського буття. А найголовніше — йдеться про таку модель облаштування буття, яка не лише сприяла б подоланню різноманітних проявів негативного, а виступала б передумовою ствердження життєствердного, творчого, світлого у цьому бутті. Відтак, соціальний оптимізм — це не лише вияв людиномірності будинку буття, але й одна із визначальних передумов ствердження креативності як ознаки повноцінності, наповненості цього буття.

Відповідно до такого загального бачення у 10 розділах колективної монографії, котру написали наукові співробітники відділу філософської антропології Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, репрезентовані такі проблемні зрізи, у яких знайшла своє розкриття уся різноаспектність, багатимірність та неоднозначність феномену людського буття, котре розглядається як складноструктуроване поєднання позитивних та негативних вимірів антропокультурного.

Отже, йдеться про дослідження взаємозв'язку бівалентності людського єства та проблеми метафізичного зла (*Євген Андрос*), про антропологічний вимір трансцендентального аргументу, взятого у аспекті провокації тотальної людяності (*Геннадій Шалашенко*). Далі, йдеться про антропологію пізнання у плані з'ясування його позитивних та негативних аспектів (*Валерій Загороднюк*), про філософську антропологію у позитивному та негативному проблемному полі, котре розглядається через концепти Еросу та Танатосу (*Назін Хамітов*). Наступні розділи присвячені з'ясуванню позитивних та негативних вимірів антропокультурного у досвіді психології і психіатрії (*Андрій Дондюк*) та дослідженню феномену маргінальності у людському бутті (*Тарас Лютий*). Розділи сьомий та восьмий присвячені висвітленню таких важливих аспектів проблеми, як позитивно-негативні аспекти реальності, що беруться у якості регулюючих принципів антропогенезу (*Леонід Солонько*) та толерантності у конфлікті, розглянутих у плані як суспільної практики, так і в плані сучасного етичного обґрунтування цього поняття (*Галина Ковадло*). Заключні розділи монографії присвячені розкриттю ще двох важливих проблемних зрізів, а саме: позитивних та негативних параметрів масової культури у її співвіднесеності із релігійними пошуками сьогодення (*Олег Ярош*) та культуротворчих форм комунікації, розглянутих у плані плину історії (*Костянтин Малєєв*). Науково-допоміжну роботу виконала Ліна Шуст.

---

---

# РОЗДІЛ 1

## **БІВАЛЕНТНІСТЬ ЛЮДСЬКОГО ЄСТВА ТА ПРОБЛЕМА МЕТАФІЗИЧНОГО ЗЛА**

### **Позитивне та негативне у людському єстві та у світі людини: до постановки питання**

Говорячи про одну із найвагоміших тем у сучасній філософській антропології — грані людського буття: позитивні та негативні виміри антропокультурного — слід передовсім зазначити, що антропокультурний вимір буття людини у світі охоплює цілу низку ознак: суспільне самопочування людини, її психологічний стан, відчуття комфортності (чи дискомфорту), її прагнення та спрямування, пріоритетність, у залежності від визначальної соціокультурної парадигми доби, творчих, життєствердних рис людського єства чи, навпаки, рис руйнівних, деструктивних. Антропокультурне також характеризує якісну специфіку міжлюдських стосунків, їхній солідарний чи виключно конкурентний характер, їхню унормованість у межах комунікативної спільноти (за умови прийняття нею взаємоузгоджених вимог) чи їхню ірраціоналізацію; культивування індивідуалізму та егоїзму чи взаєморозуміння і взаємопідтримки. 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.

Сукупність цих ознак антропокультурного виміру буття і буде підвалиною усього подальшого розгляду проблеми, котра піднімається у розділі.

Чому ж тема граней людського буття, позитивних та негативних вимірів антропокультурного є однією із найвагоміших, найбільш проблемних тем сьогодення?

Ця тема є такою значущою через те, що засвідчує необхідність осмислення драматичного та трагічного досвіду ХХ сторіччя, причин гуманітарної катастрофи в європейському типі цивілізації,

особливо першої половини минулого сторіччя, та тих висновків, котрі необхідно зробити для унеможливлення у подальшому тих страхіть, котрі довелося пережити європейській людині впродовж минулого сторіччя.

Отже, необхідність розробки теми зумовлена тим, що світ у цілому і Україна зокрема впродовж ХХ сторіччя демонстрували і донині демонструють протилежні, несумісні та різноспрямовані тенденції. З одного боку, йдеться про злет людського духу, розквіт науки, техніки, літератури, мистецтва, архітектури, радіо й телебачення, масової освіти тощо, тобто креативних, життєствердних здатностей людини. До позитивних тенденцій належить також усе більше розповсюдження і ствердження на планеті демократії, розбудову громадянських суспільств, закріплення на Заході у повоєнний час дискурсивної етики як етики відповідальності, ствердження вимог екологічного категоричного імперативу.

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

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

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

У масштабах усієї планети набув небувалого поширення технократизм, у засадах якого — досягнення мети на якійсь одній ділянці людського буття, не враховуючи усіх обставин, усієї сукупності можливих (як правило — негативних) наслідків.

Технократизм також включає в себе поширене явище сцієнтистського обґрунтування проєктів, яке не підкріплене достатньою антропокультурною, соціокультурною та екологічною експертизою. Далі, це некомпетентність у розв'язанні нагальних технічних, економічних та соціальних проблем, неувага до людської суб'єктивності, а то й нехтування нею у цьому процесі. Нарешті, це соціальна інженерія, коли людина як складова соціуму розглядається як машиноподібний елемент системи буття, а не як мікрокосм, сповнений розмаїття, різновимірності, неповторності своєї внутрішньої природи, внаслідок чого відбувається омасовлення, стереотипізація усіх складових суспільної життєдіяльності та індивідуального людського буття.

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

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

Ясно, що усе щойно згадане (як і інші обставини, котрі сюди прилягають, насамперед пов'язані зі стрімким майновим розшаруванням та корупцією і бюрократизмом на кожному кроці) не сприяють ані нормальному суспільному самопочуванню пересічного українця, ані врівноваженості його психологічного стану, ані

відчуттю душевного комфорту. Відсутність суспільної солідарності і прагнення до взаєморозуміння та взаємопідтримки спричиняють самозамикання індивіда, культивування індивідуалізму та егоїзму, коли конкуренція і тільки стає умовою не лише певних форм економічного співжиття (що є нормою), а й ознакою міжлюдських стосунків, що свідчить про їхнє різке погіршення, деструкцію.

Відтак на передній план із необхідністю виходять темні риси людського ества — руйнівні, деструктивні, злостиві.

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

Адже позитивне, життєтвердне, творче, оптимістичне, те, що приносить людині радість та несе її на крилах — усе це є, існує як природна невід’ємна риса людських стосунків та людського буття у цілому. Людина приходить у світ, щоб творити, створювати нові форми, примножувати розмаїття форм та проявів буття. Це пов’язано із принциповою трансцендентністю людини, постійним виходом людини за власні межі, що є її невід’ємною властивістю. Інакше бути не може: людина не зводиться до якихось застиглих, закостенілих форм.

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

Проте не з меншою силою на поверхню життя вихлюпнулися руйнівні риси людського ества: злоба і лють, паскудство у його незліченних проявах.

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

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

Як радикальний засіб подолання такої фізичної недосконалості та неадекватності людини і виник механізм трансцендування,



який, з одного боку, дав можливість творити, створювати яскравий та різноманітний світ культури, заснований на засадах класичної калокагатії, єдності істини, добра та краси, морально фондований дім людського буття. Але, з другого боку — і не менш різноманітний світ проявів негативного, злостивого, підступного та жорстокого.

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

До того ж на усе це наклалися процеси ресентименту у моралі як явища, котре символізує глибинні, не завжди позитивні (а часто й збочені) процеси у тому типі культури, котрий побудований на традиційній етиці формального обов'язку.

Отже, слід констатувати, що в житті сучасного українця все меншає і меншає світлого, доброго, оптимістичного, надій та сподівань. А це не може не викликати великого занепокоєння. Як повернути людині це світле, добре, радісне — ось питання питань.

Зрозуміло, що певні підстави для оптимізму у цьому плані є. Передусім про них свідчать свобода преси, кроки на шляху демократизації суспільного життя та відкритості суспільства, становлення громадянського суспільства в Україні. Проте ці кроки — і у цьому корінь проблеми — повинні бути підкріплені адекватними змінами в соціокультурній та економічній сфері, передовсім пов'язаними зі зростанням хоча б до східноєвропейського рівня відсотка вартості робочої сили у собівартості продукції, створення середнього класу, що складав би не менше 90 % населення, тобто перехід від кланово-олігархічної моделі суспільного устрою до моделі сучасної, на кшталт усієї Європи — соціально орієнтованої ринкової економіки європейського типу, соціальної держави.

Не слід також забувати, що основою соціального оптимізму пересічного українця, тобто його повноцінної особистісної самоідентифікації, може бути лише його національна самоідентифікація, яка неможлива поза нормальним розвитком української культури: кіно (як власне виробництво, так і його прокат), адекватного наповнення радіо- і, особливо, телепростору, підтримка української книги (і її видання, і розповсюдження), плекання історичної пам'яті, українських театру та естради, музейної справи та охорони пам'яток культури взагалі тощо.

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

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

Проте не менший вияв знайшли в українських реаліях і всі перелічені вище негативні риси людського ества: як у часи розбудови кланово-олігархічної моделі капіталізму, так і в останній час — час поглиблення майнового розшарування, протистояння позитивного й негативного, боротьби сил, які уособлюють минуле та майбутнє.

Усе це, разом узяте, викликає дуже багато запитань, і найперше — про пошук шляхів мінімізації впливу негативного у людській природі, унеможливлення рецидивів тоталітаризму й авторитаризму та створення умов для подальшого розкриття креативних, життєствердних здатностей. Спробуємо проаналізувати усе це більш докладно, починаючи з найбільш загальних проблем методологічного та світоглядного гатунку.

**Проблема людського буття.  
Неоднозначність людської природи як детермінанта  
антропокультурних та соціокультурних параметрів  
світу людини**

Людське буття саме по собі є феноменом надзвичайно широким і суперечливим, воно охоплює цілу низку зрізів, рівнів і підрівнів, зокрема питання про специфіку людської природи, сутність і існування людини, екзистенційну напругу як прикметну рису людського ества, питання співвідношення біологічного і соціального в людині, антропогенезу і подальшої долі людини, а також індивідуального і родового, особистісного і суспільного, людини і людства, макрокосму і мікрокосму, духовного і тілесного тощо.

Тобто, як бачимо, проблема людського буття виступає у дослідницькому плані як вельми структурова і багаторівнева, але її суть полягає в парадоксальній обставині, смисл якої в тому, що людина є принциповою новизною у природі, її химера, через що буття для людини (в усіх його вимірах, як зовнішніх, так і внутрішніх) може бути даним лише через розкриття істинно людського буття як у його засадничих вимірах, так і у його реалізації. Через це «розгадка буття для людини прихована у людині. У пізнанні буття людина є зовсім особливою реальністю, що не стоїть поряд інших реальностей. Людина не є роздрібненою частиною світу, у ній міститься цілісна загадка і розгадка світу. Той факт, що людина, як предмет пізнання, є водночас і тим, що пізнає, має не лише гносеологічне, але і антропологічне значення... Проблема людини не може бути підміненою ні проблемою суб'єкта, трансцендентальної свідомості, ні проблемою душі, психічної свідомості, ні проблемою духу, ні проблемою ідеальних цінностей, ідей добра, істини, краси та ін. ... В людині перетинаються усі круги буття» [1].

Філософська антропологія концентрує свою увагу на інваріантних (у даному випадку загальнолюдських), стійких природних, соціокультурних і особистісних якостях людини у їхній суспільно-історичній та культурній плінності, специфічності стосовно певної епохи, далі — на філософському знанні про цілісний образ людини у певному типі культури та на антропологічних межах людського образу у безмежжі буття і самовдосконалення [2]. Цікавими і слушними щодо цього видаються нам міркування Б.Т. Григор'яна: «...предметом філософського дослідження є людина у певній постійності і відносній незмінності своєї природи і водночас у тій неповторній конкретно-історичній цілісності, у якій актуалізують себе ці її константні якості і властивості. Тому філософське питання про те, що таке людина, є питанням про її природу і сутність, про закономірності і механізми функціонування даних їй від природи і придбаних у культурній історії відносно постійних структур і якостей, питання про характерні особливості і спрямованості її безперервної мінливості й розвитку, про неповторну своєрідність її сучасного конкретно-історичного ества і буття» [3].

При цьому парадоксальність ситуації полягає у тому, що підхід до людини з позицій філософсько-антропологічної рефлексії, який онтологізує ті чи ті параметри людського буття, але при цьо-

му десубстанціалізує людину, не може дати завершеної логоцентричної картини цього буття, а якби міг це здійснити, то це означало б і кінець самої філософської антропології. Водночас у такому підході, різноплановому за своєю суттю, закладений і значний евристичний потенціал, який дає змогу якщо не знаходити остаточні відповіді на ті чи ті визначальні питання людського буття (та, зрештою, і не в цьому суть), то принаймні окреслювати певні характерні зрізи його конституювання і функціонування. Їстотною при цьому видається думка М. Шелера про те, що ще ніколи в історії людина не ставала настільки проблематичною для себе, як у ХХ сторіччі, «коли вона більше не знає, ким вона є, проте водночас знає, що вона цього не знає» [4].

Якими ж були ці обставини (проблематичність людського існування та парадоксальна форма досягнення цієї проблематичності), взяті не лише в плані концептуальному, з точки зору становлення, розвитку і кризи класичної раціональності та епохи Модерну у цілому з їх логоцентричністю, поглядом на розум як на головну контролюючу інстанцію та вірою в безкінечний прогрес і можливість усе більш упорядкованого облаштування життя, але і з точки зору об'єктивних процесів в антропо- і соціокультурному середовищі? Слід відразу зазначити, що ці процеси, що об'єктивно відбуваються (в економіці, політиці, суспільному житті, в екологічній та культурній сферах) позначені вельми значною неоднозначністю, суперечливістю, зіштовхуванням різноспрямованих тенденцій і процесів.

Зрозуміло, що ХХ сторіччя позначене, з одного боку, небаченим до цього злетом людської думки, генію і творчих зусиль, розквітом науки і техніки, освіти і медицини, транспорту і будівництва, зв'язку і теле-радіокомунікацій, зростанням і закріпленням демократичних здобутків, ліквідацією світових імперій, підйомом середньостатистичного рівня життя, закріпленням у західній цивілізації гарантій прав і свобод особистості тощо.

Проте з другого боку ХХ сторіччя не меншою мірою позначене небаченим до цього знеціненням індивідуального людського життя на тлі постійних гуманістичних реляцій (нескінчені різнотипні політичні конфлікти і війни, концтабори, голодомори, депортації, масові репресії, гоніння на інакодумців тощо), маргіналізацією особи і її вартісних уподобань, знеціненням високих ідеалів у

цілому (знову ж на тлі їх підкресленого декларування), зрештою — проявами особистісного дискомфорту, відчуттям закинутості, наростанням почуття невпевненості і напруги, постійними стресами, негативним впливом пришвидшення темпу життя, поверхневим спілкуванням, почуттям самотності за практично повної відсутності можливості усамітнення тощо. До того ж усе це накладається на низку надзвичайно гострих глобальних (які до того ж мають особливість поглиблюватись) проблем: загрози термоядерного Армагеддону, стрімкого зростання народонаселення (особливо у країнах, що розвиваються), продовольчої проблеми, проблеми обмеженості ресурсів планети, у тому числі енергетичних, зростання техногенного тиску на довкілля, зрештою, погіршенням екологічної ситуації (забруднення суші і світового океану — хімічне, радіаційне тощо, парниковий ефект, озонові діри, утилізація відходів, наслідки кислотних дощів, обезліснення планети, зниження ресурсів питної води, пандемії нових видів захворювань тощо), а також наростанням в останній час напруги у міжцивілізаційних стосунках, яке, за поширеною зараз у світі думкою, належить чи до не найбільш зловісних сценаріїв майбутнього людства.

Даючи власну характеристику «смертних гріхів цивілізованого людства», знаний у світі соціобіолог і етолог К. Лоренц акцентує увагу зокрема на таких із них, як надмірність соціальних контактів внаслідок скупченості індивідів на обмеженому просторі, передусім мегаполісів (а відтак і агресивність як спосіб відмежуватися таким нелюдським чином від інших); спустошення природного життєвого простору, внаслідок чого відбувається руйнація не лише зовнішньої, але і внутрішньої природи людини, людського ества; надлишкове пришвидшення цивілізаційного розвитку, яке не дає можливості людині навіть роззирнутися і по-справжньому осмислити події, що відбуваються; втрата бажання долати перепони, а відтак і сильних почуттів і афектів; генетична деградація, внаслідок якої переривається розвиток і збереження норм суспільної поведінки; розрив із традицією, наслідком чого є надзвичайно гострий конфлікт поколінь; індокриннація людства, усе більша уніфікація поглядів і стереотипів поведінки, що дозволяє владній еліті на свій розсуд маніпулювати масами; загроза людству внаслідок можливості застосування зброї масового знищення [5].

Відтак, враховуючи усі вищезначені позиції і процеси як концептуального, так і антропо- та соціокультурного планів, можна говорити не лише про кризу ідентичності стосовно різних страт людської життєдіяльності, а й про виникнення багатогранного і глибокого проникаючого явища, яке одержало назву антропологічна криза. Йдеться про феномен, який можна схарактеризувати як внутрішньо взаємопов'язані (тобто такі, що тісно переплітаючись, справляють значний, якщо не визначальний обопільний вплив) процеси втрати цивілізаційної (у різних її стратах) та індивідуальної ідентичності. При цьому мається на увазі «подія, що відбувається із самою людиною і яка пов'язана із цивілізацією у тому розумінні, що дещо життєво важливе може безповоротно у ній (людині. — Є. А.) зламатися у зв'язку із зруйнуванням чи просто відсутністю цивілізаційних засад процесу життя. Цивілізація — вельми ніжна квітка, вельми тендітна будова, і у ХХ ст. стало абсолютно очевидним, що цій квітці, цій будові, по якій скрізь пішли тріщини, загрожує загибель. А руйнування засад цивілізації щось робить і з людським елементом, із людською матерією життя, що втілюється в антропологічній катастрофі, яка, можливо, є прототипом будь-яких інших, можливо глобальних катастроф» [6]. Ці міркування М.К. Мамардашвілі містять вельми значний евристичний потенціал, бо дозволяють не розривати (що зрештою веде у глухий кут), а взаємопов'язувати, розглядати як дві іпостасі одного і того ж процесу кризи індивідуальної і колективної ідентичності, так само як і осмислювати способи їх подолання, які просто унеможливлені поза рамками тих індивідуальних зусиль кожного, які спираються на адекватні засадничі ходи антропо- та соціокультурного гатунку. Зрештою абсолютно зрозуміло, що нормальна особистісна самореалізація, персональне відчуття повноти буття можливі лише за умови гармонізації цього процесу особистісної самоідентифікації із розвиненим, наповненим процесом самоідентифікації особи на інтерсуб'єктивному рівні сім'ї, товаришів, конкретного колективу, соціальної групи, громадянського суспільства і правової держави, нації, людства у цілому.

Загальна неоднозначність і суперечливість процесів та подій, які відбуваються на макрорівні суспільного життя, звичайно ж, не можуть оминати життєдіяльність окремого, індивідуального суб'єкта. Саме тому світосприймання та суспільне самопочування

окремого індивіда не є виокремленим та осібним, а отже, як і всі макрорівневі процеси, позначене такою самою суперечливістю і неоднозначністю.

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

Отже, людська природа є, існує, але існує не як завершене ціле, а як процес, який заснований на її принциповій відкритості. І ґрунтується ця природа на біологічній незавершеності людини, певному випадінні останньої з еволюційного ряду, що, до того ж, не може цілковито компенсуватися культурними артефактами, теж подвійними за своєю природою: з одного боку — це світ творчого самоствердження людини, а з другого — світ, що породжує низку епіфеноменів відчуження. Відтак ситуація людського буття є і завжди залишається відкритою, проблемною.

Людина діє серед речей як дещо відмінне від цього світу речей. Людське буття — це буття особливого роду, співставне з буттям речей лише умовно, яке лежить значною мірою (хоча й не абсолютно) в іншому вимірі порівняно із буттєвістю неживих і живих речей [7]. Поряд із відчуттям цієї буттєвості, яке дане людині зсередини через переживання власного тіла і артефактів культури, людині, як мислячій, одухотвореній істоті (яка не тільки відчуває тендітність, крихкість свого існування, але і знає про це) відкрита також можливість даності й усвідомлення, явного чи неявного, можливості істинного, справжнього буття [8]. Буття не як речі серед речей (бо людина як біологічно незавершена, а, отже, і не визначена тва-



рина, випадає з низки суто речових послідовностей), а як вільної істоти, в якій соціальна детермінація здійснюється через самодетермінацію, низку можливостей і постійні акти вибору серед них, тобто серед таких, які людині видаються найбільш доцільними. Через це саме людське, справжнє буття, істина буття (на відміну від зовнішнього буття, речового світу) і є для людини найбільш загадковим, проблематичним, до якого так важко дістатися. Як зазначає М. Гайдеггер, «буття ширше, ніж усе суще, і все одно воно ближче людині, ніж будь-яке суще, чи то скеля, звір, художній твір, машина, чи то ангел чи Бог. Буття — це найближче. Проте найближче залишається для людини найбільш далеким. Людина завжди задалегідь уже тримається передусім за суще і лише за нього» [9].

Розглядаючи тему людської природи, звичайно, не можна оминати питання про сутність людини. З історії людської думки відомо, що ця сутність у різні часи і різними мислителями, у залежності від того чи того методологічного і соціокультурного ракурсу бачення проблеми виокремлювалася абсолютно по-різному. Людина визначалася як політична (суспільна) істота (Аристотель), як тварина, що створює знаряддя праці (Б. Франклін), як людина розумна (*homo sapiens*), працююча (*homo faber*), людина, що грає (*homo ludens*). Серед онтологічних характеристик, що визначають сутність людини, називали й аналізувалися також страх, комунікацію, свободу й відповідальність, мову, свято, сукупність суспільних стосунків тощо.

Стосовно усіх цих визначень слід зазначити, що кожне із них дійсно віддзеркалює ту чи ту грань людського буття і людина в різних відношеннях є і тим, і тим і т. д. Водночас вона є ні тим, ні тим, ні тим і т. д. — у субстанційному значенні. Більше того, усі наведені визначеності співіснують у двоєдиному плані: як сукупність, певний набір властивостей людського буття, спосіб взаємодії яких, однак, є не гармонізованим, а вельми і вельми неоднозначним і суперечливим: «...сутність людини цілковито пізнавана. Проте вона не є якоюсь субстанцією, що характеризує людину в усі історичні часи. Сутність людини полягає у протиріччі, закладеному у її існуванні, і це протиріччя змушує людину діяти у пошуках його розв'язання. Людина не може зоставатися нейтральною і пасивною перед лицем цієї екзистенційної дихотомії. Існування



людини як людини ставить перед нею запитання, як подолати розкол між собою і зовнішнім світом для досягнення почуття єдності із ближнім і природою. Людина повинна відповідати на це запитання кожно мить свого життя і не лише, чи навіть не стільки, думками чи словами, скільки тим, як вона живе і діє» [10].

І така картина є не лише відбиттям нинішнього буттєвого стану людини, але і була «запрограмована» від самого початку, ще у процесі антропогенезу, істотною ознакою якого було поєднання перервності і безперервності в еволюційному процесі становлення людини. З одного боку, в усій своїй прямоті постало питання про відсутність такої наступності і спадкоємності, на чому особливо наполягав А. Гелен з його концепцією людини як *р о з в а н т а ж е н н я*, тобто біологічно недостатньої істоти, яка є незавершеною і незакріпленою у плані тваринно-біологічної організації, що у свою чергу розглядалося ним як головна передумова полишеності людини у світі, її відкритості, незахищеності перед ним, що, водночас, є стимулом для людини до постійної культурної творчості, облаштування власного будинку буття [11].

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

Як зазначає один із стовпів такого різновиду філософсько-антропологічної рефлексії Е. Морен, «не лише виготовлення знарядь, але і мисливість, мова, культура з'явилися в ході олюднення раніше, аніж народився власне людський вид *sapiens*. Це означає, що олюднення є складним процесом розвитку, котрий входить до

складу природної історії, — розвитку, із якого, зрештою, з'являється культура» [12]. Відтак людина за своєю природою і суттю — істота культурна, оскільки вона за своєю культурою — істота природна. І лише у такому, на перший (але лише на перший) погляд, парадоксальному ракурсі можна здійснювати, якщо виходити з позиції Є. Морена, результативний пошук відповіді на відому тезу Е. Агацці про те, що якщо раніше тривалий час завданням філософії вважалося доведення існування Бога, то у нашу дегуманізовану епоху основне її завдання постає як проблема доведення існування людини [13].

Отже, людська природа може бути визначеною не лише через протиставлення культурного і біологічного, але також спираючись на розуміння органічного їх взаємозв'язку як у плані становлення людини, так і стосовно її нинішнього статусу: «Як можна не помітити, що найбільш біологічні явища — секс, смерть — у той самий час найбільшою мірою просякнуті символами культури! Найбільш елементарні прояви нашої біологічної життєдіяльності — їжа, пиття, випорожнення — тісно пов'язані із нормами, заборонами, цінностями, символами, міфами, ритуалами, тобто із тим, що найбільш специфічно для культури» [14]. Але найбільш вражаючим є те, що не лише у сучасному житті, але уже на рівні перетворення гомінід у людину відбулося становлення, закладення підвалин надзвичайно неоднозначної і внутрішньо суперечливої природи людини: «Нам потрібно пов'язати осудну людину (*sapiens*) із людиною безумною (*demens*), людиною виробляючою, людиною технічною, людиною будуючою, людиною, що тривожиться, людиною екстатичною, людиною, що співає і танцює, людиною нестабільною, людиною суб'єктивною, людиною уявною, людиною міфологічною, людиною кризовою, людиною невротичною, людиною еротичною, людиною несвідомою, людиною магичною, людиною раціональною: одна і та ж особа виявляє себе у множині образів у ході остаточного перетворення гомінід у людину» [15]. При цьому особливо слід підкреслити, що йдеться про такі внутрішньо суперечливі прикметні риси людського ества, які за своїм характером є наскрізними, а отже у принциповому плані нездоланими. З ними у силу цього потрібно постійно рахуватися: «...людину неможливо звести ні до його технічного обличчя *homo faber*, ні до його раціоналістичного обличчя *homo sapiens*. Відтво-

рюючи обличчя людини, слід враховувати міф, свято, танець, спів, екстаз, любов, смерть, непомірність, війну... Не можна відкидати у якості “шумовиння”, відходів, осаду ні афективність, ні невроз, ні безлад, ні випадковість. Справжня людина виявляє себе у діалектиці *sapiens — demens*» [16].

На такому тлі однозначне оптимістично-прогресистське бачення людини і перспектив її подальшого буття не може залишатися незмінним і потребує значної корекції у відповідності із більш реалістичними підходами. Ці підходи випливають із досвіду соціальної практики ХХ сторіччя, багато у чому гіркого і повчального, і повинні спиратися, — щоб максимально уникнути нових міфологем і заідеологізованих утопій, — на фундаментальні відкриття у галузі людинознавства, що мали місце у нинішньому сторіччі.

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

Зрештою, для адекватного розуміння місця антропокультурних чинників світовідношення, непродуктивності відриву процесів індивідуальної самоідентифікації від різних форм ідентифікації колективної велике методологічне значення має усвідомлення принципової незавершеності людини, трансцендентності людського єства, постійного прагнення людини до самооновлення, з одного боку, а з другого — усвідомлення марності спроб радикального поліпшення цієї людської природи, тих чи тих її параметрів. Без цього не можуть бути прояснені гуманістичні засади самоогодження, у їх специфічному і неповторному вимірі, а таке прояснення нині конче необхідне, особливо враховуючи спроби, що почастишали, протиставлення таких сфер людської самореалізації, як соціальне, національне, загальнолюдське і особистісне. Воно також необхідне у зв'язку із дуже згубною тенденцією, що з'явилася останнім часом, ототожнення двох абсолютно різних питань: питання ствердження державної незалежності і того, яку суверенну державу будувати — державу для людини, чи державу для вибра-

них, де решта — більшість населення — опинилися у ситуації постійного виживання.

До розгляду усіх щойно згаданих проблем ми ще повернемося у заключному підрозділі. Зараз же слід зазначити, що для адекватного розуміння усіх цих питань слід звернутися до досвіду осмислення проблеми позитивного та негативного у добу Модерну та сучасну добу.

Вагомими при цьому видаються деякі найголовніші підходи до осмислення проблеми позитивного та негативного у людському естві та, відповідно, світі людини, розглядові чого й буде присвячений наступний підрозділ.

### **Позитивне та негативне у людському естві та світі людини: короткий історико-філософський екскурс**

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

Вперше питання про зло, гріховність та страждання, про їхні витоки у Божому світі підняв у своїй концепції теодицеї Ляйбніц. Він обґрунтував точку зору, центром якої була ідея про виправдання Бога за існуюче у світі зло. Бог, котрий створив світ, як найкращий із усіх можливих світів, не бажає зла, гріха та страждання, проте припускає їх можливість та виправданість у розмаїтті буття (із темними сторонами останнього — включно).

Ця теоретична позиція була розкритикована як сучасниками Ляйбніца, так і мислителями подальших часів, розкритикована у плані заперечення самої ідеї виправдання Бога як творця найкращого із світів. Адже ця позиція так чи інакше виправдовувала зло у житті, темні сторони буття. І саме це виправдання не могло бути

підтриманим ні з морального боку, ні у плані гуманістичної світоглядної теоретичної позиції, яка саме упродовж другої половини XVIII—XIX століттях почала все активніше завойовувати позиції у духовному та практично-духовному освоєнні світу.

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

Якщо в «Критиці практичного розуму» засадничі положення етики, які підсумовувалися у тезі «добра воля і є воля взагалі», співпадали із максимами практичної поведінки, то «Релігія у межах лише розуму» залишає засадничі положення ригоризму практично без змін, проте тут уже була проведена грань між ними та максимами. Виходячи із цього, Кант пише про зло не як про основоположення (адже добро залишається у людині таким же вихідним, як і зло), а як про максими повсякденного життя. Він виходить із тези, що людському еству притаманні почасти добрі, почасти злі схильності. Ці схильності у людини є вродженими, «але не у тому сенсі, що причина цього — саме народження» [17]. При цьому добро і зло у людині — це не добро і зло в індивіді, а у людині як представнику роду, інакше можна було б визнати одного від природи добрим, а іншого — злим.

Кант аналізує ступені «злого серця», яких виділяє три: перша, коли схильність переверщує обов'язок, друга, коли моральні мотиви змішуються із неморальними, і третя — зіпсованість, розбещеність людського серця, схильність до прийняття злих максим. Зле серце вповні виступає на першому ступені, коли людина усвідомлює моральний закон, проте приймає як максими своєї поведінки відхилення від нього. При цьому важливо зазначити, що зло є необхідним у людині як роді не об'єктивно, а суб'єктивно, тобто воно є «необхідним у кожній, навіть найкращій людині» [18]. У протилежному разі воно було б необхідним як необхідність самої природи, що суперечить висхідній тезі про неприродне походження злого.

Воно є морально злим і визначене «не природними задатками, а чимось таким, що може визначатися щодо людини як осудне, відтак полягає у протилежних закону максимах сваволі» [19]. Пізніше Шеллінг у філософських дослідженнях про сутність людської свободи більш чітко виразив цю думку: «прагнення сваволі до звеличення є злом» [20]. Саме тому, що людина творить зло зі своєї волі, це зло й називається висхідно, чи радикально злим у природі людини. Ніби забувши про свої попередні твердження у «Критиці практичного розуму», Кант пише, що «причину цього злого не можна..., як це зазвичай роблять, вбачати у почуттєвості людини й природних схильностях, котрі виникають звідси» [21].

Цікаво, що Кант повторює цю думку у ряді варіацій, відтінюючи різні грані питання, наприклад: «природні схильності, що розглядаються самі по собі, є добрими, тобто незаперечними, і було б не лише марно, але водночас і шкідливо та заслуговувало б на осуд, якби були спроби викорінити їх... Лише морально протипоказане саме по собі є злом, відтак, повинно бути відхилене і повинно бути викорінено» [22]. Кант засуджує погляди, які були, власне, його попередніми поглядами: «Це цілком звичайне уявлення моральної філософії, що існування морально злого в людях пояснити легко — з одного боку, із сил і спонук чуттєвості, а з іншого, із безсилля спонук розуму (поваги до закону), тобто зі слабкості» [23].

Проте при цьому Кант розуміє, що було б неправильним ототожнювати волю лише зі злою волею, адже у такому разі людина ототожнюється із диявольським створінням. Кант висуває тезу про злу волю як таку, що опосередкована волею доброю, моральною: «Людина (навіть найгірша), якими б не були її максими, не зрікається морального закону, так би мовити, як заколотник (із відмовою від послуху). Скоріше, цей закон у силу моральних задатків людини діє на неї невідворотно... Але у силу своїх природних задатків, у наявності яких вона також не є винна, вона прив'язана і до мотивів почуттєвості та приймає їх (згідно з суб'єктивним принципом себелюбства) у свою максиму. Якщо ж вона приймає їх у свою максиму як *самодостатню* підставу для сваволі, не звертаючи увагу на моральний закон (а останній усе ж у ній є), то вона буде морально злою» [24].

Зло виникає тоді, коли людина, приймаючи моральне як єдину максиму своєї поведінки, виходить із почуттєвих схильностей.

Проте це уже не первинні природні схильності, а схильності зі сфери розуму, моральності: «різниця між тим, добра людина чи зла, полягає не у різниці між мотивами, які вона приймає у свою максиму (не у її матерії), а в субординації (у її формі): який із зазначених двох мотивів робить вона умовою для іншого» [25].

Ця зла воля, що є результатом опосередкування її волею доброю, саме у силу цієї опосередкованості не може бути подолана самою людиною: вона «не може бути знищена силами людини, адже це могло б відбутися лише за допомогою добрих максим, чого не може бути, якщо вище суб'єктивне підґрунтя усіх максим наперед вважається зіпсованим» [26].

Інакше, аніж у «Критиці практичного розуму», Кант тлумачить і поняття морального самовдосконалення. Характерними у цьому плані є ті приклади, які він наводить. «Так, поет-філософ вивищує людину, оскільки він повинен боротися зі схильністю до злого у самому собі, — що він зміг у собі подолати, — у вищий ранг на моральній драбині чеснот, навіть вище, аніж небожителі, котрі, у силу святості своєї природи, захищені від будь-якої можливої спокуси (Світ із його недоліками краще, аніж царство безвольних ангелів. Галлер)» [27].

І, нарешті, із усього цього, стосовно питання походження зла, Кант робить висновок, що «зле могло виникнути лише із морально злого» (а не із однієї лише обмеженості нашої природи), «зле виникає зі свободи» [28]. Тут уже чітко проглядається підхід до однієї з центральних тем екзистенціалізму (згадаймо хоча б Сартра: людина приречена на свободу).

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

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



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

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

У більш широкому плані проблема полягає у наступному: чи людина є творцем власної долі, чи ця доля є середовищем, котре абсолютно обумовлює волю та дії людини. Відтак, Кант із необхідністю прийшов до поняття особистісного характеру Бога, що теологічною мовою означало поняття свободи вибору, виходячи із «релігії», котра мислиться у межах лише розуму.

Отже, значущість піднятого Кантом питання розповсюджується як на власне етику (проблема добра та зла, вибору, совісті й відповідальності тощо), так і виходить далеко за її межі, поширюючись на всю філософію. Передовсім Кант був, мабуть, чи не першим у новоевропейські часи мислителем, що прямо й недвозначно вказав на злу волю як істотний момент буття людини у світі. Цим самим він відкрив широке поле дослідження й осмислення цього феномену як у власне філософії, так і в літературі та мистецтві.

Питання про позитивне та негативне у людському естві та світі людині зайняло одне із чільних місць у європейській філософії, літературі та мистецтві упродовж наступних ста п'ятдесяти років, починаючи із середини ХІХ сторіччя. Ї відбувалося це як двоєдиний, взаємозумовлений процес. З одного боку, йдеться про нарост-



тання і найширше розповсюдження у суспільній життєдіяльності XIX сторіччя феноменів жадібності, властолюбства, визиску та відчуження, що супроводжувалося девальвацією засадничих цінностей, наростанням розбіжностей між приписами офіційної моралі і реальним станом сфери моральних та міжлюдських взагалі стосунків, гострою суперечністю між ригористичними вимогами та неможливістю особистісної реалізації багатогранної людської природи, глибин людського ества.

З другого ж — хоча це внутрішньо взаємопов'язані процеси — йдеться про інтенсивне осмислення усіх цих суперечностей та соціокультурних і антропокультурних негараздів у низці філософських, культурологічних, психологічних досліджень та у художній літературі й сфері мистецтва того часу. Зупинимося у цьому контексті лише на деяких, найбільш значимих підходах та візіонерських баченнях.

У найбільш гострій формі проблему позитивного та негативного у людському естві та світі людини у XIX сторіччі поставили Ф.М. Достоевський та Ф. Ніцше.

Перший — через низку образів у своїх творах та через роздуми героїв цих творів (згадаймо хоча б «Легенду про Великого інквізитора»). Саме Достоевський у своїх романах та повістях дав надзвичайно об'ємний аналіз глибин людської психіки та мотивації людської поведінки, розкривши тісний взаємозв'язок добра та зла, творення та руйнації, позитиву та негативу в поведінці та глибинах психіки людини. Усе це складає значне культурне надбання людства, ідейне та психологічне.

Згадаймо хоча б теми підпільної людини, принижених та ображених, екзистенційний аналіз буття братів Карамазових (кожний з яких зорієнтований, відповідно, на акцентуацію розуму, волі та почуття); душевні поривання гравця чи, в іншому випадку, умовно кажучи, — ідіота; «ідейну» поведінку героя «Злочину та кари». До того ж усе це було написано надзвичайно вражаючою, соковитою мовою, й подавалося щоразу через динамічне розгортання сюжету. Він заганяв себе у своїх текстах у такі екзистенційно заглиблені ситуації, що потім сам через величезні зусилля виходив із них.

Але особливе значення при розгляді теми розділу мають візіонерські роздуми та бачення Достоевського у романі «Біси» та у «Легенді про Великого інквізитора». Фактично Достоевський, ви-

переджаючи час на десятиліття, дає аналіз соціалізму у російському його виконанні, який був зреалізований згодом.

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

Її реалізується ця диктатура через партійну систему, революційну організацію, уся діяльність якої підкорена одній меті — захопленню влади та встановленню системи чіткої суспільної стратифікації, коли людина знає своє місце, працює, чітко виконуючи усі приписи тих, хто на вершині влади, і хто, за задумом, є найкращими з усіх.

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

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

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

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

Тому стає цілковито зрозумілою люта ненависть до Достоевського Ульянова-Леніна, адже саме останній був не лише теоретиком революційного захоплення влади та диктатури пролетаріату, але й заклав найглибші підвалини небаченої по довготривалості деспотії, у якій правила партійна верхівка, котра постійно гризлася між собою, але була одностайною у визиску радянських людей та у якій роль ЧК-НКВС-КДБ була чи не визначальною, а катівні, концтабори, десятки й десятки мільйонів безневинних жертв були нормою. У якій соціальне (6—9 % зарплати у собівартості продукції навіть у 80-ті роки) й національне гноблення та масовий терор, на фоні паразитуючої владарюючої еліти, було жахаючим. Досить згадати лише голодомор 1932—33 років, розкуркулювання, рабську працю десятків мільйонів людей у радянських концтаборах та у сталінських колгоспах, масовий відстріл української інтелігенції у 30-ті — 40-ві роки, безпаспортний статус селян аж до 60-х рр. і т. д., і т. п. Що вже говорити про відсутність національного суверенітету, повноцінного парламентаризму, багатопартійності, свободи слова, розвиненого громадянського суспільства.

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

Наступною знаковою постаттю, яка ще у ХІХ столітті теж по-своєму поставила діагноз доби та зробила власний аналіз позитивних та негативних вимірів антропокультурного, був Ф. Ніцше. Як і інші мислителі другої половини ХІХ століття, він осмислював кризові явища просвітницької моделі облаштування буття, але робив це найбільш пристрасно і в найбільш радикальний у мислительській сфері спосіб.

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

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

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

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

Іще у роботі «Народження трагедії із духу музики» Ніцше окреслює параметри діонісійського начала як не менш важливого у людському житті, аніж аполонівського. Твердячи про смерть Бога та знецінення, ерозію усіх фундаментальних для європейської людини вартостей та чеснот, філософ проголошує наступ епохи нігілізму як логічне завершення доби метафізики та як симптом хвороби, що виникла на засадах останньої доби європейської цивілізації. Метафізика, за Ніцше, «позначає печаттю небуття усі ви-

димі форми нашого Всесвіту: вона знецінює, обмовляє і заперечує чуттєве життя та світ, засуджуючи у такий спосіб феноменальність. Створюючи «потойбічні світи» і наділяючи їх перевагами, вона знецінює реальність та розкриває у самому осередді цієї останньої Ніщо. Нігілізм завершує метафізичну думку. Отже, клініцист європейського нігілізму відкриває найглибші підвалини цього останнього, а саме: метафізичний проект, що творить «потойбічні світи» та інші фантоми» [29]. А внаслідок цього відбувається осмислення суцього, узятого як ціле.

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

Ніцше протистоїть класичній метафізиці та позитивістськи зорієнтованій культурі його часу, позначеній осмисленням світу у термінах свідомості та самосвідомості, позначеній також розумінням та ствердженням моралі лише як сфери абстрактного обов'язку, де особисте життя у всій повноті його виявів аніглюється. Він здійснює проникливий аналіз міщанського способу життя, священництва та лицемірності повсякденної моралі. Ніцше, як писав Т. Манн, «виступив проти святенницького буржуазного сторіччя» [30], а також проти декадансу, за нове поцінування діонісійського начала. «Поділяти світ на «істинний» і «уявний», — зазначає Ніцше, — усе одно, у дусі християнства чи у дусі Канта (зрештою — підступного християнина) — це лише навіювання *decadence* — симптому *нисхідного* життя. Якщо митець ставить позірність вище реальності, то це не є запереченням даного твердження. Адже «позірність» означає тут реальність *подвійно*, тільки вибрану, посилену, відкориговану. Трагічний митець зовсім не песиміст, він каже саме Так усьому загадковому й страшному, він пройнятий діонісійським духом» [31]. У такому контексті Ніцше й висуває фундаментальну ідею споконвічного повернення, в основі якої — ствердження одвічної природи людини як відкритої буттю, звернутої до постійного творення та самореалізації.

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

Дійсно, для «нього» життя — єдине, що є цінним і святим, єдине, що може бути естетично справдженним [32]. Оспівування сильної, вольової людини, пафос утвердження високих, не утилітарних цінностей (як і заперечення фальшивої, подвійної повсякденної буржуазної моралі) ґрунтувалися на цілковитому усвідомленні того, що усе це досягне лише за умови «доволі високого рівня духовної культури; а вона, у свою чергу, передбачає відносне благополуччя» [33].

Тут ми бачимо справжній гуманізм, чужий самовдоволеній обмеженості, відкритий усій проблемності й незатишності сушого. Гуманізм як постійні зусилля щодо з'ясування засад власного буття, як постійний пошук та напругу: «філософія — не холодне абстрагування, ні, це переживання, страждання, самопожертва в ім'я людства; і Ніцше знав про це та сам був прикладом цього» [34]. Звісно, що така духовна та душевна налаштованість була абсолютно необхідною за умов тих численних проявів кризових явищ у буттєвому статусі людини, які насувалися на неї у другій половині ХІХ століття.

Ніцше належить також відкриття ресентименту у моралі як явища, котре символізує глибинні збочення у тому типі культури, який побудований на традиційній етиці формального обов'язку, що характеризується, з одного боку, відсутністю «життерадісного, влади, щастя, багатства, зовнішнього лоску, фізичної сили» [35] і, натомість, заздрістю, підступністю, жагою помсти та водночас невмінням чи неможливістю захистити себе та помститися. Ніцше пише про це (не торкаючись питання про те, що самого себе він вважав аристократом духу й зверхньо ставився до пересічних громадян, що призводило, звісна річ, до певних оцінок сумнівного ґатунку) наступним чином: «повстання рабів у моралі починається із того, що *ressentiment* (жадоба помсти) стає творчою й спричинює цінності: *ressentiment* (жага помсти) таких істот, котрі насправді не здатні до справжньої реакції, які через це нагороджують себе уявною помстою. Між тим, як благородна мораль виникає із тріумфуючого ствердження себе самого, рабська мораль від самого початку каже ні «зовнішньому», «іншому», «не собі»: і це «ні» і є його творчим діянням. Це перетворення навиворіт погляду, котрий визначає цінності — це *невідворотне* звернення до зовнішнього й підлаштування під нього, замість звернення до самого себе й

орієнтації на себе — саме це й є характерним для *ressentiment* (жаги помсти). Мораль рабів для свого виникнення завжди потребує передовсім ворожого й зовнішнього світу, вона потребує, говорячи фізіологічно, зовнішнього подразнення, щоб взагалі діяти — її діяльність у своїй основі є реакцією» [36].

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

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

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

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

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

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

Не спрацювали в XX сторіччі й ідеї, високі ідеали горньої країни. Самі по собі вони були хороші, тільки плоди їхні, — за умови, з одного боку, антирелігійної роботи більшовицького режиму, а з другого — повальної секуляризації життя в усіх країнах поспіль,



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

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

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

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

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

Завжди також потрібно пам'ятати, що явища ресентименту, відкриті Ніцше прагнення вибудовувати стосунки не на основі



доброзичливості і взаємоповаги, а на основі заздрощів, злоби й жадання помсти, усі ці явища не можуть зникнути, в абсолютному сенсі, ніколи. Але вони можуть і **повинні** бути мінімізованими. А основою такої мінімізації є реалізація відомих суспільних приписів, які, щоправда, не завжди виконуються за українських реалій перше — обстоювання суверенної, цілісної й монолітної Української держави; друге — плекання демократії, її інститутів та громадянського суспільства як суспільства громадян України, а не світу; і третє — плекання соціальної держави, розбудова повноцінної, соціальної ринкової економіки.

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

Стосовно першого з них — щодо біологічної недостатності людини та її неусталеності, а відтак, іще в антропогенезі закладених підвалинах цього негативного та позитивного — про це вже йшлося у розділі.

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

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

Тому основним завданням доби він вважав десублімацію як домінанту в процесі зрівнювання життя й духу. І цей процес зрівнювання із розумом, духовною складовою людського ества, повернення прав усій сфері афектів, пристрастей і поривань людини Шелер розглядає як визначальний у подоланні кризових явищ доби: «Західноєвропейське людство так довго зазнавало однобічної сублімації, з такою силою прагнуло вигнати всю “природу” з лю-

дини, сформувало таку однобічну людську самосвідомість, сконцентровану на душі і такому безмежно *дуалістичному* відчутті життя, що навіть сторіччя систематичної десублімації йому не зашкодить» [37].

Відповідно Шелер оголошує необхідним створення нового, співзвучного добі різновиду метафізики, котра б базувалася на взаємоопосередкуванні життя й духу, розсудку й розуму людини в її повсякденності та ідеальному образі, різних сутнісних вимірах людського єства. Це повинна бути така метафізика, що «сприймає всезагальну і всеохоплюючу *неможливість* для життя, відповідно — для природи, *обійтись* без Духу, а для Духу — без життя і природи, і яка виражає цю неможливість в ідеї світової основи, що як субстанція вища від обох протилежностей, але в якій ... відбувається *поднання Духу й життя, ідеї і влади*» [38].

Водночас існує конче необхідна антропологічна потреба подолати зазначені суперечності не лише в теорії, а й у самому житті. Магістральним на даному шляху, згідно із Шелером, є культивування людини не як надлюдини, а як вселюдини, під якою він, відповідно до вищенаведених міркувань, розуміє «людину з *вищою напругою між духом і потягом*, ідеєю і почуваннями, і *водночас* із упорядкованим *гармонійним злиттям* обох в *одну* форму буття і дії. І лише тоді буде подоланим той доленосний, жорстокий розпад, та роз'єднаність ідеї і дійсності, мислення та діяння, що нею так серйозно хворіє усе наше європейське ... духовне життя» [39].

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

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

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

Шелер акцентує увагу також на тому, що справжнє природо-відання, на відміну від наукового «знання» про природу, має

ґрунтуватися не на засадах панування над природою, а на засадах люблячої самовіддачі. Ми знову повинні навчитися розуміти природу, а не лише владарювати над нею. Математичне природознавство, «хоч би наскільки воно було б гідне захоплення, не є єдиною можливим способом нашої знаючої участі в природі» [40].

Як бачимо, уже тоді, у десяти—двадцять років минулого сторіччя, М. Шелер висуває і обґрунтовує ідеї, цілковито співзвучні екологічності сучасного світосприймання, більше того, такі, котрі методологічно випереджали добу. Особливо це стосується його думки про те, що лише сумірність із природою, «внутрішнє оприроднення людини» [41] є достатньою і неодмінною підвалиною нового пошанування самого людського життя.

А ще слід звернути увагу на особливий внесок М. Шелера в розробку аксіологічної проблематики, який уже згодом, у післявоєнні часи, відіграв неабияку роль у становленні сучасної практичної філософії, концепції дискурсу та етики відповідальності. Саме цей мислитель обґрунтував непересічну, котра переживе віки, думку про незамінну роль, абсолютну необхідність вищих цінностей, наріжних інтелігібельних сутностей, без яких людське життя втрачає свою визначеність та смислову наповненість, а міжлюдські стосунки, узяті в етико-вартісному вимірі, релятивізуються неприпустимою мірою. Саме Шелер, спираючись на критику формальної етики чистого обов'язку, обґрунтовує матеріальну етику як етику, що виходить не з логічного суб'єкта, а з розуміння людини як цілісної істоти, цінності якій дано через структури матеріального апіорі — тобто через сутності, котрі людина одержує через персональне споглядання.

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

Кінець XIX — початок XX сторіччя характеризувався наростанням особистісної самостійності людини, коли наявність чи, скоріше, відсутність у людини, пересічного громадянина життєрадісного, влади, щастя, багатства, доступу до благ цивілізації, мож-

ливості задоволення нагальних фізичних та духовних потреб викликали усе більше й більше збурення і внутрішній спротив. Це збурення було абсолютно природнім процесом становлення громадянина й водночас знаходило свій найрізноманітніший вияв. З одного боку, пересічна людина усе більше й більше була схильна до нетерпимості й була готова до боротьби за ті блага, які були доступні іншим — можновладцям, заможним верствам суспільства й владарюючій еліті.

Проте з другого боку, у десятків мільйонів людей це збурення не виливалося в активний спротив, в участь у соціалістичних партіях та революційній роботі. Однак це зовсім не означало, що ці маси людей, кожен із них, одного разу пробудившись, міг із легкістю члена несвідомого стада позбутися своєї пробудженої свідомості й змиритися з положенням своєї упослідженості і меншовартості. Можливо, він не брав участі в активній боротьбі, не йшов на барикади, але він прагнув того ж, що й учасники активних революційних дій.

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

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

Це було тоді, у кінці XIX — на початку XX століття. І ці явища ресентименту у моралі й житті взагалі є і зараз у європейському типі цивілізації — вони нікуди не поділися.

Проблема полягає не в їх подоланні (бо це є просто неможливим), а хоча б у їх максимальній мінімізації — ця проблема була й залишається нагальною проблемою європейського типу цивілізації, України, звісно, теж.

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

М. Шелер поділяє ніцшевський погляд на ресентимент як мораль упосліджених, мораль рабів, яка є реакцією на мораль панів, аристократичну мораль. За своєю суттю це є, як уже зазначалося, мораллю безсилля, із якої і походить заздрість, образа, роздратованість, злоба, ненависть, жага помсти та, водночас, неможливість здійснити останню. Зрозуміло, що такі духовні й душевні порухи не існують самі по собі, а приводять також до самоотруєння й запам'ятовування носіїв цих порухів.

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

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

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

Далі, шелерівські пошуки нових цінностей та адекватних із його погляду моральних настанов не могли бути успішними априорі. Бо їх засадничою світоглядною підставою була орієнтація не на пересічну людину із її проблемами, тривогами, турботами, радостями й болями, а відверто маніфестована орієнтація на світ заможних, світ можновладців. Зрозуміло, що така відверта рефлексивна позиція за умов пробудження й активного становлення саме у той час громадянської позиції пересічної людини не могла бути зреа-

лізованою ніяким чином. Що й довела суспільна практика Європи у першій половині минулого сторіччя, коли ніякі задекларовані моральні приписи не спрацювали, не змогли стати на заваді ані жакливій практиці тоталітарних режимів, ані двом світовим війнам.

Водночас слід згадати і про колосальні здобутки шелерівського пошуку у сфері цінностей та моральних настанов. Найперше, це уже згадувані його ідеї десублімації, гармонії вітальних потреб та духовності. Це також його протистояння як біологізаторському редукціонізму, так і позитивізму, котрий применшував як вітальність, так і духовність людського буття. Це також його антитехніцизм, чітка й аргументована його позиція стосовно того, що цивілізація, побудована на засадах лише зажерливості, але яка відкидає життя в усій його багатобарвності, є не лише полишеною принада буття, але й взагалі безперспективною, веде її у глухий кут. Це також вибудована ним система щаблів буття.

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

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

Коротко слід згадати і про «Присмерки Європи» (1918 р.) О. Шпенглера. Власне, у нього йдеться про проблеми, хвороби, занепад усєї західної цивілізації. Ї висновки при цьому робляться дуже невтішні.

Згадали ми, власне, про цю книгу через її малозрозумілу популярність впродовж десятиліть. Шпенглер розглядає історію не як суцільну, а як виникнення, розквіт та занепад окремих культур, кожна з яких завершується цивілізацією як занепадом культури і яких він нараховує вісім. Методологічною основою такого підходу є думка про те, що кожна культура живе, розвивається і процвітає як певний організм, який діє і у якому відбувається становлення й творчість, на зміну яким приходять закостеніння, панування мер-

твого простору. На основі цієї методологічної посилки робляться надзвичайно песимістичні, хоча й почасти вірні висновки про соціокультурні та політичні реалії західного суспільства доби імперіалізму.

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

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

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

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



нішим корелятом свідомості, завдяки якому ми і можемо одержати адекватну картину її смислової структури.

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

При цьому загальне розуміння доби нігілізму у порівнянні із попередниками залишається незмінним: вона характеризується виснаженням і загибеллю смислу. Але акценти при цьому зміщуються. Для Ніцше нігілізм означав рух від нехтування, заперечення життя в ім'я найвищих цінностей у класичному раціоналізмові до заперечення цих цінностей, заміну їх цінностями людськими, аж надто людськими (мораль замінює релігію; прогрес, сама історія замінюють божественні цінності) [42]. Для Гайдеггера ж нігілізм як епоха втрати смислу характеризується найперше марністю антропологічних спроб відповісти на запитання «що є людина?». Бо то спроби, що здійснюються в рамках усе того ж безпосередньо сушого [43]. А це не дає змоги підійти до головного запитання: про буття, яким єдино є людське буття у системі сушого, — сушого, узятого у його єдності; про буттєву зануреність, закоріненість людини як визначальну особливість людського існування (на відміну від усіх інших істот); про істину як специфічну неутаємниченість, відвертість буття.

Гайдеггер наполягає на тому, що «філософська антропологія» є ні чим іншим, як регіональною онтологією людини і, як така, не виходить із ряду інших онтологій, які разом із нею розподіляють між собою усю область сушого» [44]. Звичайно, тут проявляється



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

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

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

Він існує тому, що у ньому є таїна, оте ніщо, яке вносить специфічність у людський світ. Гайдеггер зазначає, що «не можна говорити про ніщо і обходитися із ним так, якби воно було річчю, котра подібна дощу за вікном, горі чи будь-якому предмету. Ніщо у своїх основах недоступне ніякій науці. Хто воістину хоче говорити про ніщо, повинен із необхідністю стати ненауковим. Проте це доти буде сприйматися як велике нещастя, доки побутує думка, ніби наукове мислення є єдиним по-справжньому строгим мисленням і лише його і можна, і потрібно зробити мірилом мислення філософського» [45].

Західна цивілізація, на думку Гайдеггера, у силу усе більшого забуття буття, стоїть перед загрозою повного обездуховнення. Якраз підхід із позиції єдності буття і ніщо, як взаємозв'язку світла й темряви, і дає можливість осягнути істинне як неутаємничене, як відвертість і відкритість буття. «Істина, яка розуміється лише як світло, як “розкритість”, виявилася, по суті, протилежністю істини, як її розуміли попередні, дометафізичні епохи. Якраз тому, що

наша епоха не знає “утаємненого”, таїни, вона не знає і “не-утаємненого”, для неї усе стало не *світлим*, як того хотіли видатні російські метафізики, а *безбарвним*. Втративши повагу до “утаємненого”, намагаючись усе розкрити засобами науки, сучасна епоха, навпаки, відкрила для себе доступ до світу — він для неї втратив сенс, а якраз смисл світу — це і є те світло, завдяки якому стає видимим суще» [46].

Отже, буття як взаємозв'язок, взаємоперехід сушого, узятого у його єдності, та ніщо, є не набором тих чи інших речей чи процесів, ані тим, що слід, потрібно робити, навіть не тим чи іншим сущим, а тим, що сховане, утаємничене, і тим, що відкриває себе завдяки певним зусиллям, внутрішньому трансцендуванню, проходженню через певні межові, екзистенційні ситуації. Гайдеггер дає надзвичайно ємне, багатоаспектне, глибоко евристичне визначення буття: «Буття відкриває себе нам у якійсь різноманітній протилежності, яка зі свого боку знову ж не може бути випадковою, бо вже простий перелік цих протилежностей вказує на їхній внутрішній зв'язок: буття водночас найбільш багате, водночас найвсезагальніше і найунікальніше, водночас найзрозуміліше і таке, яке чинить спротив усякому поняттю, водночас найбільш затерте від ужитку і все одно таке, яке лише вперше настає, водночас найнадійніше і без-донне, водночас найбільш здобуте і найбільш пам'ятне, водночас і найвимовленіше й замовчуване» [47].

А способом залучитися до відкритості буття виступає *Dasein* (тут — буття), як водночас присутність і постійний вихід за межі. Принциповий хід гайдеггерівської думки, як радикальний засіб подолання відриву людини від світу, полягає саме у тому, що буття саме виявляє себе через *Dasein*: «Екзистенційний аналіз вибирає формою освоєння буття не абстрактну думку, а людське існування. Способом самовиявлення буття виступає людська присутність у світі (*Dasein*). Своєрідність присутності, яка визначається як наповнення буття, Гайдеггер характеризує як екзистенцію» [48]. Гайдеггер зазначає, що «метафізика *Dasein* — це не лише метафізика, котра *Dasein* має предметом, але також метафізика, що необхідно здійснюється *як Dasein* ... Метафізика *Dasein* взагалі не є раз і назавжди покладений “органон”. Вона повинна постійно перетворюватись у міру зміни своєї ідеї у ході розробки можливості метафізики» [49].

Існування при цьому береться у його простій фактичності, відтак екзистенційне — це те, що належить до існування, посилається на нього. На відміну від ситуації повсякденності, знеособлення, конформізму тут ми маємо справу із буттям того суцього, як відкрите для відвертості буття, у якому людина завжди знаходиться у ситуації піклування про щось: «Буття — при ... є турботливістю тому, що вона як спосіб буття — визначається через його осново-структуру, турботу. Турбота характеризує не усього лише тільки екзистенційність, усунуту (відчужену) від фактичності і падіння, але охоплює єдність цих буттєвих визначень. Турбота тому не має первинно і виключно на увазі ізольованого відношення Я до самого себе» [50].

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

Отже, можна сказати, що Гайдеггер зробив найбільш вагомий внесок у спростування класичної метафізики, яка розглядала буття лише крізь призму мислительного опосередкування, що призводило, зрештою, до відгорожування людини від світу, від власне буття. Гайдеггер же розглядає буття як певну висхідну, хоча і дуже внутрішньо неоднозначну, суперечливу і стратифіковану безпосередність, нерозривну єдність того, що традиційно називалося суб'єктом і об'єктом — коли людина, її самість безпосередньо пере-

живає своє буття у світі як власне існування — екзистенцію. Причому пізнаване і той, хто пізнає, у їхній цілісності повинні збігатися, відтак буття може бути осягнутим лише через самого себе.

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

Відзначаючи фундаментальність, грандіозність зробленого М. Гайдеггером, слід сказати і про таке. Як засвідчили подальші філософсько-онтологічні пошуки, його позиція та міркування настільки ж знайшли продовження, наскільки ж виявилися, — стосовно реального антропо- та соціокультурного процесу, — не зовсім продуктивними. Бо справжнє життя людини не монадологічне, людське буття по суті своїй — це співбуття, це інтерсуб'єктивна сфера. У такому плані Гайдеггер, як не прикро, був асоціальним мислителем. І не можна не погодитися із думкою О. Больнова, який ще у 1942 р. писав: «Розірвана і така, що зазнала потрясіння у всіх основних об'єктивних стосунках, людина виявилася відкинутою до самотності свого окремишнього існування. Внаслідок чого втрачається будь-яка реальність оточуючого світу» [51]. Відтак, здавалося б, глибинні гайдеггерівські роздуми про буття не спрацювали належним чином і не змогли уберегти європейську цивілізацію від усіх жахів тоталітаризму.

І друге — упродовж усього свого творчого шляху Гайдеггер різко і недвозначно виступав проти необхідності обґрунтування вищих цінностей, що на його думку, не давало можливості наблизитися до осягнення буття у його відвертості. Тобто, по суті, заперечувалася необхідність трансцендентального аргументу у його класичному прочитанні. Знову ж таки, як показала антропо- і соціокультурна ситуація другої половини ХХ сторіччя, в умовах лавиноподібного наростання соліпсизму, індивідуалізму, неймовірної релятивізації ціннісно-орієнтаційної поведінки без збереження саме вищих цінностей (зрозуміло, у трансформованому, відповідному сучасності вигляді), а, отже, і трансцендентального аргументу у його класичному прочитанні, ні про яку сучасну, здатну адекватно відповідати

на виклики нинішньої доби, практичну (а, відтак, і теоретичну) філософію не може бути й мови.

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

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

Так само як і говорити про відновлення смислу, смислової наповненості людського буття поза його вихідними параметрами (а такими і є низка конкретно-історично зумовлених вищих цінностей і сенсів, що виконують незаміниму регулятивну функцію), як на цьому наполягав Гайдеггер, видається принаймні наївно, якщо взагалі припустимо у нинішній антропо- та соціокультурній ситуації взагалі.

Не менший внесок, можливо, дещо в іншому методологічному ключі та на іншому матеріалі, в осмислення позитивного та негативного, зробив у той самий час К. Мангайм. І не лише своїми класичними роботами з утопії, її здатності дуже швидко у процесі свого втілення перетворюватися на закостенілу ідеологію, а, отже, і її подвійному значенню в історії людства. Але також і своєю продуманою концепцією людини і суспільства, яку він обґрунтував у 30-ті — на початку 40-х років, за умов стрімкого наростання й розповсюдження тоталітаризму.

К. Мангайма дуже турбував цей наступ тоталітаризму, який руйнував усі усталені соціокультурні механізми демократичного

суспільства і розтоптував особистість, робив її предметом цілковитої маніпуляції. Тобто він виходив із тези не просто про наростання кризових явищ у суспільстві, а із факту існування такого суспільства, котре саме є втіленням падіння демократії, суспільної моралі, розтоптуванням особистості.

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

Ці ідеї були розвинені Мангаймом у роботах «Діагноз нашого часу» (1936 р.), «Людина та суспільство в епоху перетворення» (1937—41 рр.) та в інших працях.

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

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

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

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

Оскільки однією з найвагоміших ментальних підстав кризи проекту Модерну є суб'єкт-об'єктний дуалізм, то не менш принципове значення у цьому плані має осмислення одного із найважливіших аспектів подолання цього суб'єкт-об'єктного дуалізму, а саме — об'ємної, різноаспектної феноменології тіла, запропонованої М. Мерло-Понті. Це стало одним із найзначиміших мислительних ходів у філософії минулого сторіччя, адже йдеться про те, що людина є живою, вона живе й радіє буттю, а відтак, її буття ніяк не зводиться до суб'єкт-об'єктного протистояння, до буття гносеологічного суб'єкту.

У такому контексті важлива також запропонована Мерло-Понті концепція феноменології сприйняття як надзвичайно оригінальна спроба осмислення цієї складової повноцінного людського буття, а саме — цілісності його світосприймання як однієї із найголовніших передумов його світоглядної орієнтації у світі. При цьому відбувається своєрідна інтерпретація важливих проблем: проблеми Іншого, інтерпретація світу — світу природи та світу людини, *cogito*, часу та свободи, зрештою — світу культури.

Вагомим також був аналіз одномірності культури, зроблений Г. Маркузе. Основна ідея його концепції одномірності — це з'ясування причин установа тального контролю над людиною як результату розвитку цивілізації як одномірного, технологічно зорієнтованого суспільства та мислення, що керується лише технологічною раціональністю та логікою панування. Шляхи пошуку виходу з цієї ситуації, діалектика раціонального та ірраціонального — у центрі авторської уваги.

Надзвичайно цікавим є аналіз Маркузе теми еросу та цивілізації, співвідношення принципів реальності та задоволення. При цьому розкривається одна з важливих проблем розвитку цивілізації, а саме: репресивне ставлення техногенної й моралізуючої ци-



вілізації до людського буття, буття як самоцілі, тобто як радості й насолоди. Зрозуміло, що рано чи пізно ця репресивність не могла не призвести до бунту пригніченого людського ества, яке є багатобарвним та різнобічним і у якому прагнення до радості та насолоди є ознакою його повноцінності.

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

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

Відповідно, голод спрацьовує через афекти. Перша група афектів — це заздрість, пожадливість, повага. Друга — афекти чекань, сподівань. Це страх, боязливість, надія та віра.

Ця друга група афектів, відповідно, поділяється на негативні — страх (невизначений) та боязливість (уже цілковито визначений страх), та позитивні — надію, сподівання та віру. Надія — це чекання невизначеного, проте усе ж принципово можливого позитивного. Надія і сподівання, відтак, протилежні страхом.

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

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

Виходячи з такого посилю, Блох вважає, що сфера несвідомого — це не лише «уже-не-свідоме», але й «іще—не-свідоме», те передсвідоме, котре передує чіткому усвідомленню і у цьому сенсі є надзвичайно плідним. Це «іще-не-свідоме», котре є одним із визначальних постулатів у концепції Блоха, є надзвичайно евристич-



ним і знаходить свій найбільший вияв в роки юності, у творчості чи в епоху радикальних суспільно-історичних змін.

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

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

Значний внесок в аналіз інтелектуальної генези усіх бід минулого сторіччя зробили постмодерністи, передовсім через осмислення тем кінця епохи класичної метафізики, чому присвятили свої праці, зокрема, такі французькі мислителі, як М. Фуко, Ж. Дерріда, Ж.-Ф. Ліотар. Не спиняючись на усіх деталях цього осмислення [52], зупинимось лише на деяких принципових, на наш погляд, моментах. Загальний підхід до розгляду зазначеного питання характеризується ними як перехід від модерну (епоха класичної метафізики останніх сторіч) до постмодерну.

М. Фуко ставить питання про подолання істини в собі, яка була предметом метафізики, і переходу до істини у її справжньому, на його погляд, розумінні, як істини буття середньостатистичного пересічного індивіда. Він намагається вийти за межі традиційних понять і перейти на рівень позитивності, тобто єдності у просторі і часі, матеріалу дослідження, на рівень історичного апріорі, яке наближає до цієї позитивності, і архіву як переліку тих висловлювань, що знову ж таки дають змогу перейти до цієї позитивності,

взятої крізь призму конкретного історичного апріорі. При цьому особлива увага звертається на категорію «подія» (тобто випадковість), яка є аналітичним знаряддям проникнення у найпотаємніші пласти культури і завдяки якій підривається довіра до абсолютних понять епохи модерну, закладаються передумови для альтернативних шляхів осягнення тих чи тих культурних феноменів. Загалом Фуко виходить із того, що філософія майбутнього буде змушена подолати класичну метафізику із її ключовими абстракціями: раціональної суб'єктивності, трансцендентального суб'єкта та самосвідомості, із її логоцентризмом, з її ідеєю буття як присутності, даності тощо. Фуко відмовляється розглядати суб'єкта як безтілесного, неукоріненого у сферу несвідомого індивіда і на цій основі трансформує тезу Ніцше про смерть Бога у тезу про смерть людини як логічне завершення її саморозвитку і як висхідне положення власного структуралістського, постметафізичного підходу.

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

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

Говорячи про постмодерністські пошуки у цілому, слід сказати наступне. З одного боку, вони значно, проблемно і фактологічно, розширили предметне поле філософування (і не лише у плані рефлексії щодо тих чи тих способів осмислення власне «чисто» філософських проблем, але і стосовно такого фундаментального і незамінного способу освоєння світу, яким є художнє його освоєння). Але, з другого, не можна не погодитись із думкою про те, що пафос постмодерністської боротьби із гранднаративами класичної метафізики був заснований на власних — і також — гранднаративах [53]. (Тобто за що боролися, на те й напорилися). І що найголовніше, постмодернізм не є набором готових відповідей на ті чи інші запитання, а є тим необхідним етапом одвічних філософських пошуків, без яких не буває результативності, ствердження якихось (хай не в абсолютному, але у відносному сенсі) висновків вагомого сенсоутворюючого гатунку.

Але найбільший внесок в осмислення шляхів виходу із кризового стану європейської цивілізації зробили у повоєнний час представники комунікативної практичної філософії. У центрі їхньої уваги — пошуки тієї моделі некласичної раціональності, яка допомогла б розв'язанню найфундаментальнішої проблеми сучасного світу — проблеми *нормального, неконфліктного* спів-буття людей, людської комунікації. Ця концепція виходить як на осмислення найглибших теоретичних проблем, передовсім проблеми буття людини у світі, так і на розкриття шляхів практичної реалізації ідеальної мовної комунікації. Йдеться, отже, про комунікативну практичну філософію, котра зробила, на наш погляд, найпомітніший внесок у розробку найвагоміших аспектів некласичної раціональності.

Як уже зазначалося, перша половина минулого сторіччя надзвичайно чітко продемонструвала всю загрозовість для подальшого існування людства тенденцій до руйнування самих підвалин цивілізації — стосунків між людьми, які значною мірою перестали бути нормальними, толерантними, шанобливими, тобто людино-мірними. Домінування у цей час індивідуалізму та егоїзму, котре з теоретичного боку виглядало як монадологізація суспільства і панування монологізму, зрештою, знайшло свій вияв у загрозовому наростанні морального релятивізму, відчуження у його найрізноманітніших та найгірших проявах, деструкції індивідуального та соціокультурного життя.

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

Іншими словами, як знайти опосередковуючі ланки між екзистенційною і нормативно-ціннісною гранню єдиного (хоча і внутрішньо суперечливого) світу людини — перед цією наріжною проблемою постала уся повоєнна думка. Пошуки були інтенсивними і різноплановими, але найбільш плідною й заглибленою відповіддю була комунікативна практична філософія (К.-О. Апель, Ю. Габермас, М. Рідель та ін.). Саме в ній відбулося звернення до ідеї та феномену інтерсуб'єктивності, до комунікативної сфери як визначальної у способі буття сучасної людини, як її надії на самозбереження. Життєвий світ сучасної людини — це передовсім світ пошуку, критичності і самокритичності, постійної інтерпретації набутого духовного досвіду, котрий може бути зреалізований лише через постійний діалогічний зв'язок, тобто завдяки постійній комунікації, заснованій на повазі до Іншого, і де ця повага, власне, й випрацьовується.

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

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

В ході дискурсу тлумачення переходить в інтерпретацію, пояснення з побутового рівня трансформується у теоретичний. Вплив дискурсу на прийняття відповідальних суспільних рішень здійснюється завдяки експертній роботі фахівців із різних гуманітарних сфер, що не гарантує цілковитої правильності цих рішень,

проте забезпечує суспільство від безмежного бюрократичного свавілля. Через це дискурс є складним поєднанням мовлення, значення і дії, зв'язною послідовністю аргументів, речень, розуміння й інтерпретація яких передбачає наявність семантичного контексту, тобто наявність позалінгвістичних значень, смислів і знань, загальноприйнятих і загальнодоступних у певному соціокультурному середовищі.

Завдяки дискурсу стає можливим розв'язання найбільшої нині проблеми теоретичної рефлексії — проблеми кризи розуму як техніко-операційного утворення, який перестав відігравати свою стабілізуючу та стимулюючу роль і перетворився на першопричину низки цивілізаційних негараздів. Вважаємо, що саме звернення до комунікативної раціональності є принциповим кроком на шляху подолання кризи розуму. До того ж це таке подолання, яке реалізує феноменологічний підхід, бо залучається життєвий світ особистості.

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

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

Іншою принциповою гранню дискурсу, що не менш істотно, є те, що саме через нього здійснюється також відпрацювання етичних норм та принципів, котрі внаслідок цього є не тим, на що я можу зважати, а чи — навпаки, а тим, переступити через що я не в

змові. Адже самі ці норми та цінності стають регулятивними принципами поведінки особистості, нормами сумління людини не тому, що існує якийсь абстрактний обов'язок, а тому, що вона сама долучилася до їх випрацювання у процесі інтерсуб'єктивного, вільного й аргументованого дискурсу. Це й накладає на людину обов'язок додержуватися цих цінностей і норм, накладає на неї *відповідальність* за їх дотримання чи недотримання.

Відтак, шлях комунікативної раціональності — це шлях випрацювання принципів та реалізації дискурсивної етики, етики відповідальності. Водночас особиста участь кожного із нас у суспільному дискурсі є шляхом свободи, бо перебирати на себе відповідальність за те чи інше рішення в результаті дискурсу — це не примусовий процес, а акт особистого вибору.

Якщо говорити про осмислення у західній філософії проблеми позитивного та негативного нині, то слід кілька слів сказати про концепцію А. Бад'ю [54]. Ален Бад'ю вважає, що нинішній світ, як і попередній, не лише значною мірою пронизаний злом, але і, що найгірше, згоден миритися із таким станом справ.

За вихідну теоретичну позицію він пропонує прийняти тезу, що добро встановлюється відносно зла, а не навпаки. Через це єдиним ефективним шляхом до добра є шлях обмеження, мінімізації зла, чим, відповідно, й розширюються можливості добра, чи, інакше, буття в істині, здатність, за термінологією Бад'ю, перебувати в ній.

Сама ж здібність до істинного розкривається через здібність до науки, любові, політики чи мистецтва. Коли мене охоплює істина, то «це охоплення знаходить свій вираз у винятково насичених моментах існування. Можна дати їм інше чи те ім'я, у любові має місце щастя, у науці — радість (у сенсі Спінози — інтелектуальне блаженство), у політиці — ентузіазм, а у мистецтві — задоволення» [55].

На цьому тлі Бад'ю розгортає свою концепцію зла, яка асоціюється у нього із тими бідами, які спіткали людину не лише у першій половині ХХ століття, але й супроводжують її донині. Які ж причини цього? На думку Бад'ю, до таких причин належать наступні: зло слід відрізняти від насильства, спричиненого людською твариною заради самозбереження; відтак, зло є категорія не людської тварини, а суб'єкта. Зло має місце лише остільки, оскільки

людина здатна стати безсмертною, якою вона і є. Лише етика істини здатна системно протистояти злу [56].

Суть виникнення зла як визначальної ознаки тоталітаризму Бад'ю вбачає у заміні справжніх цінностей їх личиною, машкарою, яка, у свою чергу, замінює слугування істині. А втіленням цього зла є тотальний терор як процес відмови від істини. Іншою сутнісною рисою виникнення зла є зрада справжніх вартостей як протилежність їх оберіганню та слугуванню їм. І, нарешті, третьою рисою фігури зла є примус, змушування слугувати ідеям загального щастя, які не поділяються людьми, або ж коли припускається, що істини спрацьовують самі по собі, автоматично, без суб'єктивності, котра є безсмертною і, власне, робить людину людиною, створює її.

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

Концепція А. Бад'ю як концепція нашого сучасника є вельми цікавою саме своєю спробою довести не неминучість зла як радикального й невідворотного, а якраз можливість (а, отже, й необхідність) постійного осуду й протистояння злу. Основою ж повсякчасного обмеження зла виступає послідовне слугування істинам.

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

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

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



Передовсім це концепція К.-Г. Юнга. Якщо про підхід основоположника психоаналізу З. Фрейда можна сказати, що він виступив як першовідкривач сфери витіснених інстинктів, їх сублімації, а, отже, й сфери несвідомого, котра відіграє винятково важливу роль у системі життєсвіту людини, то набагато далі й принциповим чином пішов Юнг. Фрейд, розкриваючи специфіку репресивності етичного (вірніше — брехливо-етичного) Понад-Я по відношенню до несвідомого, але котре пов'язане із бажанням бути і радіти буттю, цим самим висуває найтяжче обвинувачення західній цивілізації. І у цьому його непересічна заслуга. Водночас його підхід базується на методології індивідуальної психотерапії, а, отже, усі інші компоненти людського життя, передовсім соціокультурного гатунку, відсуваються при цьому на другий план. А це, у свою чергу, призводило до не завжди продуктивної біологізації та індивідуалістського підходу в осмисленні процесів як душевного життя, так і антропо- та соціокультурних процесів у цілому.

Загалом концепція Юнга стала значним кроком уперед, що розкриває принципово нові грані в осмисленні підсвідомого та несвідомого. Значну роль при цьому відіграла при цьому його небачена, колосальна культурно-історична освіченість, починаючи ще з гімназичних років. Передовсім же йдеться про його неопцінений внесок в осмислення взаємозв'язку та взаємопереходів свідомого та несвідомого, із індивідуальним підсвідомим включно. Йдеться також про введення у науковий обіг та осмислення принципового й надзвичайно евристичного поняття колективного несвідомого.

Стосовно першого, то його підхід дав змогу розкрити динаміку несвідомого як зовсім не усталеного, а динамічного процесу перегрупування сенсів, взаємопереходів свідомого та несвідомого компонентів, із соціокультурною розшифровкою сновидінь — включно.

Стосовно другого, то тут здобутки Юнга не менш принципові та плідні. Аналізуючи колективне несвідоме, Юнг характеризує його як надзвичайно занурене в архаїчні культурно-історичні шари, які, звісно, не зводяться до індивідуального досвіду і мають величезну стихійну силу й невідконтрольні Я. Для осягнення колективного несвідомого необхідно підключати величезний культурно-історичний масив знань і механізми розпізнавання глибоко схованих смислів. Душевне здоров'я людини, відтак, осмислюється

Юнгом на перетині внутрішнього конституювання людини та розшифровки глибинних культурно-історичних кодів, архетипів колективного несвідомого. Незаперечною є також значущість тієї роботи, яку виконав Юнг у з'ясуванні специфіки і вагомості в соціокультурному середовищі символічної сфери.

І, нарешті, слід сказати про величезний евристичний потенціал концепції архетипів колективного несвідомого за наших українських реалій націотворення та принципової неможливості індивідуальної автентичності без національної самоідентифікації. По-перше, адекватна особистісна автентичність, яка є одним із вирішальних чинників психічного здоров'я особистості, можлива лише за умови її залученості до багатства й драматизму історичної долі рідного народу, зануреної углиб віків та тисячоліть. По-друге ж, лише увесь культурно-історичний досвід, уся сукупність та розмаїття знаково-символічного осягнення світу, починаючи іще із давніх, дохристиянських часів, є запорукою формування нормального світовідчуття, яке включає і розвиток, згідно з Юнгом, творчого потенціалу особистості, і цілу низку саме конструктивних рис, разом із екосвідомістю та розвитком високого художнього смаку. До речі, один із найкращих аналізів поетичної творчості належить саме Юнгові.

Специфічне бачення суперечливого буття людини у світі у середині минулого сторіччя запропонував Е. Фромм. Він виходить із того, що людина зазнає постійної потреби трансцендування, перевищення свого становища пасивного створіння. Закинута у цей світ без свого відома, згоди та поза своєю волею, людина, проте, як наділена розумом та уявою, не може і не хоче змиритися із роллю такого створіння і намагається постійно переборювати межі самої себе, випадковість свого існування, прагне (і може) сама творити нові форми власного життя [57].

Лише людині, на відміну від тварини, притаманні мислення у його розгорнутій формі, духовність і, водночас, жорстокість, якої зовсім немає у тварин. І у цьому — чи не найвищий драматизм існування людини, людського ества. Водночас історія ХХ сторіччя характеризується як невпинним зростанням духовності (помноженої, як зазначав М. Шелер, на образ життєвої фантазії, життєвий порив [58]), так і — такою ж мірою — бездуховністю, розмивання чітких та випробуваних раціональних та моральних підвалин люд-

ського існування. І у цьому також драма буттєвої ситуації сучасної людини.

Як з'ясувалося, у ХХ сторіччі у людському житті окрім знання, адекватного пізнання не меншу роль відіграє ціннісна сфера, світ вартостей та смислів, пов'язаний не лише із відображенням зовнішнього світу, але і з проекцією внутрішнього світу людини на довкілля та інших людей, їх оцінювання з погляду тих чи тих потреб, інтересів, уподобань, вірувань суб'єкта (колективного та індивідуального) суспільної життєдіяльності. Через це у людському світі пізнання взаємодіє зі сферою вартостей, раціональне із ірраціональним, під- чи несвідомим, а сфера дійсного — зі сферою бажаного, причому остання може мотивуватися найрізноманітнішими, а іноді, здавалось би на перший погляд, абсурдними чинниками.

Причому, якщо З. Фройд — засновник концепції несвідомого як результату сублімації — за основу характеру і поведінки брав лише різні типи лібідозної організації особистості (що дало певні результати передусім у психіатричній практиці), то його наступники, зокрема Е. Фромм, акцент роблять на тому, що такою основою є специфічний різновид відношення людини і світу, котрий і зумовлює певний тип орієнтації людини у світі. Іншими словами, йдеться про глибинні, внутрішньо суперечливі та екзистенційно напружені, але історично зумовлені шари людського ества та їхній вияв через витіснення і сублімацію у спонукальні мотиви низки феноменів людської поведінки. У цьому плані «люди схожі, адже усім нам дісталася єдина людська ситуація з її екзистенційними дихотоміями; люди унікальні, адже кожен по-своєму розв'язує свою людську проблему. Сама нескінченна різноманітність особистостей характерна для людського існування» [59].

У такому контексті, виходячи із абсолютно неоднозначної, внутрішньо суперечливої, екзистенційно напруженої природи людини, Е. Фромм вирізняє два ряди людських характерів та відповідних різноспрямованих орієнтацій у світі: плідну та неплідну [60]. Перша відповідає потребі та логіці «бути», друга — потребі та логіці «мати». Якщо для першої характерний акцент на бутті, його глибинних, екзистенційних вимірах, то для другої — акцент на орієнтації у світі буденності, суцього, неосвітленому ідеалами повноцінного саморозкриття людського ества, позбавленого відповідної потреби у багатобарвній, повномасштабній самореалізації.

До першої орієнтації належать такі її різновиди, як продуктивність і глибинне осягнення світу, ментальне і емоційне, здійснюване з допомогою розуму та любові. Це також турбота, відповідальність, повага та невідсторонене, несцієнтистсько зорієнтоване знання. Отже, продуктивні орієнтації охоплюють творчу діяльність, любов та розумність як здатність не спотворювати і не фальсифікувати речі, людей, себе.

Відповідно непродуктивні орієнтації — *рецептивна* (прагнення якомога більше взяти у речовому плані і лише у разі виконання цього завдання вважати задовільним стан власної душі), *експлуаторська* (прагнення одержати те саме, але вже за допомогою сили та хитрості, причому психологічно тут панують підозрливість і цинізм, заздрість і ревності), *корислива*, або ж зажерлива (прагнення замкнутися у світі уже надбаного, мінімум віддавати, але максимум привласнювати, при цьому усі людські вартості, серед яких і любов, оцінюються через володіння), *ринкова* (прагнення досягти економічного успіху через знеособлені форми поверхових, суто рольових зв'язків, що зумовлено, відповідно, байдужістю до інших, а відтак, і до себе).

Звичайно, як зауважує Е. Фромм, при цьому йдеться про певні ідеальні типи. В реальному житті кожний індивід поєднує ті чи інші із зазначених (як продуктивних, так і непродуктивних) орієнтацій. При цьому слід констатувати, що реалізований ним підхід має значний методологічний потенціал і може бути продуктивно зреалізованим при розгляді тих чи тих аспектів взаємозв'язку антропота соціокультурних зрізів людського буття, з'ясування в останньому ролі свідомих та несвідомих чинників, раціонального та ірраціонального.

Нарешті, третьою концепцією, що має пряме відношення до теми розділу, є концепція А. Маслоу. У її центрі — поняття самоактуалізації, яке підкреслює вирішальну роль особистісного прагнення людини як цілковито достатньої підстави для її повноцінного творчого розкриття.

Спонукою для такої постановки питання, такого рожево-оптимістичного бачення буття людини у світі стало невдоволення Маслоу переважною більшістю сучасних йому психологічних підходів, які у той чи інший спосіб були зорієнтованими на дослідження передовсім психологічних відхилень та проблем у функціонуванні люд-

ської психіки. Зрозуміло, що проблема змінених станів свідомості та їх подолання, різного роду неврозів, депресій тощо дійсно існує, заслуговує на увагу і розв'язується як у теоретичному, так і у прикладному — медичному, психоаналітичному плані.

Проте сенс людського буття, життєствердження та творчої самореалізації згідно з Маслоу, полягає якраз у самоактуалізації, у плеканні життєвого оптимізму, настрою на творення та позитивні емоції, підставою чого, вирішальним чинником цього якраз і виступає самоактуалізація. Маслоу виступає проти зациклювання людини лише на конфліктності існування, боротьбі, коли вона віддається передовсім негативним почуттям тривоги, суму, невлаштованості, нездоленості тощо.

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

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

\* \* \*

Завершуючи цей з необхідності короткий, лапідарний огляд концептуальних напрацювань з проблеми позитивного та негативного у людському єстві та світі людини впродовж останніх трьох

сторіч і переходячи до певних висновків стосовно того, яке відношення усе вищезгадане має до сьогодення, до нинішнього буття пересічної людини у світі, слід зазначити й таке.

Говорячи про це буття, про позитивне та негативне у світі сучасної людини, ніколи не слід забувати того драматичного і трагічного, чи не найбільш страшного і страдницького у колі європейських народів шляху, який довелося пройти у ХХ сторіччі українській людині.

Каток тоталітаризму, сталінських репресій (започаткованих іще генієм зла — В. Ульяновим-Леніним) пройшовся, звісно, по всіх народах колишнього Союзу. Проте стосовно української людини він був найжорстокішим та найбрутальнішим. Це і облуда, кривава облуда більшовистських лозунгів: землю — селянам, фабрики — робітникам, владу — народу. Це і три загарбницькі війни проти легітимно існуючої в Україні влади, спочатку Центральної Ради, а потім — Директорії, у 1918—1920 років. Це і продрозверстка та голод 1921—22 років. Це і катівні НКВС, система доносів, масові репресії та система концтаборів, починаючи із 20-х років.

І, звичайно, це спланований більшовицькими зверхниками та штучно створений, але глибоко продуманий голодомор 1932—33 років, коли усього за півроку — із грудня 1932 по червень 1933 року — померли від голоду близько 10 млн українських селян — більше, ніж за усі чотири роки другої світової війни.

Зрозуміло, що цей нищівний удар по генетичному коду українства не пройшов даром і має довготривалі наслідки не лише у періодичних демографічних кризах в Україні, але, що є другим боком медалі, у тому глибинному страхі, котрий засів у душах українців і котрий не подоланий і донині, паралізуючи національну консолідацію та волю українців як вирішальний чинник подальшого суспільного поступу.

Дякувати Богові, завдяки зусиллям низки дослідників, за останні 20 років з'явилася низка публікацій про голодомор — цей організований більшовицькою Москвою геноцид українського народу, починаючи від книги В. Маняка та С. Маняк «Голод 33-го» (Київ, 1989 р.) і закінчуючи колективними дослідженнями наступних років, які виходили за редакцією І. Кураса, Ю. Шаповала та С. Кульчицького. Слід також згадати і плідний внесок у розкриття теми голодомору Дж. Мейсом.

Іншим, не меншим за своїми далекосяжними руйнівними наслідками для українства та української душі було те страхітливе явище 30—40 рр. ХХ сторіччя, яке одержало свою адекватну назву — розстріляне українське відродження. Йдеться про планомірне, починаючи від сфабрикованого процесу Спілки визволення України (1929 р.) і котре тягнулося впродовж чверті віку, винищення практично усієї української інтелігенції та духовенства, особливо їх чільних, найбільш видатних представників. Тут і письменники (сорок, що залишилися у живих із 270-ти), і працівники Академії наук (зокрема, довоєнний Інститут філософії до кінця 30-х років був винищений цілковито, як і інші інститути, особливо гуманітарного профілю). Далі, це інженери, конструктори, вчителі, лікарі, працівники бібліотек та культосвітніх установ, члени аматорських драмгуртків, хорів, танцювальних ансамблів тощо.

В Україні відбувся обрив інтелектуальної традиції.

Цей процес добре описаний у цілій низці робіт українських істориків, філологів та культурознавців. Одна з останніх таких публікацій — це книга філософа М.В. Поповича «Червоне століття» (Київ, 2005 рік).

А особливе значення мають монографії тих емігрантів, які у 20—40 роки жили і творили в Україні. Це, зокрема, книга Ю. Лавріненка «Розстріляне Відродження» (Київ, 2001 р.), вперше опублікована у діаспорі у 50-ті роки та фундаментальна праця одного із кращих українських літературознавців — Г. Костюка «Сталінізм в Україні (Генеза і наслідки)» (Київ, 1995 рік), у якій діяння сталінсько-більшовистської сатрапії в Україні простежуються очима очевидців в усіх деталях.

### **Людське єство та світ людини: від обмеження негативного до створення передумов ствердження позитивного**

Цілковито усвідомлюючи не лише наявність, але й незборимість у повному обсязі у людському єстві та світі людини негативного, як центральну у філософсько-антропологічному плані слід виокремити проблему соціального оптимізму, плекання у людському бутті передумов життєствердного світовідчуття, яке б розкривало перед людиною світлі сторони сьогодення та оптимістичні горизон-



ти майбутнього, давало б їй надію та сподівання. Повноцінне людське буття є таким сьогоднішнім, котре невідривне від об'ємного, хай і драматичного, але усе ж наповненого минулого твого народу та сповнене сподівань на майбутнє, твоє й твоїх дітей.

Отже, оскільки у проблемі позитивного та негативного у людській природі та світі людини центральною є проблема мінімізації, заблокування негативного та розширення можливостей для життєствердного, творчого, оптимістичного, то це, відповідно, вимагає обґрунтування такої методології філософсько-антропологічного аналізу, котра сприяла б врахуванню неусталеності людини та, водночас, осмисленню шляхів як ослаблення певних параметрів антропологічної кризи у сучасній Україні, так і створення передумов для реалізації життєвих шансів громадян України, кожного із нас.

Відтак виникає потреба означити найбільш вагомі проблемні зрізи суперечливого і вельми неоднозначного процесу людської самореалізації, виходячи при цьому із тези і переконання, що дана самореалізація здійснима лише за умови, що антропокультурні чинники людського світовідношення спираються на соціокультурні (починаючи від товаришів, сім'ї, колективу, громадянського суспільства і аж до нації у цілому), взаємодіють із останніми. Так само, як і навпаки: вузловим, осьовим смислом і вищим призначенням функціонування соціокультурного є ствердження передумов для реалізації людського єства взагалі (в його різноманітних іпостасях), окремої особистості — зокрема і не в останню чергу.

При цьому вимальовуються наступні засадничі проблемні зрізи.

*Перший, вихідний проблемний зріз.* Йдеться про те, що в Україні за роки незалежності ствердився, на жаль, не провідний сучасний європейський тип раціональності — комунікативний — як поєднання цілераціональності та ціннісної раціональності, як постійно діючий суспільний дискурс стосовно найбільш життєво значущих питань, завдяки якому реалізується етика відповідальності, а ствердилася раціональність доби первісного нагромадження — техніко-операційна, що є продуктом калькулюючого, значною мірою здегуманізованого, цинічного розуму, позбавленого моральних засад сучасного цивілізованого світу.

Відповідно в Україні побудована за роки незалежності не соціальна ринкова економіка, як є у повоєнній Європі, і котра є під-

ставою для розквіту творчих, життєствердних сил людини, а дикий, кланово-олігархічний капіталізм як підґрунтя, що живить найгірші риси людського єства. Ніде у цивілізованому світі немає такого *дикого поєднання бідності й багатства*, яке існує нині в Україні. І це є найзначнішою, визначальною антропокультурною проблемою, стосовно якої усі інші проблеми є похідними.

*Другий проблемний зріз.* Це низка питань, які стосуються такої крихкої побудови, якою є демократія, громадянське суспільство будь-де, і в Україні зокрема. Постійно виникають питання, чому у нас не спрацьовують у повному обсязі засадничі європейські цінності — свобода, солідарність, справедливість, а ідеали відкритого суспільства, публічності залишаються здебільшого декларацією, аніж реальністю (останнє стосується й засобів масової інформації, особливо електронних), чому таким нечисленним залишається прошарок середнього класу, який є основою демократії?

*Третій проблемний зріз.* Це питання шляхів подолання в українському суспільстві глибинного соціокультурного розколу, без чого не може бути нормальної як антропокультурної, так і соціокультурної консолідації нації — основи подальшого суспільного поступу.

Четвертий — це проблеми подальшого культурного поступу України: проблеми українських кінематографу, книговидавництва, історичного виховання, естради тощо.

П'ятий проблемний зріз — проблема пошанування людської гідності, але не обраних, а всіх, кожного зокрема.

І, нарешті, кардинальна, осьова проблема — проблема проявів в усьому цьому людського чинника, людської природи, себто проявів *нині* не стільки творчого, конструктивного, життєствердного у цій природі, а деструктивного, самозакоханого, брехливого, злостивого тощо. Проявів на усіх рівнях: і суспільному (це конформізм чи, навпаки, конфронтаційність та агресивність), і особистісному (стосовно багатьох представників владарюючої в Україні еліти).

Причому прикрим є те, що ці прояви негативного у людськiм єстві знайшли своє вираження не лише на рівні загальноцивілізаційних параметрів природи людини, але й на рівні проявів не кращих рис національного характеру. Це — з одного боку.

З другого ж — і це потрібно особливо підкреслити — не слід ніколи забувати, що пробуджена на Майдані громадянськість ук-

раїнської людини є не тимчасовим явищем, а явищем, котре назавжди визначило непростий, але життєствердний шлях України, подальшої української долі, які б випробування не зустрічалися на цьому шляху. У цьому — визначальна підстава щодо історичного оптимізму української людини.

Потрібно завжди пам'ятати, що негативне у людському естві та світі людини завжди було, є й буде. Але, по-перше, треба постійно думати над тим, як мінімізувати його, поставити у чіткі обмежувальні рамки. А відтак — думати про необхідні антропокультурні механізми й способи облаштування буття, які б цьому сприяли.

А по-друге — і це найголовніше — слід створити таку модель облаштування буття, яка була б не лише людиномірною, нерепресивною щодо індивіда, але й котра максимально б сприяла можливості кожного розкритися, скористатися своїм життєвим шансом, сприяла б реалізації життєствердного, творчого, оптимістичного у людському бутті.

Тобто йдеться про необхідність чіткого усвідомлення того, що особистісна самореалізація кожного (а це і є сенсом антропокультурного виміру буття) можлива лише на основі випрацювання таких антропокультурних механізмів облаштування домівки буття, які б максимально сприяли самоздійсненню людини.

А також йдеться про те, що впродовж кількох останніх років у пересічного українця знову пробудився певний життєвий оптимізм. Цьому насамперед посприяли більш чесні й прозорі кілька останніх виборів. Про це також свідчать свобода преси, кроки на шляху демократизації суспільного життя та відкритості суспільства, безпроблемного, але неухильного становлення громадянського суспільства в Україні.

Проте, щоб оптимістичне суспільне самопочування пересічного українця та нормальні міжлюдські стосунки набули усталених форм, ці кроки, як уже зазначалося, повинні підкріплюватися подальшими адекватними кроками у плані розвитку антропомірності будинку буття української людини.

А це насамперед означає, що йдеться про цивілізаційний вибір України: яке суспільство ми хочемо будувати — суспільство, звернене до людини, пересічного українця, чи суспільство обраних, як зараз? Суспільство, де цей пересічний українець, кожен із нас відчував би себе людиною та прагнув до самореалізації, до виконання

свого життєвого проекту, чи суспільство, де ми виштовхнуті за ці межі і приречені лише на виживання, і де, відповідно, не може бути не лише нормального самопочування людини, але й нормального, неконфліктного співбуття людей, а лише роздратування, ворожнеча, війна всіх проти всіх?

Тобто йдеться про цивілізаційний вибір України щодо принципів, найвагоміших параметрів облаштування внутрішньоукраїнського буття — сьогодні та на перспективу. Відомо також, що при цьому йдеться передовсім про вибір між двома можливостями цього облаштування — євразійським та європейським.

Зрозуміло, що євразійство із його традиціями авторитаризму та тоталітаризму, де наявні абсолютні права лише однієї людини та її оточення (незалежно від назви: цар, генсек чи президент), а усі люди є лише царевими холопами, де відсутні свобода слова, свобода вибору, реальна представницька демократія, повноваге громадянське суспільство — така модель суспільного устрою не може влаштувати українців ніяк, абсолютним чином. Ми усе це бачили й відчували на собі упродовж довгих понад трьохсот років.

На відміну від євразійства, історично власне український спосіб облаштування суспільної життєдіяльності, громадянський та сімейний устрій завжди базувалися на традиціях часів Київської Русі, а потім доби козаччини — традиціях соборності, суверенності, прагнення до волі, пошани особистості, жінки — зокрема. Тобто на рисах, які безсумнівно належали саме до європейської ментальної традиції і були протилежними до багатоговікової традиції євразійства — традиції деспотії, розтоптування особистості, палкого прагнення до «звільнення» інших народів.

Тому наш шлях один, єдиний і незмінний — це шлях до Європи, європейський вибір України. Але не просто у сенсі приєднання до Євросоюзу, ***а передовсім у сенсі облаштування внутрішньоукраїнського буття у відповідності до засадничих європейських цінностей, норм та стандартів.***

І ось тут і починаються проблеми, про які й слід поговорити більш докладно. Центральною, засадничою цінністю європейської цивілізації є людина, її потреби та інтереси, її можливість самореалізації, а також унормованість, неконфліктність співбуття людей, що у сукупності й складає передумови нормального, оптимістичного світосприймання європейця, його віри у завтрашній день.

Причому, що принципово, йдеться саме про пересічного, середньостатистичного європейця, а не про обраних, можновладців чи якусь еліту.

Зрозуміло, що така модель облаштування домівки буття, у центрі якої — життя та інтереси пересічної людини, склалася в Європі у повоєнний час не сама по собі, а була результатом довготривалих випробувань ХІХ — першої половини ХХ сторіччя, помножених на наполегливу роботу партії соціал-демократичного спрямування та профспілок. До другої світової війни у більшості країн Європи теж панував кланово-олігархічний капіталізм, а людина, пересічний європейець був не менш упослідженим, ніж пересічний українець нині.

Але із усього цього у повоєнний період були зроблені належні висновки, у центрі яких постала думка про те, що реалізація ідей свободи, справедливості та солідарності є необхідною підставою створення такої моделі облаштування домівки буття, яка б не лише не створювала постійного соціального протистояння та не штовхала людей на барикади, а, навпаки, давала б змогу кожній пересічній людині самореалізуватися, виконати свій життєвий проект. Тобто йдеться і про адекватну заробітню платню, і про розбудову інститутів представницької демократії та правової держави, і про повноцінне функціонування громадянського суспільства із системою дискурсу стосовно найвагоміших проблем сьогодення та на перспективу.

Отже, засадничою цінністю європейської цивілізації, вирішальним засобом, котрий цілковито змінив у повоєнні роки її обличчя, є *соціальна ринкова економіка*, яка остаточно прийшла на зміну дикому, олігархічному капіталізмові, котрий панував там до цього.

Соціальна ринкова економіка характеризується передовсім найвищим у світі відсотком заробітної платні у собівартості продукції (30—40 % — у країнах Східної Європи, 40—60 — у країнах Європи Західної і 6—9 у нас), законодавчо закріпленою різницею між заробітною платнею керівників на виробництві та найманих працівників, котра співвідноситься в межах 1:10, та, що принципово, *системою прогресивного оподаткування*.

Саме така економіка в антропокультурному плані створює адекватні умови як для особистого самоздійснення, так і для нормального, неконфліктного співбуття людей.

Відповідно, якщо ми уже остаточно визначилися зі своїм європейським вибором, то слід також визначитися із національною ідеєю, сучасною українською мрією, якою не може бути ніяка інша ідея, аніж та, котра уже зреалізована у Європі упродовж останніх 60-ти років — йдеться якраз про соціальну ринкову економіку.

В Україні ж упродовж усіх років незалежності відбувається зовсім інший, протилежний за спрямованістю процес — процес розбудови дикого, наскрізь корумпованого, кланово-олігархічного капіталізму, про який уже давно забули у Європі.

У філософсько-антропологічному плані це означає *дике, небачене у цивілізованому світі поєднання бідності й багатства*, бідності десятків мільйонів та багатства невеликої кількості обраних. Життєві перспективи, зрозуміло, є лише у останніх, а решта — десятки мільйонів — приречені на безпросвітність та безперспективність. Зрозуміло також, що окрім внутрішнього невдоволення, роздратування й озлобленості такий стан речей у пересічного українця нічого іншого викликати не може. Не слід також забувати, що в 1991 році, під час проголошення й закріплення незалежності, Україна серед інших союзних республік мала дійсно одні з найкращих стартових умов, але скористалася цим, м'яко кажучи, не кращим чином. Зрозуміло, що це також не могло не позначитися на суспільному самопочуванні пересічного українця, його світосприйманні надзвичайно негативним чином: розчарування ніколи не приносило нічого хорошого, оптимістичного, сподівань та надії.

Відтак, якщо цей процес не зупинити й не переорієнтуватися на шлях дійсно європейський, Україну чекатимуть усе нові соціальні та економічні випробування. Історія України і так від часів Батия і до наших днів — це історія бездержавності й напівдержавності, а, отже, безперервної боротьби, гіркоти поразок і болю. Не хотілося б, отже, щоб українську людину знову спіткали біль, муки та страждання замість творення, життєствердження й оптимістичного світовідчуття.

Стосовно ж нашого предмету — антропокультурних параметрів сьогодення та майбутнього — йдеться передовсім про неможливість, як це не парадоксально на перший погляд (бо ж капіталізм завжди асоціюється із персональною ініціативою), персональної самореалізації пересічного українця, а, отже, і неможливість ані повноцінного особистісного буття, ані безконфліктного спів-

буття людей. Почали складатися, особливо на селі та в райцентрах, цілі великі соціальні групи, які уже нині живуть і не можуть забезпечити гідної перспективи своїм дітям. І це, що найстрашніше, буде відтворюватися у наступних поколіннях, розділивши суспільство на успішні та депресивні, безперспективні соціальні страти.

Відповідно, і настрої людей, їхня налаштованість передовсім не на творення, життєствердження й оптимістичне світобачення, а на агресивність, деструкцію (як зовнішню, так і внутрішню). Не можуть плекатися й виявлятися в антилюдському світі найкращі риси людської природи, такий світ породжує й відтворює лише негатив.

Не можуть за цих умов бути мінімізованими і явища ресентименту, оскільки їх основною причиною є панування етики формального обов'язку. Для їх же обмеження потрібна постійна практика суспільного дискурсу стосовно найбільш нагальних проблем сьогодення, де й відбувається доповнення етики формального обов'язку дискурсивною етикою, етикою відповідальності. Звісно, що такої практики постійно діючого дискурсу за наших реалій не спостерігається (тут хоча б нормальний політичний діалог налагодився).

Відтак, питання цивілізаційного, а саме — європейського вибору України, яке, здавалось би, уже визначене й приймається практично усіма, усім суспільством, насправді не є таким однозначним і позитивно вирішеним. Бо ж, як видається, та модель облаштування домівки буття, яка ствердилася у Україні, веде її не до Європи, не до ствердження на українській землі цінностей та норм сучасної європейської цивілізації, а скоріше ствердження у ній моделі буття країн третього світу, якогось латиноамериканського чи африканського зразка, у якій місце саме пересічного українця є вельми примарним, а його потреби, прагнення та інтереси мало кого цікавлять.

Наразі слід зосередитися на наступному зрізі проблеми, який уже нині, не говорячи про перспективу, несе найбільші загрози й випробування пересічній українській людині. Йдеться якраз про перспективу України відбутися не як високотехнологічна країна європейського штибу, а як країна, яка пішла шляхом країн третього світу — із відповідними наслідками антропокультурного гатунку.



У центрі цієї доморощеної української моделі — домінування чорної металургії, зосередженої у великих містах південного сходу України. Саме продукція цих підприємств складає лівову частку українського експорту, роблячи Україну фактично сировинним та напівфабрикатним придатком розвинених країн — країн високих технологій, країн «третьої хвилі», постіндустріального, інформаційного суспільства. Інтереси олігархічного капіталу — володарів цих підприємств — є домінуючими і найвпливовішими у країні.

Відповідно, за всі роки незалежності Україна не спромоглася не лише налагодити у *масштабах усієї країни* високотехнологічне, наукоємне виробництво, але й примудрилася не створити передумов для розвитку такого виробництва в подальшому, що тягне за собою як технологічне відставання, так і все більший розрив між розвитком великих міст, та, з іншого боку, районних центрів, де процвітає занепад та безробіття.

Тобто другою визначальною рисою кланово-олігархічної моделі, яка панує в Україні, є зосередженість працюючих виробництв й будівництва передовсім в індустріальних центрах, містах-мільйонниках та крупних обласних центрах і прямо протилежна ситуація у маленьких містах.

А оскільки в райцентрах проживає третина всієї української людності (а ще третина — у практично повністю зруйнованому селі), то це породило небачений за попередні часи відтік населення, передовсім молоді, із райцентрів та села у великі міста-мільйонники та обласні центри — майже класична модель країн третього світу, скажімо, Мексики чи Нігерії.

Відповідно й настрій людей — розгублений, розчавлений, пригнічений у райцентрах та селі й не менш знервований і роздратований — у великих містах. В останніх пересічну людину розчавлюють загострені проблеми мегаполісу, а саме:

житлова проблема, коли вартість житла на Троєщині у Києві більша, аніж на Монмартрі у Парижі. Коли кредити на придбання нового житла та відсотки на них захмарні, небачені у Європі, а сам цей кредит треба сплачувати упродовж усього життя;

транспортна проблема у крупних містах, коли великомісткий, передовсім, електротранспорт, не оновлюється, а на його місці впроваджуються маршрутки. Це створює безкінечні затори на дорогах (коли людина на дорогу до роботи та назад витрачає три, а то й більше години), аварії та дику загазованість у цих містах;

вартість життя у великих містах, коли ціни — європейські, а зарплати — українські;

страшна екологічна проблема, коли вирубуються парки та сквери, місто задихається від викидів двигунів на вулицях, електротранспорт не розвивається, якість питної води просто непорівнянна із європейськими стандартами, а береги річок та озер поспіль вкриваються вишуканими маєтками за триметровими парканами, котрі цілковито перекривають доступ до цих берегів мільйонам жителів цих великих міст.

До цього додається, додається зримо й повсякденно, неможливість уникнути, а отже — необхідність повсякчас спостерігати оте дике поєднання бідності й багатства, яке присутнє на кожному кроці (розкішні маєтки та віли навколо великих міст, наддорогі автомобілі у незліченній кількості чи магазини, де пересічній людині просто нічого робити). А найгірше — це розшарування за майновою ознакою дітей у школах.

Звідси і настрої мешканців великих міст: знервований, роздратований, безперервно зіпсований, що, звичайно, не може не породжувати ресентиментних явищ, які, звісно, не сприяють життєствердності та результативній творчості. Пересічна людина живе тут у ситуації постійного стресу, що не може не призводити до прояву не кращих, а передовсім найгірших рис людського ества, які постійно вихлюпуються на оточуючих.

Але хоча б примарна надія у жителів великих міст усе ж жевріє. Тоді як у мешканців райцентрів та села й такої залишається усе менше.

У антропокультурному плані це характеризується тим, що за українських реалій — масового безробіття, непрацюючих виробництв у райцентрах та на селі — саме це стає основною перепоною для можливості індивідуальної самореалізації, люди тікають звідти у пошуках кращої долі у великі міста, чи того гірше, за кордон, у повністю безправне існування, де, за різними оцінками, постійно перебуває від 3 до 7 мільйонів громадян України.

Людям, мільйонам людей немає куди прикласти свої сили, відтак — це дорога в нікуди, а не у Європу. Це — модель країн третього світу.

Через це, говорячи про соціальний оптимізм для пересічного українця (а він, зрештою, є визначальним як у плані обмеження

негативного, так і у плані створення передумов ствердження позитивного), зазначимо, що він може бути повернутий у повному обсязі українській людині лише за наступних умов.

*Умова перша* — це подолання різкого майнового розшарування, отого дикого поєднання бідності та багатства, яке уже встигло ствердитися на українській землі. Тобто йдеться про приведення до європейських норм відсотка заробітної платні у собівартості продукції (хоча б до 30—40 %, як у Східній Європі), законодавчого закріплення співвідношення мінімальної і максимальної зарплат хоча б на рівні 1:10, введення прогресивного оподаткування, низьковідсоткові кредити на житлове будівництво, постійна турбота про розвиток великомісткого громадського транспорту (передусім екологічного електротранспорту — як внутрішньоміського, так і міжміського, бо в Україні третина залізниць в умовах перевиробництва електроенергії не електрифікована). Це також чітка екополітика, як усередині міст, так і щодо берегів річок, озер та морів, як на виробництві, так і на транспорті. Звісно, йдеться також про підняття відсотку заліснення в Україні з нинішніх 15 % до хоча б 20—25.

А головне — щоб європейського рівня цінам (починаючи від продуктів харчування і закінчуючи житлом) в Україні відповідала європейського рівня зарплата за одну й ту ж саму працю: хай не така, як у Західній Європі, але хоча б така, як у Східній.

*Умова друга.* За умов переходу цивілізованих країн до інформаційного суспільства українська промислова політика, повинна переорієнтуватися на наукоємні технології. Відповідно, повинні змінитися пріоритети та структура українського виробництва, відбутися його перехід від моделі сировинного та напівфабрикатного придатка цивілізованого світу (умовно кажучи — моделі чорної металургії) до масового поширення, переважання виробництва високих технологій, наукоємного, енергозберігаючого виробництва (насамперед приладобудування та радіоелектроніки), зорієнтованого на випуск не напівфабрикатів, а кінцевої продукції, передусім спрямованої на покращення життя пересічного українця.

Основою такого переходу передусім є підтримка вітчизняної науки, поступового доведення її фінансування із нинішніх 0,4 % від ВВП до 1,7 %, як це зафіксовано у законі про науку. Тобто йдеться про адекватне фінансування, якщо українська держава дійсно

серйозно дбає про свої євроінтеграційні перспективи. І потрібне воно як у плані постійного оновлення матеріально-технічної бази інститутів НАН України, придбання приладів, матеріалів тощо, так і в плані гідної заробітної платні та житлової перспективи наукових співробітників, щоб молодь прагнула працювати у науково-дослідних інститутах, а не оминала їх, як зараз.

Йдеться також про випуск електровозів, електричок, електроавтомобілів, вагонів, літаків й гелікоптерів, різного профілю кораблів, тролейбусів, трамваїв та великоміських автобусів, найрізноманітнішої побутової техніки, побутових приладів, виробів хімічної та легкої промисловості, будматеріалів та будівельної техніки, меблів, а також сільськогосподарської техніки, міндобрив та засобів захисту рослин тощо. Тобто, якщо говорити в цілому, потрібна як підтримка традиційних виробництв, зорієнтованих на випуск кінцевої продукції, так і розвиток нових, наукоємних виробництв, себто структурна перебудова промисловості. Україна як сучасна держава повинна мати, як і нинішня Франція, Міністерство освіти та новітніх технологій.

Належної й повсякденної уваги вимагає, звичайно ж, енергетична та нафтопереробна галузь, із біогазом та іншими альтернативними видами енергії — включно, широке впровадження енергозберігаючих технологій. Потрібно, скільки б це не коштувало, побудувати завод із виробництва твелів, адже наявна і власна уранова руда, й індустрія її первинної обробки. Ну і, звичайно, потрібні подальше оновлення газотранспортної мережі, стану залізниць (на третину, повторимо, неелектрифікованих), шляхів, аеропортів тощо. Необхідно також надалі підтримувати військово-промисловий комплекс, бо високі технології зосереджені насамперед якраз там, а ще тому що Україна як велика європейська держава повинна бути виробником сучасних видів озброєння. Це — з одного боку. А з другого — це потрібно для підтримки морального духу й національної гордості українців.

І *умова третя*. Пересічний українець, де б він не мешкав (із великими містами включно), ніколи не відчує себе людиною, доки життя у повному обсязі не повернеться у райцентри та на село — життя не як животіння, а як повноваге людське буття.

Стосовно райцентрів — потрібна окрема державна програма підтримки та розвитку виробництва саме там (що, звісно, потягне

за собою і розвиток будівництва, житлового — передовсім). Лише коли вдасться здійснити сталий розвиток райцентрів — а шлях до цього один: підтримка існуючого та розвиток нового, передусім — наукоємного, виробництва, — лише тоді можна буде говорити про зняття гостроти проблем буття та самопочування пересічного українця як у самих райцентрах, так і у великих містах, куди вони перестануть бігти у пошуках кращої долі, створюючи небувалі донині проблеми для мешканців цих великих міст.

Окремо слід сказати про долю українських селян. Саме *селян*, а не просто українського села (у сенсі виробника сільськогосподарської продукції). Проблеми села (як постачальника сільськогосподарської продукції) в Україні історично, від часів Київської Русі ніколи не було й не буде. Голоду в Україні не було ніколи, окрім штучних, зорганізованих більшовиками голодоморів 1921, 1932—33 та 1947 рр. Не було й не буде, от тільки знову це буде, як завжди, заснованим на муках, болі та стражданнях українських селян.

Натомість нині існує інше питання — *і це дійсно проблема*, болюча, чи не найболючіша проблема українського сьогодення — розтоптаного життєвого світу і правового статусу особистості українського селянина як результат цілеспрямованої й наполегливої руйнації українською владою усього того відлагодженого господарського механізму в українському селі, котрий склався і прекрасно функціонував у 80-ті роки — десятиліття, котре передувало наступним рокам так званих реформ на селі, а фактично його повного розорення. Йдеться не про ті поодинокі винятки, які чудесним чином збереглися у окремих районах, успішних колективних господарств, агрофірм, племзаводів, птахофабрик, тепличних господарств тощо, а про решту загалу — понад 90 відсотків українського села, котре пушене на самоплив, пограбоване, повернуте від цілковитої механізації у полі і на фермі знову до ручної праці, полишене елементарних благ цивілізації, наскрізь контрольоване рекетирством трейдерів, перекупників та посередників, де існує найнижча заробітня платня у державі (якщо вона взагалі є), тобто, якщо говорити у цілому, опущене свідомими діями здавалось би уже української влади на цілковите соціальне дно.

Відтак, нині із усією гостротою постало питання припинення розвалу села, оскільки це стосується 15 мільйонів людей — найзнедоленішої, упослідженої частини українства, які не менше,

аніж решта громадян України, заслуговують на залучення і до європейських цінностей, і до демократичної перспективи України. Та, мабуть, *найперше заслуговують*, бо саме на їхніх кістках, їх — до десяти мільйонів — геноциді у 20—30 роки й фактичному кріпацтві із 1928 року (із короткою перервою на пізньобрежневські та горбачовські часи) до наших днів і була створена та індустріальна міць сходу та півдня України, якою зараз так хизуються можливо-владці цього регіону.

Доля селян, а відповідно і особисте самопочування кожного із них, видається у державі найбільш примарним і драматичним: повернення від великотоварного, високо механізованого, рентабельного господарства у 80-ті роки знову до вил, лопат і граблів, а у соціальному плані — до системи панів і наймитів, із близькою перспективою цілковитої панщини. На додачу до цього іще й практично повна невизначеність перспектив на майбутнє, особливо щодо можливості одержати пристойну освіту, сільської молоді.

Нищення українського села — а це була цілеспрямована упродовж останніх десяти років політика — це удар у саме серце України, черговий (після введення кріпацтва Катериною II і його відміни без надання селянам землі у 1861 році; після масового розкуркулювання і трьох голодоморів, особливо 1932—33 років) удар по генетичному коду українства, не менш страшний, аніж усі попередні.

Відповідно стосовно села реалізується, підспудно й приховано, але надзвичайно наполегливо, відома ідеологема: у країні уже практично все приватизовано, то треба так само пустити з молотка те єдине, що іще залишилося в українців — землю сільськогосподарського призначення, перетворивши селян спочатку на безправних, нічим не захищених придатків вил і лопати (фермерське, фактично натуральне господарство), а потім — на батраків новоявлених господарів життя на селі. Про яку там соціально орієнтовану ринкову економіку стосовно третини української людності — українських селян — може йтися? Навіщо їм ці європейські цінності та життєві стандарти? Обійдуться.

Паювання землі відбувалося під гаслом: землю тим, хто її обробляє. Насправді ж це обернулося одним: ліквідацією великотоварного, прибуткового, а, отже, конкурентоздатного виробництва на селі і поверненням села на 100—150 років назад — до ситуації, описаної класиками української літератури.

Отже, це суто шлях, продиктований ідеологією зразка 18 століття, ранньобуржуазною ідеологією первісного накопичення, коли інтереси селян до уваги не приймаються взагалі, а йдеться лише про реалізацію «гарної» ідеї — головне, щоб вона була ліберальною, у сенсі — різко антисоціальною щодо пересічного українця, тобто потрактованою у дусі Адама Сміта, а не хоча б Кейнса чи сучасних теоретиків соціальної ринкової економіки. Такий шлях задовільнить хіба що невгамовний апетит новоявлених українських нуворишів (яким після «прихватизації» всього та вся у місті іще хочеться стати панами й на селі), а не подбає про інтереси українського селянина.

Щодо села існує два розуміння капіталізму: суто ідеологічний, ненауковий (капіталізм — це приватна власність і крапка) та науковий, сучасний, вивірений досвідом сторіч (капіталізм — це ринкове, *конкурентне* ринкове середовище — *незалежно* від форм власності).

Через це, говорячи про перспективи економічного поступу українського села, саме *конкурентоспроможної* перспективи господарювання на селі — чи у внутрішньо-, чи у зовнішньоекономічному плані — можна говорити лише про дві такі форми: латифундія, панщина та сільськогосподарська кооперація. Третього не дано.

Життєвий світ особистості, отой lebenswelt українського селянина — це не щось абстрактне, а дуже конкретне — це українське село в усій його цілісності. Тому фермерство у принципі, включаючи такі суто економічні речі, як відсутність великої механізації, сівозмін, тваринницьких комплексів, поливного землеробства, не може забезпечити цілісного господарчого та соціокультурного функціонування села.

На відміну від фермерства як цілковито безперспективного, неконкурентоздатного у господарчому плані шляху, що веде лише до панщини, нормальне, людиномірне, без визиску життя на селі і нормальне, тобто високотоварне, ефективне сільськогосподарське виробництво можуть бути засновані лише на сучасній техніці, агрономічному та зоотехнічному забезпеченні, сучасній сільськогосподарській науці, *що можливо лише у великих, на рівні усього села добровільних кооперативних господарствах, де б не було визиску та де б селяни самі були господарями і працювали не як батраки, а як вільні люди, юридично захищені Статутом кооперативу й які б самі*



*щороку переобирали своїх керівників.* І для цього потрібно *зовсім не багато* — потрібен *лише дозвіл селянам на самоорганізацію*, закон «Про добровільну сільськогосподарську кооперацію». Проте саме цього й немає. Селянам потрібен від влади лише цей закон, *усе інше вони зроблять самі.*

Натомість після примусового паювання землі прийняті практично усі закони про відновлення панщини в Україні й настає ера перетворення останнього, що іще залишилося в українців — землі сільськогосподарського призначення — на товар. Зрозуміло, що це є прямий шлях до латифундій, до визиску селян, системи панів та наймитів (останніх — у вигляді усього села). Це є поверненням українського села на сто років назад, ніби й не було колосального, надзвичайно успішного кооперативного руху в Україні впродовж перших трьох десятиліть минулого століття, у досталінські часи, та рентабельного, а то й високоприбуткового сільськогосподарського виробництва в українському селі 80-х років минулого сторіччя.

Отакі, якщо коротко, справи в українських селян, у яких світлого та оптимістичного чи не найменше із усіх мешканців України.

Насамкінець слід хоча б тезово зупинитися на значущості у русі від обмеження негативного до створення передумов ствердження позитивного у світі пересічного українця тієї нової обставини, яка означилася у серпні 2008 року і котра матиме для України величезні довготривалі наслідки.

Йдеться про тектонічні зміни у світопорядку, які чітко окреслилися після серпня 2008 року і з якими Україна як держава, кожний громадянин України не можуть не рахуватися. Бо це система нових геополітичних викликів, котрі мають *пряме* відношення до України, до питання про її незалежність та суверенність. Йдеться також про позицію держави у відповідь на ці виклики, що, звісно, безпосередньо стосується буття та ціннісних орієнтацій кожного пересічного українця.

Те, що раніше мало місце лише у геополітичних розмірковуваннях О. Дугіна та К (євразійство, постулювання відверто шовіністичної, неоімперської позиції, територіальних претензій до сусідів, оголошення країн — колишніх радянських республік — зоною особливих інтересів Росії, розпалювання в них різного роду суспільних протиріч та сепаратизму, оголошення колишніх радянських республік канонічною територією московського православ'я,

підтримка «п'ятої колони» у цих країнах, інформаційна та ціннісно-орієнтаційна експансія щодо них тощо) стало після відвертої військової агресії ядерної держави Росії проти (й на її території) суверенної Грузії фактом, який вимагає прискіпливої уваги та всебічного осмислення.

Усе свідчить про те, що Росія, яка упродовж останніх років стрімко зміцніла економічно й військово (хоча й залишилася на рівні умовної, «керованої» демократії), так і не змогла залучитися до європейських цінностей й постати державою такою ж, як усі інші, тобто державою, яка усвідомлює свої межі, свої кордони й зосереджена на облаштуванні свого внутрішньодержавного життя.

Натомість на передній план знову вийшли імперські амбіції. Сусідні для Росії країни — колишні радянські республіки — уже не лише на рівні геополітичного теоретизування, але й на рівні вищого політичного керівництва Росії оголошені зоною її особливих інтересів. Стосовно ж нашої держави знову запанувала страхітлива для України думка про те, що без України, її економічного та людського потенціалу Росія як імперія відбутися не може.

Тобто, якщо коротко, йдеться про те, що *ядерна* держава Росія, в ім'я своїх шовіністичних, імперських амбіцій готова йти на пряму військову агресію проти будь-якої сусідньої держави, порушуючи *найфундаментальніший* принцип міжнародного світопорядку — непорушність кордонів.

Зрозуміло, що усе це означає для України, яка повинна зробити як відповідні висновки, так і здійснити відповідні, відповідальні кроки.

Передовсім йдеться про те, що після повернення ядерної держави Росії на відверто шовіністичні, імперські позиції, які не одержали гідної економічної та політичної відповіді від європейського співтовариства, Україна повинна чітко й однозначно зайняти державницьку, дійсно незалежну позицію: економічну, соціальну, соціокультурну, оборонну.

Щодо економічної — можливо, це буде найважчий вибір. Але він є абсолютно необхідним. Йдеться про перехід на світові ціни на газ та, відповідно, на світові ціни по оплаті базування Чорноморського флоту Російської федерації. Йдеться також про зростання видатків на оборонні потреби, розробку й закупівлю нової військової техніки, на будівництво житла для офіцерів та контрактни-

ків (зараз ці видатки найнижчі у процентному відношенні до рівня ВВП стосовно *усіх* країн — сусідів України).

Усе це, зрозуміло, не може не позначитися на темпах зростання рівня життя громадян, але, по-перше, іншого вибору немає і це потрібно перетерпіти, так само як це перетерпіли у свій час країни Прибалтики. По-друге ж, Україні потрібно пройти свій шлях до НАТО, бо іншого вибору у сенсі справжніх гарантій національної безпеки просто не існує.

Як немає й іншого шляху, окрім обстоювання української ідентичності, й у сфері соціокультурній.

Це питання не менш складне й вимагає так само вагомих зусиль. Бо ж ідеться про те, що це повинні бути адекватні відповіді на надзвичайно складні проблеми, значною мірою штучно спровоковані, але які усе ж мають місце та вимагають для свого розв'язання довготривалих та наполегливих зусиль.

Передовсім йдеться про так званий соціокультурний розкол в Україні. Для усвідомлення вагомості й *справжніх* параметрів цієї проблеми насамперед слід сказати, що ця проблема *у цілому* є штучно створеною в Україні відомими політичними силами із її південного сходу, до того ж інспірованими іззовні.

Ця обставина — *штучна створеність* — має принципове значення. Бо насправді — і це має не менш вагоме значення — в Україні впродовж усіх років незалежності відбувався *цілковито природній* процес плавного, спокійного, але неухильного перекодування культурної матриці населення — передовсім процес повернення національної самоідентифікації усім етнічним українцям. Це по-перше. І по-друге, йдеться про так само природній процес становлення єдиного громадянського суспільства в Україні як суспільства всіх її громадян.

Саме ці природні процеси й занепокоїли, страшенно занепокоїли сценаристів євразійства, як зовнішніх, так і внутрішніх.

Звідси й різка активізація усіх українофобських сил та шалені спроби розіграти відомі карти: другої державної мови, федеративного устрою, так зване кримське питання тощо. Зрозуміла позиція північно-східного сусіда, де євразійство О. Дугіна і К просто знову стало офіційною його ідеологією.

Але питання про ідентичну позицію певних політиків усередині України, тобто лобіювання інтересів іншої держави під маркою

захисту так званих російськомовних — оце уже більш серйозно. І тут потрібен аналіз.

Найперше, що таке «русскоязычные»? Є росіяни, німці, французи, поляки, українці тощо за національністю — це зрозуміло. Отже, зрозуміло, що є етнічні українці й росіяни, і в Україні — також. Останніх — близько восьми з сорока шести мільйонів усіх громадян України.

Але що стосується так званих русскоязычних, то це вигадка ідеологів північного сусіда, з одного боку. Але з другого — це драма, трагедія української нації, бо ж ідеться про приблизно десять мільйонів *етнічних українців*, які в результаті цілеспрямованої й багатодесятилітньої політики зросійщення стали носіями не просто мови іншого народу, але й іншої культури та ціннісних, зовсім неукраїнських, орієнтацій.

І тут потрібно віддати належне потужності радянської виховної та ідеологічної машини: маємо десять мільйонів етнічних українців — «совків», тобто до цього часу ціннісно й культурно дезорієнтованих, відірваних від історичного коріння, усе ще по суті радянських людей. Це є випробуванням волі українців, волі, котра, звісно, повинна бути спрямованою на ствердження української ідентичності, а не, що є само собою зрозумілим, на її руйнацію.

Отже, йдеться не про проблему «русскоязычных», якої немає просто за визначенням, а про драму української нації, близько десяти мільйонів представників якої є невідомо яких ціннісних уподобань та орієнтацій. Точніше, відомо — чужого для українства євразійства, а не європейськості й євроінтеграційних прагнень. Чи можна цілковито покладатися на них як на громадян держави Україна? Це питання, й дуже велике питання.

Але найголовнішим є те, що навколо питання про так званих русскоязычних відбувається якась фантазмагорія, іде якась зловісна гра, яка не вкладається у голову, але яку активно практикує частина політиків південного сходу України. При цьому забувається *головне, визначальне* — в Україні у її нинішніх кордонах немає нічийх інших етнічних земель, окрім українських. І усі наслідки, які випливають звідси, є абсолютно зрозумілими.

Але чи не найбільш жахливою для української нації є позиція ідеологів та провідників так званих русскоязычних етнічних українців, а саме — В. Колісниченка, М. Левченка, В. Голенка,

О. Удовіченка тощо. Те, що ідеологами й провідниками є люди із такими прізвищами, оце і є найбільша ганьба й трагедія українства.

Отже, стосовно соціокультурного зрізу відповідей на нові виклики сьогодення висновок напрошується сам собою: це повинні бути особливі зусилля й фінансова підтримка української держави стосовно українських естради та музичного ринку, українського кіно та кіноринку, української книжки та книжкового ринку, всебічне історико-культурне виховання (особливо із залученням телебачення), плекання історичної пам'яті українського народу, знову ж таки — *повернення у лоно рідного народу* близько десяти мільйонів етнічних українців, жителів великих міст південного сходу України — так званих російськомовних.

Цілеспрямованих зусиль вимагає і довготривалий процес ствердження мовно-культурної ідентичності етнічних українців, становлення громадянського суспільства не як суспільства громадян світу, а саме як громадян держави Україна. Це також чітке розмежування української та російської церков в Україні, а у перспективі — становлення єдиної української помісної православної церкви.

Далі — це українізація не лише за мовою, але й, що головне, за змістом та ціннісним державницьким спрямуванням усієї інформаційної системи: телебачення, радіо, преси, Інтернету тощо, — й повсюдне поширення їх на усю територію держави.

Стосовно соціальних проблем, про що уже детально йшлося вище, то тут у світлі нових викликів Україні теж не повинно бути ілюзій. Подальша безальтернативна розбудова кланово-олігархічного капіталізму в Україні, а не реалізація європейського вибору України (тобто становлення соціальної ринкової економіки й соціальної держави), може мати для неї дуже тяжкі наслідки, аж до втрати довіри у мільйонів українців до майбутнього України як держави.

І тут потрібно виходити виключно із драматичного історичного досвіду України. Якраз ігнорування соціального владарюючої елітою, невміння поєднати завдання та стратегії національного й соціального на різних етапах становлення українського суспільства призводило до фатальних наслідків, зрештою — до бездержавності, напівколоніального, а то й просто колоніального становища України.

Так було, зокрема, й у вирішальні часи української історії — за доби козаччини та у часи Української революції 1917—1921 рр.

У першому випадку полковники та козацька старшина дбали передовсім про особисте збагачення та статки, чим відвернули решту української спільноти — пересічних українців — від української справи.

Те ж саме трапилося і у роки Української революції 1917—1921 рр., коли небажання більшості владарюючої еліти поділити поміщицькі землі призвело до поразки цієї еліти, і, водночас, мало страшні наслідки (на фоні ленінської облуди: «землю — селянам») у подальшому для українських селян. А останні — а це було 80 % населення, які пройшли вишкіл світової війни й поверталися з фронту — елементарно не захотіли воювати за цілковито легітимну владу Центральної ради та Директорії, яка, як і попередня, царська, не захотіла віддати їм землю.

Проте нинішня ситуація в Україні не менш загрозлива й тривожна, аніж у роки попередніх випробувань доби козаччини та Української революції, оскільки до традиційного розходження національного та соціального, переважання кланово-олігархічної моделі капіталізму над моделлю соціальної ринкової економіки додалася нова обставина — те, що євразійські цінності й уподобання стали домінувати у значній частини не лише жителів великих міст південного сходу України, але й у тамтешніх владарюючих та бізнес-еліт.

Усі щойно згадані виклики економічного, військового, соціокультурного й соціального плану є справді вагомими викликами для нашого народу і становлять загрозу у плані перетворення України у залежне від зовнішніх впливів та забаганок, напівсамостійне державне утворення. Проте відповідь на ці виклики є також могутнім засобом для пересічного українця випростатися, постати на повний зріст, продемонструвати не лише світові, але й собі здатність не скорюватися, побороти будь-які негаразди й стверджувати на українській землі визначальні ідеали європейської цивілізації — ідеали свободи, солідарності, справедливості. Відтак, ці виклики є гарною нагодою для консолідації українського суспільства навколо не другорядних, а визначальних засадничих європейських цінностей та ідеалів.

\* \* \*

Підсумовуючи роздуми над проблемою обмеження негативного та, відповідно, створення передумов ствердження позитивного у людському естві та світі людини, слід зазначити наступне.

На передній план у такому контексті як доленосне виходить питання цивілізаційного вибору України, який визначить долю української людини на десятиліття наперед, а може, й на віки. Бо це питання, повторимо ще раз, не просто зовнішньополітичних орієнтацій, а передовсім питання визначальних параметрів облаштування внутрішньоукраїнського буття, зорієнтованих чи то на кращі світові зразки, цінності та норми, передовсім європейські, чи то на цінності та зразки уже пройденого, минулого, драматичного й трагічного упродовж останніх понад трьох сторіч, — цінності євразійські.

Але питання цивілізованого вибору України, себто європейського вибору, є, як ми спробували показати, не просто благим побажанням, а є проблемою. І проблемою не простою, а наріжною, доленосною, для розв'язання якої потрібно спрямувати як волю українського народу (а для цього він повинен сконсолідуватися), так і докласти немало інтелектуальних зусиль для осмислення шляхів розв'язання низки болючих проблем. І не лише проблеми повноцінного залучення до Євросоюзу та інших європейських структур, але, що найголовніше, низки проблем ствердження громадянського суспільства та правової держави, сфери публічності та відкритості, постійного функціонування суспільного дискурсу та ствердження етики відповідальності, подолання корупції, підняття рівня життя хоча б до середньоєвропейського шляхом підвищення відсотка заробітної платні у структурі собівартості продукції з нинішніх 6—9 % до хоча б 30—40, тобто масове ствердження середнього класу як основи демократії і на цьому підґрунті — подолання кланово-олігархічної моделі капіталізму, моделі дикого поєднання бідності й багатства та переходу до загальноєвропейської моделі соціальної ринкової економіки. Причому під середнім класом розуміються не лише дрібні підприємці та працівники банківської сфери, але й, що принципово, представники наймасовіших професій: вчителі, лікарі, викладачі вузів та технікумів, науковці, кваліфіковані робітники, інженери, будівельники, пересічні селяни тощо.



Сюди ж прилягає проблема подолання постколоніального синдрому в Україні. Якщо коротко, то йдеться передовсім про подолання гострої контрверзи орієнтацій вітчизняної буржуазії — національних, патріотичних та компрадорських, космополітичних.

Отже, одним із найвагоміших проблемних зрізів розділу стало осмислення шляхів реалізації сучасної європейської моделі антропокультурного облаштування буття, а саме — перехід на рейки соціально орієнтованої ринкової економіки, яка й повинна, зрештою, стати українською національною ідеєю, українською мрією. Та де могли б бути створені усі умови для реалізації життєвих шансів кожного і водночас котра вела б до нормального співбуття людей, унормованого, неконфронтаційного соціокультурного середовища. Лише соціальна ринкова економіка є підставою для розквіту творчих, життєствердних сил людини, а дикий, кланово-олігархічний капіталізм живить лише найгірші риси людського ества.

Найбільший дефіцит у сучасної пересічної української людини — це дефіцит соціального оптимізму. Повернення цього оптимізму, відтак, є запорукою налаштованості на життєствердження, креативність, здатність подолати українською людиною будь-які негаразди — сьогодні та на перспективу.

\* \* \*

1. Бердяев Н.А. О назначении человека. — М.: Республика, 1993. — С. 54—55.

2. Див.: Буева Л.П. Философская антропология: предмет, «поле проблем», место в системе философии // Философская антропология: истоки, современное состояние и перспективы. Тезисы VIII ежегодной конференции Кафедры философии РАН. — М., 1995. — С. 16.

3. Григорьян Б.Т. Человек. Его положение и призвание в современном мире. — М.: Мысль, 1986. — С. 103.

4. Шелер М. Философское мировоззрение (1929). Сборник статей // Шелер М. Избранные произведения. — М.: Гнозис, 1994. — С. 70; Див. також: Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. — М.: Прогресс, 1988. — С. 32.

5. Див.: Лоренц К. Восемь смертных грехов цивилизованного человечества // Вопр. философии, 1992. — № 3. — С. 39—53.

6. Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. — 2-е издание. — М.: Прогресс, 1992. — С. 107.

7. Див.: Пигров К.С. Социальная антропология как система // Очерки социальной антропологии. — СПб: Петрополис, 1995. — С. 59.

8. Див.: там само. — С. 40.
9. *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. — М.: Прогресс, 1988. — С. 329.
10. *Фромм Э.* Человеческая ситуация. — М.: Смысл, 1995. — С. 229—230.
11. Див.: *Гелен А.* О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии. — М.: Прогресс, 1988. — С. 152—201.
12. *Морен Э.* Утраченная парадигма: Природа человека. — Киев: Карме-Синто. 1995. — С. 46.
13. Див.: *Агацци Э.* Человек как предмет философии // Вопр. философии, 1989. — № 2. — С. 34.
14. *Морен Э.* Утраченная парадигма: Природа человека. — С. 128.
15. Там само. — С. 144.
16. Там само. — С. 192.
17. *Кант И.* Об изначально злом в человеческой природе // Собр. соч. в 6-ти т. — Т. 4, Ч. 2. — С. 23.
18. Там само. — С. 34.
19. Там само.
20. *Шеллинг Ф.В.* Философские исследования о сущности человеческой свободы. — СПб., 1908. — С. 32.
21. *Кант И.* Об изначально злом человеческой природы // Собр. соч. в 6-ти т. — Т. 4, Ч. 2. — С. 37.
22. *Кант И.* Религия в пределах только разума. — СПб., 1908. — С. 57—58.
23. Там само. — С. 59.
24. *Кант И.* Об изначально злом человеческой природы // Собр. соч. в 6-ти т. — Т. 4, Ч. 2. — С. 38.
25. Там само. — С. 39.
26. Там само. — С. 40.
27. *Кант И.* Религия в пределах только разума. — СПб., 1908. — С. 65.
28. *Кант И.* Об изначально злом человеческой природы // Собр. соч. в 6-ти т. — Т. 4, Ч. 2. — С. 47—48.
29. *Рюс Ж.* Поступ сучасних ідей. Панорама новітньої науки. — К., 1998. — С. 15.
30. *Манн Т.* Философия Ницше в свете нашего опыта // Собр. соч. в 10-ти т. — Т. 10. — М., 1961. — С. 366.
31. *Ницше Ф.* «Разум» в философии // *Ницше Ф.* Сочинения в 2-х т. — Т. 2. — М., 1990. — С. 571.
32. *Манн Т.* Философия Ницше в свете нашего опыта // Собр. соч. в 10-ти т. — Т. 10. — М., 1961. — С. 362.
33. *Ницше Ф.* Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. — М., 1994. — С. 64.
34. *Манн Т.* Философия Ницше в свете нашего опыта // Собр. соч. в 10-ти т. — Т. 10. — М., 1961. — С. 391.
35. *Шеллер М.* Ресентимент в структуре моралей. — СПб., 1999. — С. 59.
36. *Ницше Ф.* Генеалогия морали. Pamфлет // *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла. — Избр. про-ния. — Кн. 2. — М.—Л. — 1990. — С. 24.

37. Шеллер М. Человек в эпоху выравнивания // Шеллер М. Избранные произведения. — М., 1994. — С. 113.
38. Там само. — С. 125.
39. Там само. — С. 114.
40. Там само. — С. 118.
41. Там само. — С. 119.
42. Див.: Дельоз Ж. Ницше. — СПб., 1997. — С. 39.
43. Див.: Хайдеггер М. Кант и проблемы метафизики. — М., 1997. — С. 134.
44. Там само. — С. 121—122.
45. Хайдеггер М. Введение в метафизику. — СПб., 1997. — С. 109.
46. Гайденок П.П. Искусство и бытие. М. Хайдеггер о сущности художественного произведения // Философия. Религия. Культура. — М., 1982. — С. 198.
47. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие. — М., 1983. — С. 174.
48. Марков Б.В. От феноменологии сознания к аналитике телесного бытия // Очерки феноменологической философии. — СПб., 1997. — С. 20.
49. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. — М., 1997. — С. 134.
50. Хайдеггер М. Бытие и время. — М.: «Ad Marginem», 1997. — С. 193.
51. Больнов О.Ф. Философия экзистенциализма. — С. 174.
52. Докладно див., наприклад: Ильин И. Постструктурализм, деконструктивизм, постмодернизм. — М., 1996; Соболев О.М. Постмодернізм і майбутнє філософії. — К., 1997; Козловский П. Культура постмодерна. — М., 1997; Лук'янець В.С., Соболев О.М. Філософський постмодерн. — К., 1998.
53. Див.: Загороднюк В.П. Рене Декарт і філософія постмодерну // Вимога раціональності. — К., 1999. — С. 67.
54. Бадью А. Этика. Очерк о сознании зла. — СПб., 2006. — С. 125.
55. Там само. — С. 80.
56. Див.: Там само. — С. 96—97.
57. Див.: Фромм Э. Человеческая ситуация. — М., 1995. — С. 28—30.
58. Шеллер М. Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии. — М., 1988. — С. 84.
59. Фромм Э. Человек для себя. — Минск, 1992. — С. 55.
60. Див.: Там само. — С. 55—115.

---

---

## РОЗДІЛ 2

### АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ВИМІР ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО АРГУМЕНТУ: ПРОВОКАЦІЇ ТОТАЛЬНОЇ ЛЮДЯНОСТІ

Навряд чи ми зробимо велике відкриття, оголосивши, що всі, здійснені донині спроби людини відшукати своє «справжнє ім'я» (віднайти своє місце у світі) виявилися марними. Звідси питання: а що було б більш послідовним у такій ситуації — припинити подальші спроби, а чи продовжити пошук бодай якихось засад? Або інакше (з огляду на певну риторичність попереднього формулювання): чим живиться незбагненна розкіш «вічних» питань, яка провокує нас на зухвалий вчинок — адже в епоху «післясучасності» дотримуватися порад класиків, котрі стверджували (напр. Гегель, Гайдеггер та ін.), що очевидне, добре відоме ще не є через те пізнаним [1] — то є зухвале марнотратство, яке важко виправдати, особливо на тлі поточних пекучих проблем світу, що глобалізується? Що могло би бути такого і де, що справді надихало б нас і сьогодні на переведення (чи адекватне?) власного («очевидного») життя на його пізнання?

І справді, за великим рахунком, жодних причин для того, аби звертатися до обраної тут теми, не існує, окрім однієї єдиної, причому такої, що за своєю загальною конфігурацією цілком підпадає під відому формулу «трансцендентального аргументу», взятого у його загальнофілософському вигляді, тобто як такий спосіб міркування, що сходить від певної реальності до необхідних умов її існування. В цьому загальному плані зрештою не має значення для нас, йдеться про основну *трансцендентальну аргументацію* Аристотеля стосовно першодвигуна [2], про спробу Імануїла Канта довести принцип причинності, демонструючи, що він є необхідною умовою можливості формулювати такі природничонаукові твердження, які допускали б емпіричну перевірку, а чи про встанов-

лення Тоні Лосоном можливості соціальної (економічної, зокрема) науки завдяки трансцендетальній аргументації від здатності людини діяти навмисно до встановлення реальності соціальних структур і того, що вони мусять передувати цим діям, будучи умовою та засобом для їх виконання [3].

Принципово важливим для нас залишатиметься лише те, що така беззаперечна причина, аби звернутися до обраної теми, полягає у тому простому факті, що ми ще живі: жива ще наша культура, жива людина, незважаючи на багаторазово і багатоманітно задекларовану її смерть, живе наше роздратування з приводу «гуманізму», «людства», а разом з ним і наша сучасна «глибока незадоволеність» станом нашого власного самовизначення. І це зобов'язує.

І справа не тільки в тому, що нам «конче треба з усім цим щось робити». Більш важливим є інше: в нас присутнє дещо таке, що зятато не бажає визнавати за іншими генераціями включно з їх найталановитішими представниками право раз і назавжди закрити нашу (спільну) здатність до самозапитування. Добре відома філософам (і не тільки), принципова відкритість людської природи, прямо задекларована і проблематизована у шелерівському космічно-етичному розпачі, плеснерівських «основних антропологічних законах» («природної штучності», «опосередкованої безпосередності», «утопічного місцезнаходження»), у принципі «відкритого питання» О. Больноу і т. п., на наш погляд, аж ніяк не втрачає своєї значущості після того, як сучасна доба немовби відмовила їй у ролі якоїсь фундаментальної негативістськи-екзистенціальної стратегії людського самовизначення. Долаючи опір «післясучасної» доби з її відразою до всіляких «стратегій» та інших «метаутворень», ця відкритість продовжує проникати контрабандними шляхами, проходячи крізь різноманітні складні, опосередковуючі культурні сегменти, у кожен акт людської мисленнєвої діяльності, привносячи в нього коли креативну, а коли й відверто руйнівну інтенцію.

Так званий «трансцендетальний аргумент» не є лишень якимось конкретним інструментом, введеним Стросоном для розв'язання питання про співвідношення значення та істини, він не є тільки застосованим у трансцендетальній прагматиці способом досягти порозуміння між комунікаторним інтенціоналістами та семантико-семіотиками щодо питання про походження і витоки

значення лінгвістичних одиниць і т. ін.; «трансцендентальний аргумент» — спосіб людського буття, адже людина полишає сама себе не просто тому, що їй щось жене і щось манить, не через те, що їй кортить і вона «не може всидіти», — вона шукає (і знаходить, як би непереконливо це не виглядало, особливо в наші часи тотальної «антропії») притулку, а отже, шукає способу «зрадити свою свободу», закрити свою відкритість. І це проблема. Принаймні це вносить неспокій у сьогодишнє людське самовідчужання, проблемність — у самоусвідомлення і розгубленість та небезпеку — у самоздійснення.

Те, що ми живі, означає, окрім самого факта, і покладений на нас обов'язок самотужки відповідати на всі питання, незалежно від того, коли і ким вони поставлені, якщо вони були поставлені серйозно: якою *нині* є специфіка цієї відкритості людської природи, тобто як сьогодні ми будемо відрізняти, наприклад, цинізм від тверезого погляду на життя, а *homo impudicus* [4] від людини, що сповідує *amor fati* [5]. Адже і там, і там ми маємо справу з певною «здатністю на все»; і там, і там відбувається певне ототожнення людини із всесвітом. Як сьогодні людині вибудувати свою співмірність із світом, не впадаючи в агресивний гіперактивістський антропоцентризм, і не зрікаючись водночас самої себе? Як нам сьогодні прокласти крізь ціле сонмище різноманітних нігілізмів, між сціллами зарозумілості та харібдами відчаю певний свій шлях, на якому своїй теперішній, цілком дозрілій «готовності до всього» ми були б в змозі якимось чином надати статусу «моральної» та «розумної»? Ми мусимо шукати визначеність нашої сьогодишньої відкритості, яка б, проте, не позбавляла нас здатності соромитися власної байдужості і підказувала людині, як їй «залишатися каменем» у такий спосіб, щоб це аж ніяк не означало повного зачерствіння душі, а скоріше навпаки — що вона набуває здатності розуміти навіть каміння.

**Людина як засновник безпідставності.  
Колізії гуманістичного світосприймання**

***Між мандрівником та його тінню.  
Витоки непорозуміння***

Не можна, звичайно, стверджувати, що колізія між людиною як самістю і людиною як світом, котра містить у собі загрозу для безперервного «заснування безпідставності» людського буття, почалася з Ф. Ніцше (хоча й існує цілий масив літератури, котра схильна перебільшувати його причетність щодо цього [6]), або що він перший її помітив. Можливо, ми звертаємося в першу чергу до його аналізу «антропії» як досвіду розпорошення та водночас можливостей подолання дифузної самовтрати людської істоти через те, що мало хто з відомих нам мислителів поставився до цієї людської ситуації з такою трагічною серйозністю (можливо, аж надто серйозно — *allzuernst, oder allzumenschlich, sozusagen*). Крім того, існує ціла низка обставин, які спричинили такий вибір.

По-перше, Ф. Ніцше, напевне, найближчий до нас у часі серед тих, хто випередив свою добу щонайменше років на сто і передбачив не тільки ті проблеми, якими вибухнуло ХХ ст., але й ті, на які хворіємо ми й сьогодні. Тенденцію до розпаду світу людського буття, що спостерігається нині і викликає цілком виправдану стурбованість за долю людства, можна порівняти з дією ударної хвилі від вибуху антропологічного всесвіту, який трагічно позначився на творчій долі Фрідріха Ніцше, як першій персональній і надзвичайно ранній жертві процесу становлення багатомірної людини — полісутнісного homo (В.Г. Табачковський) [7]. Людина, справді, на певному етапі свого поступу почала втрачати божественний дар самоомани — рятівливо-оманливу здатність задовільнятися тією чи іншою своєю визначенністю, «принизивши» ідею мікрокосму її практичним втіленням, а разом з тим створила вибухонебезпечне перевищення своїх відцентрових сил над доцентровими. Ніцше, як надчутливий прилад, був зруйнований вже першими поштовхами, що передували катастрофічному виверженню безкінечної природи людини у ХХ ст., — поштовхами, практично ще не помітними для більшості його сучасників, внаслідок чого багато хто вибух надчутливого прилада сприйняв за детонатор самого антропологічного вибуху, тим більше, що «хлопавок» та «фейервер-



ків», влаштованих піротехниками так званого «ніцшеанства» аж ніяк не бракувало.

По-друге, не просто асиметрична, а гранично чітко артикульована іманентистська (або автономічна) спрямованість філософсько-антропологічного експериментування Ніцше не просто викарбовується у маніфестацію безбожництва (це, скоріше, зовнішня форма, пов'язана не в останню чергу з обставинами його особистої біографії): влаштована ним доскіплива ревізія традиційних цінностей, смислів, істин дійсно розчищала майданчик для нового культурного будівництва за багатьма напрямками, причому розчищала у радикальний спосіб. Ніцше — це зразкова ідеалізація, це крайня точка зору на питання про роль і місце людини у світі і, насамперед, точка її *заземлення*.

Задля того, щоб більш адекватно оцінити смисл такого заземлення, а заодно і сенс того цілком іманентного позиціонування людини, яке «загрунтовує» її, повертаючи до коренів, витоків, — до життя, на наш погляд, конче необхідно згадати непрості стосунки Ф. Ніцше з нігілізмом. І в свою чергу, перш ніж оцінювати спроможність ніцшевської спроби подолання нігілізму, варто, напевно, уважніше придивитись до того, що, власне, собою являє той нігілізм, здолання якого Ніцше вважав своєю долею, своїм покликанням.

Цілком розуміючи, що у випадку з Ніцше цитування — далеко не найпереконливіший аргумент, я все ж наважуся зацитувати один його вислів, який, попри всю недовіру до евристичної здатності цитування, на мою думку, допоможе нам зорієнтуватися у справді вируючому океані ніцшевських інвектив або часто суперечливих пророцтв і нарікань, що стосуються віри та безвір'я, песимізму та оптимізму, божественного та безбожного тощо. У «Генеалогії моралі», вже вкотре описуючи «останню людину», що як така «має зникнути», адже вона є лише «місток» до «надлюдини», він так характеризує ситуацію цієї «зменшеної демократизацією» людини у сучасній їй Європі: «Адже саме так стоять справи: здрібнення та нівелювання європейської людини приховує в собі найбільшу нашу небезпеку, адже видовище це втомлює... Нині ми не бачимо нічого, що хотіло б вирости; ми передчуваємо, що це буде скочуватися все нижче й нижче, у більш рідке, більш добродушне, більш кмітливе, більш затишне, більш пересічне, більш

байдуже, більш китайське, більш християнське — людина без жодного сумніву, стає все «кращою»... Тут і приховується рок Європи — разом зі страхом перед людиною ми втратили й любов до неї, повагу до неї, надію до неї, навіть волю до неї. Вигляд людини віднині втомлює — що ж таке сьогодні нігілізм, якщо не *це?*.. Ми втомилися від людини» [8].

Отже, маємо доволі цікавий портрет «нігіліста». Зрештою, нігілістами тут постають якраз ті звичайні люди, які ніякого «нігілізму» ніколи не проголошували, проте несуть його у самих собі як приховану хворобу. Вони — звичайні обивателі сучасного «демократизованого» суспільства, які аж ніяк не повстають проти всезагальних людських цінностей, — ба, навіть, навпаки, всіляко сприяють *розповсюдженню* (звернімо увагу, якою підступною полісемантикою тут озивається це слово, вже схильне до кепкування) їх, вони не вдаються до радикальних дій, до якої б не було боротьби чи кардинального перегляду сталих норм та звичаїв. Вони взагалі не є «заперечувальниками», не здатні на рішучий протестний акт, будь то теоретична гіпотеза, а чи практична дія. Це звичайні (пересічні) люди, — міщани, яким і на думку не спадало заперечувати цінність правди, любові, добротності, справедливості, людяності, — Бога, нарешті. І це вони — нігілісти?! На думку Ніцше, це саме так. І саме тому, що їм і на думку не спадало заперечувати у будь-який спосіб ці культурно-історичні надбання людини, позаяк, на його думку, це дорівнює відмові від участі у їх довічному започаткуванні. Тому що практичне заперечення цінностей може відбуватися по різному, не тільки через пряме агресивне запровадження зла, руйнування, наруги над людяністю і людиною, але й через поступове й непомітне для безпосередніх агентів знецінення цінностей через їх «bejahen», або одностайне «одобрямс». Якраз той, хто висловлює сумнів щодо цих цінностей, хто напружено й уважно, з максимальною «підозрілістю» та «недовірою» вдивляється у їхні походження та зміст, хто, ризикуючи репутацією, а інколи і самим життям, піддає їх перевірці, — тільки той здатен врятувати дух серйозності щодо людського. У такій справі пересічність просто неможлива — тільки байдужий до цінностей здатен не сумніватися в їхній значущості. Через те люди, які не підтримують своєю власною бентежною душею, своїм палким серцем вогнище цінностей, що освітлює людський шлях, які не створюють

своїми сумнівами, стурбованою допитливістю та не завжди безпечними експериментами внутрішню напруженість цінностей, — такі люди — нігілісти, адже вони у найвірніший, у найпослідовніший спосіб руйнують цінності, занурюють їх у небуття. Адже вони відмовляються від себе. Зовні вони не відмовляються від цінностей, — вони відмовляються *від себе*. Проте специфіка цінностей в тому і полягає, щоб людина нізачо і ні за яких обставин не відмовлялася від себе, адже вона і є ціннісно організуючим епіцентром. Звідси і вся суперечливість гуманістичного світосприймання — з обов'язковості заперечувальної інтенції щодо будь-якої опрідмечуваної цінності, звідси той парадокс, що людина зберігає лише перетворюючи, що вона постійно мусить повставати проти своїх власних засад.

Через те, наприклад, інтерпретація такої фундаментальної праці Ф. Ніцше, як «Людське, надто людське» як переважно однієї з масок, в данному разі як маску позитивіста та «Ре-аліста» (а вплив Пауля Ре на Ніцше у цей «фізіологічний» період його творчості є беззаперечним), за якою ховається уражений «святий» аби не набути сумнівної слави «ідіота» [9], хоч у цілому і вірна, проте видається все ж таки дещо однобокою. Це не тільки маска, інакше книга не була б такою широю, не вирізнялась би одержимістю та «несамовитою святістю єресі», що ховається за фігурою доскіпливого і навіть дещо цинічного природодослідника. Автор дійсно виступає тут дослідником природи як дослідник власного глибинного єства.

Ця книга є протестом проти «закриваючої» проблему людини інтенції тих формоутворень культури, котрі прийнято називати «найвищими досягненнями» духовності, і котрі також мають схильність до загнивання, якщо вони не живляться соками сумніву і критики, невичерпним джерелом завжди індивідуалізованого, неповторного досвіду життя поколінь, що йдуть одне за одним. Книга Ніцше і є досвідом такої самокритики, здійснюваної у рамках і за мірками доступного йому «життєвого матеріалу». Якісний склад, обсяги, підбір і т. п. цього «матеріалу» — окреме питання. Можна, звичайно, і в певному відношенні просто необхідно розширювати дослідження на тему: як філософ жив, з ким спілкувався, його особистісні стосунки і т. ін. Однак сама потужність «викиду Ніцше» дає змогу допустити, що найнесподіваніші і найсканда-

льніші результати подібних біографічних розвідок не здатні змінити самого факту постановки всім «казусом Ніцше» проблеми самоузгодженості людської істоти: як можлива людина, як вона витримує те, що неможливо витримати, і в першу чергу саму себе? І всі так звані періоди творчості Ніцше — лише варіації самозапитування на цю тему. Його перша книга «Народження трагедії» — ніщо інше, як перше щеплення парадоксальності людської природи, ще невпевнене, проте вже обтяжене майбутнім «скандалом гуманізму». Тут мистецтво як одна з форм духовної культури позначено поки що як всього лише «священний обман», що вберігає людину від загибелі у діонісійській несамоовитості, в знесилюючій і вбивчій оргіастичній нестямі. В ньому Ніцше вбачає форму своєрідної «запобіжної техніки» — техніки ретенції, затримки внутрішньо дистанційованого пульсування і тривалості дикої (еротичної) енергії. Інстинктивний страх втратити топос неорганізованої енергетичної напруги сам по собі заганає людину у безперервне, атемпоральне «розмноження кінця» оргіастичної точки, що неодмінно закінчується виснаженням. Мистецтво знаходить порятунк — воно створює культурно-історичну тривалість еротичної наснаги, надає їй штучного дистанціювання через просторові і часові відтинки, через мотивацію і ритмізацію інтенсивності енергетики, через послідовність темпоральних пунктів.

Проте вже тут відкривається шлях до роздумів про смисл штучності людського світу взагалі. І оскільки «Граф Ніцккий не повинен брехати» [10], наголос у подальшому свідомо переноситься зі «святості обману» на «обман святості», тобто на той момент духовно-культурного процесу, поглянути на який відкрито і сміливо до снаги лише непересічним творчим натурам. Адже це означає: наблизитися до самого епіцентру плавильні, де завжди відроджуються в муках і суперечностях людські істини, — завжди крихкі, завжди вразливі, завжди відкриті для «світового ошуканства». Не кожному, звичайно, до вподоби, що Ніцше «не дає нам ні секунди спокою, безперервно нас мучить, жене з будь-якого закутка, в який ми забилися, відбирає останню ганчірку, котрою можна було б прикритися...» [11], не кожний у захваті від того, що «він примушує нас побачити порожнечу під нашими ногами, щоб дати поле можливості шукати і, можливо, знайти справжній наш ґрунт, — той, з якого ми вийшли» [12]. Проте, навіть такий цілком по-хрис-

тиянськи орієнтований мислитель, як К. Ясперс, мусить визнати, що Ніцше належить авторство того «нарису нового світогляду», котрий «має надати тези: “Ніщо не істинне; все дозволено”, іншого смислу, перетворити його на нову, небувало глибоку істину» [13].

Голос Ніцше вже в його ранніх працях починає звучати майже в унісон з голосом С. К'еркегора [14], коли він намагається балансувати на витонченій грані між запереченням (руйнуванням) раціонального і врятуванням побудованої на ньому культури від людської ж суїцидальної інтенції, адже сповідуючи пріоритет життя у такий спосіб, що *нове — це і є живе і більше нічого*, Ніцше тим самим натякає на рятівну «майженеможливість» культури і розуму як «стороннього», трансцендентного начала, як результат «вигадання-прибріхування» світу.

Втім, Ніцше не піддає реабілітації ірраціональне перед претензіями розуму, тобто не заперечує розум, раціональне, науку — він лише виявляє, що істини розуму йому не належать, оскільки вони не належать нікому, — саме через те кожен мусить створити їх сам.

Так, наприклад, він по-особливому вдивляється в той факт, що історично держава виникає не з раціональних, прагматичних уявлень. Точніше, держава виникає історично, а не раціонально — не з голови, і навіть не з «усвідомлення потреби», а просто виникає і складається фактично. Це «фактичне» походження держави в головах людей, через таку свою «нераціональну» природу набуває видимості «дива», надприродного, релігійного феномену. Десакралізація свідомості відлунує універсально-деструктивною спрямованістю по відношенню до культури в цілому, адже очевидним є, що держава — це лише окремих випадок.

Людина і її культура (взята як сукупність інституцій і способів самоздійснення людини у світі) взагалі виникають «некритично». Людина входить у цей світ «спиною вперед» і лише потім кидає критичний погляд на здійснене. Якщо було б інакше, і вона дійсно, а не тільки у спонтанній зарозумілості своїй входила у свій світ, вдивляючись у майбутнє, вона б не зробила ні кроку. Їй просто конче необхідно було «не знати, що вона робить». Власна ілюзорно-містеріозна природа врятувала її, витягла з небуття. Звичайно, людина не сліпа, вона спроможна тепер усвідомити скоєне, переоцінити і нині вже змінити його у відповідності з настановами розуму як плода культурно-історичного процесу. Але та обстави-

на, що розум сам є артефактом культурного процесу подолання ілюзій [15], робить його не просто «назавжди вразливим» перед обличчям майбутнього, — вона вкладає в нього отруту ресентименту, потенціал деструкції людського світу. І в першу чергу він стає «вразливим» у тому сенсі, що все, що він буде в змозі винайти, буде в тому чи іншому відношенні, але неодмінно і завжди ілюзією, містифікацією, містеріозно організованою спробою розв'язання ситуації ось-тут-буття. Розум не може відмінити дивовижного походження людини. Розум — то лише перетворене диво природного ества, а не своє власне створіння. Звідси підозра щодо істини: «Істина як Цирцея. Омана зробила з тварин людей; невже істина в змозі знову зробити з людини звіра?» [16]

***Біля джерел перформансу «істина як людина»:  
від «що є істина?» до «коли є істина?»***

Примітно, що розгляд Фрідріхом Ніцше питання про істину, є практично невід'ємним від питання про її «людиномірність». Проте, менш примітним у процесі цього загальновідомого антропологічного повороту є парадоксальна, внутрішньо суперечлива тенденція взаємостосунків людини з істиною, як тенденція одночасного і знищення, і збільшення дистанції людини від(до) самої себе.

Взагалі, свідоме введення у філософську проблематику надзвичайно багатомірного поняття «життя» перетворює положення Ніцше у філософії на вкрай неоднозначне, — майже такою ж мірою неоднозначне, якою є неоднозначним саме життя. Саме «майже», адже життя і в цьому випадку не дозволило звести всього себе у принцип, залишивши врешті-решт своєму партнеру і опоненту — філософу — принциповість і послідовність, а собі натомість — вічнозелене «дерево», на гілках якого плід мудрості не має жодної переваги перед будь-яким іншим плодом. Через те не можна сказати, щоб змагання мудреця з життям закінчилося безуспішно, — просто αἴονια такого рівня й не могла бути нічим іншим, як болісною, трагічною і на свій кшталт прекрасною агонією.

До речі, така принциповість і послідовність неоднозначного ставлення Ніцше до філософської і культурної спадщини в цілому дозволяє висунути ряд серйозних заперечень проти поширеної думки про невизначеність його філософського кредо та мозаїч-

ний, спорадичний або навіть хворобливо-імпульсивний характер його думки. Одним з найвагоміших аргументів тут є виявлення ідейно-сміслової *цілісності* поглядів Ніцше, котрою охоплені практично всі його твори, а також «розпорошеної» по чисельних передмовах до його праць *єдності завдань*, рішення яких він наполегливо визначав як власну долю. Цілком переконливими видаються, отже, слова Германа Мелендеса (German Melendez) про те, що фрагментарний зовні характер ніцшевських текстів є всього лише формальною ознакою його рукописів і не може слугувати достатнім підґрунтям для того, аби оголошувати осколковим і фрагментарним ніцшевське мислення як таке: «Як постійний інтерпретатор своїх власних творів, він все знову і знову прагне підкреслити основоположну і всеосяжну єдність і цілісність у своєму мисленні... Якщо наслідувати таке направлення Ніцше і спробувати здобути з матеріалу його ретроспективного самоосмислення допоміжний ключик до осягнення єдності і континуальності в його думці, то напрошуються вищою мірою лаконічні і відповідно цінні формули Ніцше, за допомогою яких він сам прагнув інтерпретувати низку своїх праць та порядок мисленнєвого шляху і мисленнєвих блукань як такі, що збігаються до єдиного завдання» [17].

Однією з ідей, що надають творчій спадщині Ніцше специфічної єдності, є ідея *цілісності* людської істоти, *розпорошена* практично по всіх його творах, тобто подана безпосереднім чином, по-перше, знов-таки фрагментарно, а по-друге, скоріш у негативно-опосередкований спосіб і насамперед як інтенсивна і різноспрямована критика філософської практики «вигадування-прибріхування “істинного” світу». По суті нещадне, іноді жорстоке до самокатування викриття принципового характеру конфлікту між «істиною» і «людяністю» виконує функцію негативної констатації нерозривної єдності сутнісних вимірів людського буття у світі. З цього викриття, власне, починається не тільки діагностика, але й «курс лікування» гострого захворювання класичної епістемології і всієї метафізики як ідеї «нелюдської» істини. Іntenціональна протиспрямованість «істини» і «добра-людяності» (їхній конфлікт) виконує у Ніцше роль експлікатора головного антропологічного парадоксу, що напружує людину до буття — це «машинерія» нелюдського походження людини, перенесена тепер вже у «виключно внутрішній» і продуктивний, креативний конфлікт «недолюдського» і



«надто людського» в культурно-історичному людинобутті, розрізнення яких можливе лише в абстракції, і тільки ситуативно-історична і, відповідно, полемічна актуальність примушує Ніцше у перебігу викриття гіпостазування як «істини», так і «добра» надавати свою прискіпливу увагу тій або іншій з конфлікуючих сторін.

Людська цілісність як надзавдання, — ось звідки ми маємо: з одного боку, надзвичайно високу оцінку «думки і слова», котрі «врятовують нас ...від нестримного виплеску безсвідомого», і захопленість «надзвичайною потужністю образу, поняття, етичного вчення...», котрі «виривають людину з її оргіастичного самознищення» [18]; з іншого — викриття філософської «байки» про «істинний світ»; з одного боку — викриття земного і «надто людського» походження «так званої» справедливості, тобто удаваності, «начебто справедливий вчинок не є егоїстичним» [19]; з іншого — критичне зауваження з приводу обмеженості такого викриття («яким дурнем був би той, хто занісся би у своїй уяві до того, що, мовляв, достатньо вказати на це походження та туманний серпанок цієї химери, щоби *знищити* світ, що вважається реальним — так звану “дійсність”!» [20]). За всім цим, за парадоксальністю і «непоследовністю», що «виказує» себе так наполегливо і провокативно, як єдино можливими засобами експлікації настільки масштабного проекту проглядаються креативна міць, дивовижна монолітність, цільність позиції й континуальність думки. Насамперед це думка про принципову неоднозначність людини як істоти, для якої осягнення світу невід’ємне від його творіння, і, отже, «істина» просто неможлива без «інтерпретації», оскільки наша здатність до інтелектуального вбачання не може без трагічних наслідків для культури бути остаточно відокремлена від нашого бажання, вибору, уподобання, а «істина», як і «добродесність» суть лише абстрактні визначення, що їх буремним суцільним життєвим потоком прибило до протилежних берегів.

Безумовно, на підставі такого тлумачення насамперед складається враження, що коли так зване суще — це лише мертвий результат стратегії «закріплення» живого безперервного потоку речей, в якому лише той, хто втомився від цього бурхливого потоку життя, може вбачати істину, то метафізичний смисл «істини» прирікає на досить примарний «вибір»: шукати істину або там, де її неможливо «вхопити», тобто у самому безупинно мінливому вирі

життя, де «суще» просто «не встигає затверднути», або ж там, де вона, безумовно є, проте від неї аж занадто тхне болотом і до стрімкого потоку життя вона вже, власне, не має ніякого відношення. Проте, можливе й принципово інше рішення — воно полягає в зміні самого концепту істини шляхом внесення нещадної — «злої» — ясності в питання про істину, що парадоксальним чином підвищує ступінь її невизначеності і насамкінець виливається у *поглиблення песимізму як життєстверджуючий принцип*.

Одним з напрямів такої реконцептуалізації є введення часу у зміст істини. Ніцше навіть розгортає доволі розгалужений план залучення «суворої невизначеності» до феномену істини. Спроба «оживити» мертвої вічності істини за рахунок введення в неї часовості оформлюється навіть у конкретні завдання, такі як, наприклад, завдання випробувати істину фізіологічно-органічною конкретикою: «До якої міри істина піддається органічному засвоєнню?» [21]

Принагідно слід підкреслити, що висування подібних завдань свідчить аж ніяк не про сповзання Ніцше до релятивізму або про його позитивістську налаштованість, викликану, нібито, впливом Пауля Ре — воно більше схоже на формування і досі актуальної у світлі концепції принципово інтерпретативного характеру істини гіпотези, згідно з якою вже в організмі, у способі організації плоти глибоко вкорінені людські інтерпретації, «котрі не тільки ми **обираємо**, але вони ще й до того ж індивідуальні **суть**» [22]. Отже, йдеться про цілком плідне поглиблення інтелектуального песимізму, що долає «песимізм першого порядку» — *романтичний песимізм*, як називав його Ніцше. Ця гіпотеза є одним з перших дослідів, спрямованих на те, щоб уявити кожного з нас, взятого в його індивідуально-неповторній, нескінченно складній тілесно відокремленій організації, у якості достатнього інтерпретативного ґрунту істинності тих інтерпретацій, які ми створюємо шляхом залучення своїх мисленнево-мовних засобів до пізнавального процесу. Парадоксально, що безпосереднім чином у зміст істини входить саме момент визначеності, тобто час, органічна конкретика тощо, проте саме це і робить істину, зрештою, невизначеною, — мерехтливою, плинною, релятивною. Виходить, що прив'язування істини до часу, ін'єкція часовості у тіло істини, немовби підриває її «здоров'я», змінює її суть, дискредитує істинність саме як таку, руйнуючи в результаті класичну дихотомію «істинного — хибного». Ко-

ли істина проймається часом, вона втрачає свою цноту і зрештою («з часом»!) втрачає відразу до хибного. Час замирює їх, стираючи протилежність між ними, *перетворюючи «по-ступовість» істини в її «квазі-суттєве» визначення*. Або, інакше кажучи, залучаючи до істини визначеність буття, час поглинає її сутність як чогось, що протистоїть хибному. Ніцше вкрай загострює той парадокс, що не тільки «на все свій час», що є «час збирати каміння і час розкидати каміння», — він зосередив свій погляд на трагічній обставині тожності цих моментів у реальному житті «каменяра», тобто на тому, що час як реальний життєвий потік зцілює, вбиваючи, — що істиною є час.

Отже, не можна не помітити, що пропонований спосіб «реконцептуалізації» істини містить у собі досить потужну інтенцію також і деконцептуалізації, і заміна питання «Що є істина?» на питання «Коли є істина?» вже є задієнням принципу «поглиблення недовіри» щодо істини як такої, а отже й щодо спроможності та повноправності «епістемології» як наукової дисципліни. Принаймні такий «тотальний» спосіб «ожиттєвлення» пізнання вкрай проблематизує, та навіть дискредитує, сповнює мукою невизначеності та сумніву пізнавальну здатність людини. Адже «вчасність», або «своєчасність» істини полягає не просто у тому відстороненому факті, що «сьогоднішній рівень проникнення у таємниці світу не відповідає потребам дня завтрашнього». «Вчасність» істини має бути тотальною, тобто вона конститує трагічне забарвлення людського життя, істину про безглуздість якого, наприклад, не можна досягнути передчасно, не втративши «глузду», а разом з тим і людяності. Засвоєна «передчасно» така істина втрачає свій статус, перестає бути істиною, або, принаймні, втрачає можливість адекватної «лінійної» експлікації, адже відтоді вона «стає істиною, якою вона не є». Мужність людини як носія «злої мудрості» дозволяє *припускати* цю безглуздість, проте досягнути, зрозуміти, отже, *пізнати* цю істину можливо лише «після» того, як життя людиною вже «зжите» остаточно, — принаймні, морально. І в цьому плані *злочин* (у широкому розумінні: перед сумлінням, законом, людяністю тощо) і є не що інше, як *передчасне* *осягнення безглуздості людського буття*, котре лише негативним чином «відновлює» смисл (буття) у покаранні, якщо, звичайно, життя дійсно-таки не «зжите» до кінця, — адже для морально мертвої людини, що перед-

часно засвоїла безглуздість власного буття, не існує «злочину». Постає мудреця ж у цьому відношенні набуває ознак непевності і особливої недосконалості, — щонайменше, набуває негативної забарвленості, як істоти, здатної висловлювати істини, невідомі їй самій.

**Куди веде взаємопоглинання «істини»  
і «людини»**

Життя як  $\alpha\upsilon\omicron\nu\iota\alpha$ , саме так... Кожна філософська проблема була особистою справою «філософа життя» — справою його честі, його життя. І муки «істини» в період кризи її класичного віку переживалися Фрідріхом Ніцше як особисті страждання і відбивалися у рядках багатьох творів то як розпач втрат, то як світло надії. Через те не варто, напевно, у факті чисельності локальних експлікацій переосмислення питання про істину вбачати лише певний надлишковий провокативно-стильовий компонент ніцшевської творчості. Просто насправді виявляється, що задекларувати відмову від «старого» смислу істини значно легше, ніж дійсно відмовитися від неї, тобто цю відмову *пережити*. Що це означає, що істини відтепер немає, якщо навіть до такого вердикту додати «особливу думку» у вигляді тексту «у старому, класичному, есенціальному, метафізичному і т. п. розумінні слова»? Це означає, що істина не зникає зовсім, проте вона стає чимось «надто людським», виключно всередині людського світу зосередженим відношенням — вона змінюється інтерпретацією або, точніше, набуває інтерпретативного характеру.

Не втрачаючи при цьому остаточно функцію орієнтиру, що певним чином таки спрямовує пізнавальний процес, істина відтепер неначе перебуває «всередині» інтерпретації. Народжуючись у самому процесі інтерпретації, який не веде до дефінітивного і обов'язкового для всіх результату, вона «вже потім» виступає в ролі критерія класифікації висловлювань як «істинних» чи «неправдивих». Не розчиняючись остаточно у семантичних та прагматичних ознаках, — у значеннях, референціях, умовах виконання, відношенні до часу, ситуації і т. п., тобто у всьому, що не може бути визначеним як надчасові властивості, істина в той самий час стає *принципово залежною від «практики вживання»*, як сказав би, на-

певно, Вітгенштайн. Вона впорядковує міжреляційні стосунки, визначаючи положення певних інтерпретацій по відношенню до інших, і виступаючи при цьому в ролі певного «правила», проте це «правило інтерпретацій» не детермінує фактичне вживання мовно-мисленнєвих засобів, зокрема, знаків, а скоріше, навпаки, — може бути реконструйоване лише *після такого вживання*. Залежність істини від часу змушує її відтепер завжди *«запізнюватися»*.

Цим зумовлено те, що, по-перше, істин стає багато — просто безліч істин, а по-друге, вони оживають, набувають наших рис та наших звичок; вони починають народжуватися й помирати разом з нами, як тільки в істину починає проникати час, тобто коли істиною стаємо ми самі. Однак, незважаючи на все викладене вище, **питання** про істину не перестає бути питанням про **істину**, воно не перетворюється на питання про щось інше, — про адекватність чи кореспондування, когерентність чи автоманіфестацію «чистої і суттєвої природи речей самих по собі». Підкреслюючи принципово інтерпретативний характер істини у сучасній, оновленій і перебудованій архітектурі самого питання про істину, тобто в умовах оновлення її смислу, ми тим самим лише стверджуємо її людський статус, підносячи питання про істину на нову, останню, досі приховану «таємничим мороком», глибину.

Отже, якщо істина не може бути зведена ні до «збігу», ні навіть до кореспондування чи адекватності щодо «речей самих по собі» через нігілістичну загрозу, що глибоко, проте ж і фундаментально, прихована у гіпостазованій «волі до істини» та «вигаданому істинному світі» філософів, а стосується, скоріше, взаємосполучуваності і комбінованості зразків та стандартів інтерпретації, а отже, тим самим перетворюється на певну характеристику, чи певний репрезентант міжлюдських відносин, то неминуче загострюється питання про смисл універсальності такого виміру світу людського буття, як пізнання, а отже, про те, що, в такому разі, являє собою людина як істота, що пізнає і які у неї «стосунки» з істиною?

На перший погляд, відповідь лежить на поверхні: людина є істотою, що прагне істини, докладає максимум зусиль, щоб її досягти, адже досягнення такої мети «обіцяє багато інтелектуальних, моральних, релігійних та метафізичних переваг» [23]. Однак Ніцше переконливо доводить, що тут, врешті-решт, не може бути однозначної відповіді, розкриваючи, як сама людина вперто і пос-

лідовно намагається зруйнувати такий позитивний імідж своїх стосунків з істиною, демонструючи всією своєю поведінкою, що вона такою ж мірою є істотою, що принципово уникає істини і вдається до неправди заради життя; і не ситуативно, внаслідок непорозуміння, а принципово і свідомо, навіть на рівні теоретичної рефлексії тематизуючи «істину» з тих позицій, що «одна з головних властивостей існування полягає в тому, що повне його пізнання тягне за собою загибель» [24], що дозволяє в принципі розглядати *життя як постійну боротьбу з істиною, а певні форми пізнання — як витончену форму втечі від істини.*

Таким чином, ревізія істини, що призводить до визнання «неістини» цілком правоздатною і необхідною умовою життя, а «істину» і «неправду» позбавляє статусу протилежностей, кожна з яких має власну «сепаратну» першооснову, — ця ревізія водночас неодмінно «натрапляє» на «нову» колізію, або на чергового, як сказав би Ніцше, «Мінотавра совісті» у лабіринті інтелектуальної звитяжності як інтенції тотального подолання рудиментів ідеї «гріховності людини» у пізнавальній галузі: *хіба прагнення до істини та втеча від неї не суть, врешті-решт, просування людини в одному й тому ж напрямку — напрямку до себе, — хіба це не одне й те саме, адже у своїй втечі від істини людина, принаймні, так само точно і визначено вказує на її локалізованість, як і у випадку з «прагненням до»?* Проте *різниця* між ними залишається беззаперечною, оскільки наша мова, зрештою, не може бути більш оманливою, ніж суть ми самі як буття, а отже «нова» колізія лише роз'ятрює стару «виразку»: *у чому ж полягає смисл такого розрізнення — розрізнення між прагненням до істини і втечею від неї?*

Якщо істина не стосується «збігу», чи «відповідності», чи бодай будь-якого «кореспондування», то *що*, власне, так завзято й наполегливо ганяє людину «туди й сюди» у так званому процесі пошуку-уникнення істини, хто кого і у який спосіб ініціює у ньому, якщо всі гносеологічні визначеності — «трансцендентальна аперцепція», «Я», «суб'єкт пізнання» та подібні «дурнички й вигадки» філософської доби — то все лише рятівні, життєзберігаючі фікції?

Безперечно, критика класичної істиннісної теорії «збігу» уявляється цілком справедливою з погляду на те, що «ідея збігу й адекватії між думкою і предметом, у повному смислі слова, не мо-

же бути експлікована» [25], позаяк, дійсно, будь-яка спроба встановити подібну відповідність є самодеструктивною в самій своїй основі: як не повертай, як не перетлумачуй істину як процес, а «власна природа істини як відповідності» вимагатиме даності, — певним чином **наперед даного готового** світу, котрий передбачає свою репрезентацію у також «заздалегідь» складеному світі смислів, розуму, свідомості тощо. І якщо для нас є неприйнятним таке «метафізичне» припущення, то мусимо розлучитися й з ідеєю істини як відповідності, адже *без використання знаків, без вживання мовних засобів, отже, без розмислу й мислення, ніколи в принципі не може бути дане те, з чим, власне слід збігатися.*

Ніцше був непогано обізнаний із цією суїцидальною інтенцією метафізичної концепції істини, її налагодженністю на руйнування себе самої, відколи її намагаються мислити до кінця, — принаймні в цьому питанні, годі й говорити про якусь його філософську непрофесійність. Щоб переконатися в цьому, достатньо уважно вчитатися в його настільки ж дотепну, наскільки й глибоку критику «безпосередньої достовірності» *cogito* [26], досить високо оцінену, до речі, П. Рікером [27], або ж у його аналіз того простого й очевидного факту, «що думка приходить, коли “вона” хоче, а не коли “я” хочу; тому буде *викривленням* суті справи говорити: суб’єкт “я” є умовою предиката “мислю”» [28], а також пригадати, як багато з цього критичного аналізу було пізніше запозичено і розвинуто і феноменологією, і філософією екзистенції, а також іншими філософськими напрямками, що так чи інакше долали обмеженість гносеологізму. Колізія, котра вище експлікує «істину» як таку, що «крутить» людиною, тепер постає перед нами ще й з дещо іншого боку: *там, де стихія мислення входить у свої права, беззаконня істини стає нездоланим і руйнує межі смислу, в яких є можливим протиставлення метафізичного концепту істини сучасним екзерсисам у галузі «істини як інтерпретації».*

Тому цілком не випадковим є те, що «згубну інтенцію» істини Ніцше виводить далеко за межі проблеми «останніх підвалин» пізнавальної діяльності: істина у нього прямо виявляє свою «нелюдськість» — цілковиту, катастрофічну, інфернальну.

Інакше кажучи, якщо розглядати істину в її власне людській значущості — як спрямованність людини до способу життя, що відповідає настановам розуму (а витлумачення істини поза катего-



рією розуму, мабуть, просто неможливе, безглузде), то мусимо, слідом за Ніцше, констатувати: обмежитися просто визнанням «небезпечних істин» з наступним створенням для них гетто, чи, точніше, резервацій (як для тубільців країни під назвою Veritas) не вдається, — істина небезпечна для людини як така; у своїй надзвичайно жорсткій інтенції байдужості вона містить хаос, загибель для людини, моральності, культури, і жодне «рокірування» на епістемологічному полі не здатне остаточно усунути ту обставину, що «воля до істини» містить у собі небезпеку нігілістичних наслідків.

Класичним зразком трагічного варіанту жорсткого поводження істини з людиною залишається постать Родіона Раскольников: хіба, насправді, не грішить сама наша природа проти істини, заперечуючи, на догоду добродетності як фундаментальній опорі нашого самозбереження, право Раскольника, як і будь-кого іншого, поділяти людей на «тремтячих тварин» та тих, хто «право має»? Хіба це істина, а не «страх» поринути у безодню хаосу і всезагальної загибелі примушує нас «негайно» погодитися з тим, що людей не можна так ділити? І ця готовність цілком зрозуміла, адже людство вже достатньо відчуло на собі, що буває з мудрістю, коли «торгаші на базарі передзвонять її дзвоном своїх копійок» [29], воно вже сплатило, і то не раз, жахливу ціну за те, що істина потрапляє до непризначених для неї «довгих вух» тих, хто здатен лише «збуджувати недовіру до великих речей» [30].

Проте, з іншого боку, яку ціну безупинно сплачує воно за те, що саме «добрі люди ніколи не говорять правди» [31]? Чи не значно більшу? Чи, можливо, це і є та ж сама ціна? Коли ми говоримо, що «біда навчила нас», то чи варто радіти з того навчання, не замислюючись над тим, *хто* нас навчив? Біда вчить, це так. Але чому? Чи не *бідності* у широкому розумінні слова, адже кожен навчає тільки тому, що вміє сам? І в чому більше біди — чи в самій біді, чи в тому, що це саме *вона* нас вчить, а не звияга, відвага чи перемога?... Ось, наприклад, наш народ, добряче «вишколений бідною», чи не через те вже стільки років не в змозі піднятися з колін навіть тоді, коли вже самої біди й слід пропав? То як же нам ставитися і у який спосіб дослухатися до того, чому нас вчить «зла істина» — саме *так*, за *Раскольниковим*, ділити людей: на достойних і недостойних, високих і низьких? Адже без такої диференційної здатності, зрештою, стає неможливим відділення добра від зла, —

істина взагалі невід'ємна від здатності *судити*, а *будь-яке* судження є, врешті-решт, судженням про людину, тобто спирається на суд людини над собою.

В чому, власне, полягає, зрештою, небезпека «істини Раскольникова»? Мабуть, у тому, що в ній гіпостазується самотність людини. Людина, справді, є автономною, — сама собі критерій, законодавець і суддя. Проте конкретна доля Родіона Романовича виявляє вибухонебезпечний потенціал цієї істини тією мірою, якою вона, як і будь-яка інша думка, рано чи пізно, тут виявляється більшою за саму людину, котра «її мислить». Вона, дійсно, «приходить сама», приходить тоді і так, коли і як «сама хоче», і людина просто змушена з метою елементарного самозбереження боротися з такою істиною, і як бачимо, не завжди успішно. Людина змушена вирішувати нестерпне питання: як боротися з істиною? Невже ж вона «повинна не знати» про «це» в самій собі, про власну автономність, про свою здатність до такого «розподілу», невже ж вона має лицемірити в ім'я життя? Але що, *яке* життя народжується *так*? Невже Бог або мораль народжуються із людського самообману, із добровільного людського самозабуття і самоприниження? Або, можливо, так «прибріхуються» всі «найвищі цінності»?

Вперта і «неделікатна» присутність тієї глибинної сфери буття, котру неможливо вигнати жодними розмовами про «смерть людини» та погрозами здати метафізику до антикварної крамниці, — ця присутність виявляється, насамперед, в тому, що в певний момент істина (нехай і «істина інтерпретації») починає діяти проти людини, і остання так само вперто тримається за оману і похибку, коли в цьому її порятунок і її життя. Людська висота, напевне, *цілковито* невід'ємна від «людської природи», котра в культурно-історичному процесі оформлюється в граничну напругу моральнісної «необізнаності» щодо онтичної можливості зловживати своїм «правом» вирішувати долі «тварин тремтячих».

Ніцше робить крок «вперед» порівняно з «нешасними» героями Достоевського, які «загрузли» на першому етапі нігілістичного заперечення людських цінностей, істини, добра — на етапі «засудження світу» та «відрази до життя», — він проповідує «поглиблений песимізм», котрий не приводить від «болю, розчарування, нудьги» як засновків, до засудження людського життя та її цінностей як виводку. Послідовно наполягаючи на *цілковито споріднених*

передумовах, котрі, проте, побудовані на більш глибоких *підозрілості* та *недовір'ї*, він абсолютно жорстко відсікає «світо- та життєзасуджуючі» висновки, розгортаючи безпрецедентний дослід *подолання нігілізму як «віри в мертвих богів»*.

Отже, Ніцше, безперечно, дав поштовх до перегляду класичного концепту істини, розгорнутому в сучасних ідеях «істини інтерпретації», «ступенів істини» тощо і тим самим сприяв подоланню нігілістичних наслідків розпаду класичної метафізики. Проте смисл його атаки на практику «прибріхування істинного світу» в цілому значно глибший. Його істина цілюща саме через те, що вона послідовно «зла» — нескінченно і трагічно «підозріла» та абсолютно «недовірлива». Його «поглиблення песимізму» не слід розглядати виключно в аспекті провокативності — це не є *всього лише маневр* для наступного затвердження життя як вищого принципу, що й накладає трагічний відбиток на його власне життя.

І коли Ніцше, наприклад, говорить, що «мистецтво більш цінне, ніж істина», то не варто, мабуть, його «виправляти»: «точніше, воно більш цінне, ніж стара схема істини» [32], якщо ми не прагнемо, звичайно, стати «ніцшеанцями». Ніцше сказав те, що він сказав, — те, що й хотів сказати: є речі, цінніші за істину.

Принципово неможлива однозначна відповідь на питання: що ж власне проголошує Ф. Ніцше — кінець чи початок «ери милосердя», кінець чи початок доби лицемірства тощо. Він лише констатував певні помітні, навіть радикальні, сутнісні зміни в характері «людяності» — *її вражаючу і водночас загрозливу тотальність*, виклик тотального самостояння людини, становлення її остаточної свободи як відповідальності.

Насправді пафос критики на адресу розуму, свідомості, моралі, духовних цінностей взагалі полягає не в їх «поваленні» чи викритті їх штучного (історичного, рукотворного тощо) походження, а у констатації (передчутті) надзвичайної сучасної потужності та вишуканості світолюдської тотожності, в котрій з легкістю, що перевищує усі дотеперішні можливості людини, вона здатна перетворити вищі цінності на знаряддя саморуйнації: мобілізуючу і дисциплінуючу волю до влади — на розбещеність та всездозволеність, культуру — на лише руйнівні засоби цивілізації, що з необхідністю призводять до занепаду, гуманність — на інстинкт декадансу [33].

### Принципова відкритість людської природи в добу «тотальної людяності»

Відтоді як майже за гегелівською схемою, хоча й у дещо несподіваному для всієї класичної епістеми виконанні, людська універсальна сутність починає у все більше очевидний спосіб потерпати від власного тотального існування (проблеми глобалізації яскраво демонструють, на яке несподіване і неприємне зіткнення може зрештою перетворитися така, здавалось би, давно відома і передбачувана метафізикою «зустріч» сутності із своїм існуванням), — отже, відтоді, як відомо, настають сутужні часи для класичної філософії і для всієї світоглядно-методологічної спроможності, організованої і побудованої на засадах відчужувальної практики.

Проте головним уроком доби «тотальної людяності» залишається парадоксальна доля самої людини в «антропологічному повороті», здійснюваному нею ж щодо засад та принципів культурно-історичної діяльності: саме ХХ століття стає добою тотального і надпотужного самовідштовхування людини, і рефлексія щодо цього процесу, починаючи з актуалізації людиномірності світу у започаткованій на феноменологічних засадах філософській антропології сягає саморуйнівних, деструктивних інтенцій у постструктуралізмі.

Так, у *феноменологічній методології* досить потужно і стрімко заактуалізована спроможність долучатися до самих предметів світу людського буття в їхній «самоданності» була покликана у своєрідний апофетично-негативний спосіб нарошувати «абсолютну адекватність» предмету як його безвідносність до специфікацій організації людської пізнавальної та загальної культуротворчої здатності.

Проте втрачаючи на цьому шляху змістовне наповнення свого предмету, феноменологія водночас виявляла і загострювала інший бік проблеми людського самовизначення: внутрішня колізія між усвідомлюваними та підсвідомими складовими феноменологічної парадигми, між «трансцендентною метою» та «трансцендентальними засобами», між романськими намірами і германським виконанням призводила до тотального відсторонення людини від «речей-у-собі». Отже сама ця діяльність вже містила в собі самозапечечення: адже вона була немовби спрямована проти себе, — фено-

менологічна редукція, епохе і т. ін. — то є боротьба з такими «ідолами», котрі суть недосконалі статки самої культури як тотального просторово-часового тіла людини, — її втілення. А відтак мисляча істота, своїм власним неповторним еством, впаяним до того ж у сучасний життєвий світ, змушувалася до протесту, тобто до того, щоб відчутти, пережити і збурити похований «живцем» у цій модерній апофатиці «брак» трансцендентального аргументу, його «гандж», — його замкнену виключно на свідомості феноменологічну недосконалість. Її власна, жива потреба бути-тут-і-зараз-і-певним-цілісним-чином відправляє її у мандри різними шляхами, адже світ пізнання такий самий відкритий, звабливий та небезпечний, як і світ взагалі.

Звідси походить герменевтичне загострення питання про спроможність *розуміння* за умов такого феноменологічного способу пізнання. Звідси ж починається зрештою започаткований ще в пізніх працях Е. Гусерля шлях до комунікативно-конвенціональної тематизації можливостей *передачі знання*, отриманого у такий спосіб, до питання про його інтерсуб'єктивні засади тощо. У такий самий парадоксальний спосіб побудована і гайдеггерівська домівка *екзистенційно-мовного* піднесення буттєвості з нестерпної феноменологічної стерильності, яке, проте, також є *allzumenschlich* (надто по-людськи) недовершеним і зі свого боку епістемологічно страждає від своєї недосконалості й провокує зустрічі з наступними дослідженнями людського самовизначення, сподіваючись на таку зустріч. Тим самим усе більшого поширення набуває практика такого вибудовування «домівок буття», які не просто стають відкритими для інтелектуальних нащадків — їхня епістемна спроможність певною мірою запрограмована у виправданій у цьому сенсі недосконалості їхніх концептів, у провокативній відкритості їхнього дискурсу. Разом з цим починає формуватися безпосередньо дана принципова відкритість людської істоти — настає доба «тотальної людяності» як доба постгуманізму, в яку надзвичайно стрімко ускладнюється завдання практичного відокремлення можливостей людини від її цілковитої неспроможності.

Коротко кажучи, сучасна доба «тотальної людяності» насамперед характеризується критичною масою залежності людини від самої себе, або інакше — це доба «безпосереднього контакту» добра і зла, коли людська діяльність стає практично настільки глобаль-

ною, інтенсивною та прискореною, що її наслідки відповідно настають практично «миттєво», а «покаранням» вже майже буквально стає сам «злочин», і якщо спроба втілення Царства Божого на землі і зазнала краху, то, схоже, перетворення землі на пекло вже не так далеко відстоїть від свого завершення. А відтак цінність розуму зростає у парадоксальний спосіб, тобто саме через те, що на роздуми вже майже немає часу і людина має встигнути «вскочити» лише у це «майже». Відкритість людської природи реалізується тут у тому, що із зростанням реальної свободи (могутності, потужності самоздійснювальної здатності) зростає як актуалізація (потреба, крайня необхідність як *майже неминучість*) спрямування цієї свободи у русло розуму (їх реальна ідентифікація), так, водночас, і утруднення такого спрямування з огляду на те ж таки прискорення діяльності. Гостра небезпека «не встигнути» впоратися з самою собою майже брутально штовхає людину на пошуки різних можливих шляхів раціоналізації людської самовизначальної спроможності.

### **Особистісна націленість на «розумну свободу»**

Показовою щодо сучасних пошуків практичної ідентифікації людської автономії з її раціональністю є нинішня надзвичайна інтенсифікація особистісної складової, або особистісного чинника в першу чергу інтелектуальної діяльності як здатності до вимірювання собою досить різноманітних, як затишних, так і не дуже, закутків світу нашого людського буття. Внутрішня логіка посткласичної філософії перетворює її зрештою на дослід здійснення ідеї про фундаментальну тотожність світо- та самовідкриття. Здійснюється масштабний план залучення до методології пізнання риси, що характерна у першу чергу для митця, художника, як того, хто «обмінює своєю власну душу на душу універсальну», започатковуючи комунікацію із красою як єдністю цілого світу. Разом з тим ця митецька вдача підноситься до статусу базової здібності людини започатковувати всесвітній масштаб, загальнозначущі, а отже знані і максимально можливою мірою передбачувані засади комунікації, тобто здібності, яка стає фундаментальною і для її пізнавальної діяльності.

Ідея поезису як органічної складової пізнання, згідно з якою не тільки поет, вдивляючись у предмет, водночас рухається вглиб

самого себе, що абсолютно недостатньо ще розкрито і задіяно потенціал науково-пізнавального імпресіонізму, поступово опановує строкату інтелектуальну сферу ХХ-го ст. і перетворюється на одну з посткласичних епістем, згідно з якою, щоб осягнути всезагальність предмету як його «самоданність», треба побачити предмет по-своєму, — треба «зустрітися» з ним [34].

Звичайно, критика такого типу філософування виникає практично одночасно з ним самим внаслідок його власної внутрішньої суперечливості. Вже В. Вундт, ознайомившись з феноменологічною інтерпретацією пізнавального процесу, висловлює сумнів відносно її продуктивності. Він скаржить на те, що Гуссерлеві «Логічні дослідження» сповнені майже виключно таких собі негативних визначень, які вінчає, врешті-решт, порожня тавтологія. Так низка висловлювань про те, чим не є, наприклад, судження, тут увінчуються малопродуктивним у науково-пізнавальному плані висновком, що судження — це судження і нічого більше. На що, правда, М. Шелер, характеризуючи тут сутність феноменологічного методу, дотепно зауважує, що це дуже феноменологічна ситуація, коли людина висловлює істину, власне, сама цього не усвідомлюючи, тобто коли цілком адекватним чином виконується невпізнана присутність істини, і отже спрацьовує саме феноменологічна парадигма [35].

Не зводячи сутність пізнання до означеної особистісної складової, мусимо визнати, що й нині, за умов гостро посталої проблеми взаємопорозуміння, за умов внутрішньо суперечливого процесу глобалізації, що парадоксальним чином поєднує інтегральні тенденції з сепаратистськими та навіть з проявами неофундаменталізму тощо, — а може, навіть, нині як ніколи, — тільки філософуючи собою врешті-решт ми й спроможні на «самоданність» як практично достатню адекватність предмету, і є певна беззаперечна продуктивність і у своїй феноменологічній прозорості нездоланна цінність саме такого філософування.

По-перше, це так, тому що глобалізація сучасного світу охоплює не лише зовнішні виміри світу людського буття. Глобалізується, так би мовити, не тільки соціокультурний простір, але й культурно-історичний час людського світу, актуалізуючи, отже, сьогодні і наші інтелектуально-пізнавальні і морально-духовні зустрічі з широким як ніколи раніше колом співбесідників від Сократа, Аристотеля до Канта і Ніцше, Гайдеггера, Апеля, Фуко.



Сучасних мандрівників шляхами інтелектуально-морального осягнення глобального світу людини не повинна відлякувати *зустріч* тим, що вона завжди містить загрозу самовтрати. Значно більшу загрозу становить згубна стихія самості, що відкривається саме через гіперболізацію чужості іншого, через її удавану тотальність, як це, на жаль, інколи трапляється, коли ми міркуємо: сюди я не піду, бо це місце вже посів Кант, а тут побував уже Декарт, а це вже обговорено у суперечці Апеля з Льотаром — мені немає вже що тут робити, адже все вже сказано до нас. Певною мірою це дійсно так, все вже сказано «до нас». Проте не нами. А відтак, і не все. Все, насправді, завжди сказано *до* нас, — *звернено до* нас, промовляє *до* нашого (також недосконалого і неповного) розсуду і розв'язання. Адже саме в нас, і тільки в кожному з нас так званий культурно-історичний процес і закумуляував реальну можливість актуалізації всього, що, я б сказав, «завжди недосказано до нас». Саме в нас, через наше «тепер» і «тут», увійшла вся принципова, довіку прекрасна і благословенна недосказаність світу, що донині дає нам змогу сміливо йти у гості до Канта не так по Канта, як по самого себе.

Крім того, у мандрівках своїх та зустрічах з авторами «вже сказаного» ми також не просто відсторонено спостерігаємо та переповідаємо про певні стики або «шви» між тими чи іншими методологічно-пізнавальними та світоглядними парадигмами, адже ці стики, або «шви» і є, зрештою, теоретичним виконанням нашого особистісного досвіду зустрічі. І лише в нас, лише нашим життям оживає, а значить, знов проблематизується те, що завжди намагається вбити безособова інерція об'єктно-предметної самодостатності світу, яку ми інколи називаємо «часом» і відтворюємо у «техніках есенційного редукування» (В.Г. Табачковський) людини.

Так у тотальній інтерсуб'єктивності, що вбирає і зовнішню і внутрішню єдність людей, промовляє принципова відкритість людської природи. Дослідження світу зовнішнього через заглиблення у власний, особистий внутрішній світ, напружуючи людину, напинаючи її між інтимним та публічно-всезагальним, дозволяє говорити про її всесвітньо-особистісний статус як про цілком практичний феномен, практично значущу настанову. Саме вона, як необхідна і неминуча настанова на звіряння масштабів і перспектив суспільно значущого завдання з особистим розумним відчуттям,

яке вбирає в себе і весь власний досвід, весь потенціал набутого на життєво-дослідному шляху розуму, досвід емоційно-ціннісного співпереживання серед-людей, біля-людей, за-людей і проти-людей в тому числі — особистісність як добро-воле-виявлення гатіо — є, в певному сенсі, останньою інстанцією, останнім судом, де саме людське розв'язання суспільно значущої проблеми стає реально можливим.

Отже і світ пізнання, коли він постає як внутрішньо, особистісно спричинена і вмотивована мандрівка, неминуче обертається на виконання не нами запланованих зустрічей. І ми не можемо відмовитися від цих зустрічей, не втрачаючи людського статусу, адже ми потрібні їм — тим, хто започаткував цей нескінченний полілог, точно так, як нам потрібні наші нащадки (наші діти) — особистісно потрібні, а не зовнішнім чином, не як продовження лише роду людського. Причому йдеться не про елементарний егоїзм, котрий бажає бачити у нащадку тільки відбиток своєї власної індивідуальності. Йдеться про такий максимально можливий статус особистісного, коли практично неможливо було б ставити питання про первинність між «Я» та «Іншим», про авторство і плагіат, або де неможливий був би ресентимент тощо, — отже, про таке ствердження-збереження особистісності як цінності, котре становить духовне забезпечення також і для суспільно-комунікативної спроможності як «логіки» людського буття у найширшому значенні цього слова.

Потреба у строгій метафізичній розрізнюваності на трансцендентне і трансцендентальне в середині трансценденталістської аргументативності як такої у таких зустрічах поволі відходить на задній план. Наперед виступає затяте і цілком певне саме у своїй невизначеності «уособлення субстанціональності», котре саме тут і зараз, саме через нашу сьогоденну здатність, десь навіть позасвідомо відтворену у наших текстах, у нашому мовленні, у його стилістиці, диханні, ритміці й аритмії його пульсу, у чеснотах та вадах мимовільного поезису нашого символічно-мовленнєвого самовиявлення уможливорює і структурує пізнавальний крок. Відкритість, щоправда, при цьому зберігається. Означений особистісно-всесвітній статус людини як проекції даної матеріальної точки в ідеальний світ може спрямувати цей пізнавальний крок як на позитивне припущення, наприклад, всезагальної перспективи ідеаль-

ної комунікації, так і на негатив — на сумнів щодо здатності соціально-комунікативного конвенціоналізму гарантувати «валютне забезпечення» для «вексельного обігу» всього поширеного нині дискурсивно-мовленнєвого «бізнесу», — особливо з огляду на загрозово-монументальну фігуру сучасного антиподу такої ідеальної комунікації — на антиідеал *homo impudicus*.

Якщо уважніше дослухатися до тональності, в якій озвучена сучасна полеміка навколо трансценденталістської аргументативності, то не можна не почути відгомін дещо скомпрометованого колись аргументу *ad hominem*, тобто аргументу, зверненого до людини, до її душевного, ціннісного, сердечного епіцентру. За певних умов він може навіть виходити на перший план, коли саме він стає вирішальним у виборі типу раціональності, її спрямованості, її людської навантаженості. Разом з тим все частіше у сучасному світі складається ситуація, коли вже не виправдовується ставлення до логіки як лише «лаштунків», які перебувають назовні щодо споруджуваних з її допомогою смислу або цінності, адже вона — система дорожніх знаків на шляху до (або ж і від) істини, добра і краси — на шляху людини до самої себе. Донині залишається актуальною ідея органічної єдності логіки та етики, на якій буде К.-О. Апель нищівну критику сцієнтизму [36]. Навіть у своїй формальній побудові логічна аргументація містить прагматичну за суттю претензію на значущість, апелює до людської спільності, а відділення перформативної частини мовленнєвого акту від пропозиціональної вже є кроком до невиправданої елімінації його прагматичного аспекту. Апель відзначає, що не можна визнавати за логікою здатність *імплікувати* етику, проте «...можна стверджувати, що логіка — а з нею одночасно всі науки й технології — *передбачає* етику як умову власної можливості» [37].

Відтак нині загострюється проблема одночасного зростання як необхідності розширення і поглиблення діалогу у глобалізованому світі, так і його принципове утруднення, принаймні в окремих ситуаціях, коли він перетворюється на полеміку з *homo impudicus*, тобто людиною не іншої культури, не іншої мови в широкому сенсі слова, проте «принципово безсоромною»: адже тоді немає до чого аргументувати і на обрії бовваніє або війна, або Голгофа. Жодна найдосконаліша за своєю логічною будовою, несуперечливістю, послідовністю аргументація у такій полеміці, яку можна назвати

зустрічню, яка не відбувається, просто в принципі не може бути переконливою, оскільки сама «переконливість» вимагає сумління як певної очікуваної моральної «досконалості», як взаємності, взаємопосталості, взаємовідповідальності людей (спорідненого «матеріалу»). Адже і сильною, переконливою вона може бути саме через те, що логіка, врешті-решт, є не просто логіка, а раціонально-етичний сплав істини, добра і краси, тобто такий спресований досвід гуманістики, в якому спроба подолання принципової суперечливості людського становища у світі набуває максимального напруження. Логіка, отже, є найпереконливішою з усіх утопій, найсильнішою ідеалізацією з усіх відомих форм самоосягнення.

Отже, справа не тільки в тому що консенсус, досягнутий у дискусії, передбачає цілком певний сприятливий протоаргументативний фон, який, до речі, завжди проникає у дискурс найрізноманітнішими засобами — у вигляді чи то коннотативного (на семантичному рівні), а чи пресуппозитивного (якщо рухатися у бік прагматики, до меж мовної події) і тому подібного буттєвого насичення аргументації — у її трансценденталістській налаштованості як такий. Річ у переосмисленні самої трансцендентальності, тобто в тім, що за відсутності справжньої моральної, духовно-практичної налаштованості на інтереси суспільної справедливості, на ствердження людської гідності і розвиток творчого особистісного начала тощо — тобто за наявності фундаментальної тріщини у протоаргументативній сфері, розум взагалі може замовкнути. Потенційний homo impudicus не просто керується суттєво іншою раціональністю, — він взагалі не бажає завдавати собі клопоту на важкому і довгому шляху вселюдського опосередкування своєї власної самореалізації.

Саме через це рівень розвитку здатності втягнутих у дискурс людей до особистісного співвимірювання світу, до свого відповідального і серйозного ставлення саме як людини, тобто істоти *неминуче всесвітньої*, до всього, що відбувається навколо, вочевидь, відіграватиме все більшу роль як запобіжник дераціоналізації людського світу.

Слід зазначити, що потенціал такої особистісної раціональності надзвичайно потужний. Її роль може стати вирішальною, наприклад, у ситуації, коли людина залишається на прикрій і трагічній самоті. Такий тип свободи як свободи виключно внутрішньої,

вже навіть не моральної свободи, що відірвалася від життя у своїй «згубній самовпевненості», а моральної свободи, *від* якої відірване життя насильницьким, зовнішнім чином, — «свободи до смерті» — підносить ціну цієї особистісної складової «до неба». Її значущість стає абсолютною, адже відтоді, як світ зрікся тебе, тотально поглинувши своєю байдужістю, тільки через себе, тільки собою, своєю абсолютно тонкою аж до прозорості особистісністю ти можеш «врятувати» його від смерті ціною власного життя. Адже разом із ціною зростає і спокуса самозради, коли «живцем убитий» ти постаєш перед *несвітом* і раптом збагнеш,

*«як страшно відкриватися добру.  
Як страшно зізнаватись, що людина  
іще не вмерла в нас. Як страшно ждати,  
коли вона, захована, помре  
у темряві, щоб нишком відвезти  
на цвинтар душ, і щастя запопасти,  
якого вже до ран не прикладеш» [38].*

У невеликій поемі із «Палімпсесту» (зі збірки «Веселий цвинтар») Василя Стуса, присвяченій філософському аналізу такої собі радянської «вистави», що названа «Щасливий Йорик» і яка витісняє собою справжнє, несфальшоване життя, поетова особистість саме буттєвою щирістю свого унікального поезису висвічує на мить у мороці відчаю і болю оцю *всесвітньо-людську значущість* виключно особистого розрізнення між двома нерозрізнюваностями. Лише на єдину мить виблискує та відмінність людяності, що запліднює будь-яку раціональність. Це відмінність між ще живим автором, якому ще болить від знаково-ігрової «байдужості» світу, що «тримається на випадкових рухах, які його означають», від того, що «...наймення у нас немає свого. Нині Йорик, а завтра вже ніхто», і який зусиллям власнобуттєвості постає над пільмою, що «навпомацки у кості грала», і вже неживими, яким бракує смислобуттєвої здатності бодай на розпач з приводу того, що їх приречено вивчати «слова забуті: боротьба, народ, любов, несамовитість, зрада, ... Так багато слів ті предки повігадували. Боже — життя на гріш, а так багато слів. І всі вони — чужі та незнайомі» [39].

Саме такий особистісно-всесвітній фермент небайдужості, опосередковано, задаючи тональність фактам і подіям культурно-

го світу — *енгармонізуючи* їх — через самоосягнення, через розпізнавання знаків та прочитання правил байдужої до людських доль гри всесвіту, зрештою, і підточив підмурки темного і задушливого театру «щасливих йориків» радянської доби і визначає зараз спрямованість наших устремлінь до європейських зразків спільного життя.

### **Відкритість як небезпека універсалізації засад**

В добу «тотальної людяності» надзвичайно ускладнюються філософські практики, надзвичайно важко складати власне філософські тексти, адже їх будівля тою чи іншою мірою спирається саме на ті елементи культури, про остаточний занепад яких ми чуємо звідусіль вже кілька десятиліть (а щодо деяких — значно довше). Вмирає «Бог», зникає «людина», тьмяніє «розум», втрачає вагу «істина», зневажаються «цінності», нікчемніє «мораль». І, справді, іноді складається враження, що нині тільки довершені лицеміри користуються традиційним гуманістичним арсеналом і лише задля того, аби сприяти розвитку ригідності у свого опонента, спровокувати його фрустрацію — щоб легше було взяти його голіруч. Адже ті «гальма», що їх вводить духовність між стимулом та реакцією у дієвий акт «жертви» — непогана перевага для полюючого «хижака». Нам, українцям, далеко за прикладами ходити не треба: достатньо завітати у парламент. Зрада і брехня — засадничі елементи його практики, проте «совість» — основний інструмент його «дискурсу».

Однак сучасний світ людини, що «розпадається» — надто складна, багаторівнева і розгалужена тема, аби претендувати не те щоб на її переконливе «розв'язання», проте бодай на якусь більш-менш «правильну постановку питання», адже вже сам подібний підхід дещо суперечитиме сучасній світовій ситуації, яка характеризується принциповою «децентрованістю», багатовимірністю, поліфонічністю. Отже філософії, а філософії людини і поготів, з її загальними настановами щодо «людської природи», можливо, й справді вже час йти з сучасного поля людської культури, поступитися місцем принципово новим дискурсам і практикам, де затхлий дух гуманізму вже не ображав би інтелектуальний нюх сучасних археологів буття-пізнання та не бентежив би їх «чис-

того», «позалюдського сумління»? Може, й справді нам усім варто остаточно позбутися гуманістичної цноти, аби не спокушати й «малих сих», що в парламенті, і котрі, вочевидь, так наголодалися у предках своїх та у юності своїй, що навіть нинішні мільйони та мільярди ніяк не можуть задовольнити їхнього апетиту?

Проте перш, ніж піти, філософія має право на останнє слово — нехай нікчемне і маргінальне слово, тим більше, що це якраз аж ніяк не суперечить сучасній децентралізуючій орієнтованості культури — так би мовити, «духовність як забавка», як цяцянка, як цілковито необов'язкова річ. Чом би й ні, адже якщо ми у власному досвіді припускаємо тоталізуючий вплив демократії, то чому не надати й тоталізуючій інтенції філософії бодай маленький куточок десь на краю бескрайнього світу?

І перше, що, мені здається, вона б сказала у своєму «заповіті» — це ось що: коли вже об'єктивно ситуація дійшла до з'ясування стосунків у таких докончених і брутальних фігурах, або жестах, як «смерть людини», то саме для філософії ця фігура — аж ніяк не новина, і про цю «смерть» філософія знала і «попереджала» давно, як і про те, що людина «вмирає» відтоді, як «народилася». Філософія завжди наполягала на тому, аби у контекст свого самосприйняття людина залучала думку про власну «смерть». Причому йдеться саме про «смерть», а не про смерть, хоча й тематизація останньої у філософсько-антропологічному дискурсі відіграє важливу роль. Поза його увагою, звичайно, не міг залишитися прямий, перший, «буквальний» текст цієї «негативної цінності» людського життя, згідно з яким людина як окрема, конечна істота, має включати смерть у загальну, цілісну картину свого життя, що актуалізує його смисл, наповнюючи індивідуальністю, неповторністю кожний день, кожну мить і кожний вчинок і т. д. і т. ін. Роздуми на цю тему, наприклад, В. Франкла (див. «Людина перед питанням про смисл»), людини, яка ретельно виміряла у концтаборах нелюдські закутки людських світів і моральне право якої на спробу відстояти *духовну осмисленість людського буття як такого* важко заперечити — ці роздуми заслуговують, принаймні, на увагу й сьогодні.

Але зараз, звичайно ж, йдеться дещо про інше. Йдеться про філософську, пізнавально-світоглядну — «епістемну» — «смерть» людини, яка, на нашу думку, має глибинний зв'язок з «фактом»



принципової відкритості так званої людської природи, а також з питанням про те, коли, де і як саме власне «відбулася» означена «смерть».

Ніцше, котрий, напевно, першим у такій чітко артекульованій формі оголосив початок тотальної руйнації людського світу, якось зауважив, що нігілізм — то є історична форма, або різновид релігійної віри — віри у «мертвих богів». Непослідовність нігілізму полягає у тому, що він, хоч і у негативний спосіб, проте все ще вірить у богів, хоча і усвідомлює факт їхньої «смерті», адже для того, щоб щось заперечувати — вголос, вербально, артикульовано і навіть концептуально, отже серйозно, — для цього потрібно вірити в те, що заперечуєш. Ніхто серйозно не стане спростовувати дурниці. Звідси і розпач, хворобливе і безвольне заперечення життя у так званому романтичному песимізмі, переоцінка ролі Шопенгауера у його, Ніцше, власній філософській біографії. І через те, як людина, котра послідовно виборює свободу думки, він відчував себе найпринциповішим ворогом нігілізму, а головним життєстверджуючим принципом своєї філософії вважав *поглиблення* песимізму. Зневіра — смертельний трунок для того, хто безвідповідально поклався виключно на *віру*, не маючи *власної автономної волі* до життя, — в кому *віра* «виїла» всю *волю*.

Безперечно, питання про роль віри, і віри релігійної зокрема, у системі цінностей та життєвих орієнтирів — окрема і непроста тема. Можна сперечатися з приводу того, позбавляє чи ні людину *віра* у позарозташованість (трансцендентність) визначаючої її саму сутності — чи позбавляє вона її *волі* до життя чи, навпаки, живить і підсилює її. Проте навряд чи ми можемо знехтувати таким раціональним зерном наведених вище ніцшевських міркувань, як бівалентність людського трансцендування у духовних вимірах, котре здатне як піднести людину, так і знищити її. Взагалі, жодний вимір людського природньо-історичного ества попри всю свою «тотальність» (людина — істота *цілком* природна і *цілком* історична, *цілком* тілесна і *цілком* духовна, *цілком* вольова і *цілком* свідома і т. ін.), яка дозволяє йому цілковито просякати будь-який інший вимір, не може, в той же час, витіснити його собою, адже цей останній є так само універсальним виміром світу людського буття. Саме з редукції всієї людини до одного з «універсальних» вимірів (добре відома філософам «абсолютизація») і починалася завжди

світоглядна «смерть» людини у її самовизначенні, а закінчувалася — більш або менш масштабною кризою в філософії, світогляді, культурі.

Неспроможність претензій будь-якого з вимірів на виключно автогонічне виконання і «остаточне» розв'язання антропологічної ситуації у світі можна продемонструвати навіть на такому вимірі, як духовність людини в цілому, котра претендує на особливе місце у субординативно організованій «димензійній онтології» людського буття. Антропологічний смисл «ідеалізму», — а саме таку назву у філософській традиції отримали спроби однобічного розв'язання антропологічної ситуації на користь характерного для людини трансцендування через свідомість та свободу за межі всього лише фактичного, за межі протистояння фізичного та психічного, тілесного та душевного, — полягає, насамперед, у однобічності його орієнтації на досконале. Внаслідок такої орієнтації з поля реальної практики поступово зникає все, чим конкретно могла би жити людина, що вона могла би любити, аж до розвитку ненависті і відрази до самого життя, — адже воно є «недосконалим». Духовна «домінанта» людської природи у такому разі лише віддзеркалюється у мерехтливій плетениці можливостей, не наважуючись віддатися жодній і зрештою сходиться у такому марному потенціюванні на ніщо, не набуваючи форми взагалі, або ж втілюється у негативний, «злорякісний» спосіб у злочині, збайдужілості, зверхності тощо. І все те, «не гідне» абсолютизованої духовності, що, здавалось би, «долається» трансцендуванням і тому мало би зникнути, втратити свою значущість, натомість навпаки набуває загостреної форми. Нелюдськість людини — її «кам'яність», «рослинність», «тваринність» — не просто набуває небаченої раніше могутності, вона за всіма правилами негативної діалектики у такому редукаціоністському варіанті здійснення духовності набуває квазі-людської масштабності і може цілком заволодіти людиною і вислати їй пряму стежку до «пекла».

Зрештою, вся історія духовної культури людства в цілому, як, втім, і духовні біографії окремих видатних особистостей, досить переконливо свідчать про приреченість спроб остаточно зняти конститутивну, засадничу для людської істоти напруженість між полюсами її поза-собою- та у-себе-буття шляхом ідентифікації суб'єктом себе із своєю духовністю *всупереч* своїй обмеженості та

кінцевості. І це наводить на такі ось роздуми відносно подальшої долі «людини» у нинішньому, такому незатишному, майже «неможливому» для неї світі, — нею ж самою, втім, створеному.

Вочевидь, сьогодні нами має бути підтримана і делікатно та вмילו продовжена вже у ХІХ-му ст. започаткована тенденція до тверезої самокритики, тобто такого *поглиблення песимізму* як протинігілістичної зброї, результатом якого стала би відновлена мужність людини, здатної подивитися в очі сьогоднішній правді про саму себе, тверезо оцінити стрімко зростаючий масив квазі-людської реальності, зростаючу загрозу реальному світу людини з боку дублюючого його світу «людини напрокат», — справжні масштаби і перспективи цього загрозливого подвоєння [40].

Нам, отже, не уникнути переоцінки факту принципової відкритості «людської природи» насамперед у плані *загартування* людського самоусвідомлення, тобто такої адаптації до різнобічно і наполегливо відображуваного в сучасній гуманістиці факту «смерті», або «зникнення» людини, котра не обмежувалась би культурологічним аналізом рішучих зламів у розумінні та трактуванні людини, який був би лише черговою «тотальною» критикою її традиційного образу. «Розташованість» людської суті у зоні «довічної напруженості» зумовлює необхідність для кожної доби і кожного покоління знов і знов занурюватися у небезпечний вирій означеної відкритості і час від часу здійснювати перенесення наголосу у розумінні цієї відкритості людської природи з її позитивно-творчого потенціалу на усвідомлення певної «необхідності» руйнівної і саморуйнівної її складової, на певну реабілітацію останньої. І сьогодні це здійснюється якраз для того, щоб мати достатні підстави стверджувати: вперто розповсюджені постмодернові чутки про «смерть» людини були суттєво перебільшеними, і саме через те, що вони були принципово «запізнілими», адже людини «ніколи і не було» в тому розумінні, що сам процес її становлення завжди відбувався невідривно від її «зникнення» як занурення і інтеграції у безмежний «план» всесвіту. Замало, отже, за порадою Бодріяра, «забути Фуко», необхідно усвідомити означену принципову «запізнілість» його розпачу і «згадати себе».

Тотожність людини з безліччю формоутворень буття не є випадковим або формальним моментом у її суті, чим, зокрема, і зумовлена майже скандальна неспроможність розв'язання філософською ан-

троплогією свого завдання: віднайти єдність у взаємостосунках так званих універсальних вимірів людського буття у світі. Адже зробити це можна практично виключно «у негативний спосіб» — не шляхом ззовні накладених категорій, принципів, концептів, не шляхом раз і назавжди складеного «реестру» означених вимірів з подальшим їх субординуванням, здійснюваним крізь шкалу цінностей «неформальної етики» (М. Шелер) та категорії смислу (В. Франкл) [41], проте лише шляхом деконструктивного «переорювання» загального для цих вимірів (мови, тілесності, історичності, соціальності, свідомості, пізнання, моралі тощо) культурного ґрунту. Тільки так можна забезпечити спрямований зсередини кожного виміру (але отриманий з цієї нуртвнної тектоніки всесвітньо-хаотичного підґрунтя культурного життя) імпульс самокритики і «чуттєвого» потягу до інших світів — світів «завжди інших» вимірів. Центральне і невдячне завдання філософської антропології — постійно підтримувати і роздмухувати багаття конструктивного заперечення. У світлі останніх зауважень постмодерністський досвід виявлення обмеженості субординативної організації вимірів людського буття через ієрархію цінностей (запропоновану, наприклад, М. Шелером у праці «Формалізм в етиці та матеріальна етика цінностей») є цілком виправданим як у своєму переважно критично-деструктивному (М. Фуко, «Слова і речі») виконанні, так і в деконструктивних спробах «іманентного планування» відкритого світу людського буття (Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі, «Що таке філософія?»).

Проте, з іншого боку, буттям власне людських визначень, або вимірів людського світу, взагалі то, і понині не може бути проста порядпокладенність. Ї пояснювати такий погляд лише поганою спадковістю класичної традиції, що звикла скрізь дошукуватись бодай якоїсь єдності, було б, здається, завчасно. Про це свідчить більш ніж столітній, ретельно здійснюваний посткласичний досвід філософського, культурологічного, психологічного тощо аналізу у найрізноманітніший спосіб виокремлюваних складових, структурних елементів, рис, визначень, або проявів людської істоти у її бутті — «вимірів світу людського буття», який прямо чи дотично, позитивно чи негативно, але наполегливо вказує: кожний з таких «вимірів» виявляється і неможливим і незрозумілим без іншого, що, зрештою, містить у собі «довічну» загрозу принципової онтологічної неспроможності людської істоти. Майбутнє — принципо-

ва загроза для людини, адже ми ніколи не маємо dokonаного «реестру» вимірів її буття і кожен вимір людського сьогодення не тільки стверджує, але й заперечує людину «як таку» («вбиває» її) через «майбуттєвий» брак досконалості, що міститься у теперішньому. Отже цей посткласичний досвід відкриває шлях і до такої альтернативи філософській практиці репресивно-моністичної організації людського світу, котрий веде не до зникнення власне людини у байдужій «пантолерантності» порядпокладених уламків «дезабстрактивациі» загальних понять та вселюдських цінностей, але до мужнього прийняття феномену означеної порядпокладеності і «байдужості» всесвіту до людської долі у якості прояву «багатообіцяючої недосконалості» людини — її дійсно вільного статусу істоти, здатної обирати власні трансцендентні гарантії.

Так, наприклад, монументальна постать ніцшевської «волі до влади», попри всі справді геніальні зусилля геніального мислителя не в змозі остаточно переконати нас саме через те, що вона відкидає на людську природу тінь «метафізичної ригідності», адже ця воля у своїй «нелюдській чистоті», у своїй принципово послідовній «непсихологічності», «неепістемності», «несвідомості», тобто у тотальності своєї претензії доходить до саморуїнації. Коли принципове питання про співвідношення «волі до влади» та «істини» вирішується шляхом беззалишкового розчинення останньої у першій, сама воля до влади, зрештою, загрожує перетворитися на беззмістовне словосполучення. Адже «оволодіння», всупереч заявам Ф. Ніцше, не поглинає «пізнання», воно передбачає з необхідністю момент об'єктивної істини, а отже, потребує пізнання саме як пізнання, його власного особливого вимірювального статусу, а не як лише інобуття оволодіння, позаяк оволодіння, що не утримує дистанцію інакшості від пізнання, втрачає і свій власний, особливий статус володіння. Якщо я *не знаю*, що саме я роблю, то я, власне, і не роблю нічого, оскільки я несвідомий, тобто роблю не я — це, скоріш, лише зі мною щось робиться, — від-бувається, а такий процес не може бути названий «оволодінням», тобто дієвою реалізацією волі до влади. Проте таке взаємовідштовхування вимірів, що, водночас, не просто утримує їх поряд, а провокує їх взаємопроникнення, коли кожний вимір світу людського буття і є, і, водночас, не є кожним іншим виміром цього буття, не прирікає філософську антропологію обов'язково впадати в гріх редукціонізму

(хоча і спокушає до нього), але дозволяє й перебувати у напруженості постійно рухливого «перегляду» означених вимірів (кількість яких до того ж змінюється, а стосунки ускладнюються), розглянутого як акт, в якому «втілюється невтілюване», і в якому тільки й може духовна сутність людини «привернути до себе увагу».

Така позиція, щоправда, тягне за собою усвідомлення універсальності (тотально-всесвітньої) природи людської істоти як такої, що з необхідністю вбирає в себе і певне заперечення «людського», — як принципову недосконалість і момент тотожності людського і нелюдського, що й відбивається у безлічі цілком конкретних і реально загрозливих практик сьогодення. А відтак сучасна стурбованість з приводу «смерті» людини є насамперед ознакою нагальної потреби світоглядно-теоретичного переосмислення традиційної еволютивної картини становлення людського світу, де «накопичується» інтенсивність єдності буття від неорганічної природи («від каменя») до духовно зорієнтованої суб'єктності людської істоти у напрямку корелювання цієї картини ідеєю «нерозвитку» людини, її тотально-всесвітньої «впертості», у світлі якої людина «назавжди залишається каменем». Зрештою, ми тільки виграємо від того, що озброїмося здатністю поглянути на субординативність як на внутрішній, підпорядкований момент тепер вже «розімкненої назад» людяності.

#### ***Зворотний план людського самоосягнення***

Відтак актуалізується й «зворотний» план реорганізації філософського знання. І сучасність підказує нам напрями такої реорганізації, вперто і послідовно натякаючи на невідповідність тієї обставини, що у так званих механіцистських, або «фізикалістських» теорій, напевне, й сьогодні знайдеться чимало прихильників. Так званий «механістичний матеріалізм» у світлі вищезначеної кореляції тлумачення «людської природи» виступає як недосконала, спрощена форма реабілітації людиномірності світу, і саме через таке спрощення він інколи і постає перед нами як латентний — техноморфний — спіритуалізм. Сучасні досягнення у сфері природничонаукової медицини, програмного моделювання, що створило розгалужену систему плідних засобів для тлумачення всіляких процесів — все це вимагає перегляду і переоцінки не лише мо-

дельного характеру і, відповідно, часткової та гіпотетичної цінності такого теоретизування, проте й *онтологічного статусу* претензій сучасного «механістичного матеріалізму» на свою людиномірність. У всякому разі, пафос критики «техноморфного спіритуалізму» [42] сьогодні має бути скорегований шляхом певних поступок з боку субординативно-ієрархічного структурування світу людського буття на користь ідеї «інтимного переплетення» його вимірів, котра вимагає збільшення дослідницької уваги до, наприклад, такого феномену як «загадковість самосвідомості», у котрій певні стани — той самий голод, чи спрага тощо — постають водночас і як факт свідомості і як стан «тіла-машини»; або ж до методологічного потенціалу ідей «іманентного плану» чи «концептуальних персонажів» [43], що уможливають майже незриму, проте вагомому присутність філософії у тілі культури.

Що стосується модельно-аналогового аспекту ідеї про єдність людини і машини і, так би мовити, «партикулярно-гіпотетичної» або прикладної значущості цього «моделізму», то тут ще все більш або менш визначено і зрозуміло. Надрукована 1748 року книга доктора Ламетрі з часом перетворилася на розгалужену програму дослідження «Людина — машина», яка була покликана подати людське тіло як машину і яка лише поступово наповнювалася змістом і уточнювалася в деталях. Особливо завдячуючи своєму кібернетичному розповсюдженню, машинна модель стала надзвичайно поширеним і плідним засобом для витлумачення різних процесів світу людського буття.

Що ж до онтологічно навантажених визначень та висловлювань, ситуація залишається неоднозначною і суперечливою. Коріння певної «нездоланності» аргументації так званого «механіцизму» (механістичного матеріалізму, або як визначає Г. Гефнер, *mechanistische, oder, allgemeiner: physikalistische Theorie*) полягають, напевне, в тому, що, справді, сама по собі «машинерія» не є чимось принципово «нелюдським», не є принципово чужим і ворожим людині, більш того, вона сама у собі, «на своєму боці» несе бівалентність і успадковує внутрішню суперечливість людської природи. Як справедливо зауважує професор В. Кордюм, обґрунтовуючи ідею про те, що клітина як універсальна основа живого, є машиною, «це не ми на них, на машини, схожі. Це ми в них вклали децимі принципів нашої організації. Це вони на нас чимось



схожі, тому що ми самі їх такими робили. Проте машина від цього живою не ставала й стати не могла. Але апробуючи на них варіанти організації живого, людство врешті-решт змогло віднайти деякі досить вдалі з них. От вони і є машинним втіленням особливостей організації клітини. І позаяк вінцем досконалості живого є клітина, кращі принципи її організації і є “машинними”. Закладаючи в машини дешифрі принципи, на яких засноване живе, людина створила деяке дуже-дуже віддалено схоже відображення живого в неживому» [44].

Саме звідси, з цих «родинних» стосунків людини з машиною й походить зрештою та потужна спекулятивно-спіритуалістична інтенція, якою тою чи іншою мірою заряджена будь-яка механістична (allgemeiner: physikalistische) теорія, коли вона намагається бути теорією духовного, тобто коли вона прагне видавати вирази, в яких спонтанно висловлюється життя духу, як-от: «істина», «ствердження», «достатнє обґрунтування» і т. ін. у якості предмету механіки, фізики, хімії, припускаючись, звичайно, тим самим принциповою — категоріальною — помилкою. Саме звідси невмирущий потяг до фізикалістських процесів, котрі наводяться у якості «пояснення» для сприйняття, почуттів та бажань. Дарма, що такі взаємозв'язки хоча й існують насправді, проте аж ніяк не обґрунтовують матеріалістичну тезу, позаяк таке «пояснення» не виходить за рамки констатації лише фактичної кореляції між певними процесами, що досягаються у рамках фізики, хімії і т. ін., і певними тілесними здатностями та способами поведінки, проте ніяк не в змозі благополучно *вивести останні з перших*. Повернення від теорії, котра дає «істинне буття», до безпосереднього переживання не вдається, в той час як саме це і мало би бути необхідним для доведення «фізикалістської» теорії. Дарма, що на відміну від звичайних практик «фізика», де кожне вдале пояснення неодмінно врешті-решт тягне за собою принаймні принципову можливість певного технічного удосконалення, у випадку, коли б (якщо ми навіть припустимо таке) таки була створена адекватна фізикалістська теорія «істини», чи «теорія теорії» тощо, вона б залишилася без наслідків, адже «займаючись звичайною фізикою, фізикалістський фізик повинен був би так само “наївно” вимагати ідеї “пізнання” або “логічного слідування”, як це робить будь-який “непросвітлений” [фізикалістською теорією — Г. III.] дослідник» [45].

Дарма, адже самий цей потяг до «механіцистського» пояснення «власне людського» залишатиметься антропокультурним свідченням, котре доводить, що питання про походження духу не має не тільки однозначно позитивного розв'язання, проте також і однозначно негативного: ми не можемо стверджувати, що «машинерія», або «механізм» не має до цього походження жодного стосунку.

### **Феномени мовної універсалізації людини**

Неоціненну послугу й у цьому питанні — питанні про «зворотній план», про сучасні форми «повернення» людини до своїх фундаментальних засад — надає ретельний аналіз певних мовних реалій. Привертає увагу, наприклад, цікавий у розглядуваному плані феномен природно-тілесної метафорики, яка відкриває шлях до осягнення, а отже опосередковано і до збереження креативної напруженості потенціалу людської відкритості у культурі, засобах і стратегіях різноманітних соціальних практик тощо. Йдеться насамперед про те, що в основі тілесно-просторової метафорики нашої мови лежать певні «функціональні цикли»: з одного боку — психо-тілесний цикл, з іншого — духовно-психічний, і що саме їх взаємопереплетеність зумовлює той факт, що жоден з них не може бути замкнений без того, щоб принаймні частково не пробігти через інший. Так, духовно-психічне коло також добре «знає», що таке «ледь не провалитися крізь землю» (наприклад, від сорому), або як «співає» душа, чи розум «нудить» від надлишку «важкоперетравлюваної» інформації. Ця метафоричність природного, тілесно-просторового у мові свідчить про те, що між цими «функціональними циклами» існує не просто якась формально-структурна аналогія, — цим різним колам притаманна «людиномірна єдність», і перекладимість способу існування одного порядку у спосіб існування іншого підтверджується тут тим, що «метафоричне» застосування слів всередині життєвого акту не обходиться без «буквального», а з іншого боку — повний зміст останнього, також «доформлюється» тільки у першому, тобто лишень проходячи крізь духовно-психічне функціональне коло.

Такий підхід сприяє більш глибокому осягненню «протосуб'єктної» організації світу як такого, — наприклад, принципово суб'єктної організації «простору». Адже та безсуб'єктність просто-

рового виміру світу, що подається нам наукою — геометрією, фізикою (релятивістською в тому числі) тощо — яка, отже, не знає ні «верху», ні «низу», ні «вперед», ні «назад», ні «лівого», ні «правого» і яка не відрізняє «широкого» від «вузького», «близького» від «далекого», одне місце від іншого (і взагалі не знає будь-якого «місця»!), перетворює реальний простір світу людського буття на, власне кажучи, цілковито кантівську річ-у-собі, і треба мати досить потужну уяву і фантазію, аби повірити у реальне існування такого «простору», який, власне, ніде і ніяк не «про-стирається», адже будучи позбавленим всіх тих характеристик, що є суттєвими для можливості його людського уявлення, він втрачає свою «про-сторюваність». Йдеться навіть не про те, що «фізик» («математик») може поставити точку перетину осей координат «де-завгодно» чи «куди-завгодно» їх спрямувати, а про те, що і цього він, строго кажучи, зробити «не може», не переставши (на цей час) бути «фізиком» («математиком»): вже говорячи про «де-завгодно» та «куди-завгодно» він вдається до антропоморфізму, адже всі «нелюдські» виміри буття залишатимуться надто людськими «винаходами». Принаймні для нас, як-от ми живемо, кожна потенційна точка простору нашого життя є суттєво, висхідно реляційною, а думка про те, що жодна точка просторової тримірної множини «місць» і жодний напрямок прямих, котрі можуть проходити крізь будь-яку з цих точок, не мають жодної переваги перед іншими — насправді є штучним витвором абстрагуючого мислення, котре вкладає свій «камінчик» у підмурок спекулятивно-містеріозного статусу людського світу. Для нас будь-яка точка є можливою точкою відносин (точкою «можливої переваги») і співвідноситься вона завжди і в першу чергу з «нульовою точкою», тобто з тією, в котрій ми «стоїмо», «вимірюючи» світ — і будь-яка можлива система координат вкорінена у системі вимірів, котрі спрямовані «вгору» або «вниз», «назад» або «вперед», «ліворуч» чи «праворуч» від «мене». Суттєвим — конститутивним — для простору як такого, — для «просторовості простору» — тут стає саме потенція *одне-від-одного-спрямованості* напрямків до «сторін», або «сфер», що принципово не підлягають взаємозаміні, а є «протилежними» через їхню «мною-розділеність» (як «праве» і «ліве»).

Отже, немає неорганізованого простору, а організація простору і організація мого тілесного наявного буття становлять дві сто-

рони єдиного феномену, що дозволяє нам немовби «прозирати» «за межі» людського, проте у цілком людський спосіб — «про-бачати» протосуб'єктну організацію світу, і безпосереднім чином така організація світу людського буття, безумовно, виявляється у феномені людської тілесності як нерозривної єдності просторовості і суб'єктності, хоча ця єдність і має досить складну і динамічну внутрішню структуру. Як зазначає Герд Гефнер у своїй «Філософській антропології», «Буття-у-тілі і буття-у-просторі належать одне одному, причому буття у ігровому просторі тіла має відносний пріоритет: наше тіло є так чи інакше тим місцем, котре ми повинні вже мати отриманим, аби мати можливість його отримати. Тільки через те, що я врешті саме таким чином є у тілі, що я сам є моє тіло, я можу бути тут у просторі» [46].

Відтак ця «складність» взаємостосунків тілесності і просторовості не є просто «складаністю», не є механічною, і пріоритети тут визначати надзвичайно важко. «Чисте» вживання просторових метафор у нашій мові не є чимсь таким, що лише пізніше і зовні «додалося» до первісного, просто буденного слововжитку. Є підстави стверджувати, що «високе» й вихідно (первісно) було не тільки вищим, але й кращим, ніж «низьке». Загубитися й зазнати утиску ми можемо не тільки у фізичному просторі, проте також і у соціальному. Про зовнішній бік тілесного перебування у просторі, про відносну самостійність тілесного і просторового свідчить те, що проста тілесна присутність цілком спроможна поєднуватися з наявно-буттєвою відсутністю, що тілесно прибулий мандрівник потребує певного часу, щоб дати можливість «душі послідувати за ним». Виявлення себе у повній «присутності у плоті» є чимось більшим, ніж просто тілесною наявністю або випадковим встановленням місця, в котрому перебувають. Своєю плоттю ми так чи інакше є «просторовими», перебуваємо у просторі, в якому ми живемо і який не структурується лишень через різні модифікації його суб'єктивного переживання. Його реальна значущість організована й тим, що простори, в яких ми живемо, не є лишень різними ділянками одного єдиного простору, різні області життя відрізняються також і об'єктивно, як через фізичні, так і символічні «кордони»: моє помешкання від твого або від загальнодоступної вулиці чи маленької затишної кав'ярні з її верандою; внутрішній простір біржі від внутрішнього простору католицької церкви; простір ко-

теджного містечка від району «хрущівок»; терени СНД від західно-європейського закордону і т. ін. Що в одному місці дозволено, нормально й навіть рекомендовано, то в іншому — принаймні ексцентрично. Симетрично розташовані будівлі, сквери, вулиці можуть не просто створювати інше відчуття життя, ніж розташовані асиметрично й хаотично, але й впливати на наше фізичне (тілесне) самопочування.

Однак всі ці смислові розрізнення діють лишень через іманентні смислові розрізнення, котрі притаманні людському життєвому простору як такому, що «започатковується» в тілесності, адже ми завжди також «простираємося» («просторуємо») в нашому тілі, виходим у світ з нашого тіла, котре ми переживаємо від центру до кінцівок, причому цей центр, знов-таки може розташовуватися в залежності як від характеру (S), так і ситуації (O), — в районі діафрагми, у верхній частині грудей або між очима. Можна у своєму тілі схоронитися й зіщулитися, «зависнути» у верхній частині тіла, або ж зосередитися в його членах. Іншу людину, надто заглиблену в себе, ще треба добре «пошукати», а декотрі так аж занадто «лізуть в очі» у своєму тілесному виявленні. Дитина присутня в своєму тілі інакше, ніж підлітки, ці, в свою чергу — інакше, ніж дорослі, чоловіки — інакше, ніж жінки. Літні і тяжко хворі люди «обертають всередину» своє тіло, все більше й більше перетворюючи його на «всього лише покров» [47].

Проте, зрозуміла річ, що брати таку «безпосередню» участь у структуруванні (собою) всесвіту — то є не лише надто відповідальна, але й вкрай небезпечна справа. «Долання» всього обумовленого і кінцевого (фактичного) у різноманітних практиках (а без такого долання конкретної тканини обумовленості людина справді «зникає») завжди відбуватиметься, в той же час, і як актуалізація небезпек, як більш-менш регулярний вихід у зону відкритих «небажаних можливостей», як «знову несподіване» виявлення того, що бути людиною — означає завжди бути готовим почути «ні», сказане людиною самій собі як сталій, наявній, успішній, надійній, вірній; це значить завжди бути готовим до тієї міри «зрадництва», без припущення можливості якої людині не встояти на гребні її людського статусу. Саме в цьому полягає, наприклад продуктивний і, водночас, дуже небезпечний сенс ніцшевської Надлюдини — у «визнанні *необхідності* зворотного боку речей».

Відмова від готовності до такого визнання може зробити нас сліпими і безпомічними, викликати розгубленість як у суспільно-політичних, так і загально-життєвих ситуаціях «підвищеної температури», дезорієнтувати і позбавити відповідного внутрішнього, морально-вольового настрою — опорної здатності людського в нас, позаяк гальмуватиме процес трансформації обурення (Як *може* людина так вчиняти?!!) у мужньо-розумове сприйняття нелюдськості людини (*Може!*) з подальшим загартуванням нашої здатності до гуманістичного самозахисту, без якого ми самі невинувато прискорюватимемо перетворення «смерті» людини на її смерть.

**Самозаснування «кінцевої мети»:  
бути тим, чим належить стати**

Отже, неможливо не помітити, що дещо схематично змальовані у попередніх параграфах тенденції, врешті-решт, становлять певну єдину, хоча й внутрішньо суперечливу та багатогранну, як сам Всесвіт, картину сучасної «тоталізації людяності» у єдності її як позитивних, так і негативних вимірів, яка насамперед демонструє зростання масштабів процесу «увсесвітнення людини», в котрому зростання питомої ваги особистісного начала (а разом з тим духовних вимірів світу людського буття: розуму, пізнання, свободи тощо) виступає у ролі визначального індикатора культурно-історичного закорінення людської істоти у природі як такої, тобто взятій у її універсальній значущості.

Ще класична метафізика знала, що остаточно здійсненим поняття субстанції виявляється у понятті суб'єкта. Проте відомо також і те, що ця «остаточність» має специфічний характер: поняття субстанції виявляється здійсненим через те, що воно починає чітко вирізнятися на тлі речового, бруталного, вульгарного її тлумачення, котре розглядає субстанцію насамперед як застиглий субстрат властивостей, пасивного носія визначень, а не як самовизначальний та самодіяльний суб'єкт, котрий не лише є динамічним висхідним пунктом певного потягу чи рушання, але й сам як такий, у своїй самовизначеності і самодіяльності, має бути усвідомлений як спрямований процес, а отже разом з тим як тенденція (транс-тенденція). Адже у самовизначенні, з одного боку, суб'єкт,

об'єкт і дія збігаються у певну «себе-визначенність», а з іншого — воно може себе остаточно визначити лише по відношенню до іншого, що перетворює цю самовизначенність на «відкриту назавжди». Таким чином, правильно збагнута субстанція не протипоставляється тенденції, скоріше субстанціональність висхідно можна визначити як перебуваюче-у-собі-буття-спрямованості.

Отже, людська істота має принципово «тенденційний» характер. І справа не лишень у тому, що вона містить у собі і постійно демонструє численні і доволі різноманітні способи виходу за свої власні межі, адже само по собі це ще не робить її природу принципово відкритою. Це тільки на перший погляд людина визначається тим, що у багатоманітні способи вона спрямована за межі власного буття. Як показав іще Г. Плеснер («Ступені органічного і людина»), вона вже на рівні фізичної предметності входить у певне ціле, з котрим перебуває у постійному взаємообміні, причому настільки щільному, що це утруднює виділення її на цьому рівні в якості індивіда. І як жива істота, вона може існувати лише в постійному обміні з навколишнім середовищем, що також передбачає певну транс-тенденцію: вже на рівні тваринного світу її поведінка також вибудовується через певне «передбачення» майбутнього, яке складається з турбот, сподівань, очікувань і навіть «планів». І врешті-решт лише на духовному рівні — у пізнанні (розумі, мисленні, свідомості) та волінні (автономності, свободі) — людина простягається одразу «до всього»: долаючи не лише межі оточуючого середовища, вона стає відкритою для всього світу в цілому, а у своїй, навіть дещо самозгубній щодо чи то над-, а чи безперспективності — негативній — «допитливості», вона «переступає» навіть межі останнього, породжуючи обтяжуючий масив суто людських («марних») проблем, страхів, відчай, катастрофічних очікувань тощо. Але насамперед і безпосереднім чином ця тотальна транс-тенденція спрямована на взаємостосунки із парадоксальним за своєю організацією світом «таких самих інаковостей», тобто світ інших персон, що протистоять моєму «Я» якраз у тому, що є тотожного між нами, і саме ця виключно духовно вимірювана особистісність людини (тотальна тенденція її не-при-сутності-буття) і збігається із принциповою відкритістю власне людської природи.

У феномені особистісності як такої специфічним чином виконується фундаментальна тотожність розуму та свободи як само-



визначально-самодіяльнісних здатностей. Ще Хома Аквінський, протиставляючи божественні лики (іпостасі), які, на його думку, є субсистуючими реляціями, людській особистості, котра є чимось цілком безвідносним, «абсолютним» у своїй кінцевій визначеності, в той же час зауважував, що в особистості субстанціональність набуває специфічного статусу, наголошуючи на тому, що «ще у більш спеціалізований та більш досконалий спосіб виявляється окреме та індивід у субстанцій, що наділені розумом та *володіють* власними актами [тобто наділені волею, свободою — *Г. III.*]; і вони стають не лише предметами діяння, як інші, проте є діяльними через самих себе. Однак дієвість насправді притаманна окремішностям. І через те серед інших субстанцій окремішності наділеної розумом природи мають певне особливе ім'я. І це ім'я — “особистість”» [48].

Таким чином, не є лише формальним збігом та обставина, що «остаточно» субстанціональність може бути визначена так само, як і індивідуальність, тобто тільки через автономію, оскільки і в індивідуальності окреме являє себе як таке, що принаймні не повністю визначене іншим і від нього відстоїть, дистанціюється, і субстанціональність також містить у своєму осередді цю ж «ідею індивідуальності», у всякому разі настільки, наскільки субстанція тлумачиться не тільки як перманентний субстрат властивостей, проте як те, що «стоїть-у-(собі)». А відтак в цьому плані цілком припустимі міркування про те, що само-діяльність імплікує само-буття, або само-стояння, хоча, звичайно ж, при цьому недостатньо, наприклад, нам самим не сприймати себе залежними від певного субстрату (адже не-знання якоїсь залежності ще не імплікує її не-буття), ми неодмінно мусимо домогтися ствердження свого само-стояння у позитивний (і через *субстратно-субстанційний* шлях) спосіб, аби досягти тієї ж особистісної не-при-сутності-буття, як *тривалої* тенденції.

Це означає, що не у самих по собі у різноманітний спосіб виконуваних тенденціях до виходу за свої власні межі полягає принципова відкритість людської «природи». Ця відкритість, як це не парадоксально звучить, полягає у «проклятій» двоякості смислу, якого ці виходи завжди набувають з огляду на те, що людина «приречена обирати» і що вона не може не обирати те, що вона мусить обирати. Свого часу екзистенційно філософуюча думка завдала

людині того клопоту, що людина, виявляється, ще мусить стати (заскочити) на той ґрунт, на якому вона вже перебуває (Гайдегер). Проте у подальшому розгортанні ідеї про те, що людині ще належить стати тим, чим вона є, відбулася певна аберація щодо внутрішнього упорядкування її змісту. Усвідомлення виключно формального статусу того регулятиву, який доцільно було б назвати формальною останньою метою людини як такої і суть якої розгортається в автономії (свободі, свідомості — у сфері духу), на жаль, потягло за собою тотальне витіснення цієї формальної «останньої» мети людини різноманітними предметними цілями, взятими з різних змістовних сфер людського життя, з якими так чи інакше пов'язана формальна спрямованість організованого на засадах автономії та розуму особистісного начала. Що, в свою чергу викликало до життя численні перекручення щодо практичного виконання «самоздійснення». Коротко кажучи, ХХ століття ознаменоване формуванням навіть певної «ерзацсемантичної феноменології», яка ґрунтується на тій ілюзії, що людина, смисл її як такої, її принципово відкрита природа (оскільки вона є виключно формальною «ознакою») принципово може бути проігнорована «культурним текстом».

Реальному здійсненню тієї ж людської свободи все більшою мірою починає загрозувати егоцентричне виконання, котре, власне, «забуває», що, з іншого боку, людина вже має бути тим, чим їй ще належить стати. Позаяк людина як така разом зі своєю людяністю є абсолютно безпідставною, тобто ми, справді, не можемо «підперти» людський обов'язок бути людиною жодним абсолютно достатнім мотивом (або, інакше кажучи, людяність існує лишень як тенденція розумно-вільної спрямованості особистості), природним чином виникає спокуса на місце духовної «кінцевої мети» покласти матеріальну, тою чи іншою мірою закамфльовану під «шляхетну», а насправді квазі-духовну мету, як от, наприклад, побудова комунізму, щастя прийдешніх поколінь, на вівтар якого покладається щастя нинішніх, — всупереч моральній забороні перетворювати людину на засіб.

Адже, справді, людині як істоті вільній, не може бути заданий її статус, не може бути приписане їй «покликання», а, з іншого боку, вона не спроможна також і сама остаточно *обрати* свою «кінцеву мету» (якщо навіть це Бог, то питання: «А чому я маю його

“слухатися”?») таки постало реально перед людиною: атеїзм — не випадкова хиба, а реальний момент відкритої людської природи), позаяк вибір передбачає мотив, підґрунтя, проте остання мета дефінітивно, за означенням просто не може мати під (над) собою жодного підґрунтя, мотиву тощо, інакше вона вже не буде «останньою», і, отже, вибору тут у людини, дійсно, немає. А мотивація людяності неможлива, то виникає спокуса відкинути взагалі навіть можливість, тенденційну орієнтованість людини на всезагальну, розумно-вільну, завжди відкриту (лише «формально» визначувану) її природу. І як «вихід» з цієї безвиході, в якій людина не може визначитися ні «ззовні», а ні «зсередини» пропонуються різні ерзац-орієнтири, що «розмивають» гостроту проблеми, намагаючись заховати «детермінанту людяності» десь напівдорозі між зовнішньою детермінацією та самовизначенням. Можна, наприклад, погоджуватися з тим, що людині не покладена у якості її смислу і покликання її особиста самореалізація (адже це була б все ще предметна, а отже обмежена, ціль), спробувати винести її мету за межі її просторово-часового існування, локалізувати її десь поза нею самою — у якійсь суспільно-історичній або світовій взагалі впорядкованості.

Цей паліатив, ця детермінанта, не узасадничена в окремій людині, проте водночас узасадничена начебто всередині світу людського буття, набуває в свідомості «зникаючої людини» статусу мети людства, або мети історії і перетворюється на таку собі ідеальну фазу всередині самої історії, до якої остання прикладається як до еталону задля перевірки на відповідність. І її риси ми можемо спостерігати не лише в інтелектуальному минулому, у гегелівському розумінні історії, згідно з яким розум розгортає себе в історії, визначений наперед хід якої виконується як «прогрес в усвідомленні свободи». Або там, де віднаходиться реальна кінцева мета історії, котра може домінувати над усіма іншими — у історичному матеріалізмі у вигляді безкласового суспільства тощо.

Звичайно ж, реальний хід історичних подій вряди-годи приносить розчарування тим, хто обмежує смисл людського життя внеском людини у зведення або зростання певного історичного формоутворення, адже спроба у такий спосіб не тільки «знецінити» людину «неуспішну», невдаху («зруйновану екзистенцію»), але й стати на шлях фанатично-месіанського, фіналістичного світотлу-

мачення не може залишатися безкарною без кінця. Цей хід історії, зрештою, сам привчає нас до тверезого погляду на неї, згідно з яким вона аж ніяк не постає перед нами як закритий, скінченний процес. Звичайно, поняття прогресу може бути застосоване для вивчення тих або інших історичних реалій. Проте ми навряд чи зможемо виявити в історії прогрес відносно «кінцевої мети» людини, розгледіти, навіть докладаючи титанічних духовних зусиль, всезагальне етичне поліпшення світу людського буття, або моральний прогрес, що свідчив би про приріст людяності, співчуття, співпереживання. Можливо, ми маємо у своєму розпорядженні більш розвинуту правосвідомість — диференційовану, структуровану, розгалужену тощо. Можна припустити, що ми краще розуміємо, як має бути забезпечена та виконана реальна свобода, ніж це мало місце у минулі часи. Вірогідно навіть, що відповідні національні та міжнародні закони, норми та приписи більш чітко та фундаментально орієнтовані на те, щоб гарантувати гідність людини. Проте залишається принципово важливим для збереження так необхідного нам тверезого погляду на історію і на людину, аби постали на тлі такого «гуманістичного удосконалення» світу людського буття приклади жадливої нелюдськості ХХ-го століття не видавалися «прикрим непорозумінням», остаточне знищення якого не за горами. Ми вже, напевне, дещо грішимо проти істини, дещо недоказуємо, коли говоримо, що жахи ХХ-го століття нічим не поступаються нелюдськості епох минулих (лише), і про історичний приріст людяності, приріст співпереживання, співчуття можна говорити хіба що заплющивши очі на цей світ. Як справедливо зазначає А. Келлер, «наші більш людяні закони ще не роблять нас кращими за людей минулих часів, — скоріше, безвідповідальнішими, позаяк діла наші не стають кращими [попри нашу кращу соціокультурну «озброєність» — *Г. III.*]. В цьому відношенні історія не виявляє ні прогресу, ні регресу» [49].

Проте слід також зазначити, що ставлення до означеної ідеології, охарактеризованої вище як месіансько-фіналістична, напевне, також не може мати характер якоїсь остаточної акції «подолання», а відтак проблема залишатиметься «завжди сучасною». Та боротьба, наприклад, що нині точиться між двома силами на сучасній політичній арені України, звичайно, не може бути остаточною зведена до одного певного чинника чи підґрунтя. Це, безперечно, і

боротьба за економічний вплив, за розподіл власності і т. п., і напрямком розвитку подій у ній, стратегії і тактичні побудовання визначаються дуже багатьма чинниками — економічними, геополітичними, соціокультурними тощо. Але кожен по-своєму є «визначальним». Ї далеко не останню роль у цих змаганнях відіграє і світоглядно-філософський спір, і в ньому, врешті-решт, через відстоювання демократії, спробу запровадження європейських цінностей у організацію та здійснення нашого суспільно-політичного життя, до суду і відправи знову викликається одне просте у формулюванні і таке нерозв'язне, принаймні раз і назавжди, питання: визнавати чи не визнавати — реально, не декларативно — беззаперечну цінність людської особистості саме як беззаперечну, тобто певним чином абсолютну цінність — «кінцеву мету» людини, а разом з нею, отже, розум і свободу як абсолютні самодостатні цінності. Ї це питання вже вкотре і нині ускладнюється попри все ще й тим, що визнавати означену «мету» слід у такий спосіб, котрий передбачає її дещо загрозливу відкритість. Детерміністично-доцільна її інтерпретація і відповідне виконання, які покладають цінність особистості у залежність від «статично-буттєвих» надбань людського культурно-історичного поступу, певною мірою «закриває» цю відкритість, дещо немов би притлумлюючи взаємонебезпеку конфлікту «невгамовної» самої по собі відкритості абсолютно самоцінного особистісного начала та культурної інституціональності, який час від часу спалахує. Проте справжнє завдання демократично (у сучасноєвропейському розумінні) організованих інституцій, полягає, напевне, у динамічному, відповідному до постійно змінних об'єктивних вимог часу реконструюванні «механізмів», що забезпечують міру адекватності такого — креативного — «закриття» особистісного начала, яке не загрожувало б остаточною руйнацією інерції ставлення до неї як до абсолютної цінності.

\* \* \*

1. Див., напр., *Г. Гегель* «Феноменологія духу» (передмова) або міркування *М. Гайдеггера* про самозрозумілість поняття «буття» у вступі до праці «Буття і час». Вартим уваги в цьому плані залишається й *Аристотелів* концепт «попереднього знання», а до нього — *Платон* із своєю теорією пізнання як пригадування.

2. *О.Ф. Лосев* у своїй «Історії античної естетики» (Ч. 1, § 4) підкреслює, що *Аристотель* наполягає на необхідності визнавати і те, що рухає самим не-

бом, зумовлює його вічну правильність, спираючись на визначальну роль цього вічно правильного неба по відношенню до всіх окремих рухів.

3. *Lawson T. Economics and Reality.* — London: Routledge, 1997. — P. 43—61.

4. Людина безсоромна (*лат.*)

5. Любов до долі (*лат.*)

6. І якщо позицію В. Соловйова ще можна виправдати (адже про те, що Ф. Ніцше проповідує відмову від моральності, позаяк остання «придатна лише для рабських натур», він писав у 1894 році, отже не маючи можливості всебічно ознайомитися з його творчістю), то вже звинувачення останнього у пропаганді аморальності, насильства, нацизму тощо з боку В.К. Кантора, наприклад, висловлені ним у статті «Антихрист, или Ожидавшийся конец европейской истории» (Вопросы философии, № 2, 2002), виглядають принаймні як результат досить однобічного і поверхового підходу.

7. Див.: *Табачковський В.* Полісутнісне homo: філософсько-мистецька думка в пошуках «неевклідової рефлексивності». — К., 2005.

8. *Ницше Ф.* К генеалогии морали // *Ницше Ф.* Сочинения в 2-х т. Т. 2. — М., 1997. — С. 430.

9. Див., напр.: *Свасьян К.А.* Фридрих Ницше: мученик познания // *Ницше Ф.* Сочинения в 2-х т. Т. 1. — М., 1997. — С. 5—46.

10. *Галеви Д.* Жизнь Фридриха Ницше. — Рига, «Спридитис», 1991. — С. 13.

11. *Ясперс К.* Ницше и христианство. — М., 1994. — С. 90.

12. Там само.

13. Там само. — С. 74.

14. «Чому б не навчалось одне покоління від іншого, істинно людському жодне покоління не може навчитися від попереднього. В цьому відношенні кожне покоління починає спочатку, у нього немає жодного іншого завдання, відмінного від завдання попереднього покоління, і воно також не йде далі, позаяк попереднє покоління не ухилилося від цього завдання і не обмануло самого себе» (*Кьеркегор С.* Страх и трепет. — М., 1993. — С. 110).

15. «Ми намагаємося, вочевидь, заднім числом зробити наше мислення і судження причиною нашої сутності; проте фактично наша сутність є причиною, через яку ми мислимо і судимо так чи інакше» (*Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое // *Ницше Ф.* Сочинения в 2-х т. Т. 1. — М., 1997. — С. 475).

16. *Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое // *Ницше Ф.* Сочинения в 2-х т. Т. 1. — М., 1997. — С. 475.

17. *Melendez G.* «Vertiefung des Pessimismus» als Schlüssel zur Entwicklung von Nietzsches Denken // <http://www.philosophie.raum.de>.

18. *Ницше Ф.* Рождение трагедии, или эллинство и пессимизм // *Ницше Ф.* Сочинения в 2-х т. Т. 1. — М., 1997. — С. 142.

19. *Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое // *Ницше Ф.* Сочинения в 2-х т. Т. 1. — М., 1997. — С. 287.

20. *Ницше Ф.* Весёлая наука // *Ницше Ф.* Сочинения в 2-х т. Т. 1. — М., 1997. — С. 551.

21. Ницше Ф. Весёлая наука // Ницше Ф. Сочинения в 2-х т. Т. 1. — М., 1997. — С. 585.
22. Abel G. Wahrheit und Interpretation // <http://www.philosophie.raum.de>.
23. Abel G. Wahrheit und Interpretation // <http://www.philosophie.raum.de>.
24. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Сочинения в 2-х т. Т. 2. — М., 1997. — С. 271.
25. Abel G. Wahrheit und Interpretation // <http://www.philosophie.raum.de>.
26. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Сочинения в 2-х т. Т. 2. — М., 1997. — С. 252.
27. Рікер П. Сам як інший. — К., 2002. — С. 19—24.
28. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Сочинения в 2-х т. Т. 2. — М., 1997. — С. 253.
29. Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Сочинения в 2-х т. Т. 2. — М., 1997. — С. 133.
30. Там само. — С. 208, 209.
31. Там само. — С. 144.
32. Abel G. Wahrheit und Interpretation // <http://www.philosophie.raum.de>.
33. Див., напр.: Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. — М., 2005. — С. 90.
34. Див.: Табачковський В. Полісутнісне homo: філософсько-мистецька думка в пошуках «неєвклідової рефлексивності». — К., 2005. — С. 46.
35. Див.: Шелер М. Феноменология и теория познания // Шелер М. Избранные произведения. — М., 1994. — С. 211.
36. Див., напр.: Apel K.-O. Transformation der Philosophie. — Frankfurt a.M., 1973. — Bd. 2.
37. Apel K.-O. Transformation der Philosophie. — Frankfurt a.M., 1973. — Bd. 2. S. 305. — Цит. за: Назарчук А.В. Этика глобализирующего общества. [www.document] URL <<http://www.nazarchuk.com/0121.html>>.
38. Стус В. Зі збірки «Веселий цвинтар» (1970) // Стус В. Палімпсест. — К., 2003. — С. 116.
39. Там само. — С. 110.
40. З іншого боку, що стосується «археології» світу людського буття, слід принаймні відзначити таке: не варто, напевно, у аналізах «підвалин» цього світу беззастережно покладатися на структуралістські побудови, які, до того ж, схильні до різного роду ідеалізацій, — не завжди виправданих, часто таких, що лише «обслуговують» потреби структури, схеми. І якщо ми, наприклад згадаємо масштаби подвоєння світу людини докласичної та класичної доби, — цілі сонмища «потвор», «хімер» та різного роду «симулякрів класичного стибу», масштаби та реально-практичні (цілком «залізобетонні» за своєю практичною дієвістю) наслідки домінування релігійної ідеології або класичну проблематику «відчуження» — хіба все це і багато подібного не підстава для того, аби, принаймні, дещо угамувати свій екзистенційний жах від усвідомлення унікальності (можливо, дещо перебільшеної) нашого становища у світі, в якому нам стало затісно поруч із нашою «віртуальною реальністю» та нашою



власною «нелюдськістю», що стрімко зростає? Людина — сама достатньо химерна істота, аби лякатися химер, навіть найсучасніших, — принаймні, щоб лякатися до «смерті».

41. Що з моральної точки зору виглядає досить привабливо, проте імпліцитно містить у собі спокусу невиправданого розширення антропологічного статусу самої «моральної точки зору», адже людина такою ж мірою є істотою неморальною, якою й моральною. Проте слід зазначити, що звинувачувати у такій редукції філософської антропології до етики самого Макса Шелера навряд чи можна.

42. Див., напр.: *Haeffner G. Mechanismus als technomorpher Spiritualismus // Haeffner G. Philosophische Anthropologie.* — Stuttgart; Berlin; Köln, 1989.

43. Див.: *Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия?* — М., 1998. — Разд. 2, 3.

44. *Кордюм В.А.* Наша «шагреновая кожа» — это наша проблема. Нам её и решать. — К., 2006. — С. 16.

45. *Haeffner G. Philosophische Anthropologie.* — Stuttgart; Berlin; Köln, 1989. — S. 95.

46. Там само. — S. 102.

47. Там само.

48. Цит. за: *Keller A. Philosophie der Freiheit.* — Graz; Wien; Köln. — 1994. — S. 178.

49. Там само. — S. 187.