

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
Центр гуманітарної освіти

**СОЦІОКУЛЬТУРНІ ПЕРЕДУМОВИ
ТРАНСФОРМАЦІЇ МЕТОДОЛОГІЇ НАУКИ**

Серія «TOTALLOGY–XXI»

Київ – 2020

УДК 101.8/167
ББК 87.2

*Затверджена до друку Вченою Радою ЦГО НАН України
16 березня 2019 року, протокол № 4*

Відповідальні
редактори:

*М. Ю. Савельєва, доктор філософських наук, професор
Т. Д. Суходуб, кандидат філософських наук, доцент*

Рецензенти:

*Л. Г. Дротянко, доктор філософських наук, професор
В. В. Навроцький, доктор філософських наук, професор
С. В. Таранов, доктор філософських наук, зав. кафедрою*

Соціокультурні передумови трансформації методології науки: Монографія / Під. ред. М. Ю. Савельєвої та Т. Д. Суходуб. — Центр гуманітарної освіти НАН України, 2020, Серія «Totallogy–XXI». — К.: Четверта хвиля, 2020. — 220 с.

В центрі уваги авторів — деякі питання формування та функціонування методології науки з огляду на розвиток процесів глобалізації у світовому науковому співтоваристві. Окрему увагу приділено аналізу місця і ролі філософської методології та її впливу на стан сучасної науки, а також деяким закономірностям становлення наукової та філософської культури молодого вченого сьогодні.

Для всіх, хто цікавиться питаннями філософії і методології науки та філософськими питаннями становлення сучасної науки.

ISBN 978-966-529-346-0

© ЦГО НАН України
© М. Ю. Савельєва, макет, обкладинка

ВСТУП

**КУЛЬТУРА МЕТОДОЛОГІЧНОГО МИСЛЕННЯ:
ДО ІСТОРІЇ СТАНОВЛЕННЯ ТА РОЗВИТКУ**

КУЛЬТУРА МЕТОДОЛОГІЧНОГО МИСЛЕННЯ: ДО ІСТОРІЇ СТАНОВЛЕННЯ ТА РОЗВИТКУ

Т. Д. Суходуб

*Кожен народ
тим більше цивілізований і освічений,
чим краще в ньому філософують...*

Рене ДЕКАРТ

Тема колективного монографічного дослідження, присвяченого аналізу соціокультурних передумов трансформації методології науки, передбачає увагу принаймні до наступних питань: що є сучасна методологія, методологічне знання як таке та як вони співвідносяться із історією філософського і наукового пізнання, чи варто розрізняти поняття «методології», «методологічної свідомості», «методологічного мислення», «культури методологічного мислення», «методологічних традицій», «методологічних спрямувань» тощо. Ці та інші епістемологічні питання навряд чи можна прояснити поза розуміння історії становлення та поступового розвинення такого специфічного знання як «методологічне», звернувши, звісно, увагу й на ті соціокультурні зміни, що супроводжували розвиток філософії та науки від епохи до епохи та які мають чимало вимірів: суспільно-історичний, духовно-культурний (і в цьому контексті ціннісний, моральнісний, власне науковий тощо), цивілізаційний, інформаційний та ін. Особливо посилюється нині глобальний вимір буття сучасного людства, що, звісно, впливає на усі сфери суспільного розвитку, у тому числі й на науку.

Такого роду питання лише на перший погляд виглядають традиційними та, можливо, дещо «застарілими» — від епохи до епохи саме вони не тільки не гублять, а, навпаки, лише набувають

своєї актуальності, адже змінюється «світ людини» і людина разом зі своїм світом, відповідно — міняються й передумови наукового пізнання, наукової діяльності, принципів систематизації знань тощо; відбуваються зрушення (часом — «революційні») і в розумінні того, якою має бути наука як соціальний інститут за новітніх історичних умов. Відповідно до соціокультурних змін, що відбуваються, за типом іншою стає й особистість науковця, що актуалізує питання «етосу вченого», змінність якого також має місце на кожному етапі розвитку науки.

Звідси не випадково ключовим поняттям дослідження постало словосполучення «трансформація методології». Варто відзначити, що «трансформація» як термін, що застосовується у самих різних сферах людської діяльності та набуває тому певні різноманітні сенси, походить від латинських слів «transformare» (= перетворювати) та «transformatio» (= перетворення). Зміст даного поняття еволюціонував у процесі його використання: первісно воно застосовувалося як позначення процесу перетворення стосовно такої специфічної діяльності як мистецтво фокусника, а також для пояснення електротехнічних процесів; споріднене до нього поняття «трансформізм» актуалізувалося у біологічному знанні та сприймалося синонімічним до означення видозмінності, перетворення одних організмів на інші в процесі їх еволюційного розвитку згідно відомої теорії. До гуманітарного знання термін «трансформація» потрапляє завдяки інтерпретації його значень в межах логіки, де пояснюється поява нових пропозицій внаслідок перетворення словосполучень, коли пасивна форма речення перетворюється на активну тощо [див.: 1, с. 616]. В даному дослідженні поняття «трансформація» пояснює змістовні зміни, що мають місце у розвитку методологічного знання.

Звідси, «трансформації методології» пов'язані як з історією філософії і науки, так і з їх сучасним станом, що є, по суті, перехідним. Адже і сферу науки не могли не зачепити такі епохальні зрушення на межі ХХ-ХХІ ст. як перехід від культури «модерну» до «постмодерної» культури, а нині вже поступово визріває позиція необхідності подолання й останньої. З другого боку, методологічні трансформації відтворюють певні зміни у діях і самих суб'єктів пізнання, зокрема, у їх розумінні ідеалів наукового пізнання, які, в свою чергу, так само зазнають змін. Так, якщо

«класична» наука у якості ідеалу наукового пізнання визнавала істину, істинне знання про дійсний світ, то поступово зміст цього ідеалу піддавався певній корекції: в душі постмодерних настанов набував значення плюралістичний світогляд, тим самим культивувався позиція відсутності у будь-кого монополії на істину, заохочувалось створення конкурентних ситуацій щодо визначення науково-дослідних програм тощо. Однак, відмова від концепту «ідеалу» цілком неможлива у науці, бо тим самим провокується відсутність у ній вельми важливих регуляторів дослідницької діяльності. Відтак ідеал наукового пізнання починає вибудовуватися за принципом «доповнення», що, звісно, розширює логічний зміст поняття ідеалу. Таким чином ця ціннісна настанова вбирає в себе й положення щодо достовірності знання; єдності наукового знання; демаркації науки від *ненауки*; залучаються у «ідеали науки» також експериментальні та теоретичні методи, що дозволяють досягати доказового, обґрунтованого знання; у якості ідеалу виступає й теорія, побудувати яку прагнуть будь-які науково-дослідницькі спрямування, а це означає потребу теоретичного знання існувати у відповідності до таких цінностей як точність (тобто вимагається збіг теоретичних висновків із даними спостережень, експериментів); несуперечливість теоретичних положень; тенденція до розширення сфери застосування теорії та ін. [Див.: 2, с. 231–256].

Усталеним в традицію наукового пізнання (і таким, що зберігає свою важливість й до сьогодні) є й питання минулого та теперішнього зв'язку філософії і науки, типологізації філософської і наукової раціональності як мов пізнавальної діяльності, класифікації методів та власне самого наукового знання, розмежування його на фундаментальне та прикладне та ін., що в цілому залишаються *реактуалізованими* проблемами і для сучасних науковців. Адже вирішення їх, як в минулому, так і тепер, свідчить про одне — чи здібне конкретне суспільство на певному етапі свого розвитку створити відповідні умови, наростити потрібні темпи набуття необхідного науково-теоретичного підґрунтя свого гідного у духовно-культурному та цивілізаційному планах розвитку, чи інакше — руху до справді інноваційної модернізації. Не можна не підкреслити, що в цьому останньому аспекті є чимало запитань насамперед до політичного керівництва країни, адже

злочинно відноситись до розвитку такої соціальної інституції як наука за «залишковим» принципом у той час як насправді наука є стратегічно важливою умовою поступу суспільства в цілому. До того ж вельми укорінений в систему держуправління псевдо-«прагматичний» підхід (особливо що стосується такого надто складного феномену, яким є наука) діє настільки необачливо, що дає можливість швидкого зруйнування наукових шкіл та традицій (що формувалися, підкреслю, протягом десятиліть зусиллями не одного покоління вчених, тоді як відновлення їх навряд чи є взагалі можливим). При цьому майже ніхто не опікується відповіддю на дотичне до дій «прагматиків» питання — а чи справді приносить подібна «швидкість» перетворень (по суті — руйнування) доцільну «оптимізацію» наукових досліджень, необхідні для розвитку країни результати? Все це, на жаль, нагальні проблеми сьогодення, якими вимушено опікується наукове співтовариство.

Отже, в першу чергу процес реформування інституту науки, а також розв'язання вищезазначених проблемних ситуацій, пов'язаних з науковою сферою, вимагають обережності та пильності. На ці настанови налаштовують й сучасні соціокультурні обставини, що супроводжують діяльність науковця. Йдеться про те, що доба глобалізації, що радикально змінює світ, супроводжується посиленням екологічних, цивілізаційних, моральнісних та інших тривог людини. Глобальність є чи не основною нині тенденцією розвитку людської спільноти. Хоча тут слід зауважити, що вже з XVI ст., часу, коли відбулися великі географічні відкриття, отже почало формуватися явище світової історії, з'явилася і підстава говорити про процес глобалізації світу. Цілком інша справа — якість глобальності. Нинішня глобальність характеризується періодичними кризами, перманентними соціальними ризиками, невгаваючими регіональними конфліктами, що провокують катастрофічні загрози і всьому людству — «глобальному світові», якому ніяк не вдається в своїй історії стати, нарешті, світом мирним, людяним. Така тенденція світового розвитку, безумовно, змушує переглядати, здавалося би, усталені у філософії науки завдання й традиційні варіанти їх вирішення, які стосуються методології, культури наукового пізнання та мислення, етики вченого; місця науки в сучасному суспільстві, її можливості враховувати

соціальні, духовно-культурні пріоритети у розвитку конкретних суспільств та світу в цілому, тим самим адекватно відповідати на історичні «виклики» (термін А. Тойнбі) сучасності.

Істотні корективи щодо інституціонального функціонування науки, безумовно, вносить сучасне суспільство, яке вже усталено означає себе «інформаційним суспільством» та відповідно до цього концепту (який представлено у роботах Д. Белла, Н. Віннера, М. Кастельса, Е. Тоффлера, Ф. Уебстера, Ф. Фукуями та ін.) [див.: 3] декларує своє майбуття як «суспільство знань». Отже, інформаційне суспільство вже розуміється не ідеєю, ідеологією чи мрією (хоча ще зовсім за історичними мірками недавно, саме так можна було б сприймати дане словосполучення). Нині інформаційне суспільство — соціальна дійсність, етап цивілізаційного розвитку людства, відповідно — й новий щабель технологічної еволюції суспільства. За цих умов роль науки особливо є помітною та посилюється, можна сказати, з кожним днем, адже саме наукове знання визначає укорінення інформаційних та інформаційно-комунікаційних технологій в буття сучасної людини, ставлячи перед нею нові «виклики» — зрозуміло, що ці процеси потребують належного гуманітарно-наукового осмислення.

Одним із головних «викликів» є, наприклад, вимога забезпечення громадянам можливості безперервної освіти задля належного розвитку як економіко-виробничих процесів, так і їх особистої конкурентоспроможності. Адже у цьому сучасному поступі людства з'являються новітні види діяльності, пов'язані із використанням інформаційних мереж, якими людині у край необхідно оволодіти. Йдеться, наприклад, про діяльність зі створення технологічних програм, забезпечення умов для нормального функціонування технічного обладнання та різного роду пристроїв, без яких інформаційно-технологічні процеси не відбуваються. Цю сферу людської діяльності загалом все частіше прийнято означати єдиним поняттям — «інформаційна індустрія». Користування інформаційними мережами істотно трансформує й навіть традиційні види професійної діяльності, такі, наприклад, як праця інженера, медика, вчителя, викладача, навіть митця. За умов інформаційного суспільства з'являється й нове розуміння управлінської сфери, пов'язане із використанням у ній засобів, що змінюють смисли управління, адже значну роль починають

грати соціальні інформаційні мережі, телекомунікації тощо. Інформаційне суспільство ставить також у новий спосіб і питання інтелектуальної власності та ін.

Такі стрімкі суспільні зміни перетворюють і саму людину, яка все більше відчуває себе не тільки творцем інформаційних технологій (у тому числі новітніх, комп'ютерних, способів письма, читання, листування, фотографування тощо), але й об'єктом їх впливу. У такому новітньому для людини середовищі технологія в першу чергу — засіб об'єктивації знань (інформації — у концепціях «інформаційного суспільства»). Але ж технологічна діяльність — не є етично нейтральною, адже вона не складається тільки з правил, прийомів, способів або методів обробки якихось матеріалів чи сировини, створення інформаційного продукту тощо, а несе в собі й «методи» відношення людини до людини, демонструє своєрідну «роботу» з її свідомістю тощо. А звідсіль виникає серйозна проблемна ситуація — новітні технології можуть як сприяти проявам людини бути гуманною (ліпше сказати — людяною) у своїх відносинах з Іншими, так же само можуть і не сприяти... Така неоднозначність зв'язку людей у процесах технологічного порядку закономірно посилює інтерес соціально-філософських, гуманітарних наук до сучасних інформаційно-технологічних процесів та пов'язаних з ними форм організації громадського буття.

Отже, відзначивши нові потужні можливості людини, пов'язані з утвердженням нового за типом суспільства — інформаційного, виникає питання — а чи віднайшла в цій тенденції суспільно-цивілізаційного розвитку людина сама себе, чи задовольняють її технології інформаційного суспільства, чи додають вони людяності у суспільні відносини та міжособистісні стосунки? Як на мене, то немає підстав однозначно і суто оптимістично сприймати усі ці новітні технологічні можливості інформаційного суспільства, адже за ними приховуються як продуктивні, творчі потенції індивідуально-особистого та суспільного розвитку, так і непродуктивні, руйнівні, насамперед стосовно духовно-культурного буття людини.

Тобто, людина як суще серед інших сущих у своїй культурній історії виявляла і стверджувала свої здібності до пізнання, до практичної та технологічної діяльності, до творення цивілізації

тощо. Людина навчилася створювати високо технологічно оснащені лабораторії, наукомісткі виробництва, здатні продукувати й нові «блага», але при цьому людина виявляла й здібності до знищення самого споживача цих благ, тобто самої себе. У цій неоднозначній тенденції історичного розвитку, за якою виявляється здібність людини до творчості, творення себе самої та свого світу, так і до їх руйнування. В цьому відношенні сучасні суспільства та сучасна людина не долають свою руйнівну властивість, а, як і раніше, часом лише демонструють свої нові негативні можливості.

Так, як би це й не виглядало дивним, але рівень нинішнього технологічного розвинення інформаційного суспільства дозволяє поєднувати у свідомості людини «архаїчне» сприйняття світу із сучасним й користатись цим у певних, передусім політичних, інтересах. Йдеться, звісно, про соціальну міфологію, настанови, «архетипи» якої послугуються надійною основою для сучасних суспільно-політичних процесів, в яких все частіше використовується технологічно обраховане мисленнєво «архаїчне» підґрунтя. Зрозуміло, що міф постає тут вже у своєму перетвореному, новітньому ідеологічному забарвленні, що має чіткий політтехнологічний слід. Таким чином застарілий конфлікт філософії і міфології, філософії і ідеології, знання політико-доктринального (часто з ідеологічних причин викривленого) і наукового, такого, що йде від інтелектуальної культурної традиції, поновлюється на новому етапі розвитку людини і суспільства.

Загальна причина розповсюдження даної тенденції — політично вигідна підміна культури розвиненого теоретичного мислення, способів аргументації логічними засобами на чуттєво-образні, міфологічні уявлення про світ, коли «накопичення» соціальної напруженості, чуттєво-емоційних переживань веде не до усвідомлення та вирішення суспільних проблем, а до акумуляції та викиду негативної «енергії» невдоволення, поза розуміння реального стану справ та необхідних зрушень у бік розв'язання кризових ситуацій. У такому світі легко прищеплюються феномени, які зараз прийнято означати як фейки, хибні істини, політичні міфи, соціальні ілюзії тощо. Такі соціально-політичні явища, що в більшій мірі відтворюються у відносинах між людьми завдяки політтехнологічній роботі з масовою чи груповою свідомістю,

звісно, можуть слугувати й передумовами певних суспільних перемін, щоправда, здебільше негативного спрямування — дослідження їх потребує також методологічного визначення та на цьому підґрунті ретельного аналізу проблеми суміщення за умов технологічно розвиненого суспільства найновітнішого передового знання зі «знанням» архаїчним, яким саме й живиться сучасна соціально-міфологічно налаштована свідомість.

Виявлення підстав існування такого роду соціально-ілюзорних форм свідомості насамперед вимагає аналізу людської здатності до уявлення, завдяки якій людині доволі легко подвоювати реальність. Це спостерігається не тільки при формуванні елементарних уявлень про предмет, але й при складних чуттєво-емоційних переживаннях, які створюють цілісний образ світу або мрію чи надію на можливість й іншого життя. З цих складних і простих чуттєвих образів випливає можливість створювати паралельні «світи», в яких присутня вже не власне реальність як така, а щось уявне, хоча й відповідне в якійсь ступені реальності. Міфологічні, соціально-ілюзорні, фейкові форми можуть бути настільки досконалими технологічними витворами, створеними настільки «прозорими», відповідними стосовно реального світу, що сформована ними «картина світу» сприймається тотожною дійсності. Насправді ж такого роду псевдореальність свідомо націлена на вимальовування благосного, ідилічного стану буття, який міг би задовольнити «усіх» або якусь «частину» цих усіх, яку слід задобрити. Й неважливо, що цей стан «досконалості», реалізації випестуваного у довірливій свідомості ідеалу «досягається» поза будь-яких зусиль, без напруженої праці заради поставленої мети — безсумнівно, це є демонстрацією міфологічно-соціально-ілюзорного навіювання, що лише заводить свідомість людини у «глухий кут» нерозв'язаних нею життєвих проблем.

Ця ситуація ще більш загострює проблему прищеплення сучасній людині культури філософського, науково-теоретичного, логічного, методологічного мислення, адже з означених вище причин є потреба укорінення саме такого мислення принаймні в системі освіти та виховання. Нині ж можна спостерігати зворотну тенденцію, коли вироблена багатовіковою історією людства культура наукового і філософського способів світорозуміння підміняється мисленнєво-архаїчною формою світосприйняття. Світ,

умовно кажучи, спрощується, отже «спрощеною» має стати і людина. Тому не дивно, що формування мислення філософського, що потребує насамперед від самої людини чималих інтелектуальних зусиль задля набуття високої освіченості, здібності мислити світ в його об'єктивності, реальним, таким, яким він є, заступається процесом прищеплення мислення поверхового, орієнтованого на маніпулювання «образами», чуттєвими враженнями, уявленнями, індивідуальними «переконаннями» (поза концептуального знання стосовно предмету цих переконань), «картинками» дійсності (часто — ілюзорними або фейковими). Отже, припиняючи мислити в інтелектуальній традиції, людина перестає розуміти — себе і світ в собі, а значить стає легкою здобиччю для різного роду маніпуляторів, що активно використовують й технологічні досягнення.

У зв'язку з означеними проблемами — з одного боку, історичними викликами, на які має реагувати сучасний науковець, а, з іншого боку — у зв'язку зі складнощами, що виникають у сучасному розвитку інституту науки, актуалізується й питання етосу вченого. Відзначимо, що поняття «етос» вживається у самих різних контекстах, зокрема виділяють «етос науки», «етос філософії», «етос досвіду», «етос діяння», «народний етос» тощо. Саме розуміння даного поняття походить від давньогрецького слова «ήθος», яке є доволі широким за його смисловим змістом — етос тлумачився і як спільне місцеперебування, місце проживання, як сумісне житло, дім, а також і як звірине лігво, пташине гніздо, пізніше термін набув наступних значень — звичай, вдача, характер у зв'язку з колом спілкування людини та ін. [див.: 4; 5]. Також варто відзначити й такий аспект у розумінні терміну «етос» як стійкий характер, неповторна природа, сутність особистості, явища або речі, що і спричинило появу поняття «етос людини», яке вживали вже античні філософи, такі як Геракліт, Піфагор, Демокрит, Критій та ін. При цьому, звісно, відомі з давніх часів значення поняття «етос» не скасовують сучасних його визначень, хоча усі вони в тій чи іншій мірі є близькими до історичної традиції.

Йдеться, зокрема, про зв'язок «етосу» з моральнісною практикою, моральнісним характером вчинків, моральним змістом філософських учень [див.: 5, с. 122]. Також мова йде про етос,

що як соціокультурний феномен передбачає не підпорядкування зовнішнім чином запропонованим, наперед заданим правилам, а є самовизначенням самої людини у моральній традиції, де мораль принципово відноситься не до правил, які належить виконувати, а до особистості в її свободі та в усій повноті взаємин з іншими. Саме в такому ключі розвиває розуміння етосу Х. Яннарас, за думкою якого, «те, що ми називаємо моральністю, або етосом людини, є способом відношення людини до екзистенціального факту своєї свободи: моральність виражає те, ким людина є по суті, як образ Божий, як особистість, але також і те, ким вона стає через переживання своєї свободи...» [6, с. 22]. Стосовно ж поняття «етос науковця» така постановка питання означає, як можна розуміти, реалізацію інтересу до особистості вченого в його свободі та у контексті сучасних обставин його професійної діяльності та громадського життя. А ось для В. А. Малахова значимо підкреслити зв'язок способів філософування з типом особистості, тому етос філософії в його інтерпретації є «стійка моральна орієнтація конкретних філософських практик, яка втягується в розвиток відповідного типу раціонального дискурсу і разом з тим підтримує, специфікує цей розвиток, отримує результат в просторі безпосередніх життєвих відносин» [4, с. 64]. Методологічна націленість науки на філософію дозволяє розглянути питання про етос в контексті зв'язку власне етичних проблем сучасної науки з формами філософської раціональності. Адже професійна діяльність вченого вимагає не тільки етичного обговорення проблем наукового світу, що залежить в умовах суспільного поділу праці від соціальних змін, але і розуміння тих типів сучасної раціональності, від орієнтації на які залежить як рівень його методологічної культури мислення і професійної діяльності, так і перспективи загального суспільного розвитку.

Якщо коротко представити поступ філософського мислення у ХХ столітті, зважаючи насамперед на останні його десятиліття, то це був період переходу від мисленнєвої культурної традиції доби «модерну» до доби «постмодерну», де вирізняються насамперед лінії постструктуралістського філософування та філософії діалогу, комунікативної раціональності. Передували цьому, безумовно, декілька «поворотів» у розвитку філософії, найбільш значимі серед яких — «онтологічний», «антропологічний»,

«психоаналітичний», «екзистенціальний», «лінгвістичний» тощо, що загалом створювало ситуацію поступового відмежування від розуму законодавчого, владного, репресивного, декларативно-вимогливого до розуму відкритого, плюралістичного, інтерпретаційного тощо.

У той же час релятивізація норм мислення, що здійснилася у «постмодерну» епоху, привела до того, що поступово починає утверджуватися думка, що філософія має рухатися все ж таки не шляхом ірраціоналізму (коли ніяких історичних та соціокультурних «скріплень» для сучасної культури не існує та й вони взагалі не потрібні), а шляхом пошуку нового раціоналізму, який би спирався на універсалізм іншого порядку — поза можливості творення певних ідеологічного плану наративів, яким, за висловом Ж.-Ф. Ліотара, давно «вже не вірять». Як вибудувати подібну нерепресивну «загальність» як соціокультурну передумову сумісного людського буття — це складає й на сьогодні проблему.

По-своєму її прагне розв'язати «філософія діалогу», що розуміє «загальне» як «комунікативне», яке проявляється насамперед в ситуації діалогу, коли методологічні рішення залежать від контексту протікання цього діалогу. Тобто, йдеться про те, що безпосередня комунікація як би породжує деякі універсальні рішення, але не як уніфіковані й обов'язкові для всіх і кожного приписи, відповідно — як спонукання, примуси до певних дій, а як варіант консенсусного рішення, прийнятного для всіх тих, хто намагався так чи інакше раціонально обґрунтувати можливий вихід із проблемної ситуації, пояснити при цьому свою позицію й був почутий, тобто його думка була прийнята до уваги. Зрозуміло, що така «діалогова» універсальність, що вибудовується подібним чином, передбачає врахування як індивідуально-особистісного виміру буття, так і наявність трансцендентального погляду на світ як певну цілісність і систему. З іншого боку, тут вже людина переорієнтується у своїй діяльності із різного роду зовнішніх спонукань та уніфікованої нормативності на внутрішню імперативність та ціннісно обумовлені, представлені в діалозі, особистісні зобов'язання, що враховують й інтереси інших.

Це є, безумовно, шлях від раціональності як способу лише формально-логічної впорядкованості буття до раціональності,

котра прагне відтворювати в методологічно-пізнавальних установках ціннісний вимір буття. Поєднання в останній теоретичній обґрунтованості, наприклад ідеї діалогу як засадничої передумови сучасної історії, з етичною навантаженістю міркувань щодо цієї ідеї, дозволяють такому типу раціональності набути й властивості методології, тобто стати образом мислення та дій конкретної особистості, у тому числі й науковця.

Отже, незалежно від того, в якому історичному часі, соціокультурному просторі або суспільно-політичних обставинах не перебуває людина, опосередкованим «суб'єктом» її дій, підставою вибудовування взаємовідносин з іншими, концептуального визначення перспектив сумісного буття (а куди ж подітися з однієї на усіх планети) тощо буде виступати культура філософського мислення, у тому числі й методологічного. Якою буде ця мисленнева культура — такими будуть й відповіді сучасної людини (вченого, наукового співтовариства, взагалі глобального людства) на існуючі історичні виклики.

Звісно, у передмові до колективного доробку навряд чи можна було цілком охопити проблематику монографічної теми — певні прогалини будуть, сподіваюсь, компенсовані загальним текстом. Нам же важливо було зробити певний «заспів» до постановок питань, що представлені в даній праці.

-
1. *Кондаков Н. И.* Логический словарь-справочник. — Второе, испр. и доп. изд.; отв. ред. Д. П. Горский. — М.: Издательство «Наука», 1975. — 720 с.
 2. *Стёпин В. С.* Теоретическое знание. — М.: «Прогресс-Традиция», 2000. — 744 с.
 3. Щодо концепцій інформаційного суспільства див.: Информационное общество: Сб.; [Н. Виннер, К. Шеннок, А. Колмогоров и др.]. — М.: ООО «Изд-во АСТ», 2004. — 507 с.; *Кастельс М.* Интернет-галактика. Міркування щодо Інтернету, бізнесу і суспільства; [пер. з англ.] — К.: Ваклер, 2007. — 304 с.; *Кастельс М.* Информационная эпоха: экономика, общество и культура; [пер. с англ.] — М.: ГУ ВШЭ, 2000. — 608 с.; *Луман Н.* Общество как социальная система; *Луман Н.* Общество как социальная система; [пер. с нем.]. — М.: Логос, 2004. — М.: Логос, 2004. — 232 с.; *Тоффлер Э.* Третья волна; [пер. с англ.] — М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. — М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. — 781 с.; *Тоффлер Э.* Ме-

- таморфозы власти: Знание, богатство и сила на пороге XXI века: [пер. с англ.] — М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2009. — 669, [3] с.; *Уэбстер Ф.* Теории информационного общества [пер. з англ.] — М.: Аспект Пресс, 2004. — 400 с. та ін.
4. *Малахов В. А.* Этнос философии // *Малахов В. А.* Уязвимость любви. — К.: Дух і літера, 2005. — С. 59–108.
5. Этнос религиозного опыта. — М.: ИФ РАН, 1998. — 130 с.
6. *Яннарас Х. Ч.* Свобода этосу ; [пер. з англ.]. — К.: Дух і літера, 2003. — 268 с.

РОЗДІЛ І

СОЦІАЛЬНІ, КУЛЬТУРНІ ТА АНТРОПОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ СУЧАСНОГО МЕТОДОЛОГІЧНОГО ЗНАННЯ

МЕТОДОЛОГІЧНІ ПИТАННЯ ДОСЛІДЖЕННЯ ДУХОВНИХ ПРОЦЕСІВ

В. В. Лімонченко

Методологічні дослідження мають сумнівний амбівалентний статус. Навіть серед тих, хто професійно залучений у простір існування філософії, методологічним питанням не так часто віддаються переваги, більш привабливими є проблеми культурно-історичного та антрополого-екзистенційного характеру. У академічно-дисциплінарному дослідницькому просторі філософія достатньо часто вважається методологічною засадою теоретично орієнтованої думки і від неї очікують чітких рекомендацій для організації наукового дослідження, коли ж не отримують прямих і однозначно зрозумілих вказівок, вважають філософську роботу зайвою і непотрібною. Вимога гарантованої успішності і результативності, не залежних від особистісних характеристик дослідника, уподібнюють методологічні принципи до знарядь праці, що безумовно підсилюють людські можливості — такі собі лопати, холодильники та смартфони, які слугують досягненню поставлених нами цілей. Виразно методологічного характеру філософія набуває у епоху Нового часу з її звуженням змісту пізнання до мети влади над світом, до техніко-інструментального завдання. Тобто, методологічні дослідження стають аспектом інструментального розуму, що характерне для натуралістичного мислення, яке редукує людину до одного виміру, тоді і можлива результативна ефективність — або логічно-дискурсивна, або практично-утилітарна. Отже, не можна сказати, що методологічні роздуми мають пріоритет — домінують об'єктно-предметні дослідження і лише при наявності дисциплінарно-інституалізованої вимоги вказуються методи роботи.

Інша справа, коли у промінь уваги потрапляє сам шлях руху думки і ті засоби, що ведуть до поставленої мети розуміння. Якщо слово «шлях», будучи перекладом грецького *μέτα- ὁδός*, зберігає

об'ємну життєвість смислу, слово «метод», стало фаховим поняттям і, чітко вказуючи на сферу застосування, постає дещо штучним і безжиттєвим, тому у якості синоніма вважаю доречним часом повертатись до слова «шлях».

Певною мірою установка на первинність руху самого предмету виправдана, оскільки питання шляху й способу дослідження виникає після окреслення предметної змістовності проблеми, і це породжує зневажливе ігнорування методологічними питаннями і взагалі філософією. Мислителя, що розмірковує над шляхами руху своєї думки іронічно прирівнюють до сороконіжки, яка замислившись над питанням, з якої ніжки почати рух, зовсім не зрушить з міста — це приводить до апології стихійної інтуїтивності, замаскованої пріоритетом галузево-професійної освіченості.

Але ігнорування свідомою зосередженістю на питаннях методу не означає можливості уникнути цих питань. Побічно, як принцип внутрішньо притаманний думці, метод присутній в будь-якому тексті, навіть у непродуманому хаотично-еклектичному рефераті. Прийнята в наші дні структура наукового дослідження зобов'язує випереджати змістовно-сміслову частину зазначенням використаних методів, хоча частіше це здійснюється вже після зробленої роботи і тому часом набуває зовнішнього до життя самої думки характеру — вказуються деякі методи, які мають солідну репутацію на цей час, але саме тому, що відсутній продуманий зв'язок між засадами думки і вказаним методом, він вважається політкоректним паролем вірності вимогам часу і легко відкидається, як тільки змінюються вимоги. Так була дискредитована діалектика: або посилання на закони діалектики приєднувалось до безвідносного до них дослідження, або будь-яка логічна неузгодженість й смислова абсурдність іменувались діалектикою. З такою ж бездумною однозначністю діалектика була скинута з вершини методологічної ієрархії, навіть її ім'я потрапило до слів, які не легітимізовані у владному науковому середовищі, їх рекомендовано не вживати. Проте, як наказове слідування, так і наказове ігнорування будь-якими методами має ідеологічний, а не науковий характер.

Отже, певною мірою установка на виявлення методів дослідження вже після проведеної роботи виправдана, при цьому процес мислення має інтуїтивний стихійний характер, залежний від

особистісно-індивідуальних якостей мислителя. Звідси первинною вимогою методологічних роздумів є увага до особистісно-індивідуальних характеристик дослідника.

«ФІЛОСОФСЬКА СМЕРТЬ» ЯК МЕТОДОЛОГІЧНИЙ ПРИНЦИП

Можна зауважити, що значущість філософської освіченості великою мірою визначається саме тим, що вона «тренує» думку, обертаючи її до рефлексії: по-перше, привчає давати собі звіт у змісті слів, що використовуються у якості понять і категорій — це розкриває рухливу змінність смислу, історичну конкретність категоріального апарату, по-друге, вимагає слідкувати і за логічною зв'язністю тексту, і, що складніше, узгодженістю між тим, що хотів сказати і тим, що вийшло — досить часто це не співпадає. Але головне, що належить зробити — це зламати автоматично-звичний гладкий рух міркування, розкриваючи багатовимірні простори мислення, що дивує парадоксальною інакшістю, яка робить того, хто мислить радикально новим. Платон це називав філософською смертю, софістичний варіант — це визнання вчителя вбивцею, бо навчаючи людину, він «вбиває» того, ким він був раніше. Здається, великою мірою саме у цьому містяться корені нелюбові, часом лютої нетерпимості до філософських ускладнень питання. За цим приховане небажання змінюватись, в основі чого знаходиться самовпевненість і любов до самого себе. Любов до самого себе — одна з головних ознак незрілого мислення, притаманна підліткам та психічно акцентуїтованим особам, більш зацікавленим собою, ніж тим, що складає предмет роздумів.

Досить часто творчий зліт мислення переживається як бунт, як напружене слідування поривам свого ества всупереч покорі і слухняності вчителям і традиції. М. Бердяєв, осмислюючи природу творчості, у тому числі і творчого мислення (хоча нетворче мислення — не зовсім мислення), дещо парадоксально говорить про шлях смирення як обов'язкову вимогу творчості. Він розрізняє смирення викривлене, занепале, яке знищує людську волю, і смирення онтологічне — смисл якого у протистоянні самоствердженню людської самості, усуненні гріховної схильності людини робити себе центром життя [1, с. 164]. У людській діяльності це відбувається як домінанта предметної зосередженості, коли

в центрі уваги не те, наскільки я відповідаю ідеологічним і інституціональним вимогам і як я виглядаю, але зміст самої проблеми. Слідування самому собі поневолює, але творчість неможлива без свободи, у тому числі свободи від «влади пристрастей, від нижчої природи, яку людина приймає за своє справжнє “я”» [1, с. 165]. Визнання себе наочно даного таким, якого треба подолати — первинний пункт шляху дослідження, що можна вважати пропедевтикою творчої свободи.

Це звучить парадоксально, оскільки наочно фіксується збіг здатності до творчості і яскравого індивідуалізованого Я, більше того — таке індивідуалізоване Я сприймається як умова творчого акту, але важливо бачити засади цього збігу, виявлення тих характеристик Я, які стають умовою творчості, а які постають перешкодою їй. Системно-цілісна розробка проблематики Я не входить у завдання розділу, але деякі важливі для теми аспекти необхідно мають бути розглянуті, що доречно зробити, звертаючись до вже згаданої статті М. Бердяєва «Спасіння і творчість. Два розуміння християнства». Тематика статті точно вказана у назві і розширено висловлена у перших рядках статті: «Взаємовідносини між шляхами людського спасіння і шляхами людської творчості — це сама центральна, сама болісна і найгостріша проблема нашої епохи. Людина гине, і у неї є спрага спасіння. Але людина є також за своєю природою творець, будівельник життя, і жага творчості не може в ній згаснути. Чи може людина спасатися і в той же час творити, чи може творити і в той же час спасатися?» [1, с. 161]. Далі мова йде про те, що творчість досить часто постає як відхід від церковного життя, як акт свободи від Церкви. Але посвята Володимирі Соловйову корегує проблематику і вносить інший акцент, розширюючи тематику статті — як реалізується свобода індивідуальності, без якої неможлива творчість? За Бердяєвим, свобода протистоїть самоті як фактору поневолення Я — ситуації самоті відповідає нижча природа, центрована самою собою і здатна лише на бунт. Звільнює від самоті як нижчої природи шлях смирення: «Смисл смирення в реальній зміні і перетворенні людської природи, в пануванні духовної людини над душевною і тілесною людиною. Але смиренність не повинна пригнічувати і гасити дух. Смирення не є зовнішній послух, покора і підпорядкування. Людина може бути дуже дисциплінованою, дуже

слухняною і покірною і не мати ніякого смирення» [1, с. 165]. Забігаючи вперед, зазначимо проблематику духовного піднесення і переродження людини, важливу для тематики, що розглядається, але звернемось до неї у подальшому. Гостро індивідуалізоване Я входить у засади творчої дії — при цьому більш концептуалізовано-зваженим є термін «особистість», коли виразно засвідчене лице особи, що обособлюється і індивідуалізується і відбувається така дія у відповідності до принципів троїстості [див.: 2, с. 439-442]. Самість стає перешкодою для творчого акту — блокуючи відкритість Я суттєвим вимірам творчого акту. Можливі сперечання щодо іменування вимірів творчого суб'єкту, оскільки саме з акцентуйованим іменуванням себе як Я пов'язують егоїстичну закоханість у себе. Можна звернутися до Г. Шпета, який нагадує про омонімічність терміну «Я»: Я постає синонімом індивіда, особи, особи, особистості, душі, суб'єкта [див.: 3, с. 21–23], у контексті проблематики розділу значущим є розуміння Шпетом свідомості не як моєї власності, коли Я протиставляє себе усьому зовнішньому — як речовинному, так і ідейному (у моїй термінології це є самість), але є тим, що виводить у простір дійсного, нередукованого до самості Я. Нюансує розуміння Я і Сартр, говорячи про лики Его: *Я/Je* як активно-діяльнісний аспект, як єдність актів-дій та *Я/Moi* як єдність станів і якостей — це та ж сама реальність, але нюансована [див.: 4, с. 99]. Для проблематики звільнення Я від замкненості у самості, яка виникає внаслідок центрованості на собі, цікавими є уточнення Сартра: Я обмежує свободу свідомості, включаючи емпіричні психофізіологічні характеристики, *Я/Moi* як би загороджує справжнє життя суб'єкта від нього самого і важливий показник автентичності життя — готовність до самозміни [4, с. 97]. Самозмінна відбувається під поглядом іншого, зауважимо, що вихід на іншого і можливий завдяки смиренню.

Отже, смирення і рабство не тотожні, просто можлива деградація, виродження смирення, яке «перетворюється у зовнішню нав'язану, примусову систему життя, що заперечує свободу людини, принижує людину. На ґрунті смирення легко народжується лицемірство і святенництво. У той час як онтологічний сенс смиренності полягає у звільненні духовної людини, занепадницька смиренність тримає людину в стані пригніченості, сковує її

творчі сили» [1, с. 165]. На початку цього розділу йшла мова про достатньо широко розповсюджене підозріле ставлення до філософії і зв'язувалось це із зосередженістю на собі у наочному стані, який вважається готовим до творчого акту, філософія зрушує центр з самого себе, передбачаючи забуття самого себе, що у граничному стані доходить до зведення себе нанівець і вже у філософії Платона це ув'язується з розумінням мислення як такого.

Платон приймає розподіл Парменіда на «шлях гадки» і «шлях істини», перебування у стані самоті у світлі ідей Платона може кваліфікуватися як «буття за гадкою» — російською мовою цей аспект зафіксований самою будовою слова: стан самоті — це *«бытие по мнению»*, тобто це стан довіри *мені* самому, мислитель має звільнитись від того що *«мниться»*, тобто від того що здається, ввижається самому собі і знайти шляхи до того, що є за істиною. Каркаломне завдання вийти за межі власного сприймання і розуміння як з точки зору буденної натуралістичної свідомості, так і критико-аналітичної скептичної позиції, бачиться нездійсненним і здатне ввести у істерику, але це радикально-гранична постановка питання, що постає принциповим регулятивом динамічного виміру процесу пізнання. Самість має померти, щоб відкрився шлях істини. Добре відомі дві метафори філософствування, тісно пов'язані з філософією Платона: філософія є підготовкою до смерті і філософія є переродженням у еротичному сходженні, які внутрішньо узгоджені між собою, оскільки стосуються виходу за межі самого себе як удаваного стану і досягнення стану відкритості дійсності (виходу з печери): «Удавана реальність є те, що “дано” (як якась об'єктивна реальність), істинно-сущє є те, що “дає”, визначає і встановлює. <...> У цьому вирішальному пункті і встановлюється Платоном справжня істотність філософствування. Воно, тобто філософствування, це “зворотне плавання” Платона — глибока метафора. Вона означає, що суть філософствування — це не стільки процес пізнання, скільки процес внутрішньої самозміни істотності свідомості того, хто пізнає» [5, с. 20]. Першим правилом методичних вказівок до творчого дослідження є готовність до самозміни як безумовної засади мислення. І саме це хворобливо переживається людиною у стані натурально орієнтованої свідомості, свідомості орієнтованої на наочно даний світ предметів і процесів і владу над ним. Але щоб мислити, треба померти для цього світу.

Метафору Платона, що вказує на перший крок мислення, приймає Ханна Арендт: «З точки зору безпосередності життя і світу, даного нам у відчуттях, мислення, як показав Платон, є жива смерть» [6, с. 90]. Далі вона розкриває смисл зближення філософії і смерті, що проходить через усю історію філософії, при цьому дещо корегуючи відому тезу Гайдеггера: «Якщо дивитися на це з світу явищ, звичайного світу, в який ми приходимо при народженні і з якого йдемо в смерті, то нас цікавить наше звичайне місце існування і накопичення всіляких знань про його природу. Але потреба мислення трансцендувати, виходити за його межі, веде нас в іншу сторону. У метафоричному сенсі ми зникаємо з цього світу, що можна зрозуміти — з точки зору природного і властивого всім нам здорового глузду — як передбачення нашого кінцевого відходу, тобто смерті» [6, с. 86]. У координатах здорового глузду філософська смерть постає заглибленням у самого себе, і це можливий варіант, інша справа, що за своєю природою людина є універсумом, тобто з'єднанням множинного, принциповою відкритістю, що дає притулок у собі різноманітним буттєвим формам і рівням. У сучасному світі відсутня традиція вважати методологічною дисципліною філософську антропологію — не як напрямку західноєвропейської філософії першої половини ХХ століття, виникнення якого пов'язане з іменами Макса Шелера, Хельмута Плесснера, Арнольда Гелена, Еріха Ротхакера, а як одного з структурних елементів філософського знання, предметом якого виступає людина, що синонімічно до таких виразів як «запитування людини щодо власного буття», «спроби зрозуміти людину, її суть та природу», або «наука про людину», «філософія людини».

Проблематика підготовки себе до мислення як готовність померти для світу може сприйматись як морально-дидактична настанова, але зміст її чисто інтелектуальний, що людина не часто помічає. Проте увага до життя предмету думки передбачає виключення своїх життєвих інтересів. Д. Биков наводить пораду К. Чуковського молодим письменникам: «Пишіть, не очікуючи нагороди, за це більше платять». Це можна сприймати як жарг, але зсув центру уваги з себе на предмет думки — це єдино можливий початок мислення. Здатність виходити за межі себе досить часто здійснюється спонтанно — проте як і усі людські здатності вона потребує культивування. І першим кроком стає «філософська смерть», Арендт

розуміє її не як те, що стоїть попереду і тому треба тримати це у полі уваги, але як життя розуму, що мислить — тобто як смерть за життя, усунення чуттєвого світу, що ставить мислителя в особливу ситуацію [7].

У руслі зсуву уваги на предмет як іншого доречно згадати такий методичний прийом як інтерпретація, яка у наші часи зазнала вульгарного псевдоморфозу і вживається для легітимації сваволі і невігласів — на місце уважного і кропіткого розуміння ставиться легковажне «у кожного своє», тобто не ставиться завдання входження у простір того, що вислизає за межі наочного сприймання і розкривається лише при певному приборканні самого себе. Про вимогу такої установки ума говорить С. Аверінцев, підкреслюючи виправданість розуміння перед тлумаченням і вживанням: *тлумачення* відсторонюється від авторського смислу, *вживання* ототожнює себе з ним, що є плузією, *розуміння* зберігає за тим, що розуміється, «права голосу», воно — стихія співбесіди і є не тим знанням, що опановує своїм предметом і замикає його в тюрмі свого рішення про нього з видом на його подальше використання, але як те, що дає своєму співрозмовнику простір для висловлювання [8]. Дбайливе і обережне входження у природу предмету дослідження передбачає кропітку і складну роботу зважування власних розумових рухів у співбесіді з предметом.

На завершення цього блоку звернемось до ідей М. Фуко, з ім'ям якого пов'язують шокуючу здоровий глузд тезу про смерть людини, тим не менше пізній Фуко цікавий тим, що актуалізує проблематику суб'єктивності. Дослідження пізнього періоду змінюють центр уваги — обіцяні нові розробки з проблематики сексуальності не вийшли, проте виходить праця, тематика якої — суб'єкт і форми його конституювання. «Якщо “Слова і речі” акцентували об'єктивацію суб'єкта, який живе, працює і говорить, “Історія безумства” і “Наглядати і карати” розглядають суб'єкта в соціальних практиках, то пройшовши крізь “Історію сексуальності”, він відкриває новий вимір — практику себе, коли суб'єкт не заснований владою або дискурсивними практиками, але засновує себе сам» [2, с. 32]. Фуко розрізняє філософію і духовність, звертаючи увагу на два можливих підходи до розуміння людини: для новоевропейської філософії, починаючи з Декарта, характерний погляд на суб'єкта як здатного здійснити в собі істину а priori,

тобто доступ до істини не поставлений в залежність від роботи над собою, але в античності доступ до істини можливий тільки після здійснення деякого обернення, переживання перевороту в собі. Для розрізнення цих двох форм Фуко пропонує: «Назвемо “філософією” форму мислення яка задається питанням про те, що дає суб’єкту доступ до істини, яка намагається окреслити умови і межі доступності істини суб’єкту. І ось, якщо назвати це “філософією”, то, я думаю, можна було б назвати “духовністю” ті пошуки, практику і досвід, за допомогою яких суб’єкт виробляє в собі самому зміни, необхідні для того, щоб отримати доступ до істини» [9, с. 27]. Підготовка до готовності виходу на істину, тобто становлення індивіда як суб’єкта (у термінології Ханни Арендт — Я мислячого) передбачає опосередкування учителем, фахівцем з перебудови індивіда. Фахівцем з налагодження відносин суб’єкта з самим собою стає філософ — «тільки він може зробити так, щоб людина могла воліти саму себе і щоб, врешті-решт, вона змогла досягти самої себе, змогла би здійснювати над собою суверенітет і досягла би в цьому відношенні до себе повноти свого щастя» [9, с. 155]. Фуко не говорить про смерть для світу — турбота про себе поміщає людину в світ політичної, громадянської, господарської, сімейної активності, але при цьому робиться акцент на володінні собою і контролі над пристрастями, і задоволення влади над собою усуває усі інші задоволення.

Турбота про себе дистанціює і впорядковує дію — політичний вимір встановлює пріоритет відношення до себе перед усіма іншими відносинами, тобто визнання істинним володінням володіння собою, а не володіння майном або владою. Мова йде про таке відношення до себе, яке «одночасно є відношенням суверенної влади і поваги, пануванням над собою і цнотливістю, остаточною перемогою себе над собою і побоюванням опинитися негідним себе» [10, с. 589]. Подібна позиція пропонує таку тактику поведінки по відношенню до публічних обов’язків, коли збереження дистанції по відношенню до посади, залишає можливість остаточного володіння собою — можна піти з посади, але неможливо відійти від володіння собою. Неспівпадіння етичного суб’єкта зі своєю роллю забезпечує суверенітет щодо себе.

Раніше згадувалась академічна вимога до філософського тексту, коли методологічна складова передує змістовно-смісловому

розгляду, обґрунтовуючи як постановку задачі, так і способи реалізації її. Але оскільки центр уваги глави — методологічні питання дослідження духовних процесів, то більш відповідною бачиться зворотна структура. А саме, виходячи з промови проблемно-змістовного матеріалу, виявити умови, способи, принципи, особливості побудови розумових рухів, рефлексивних актів. Для цього звернемося до найбільш відомих і ґрунтовних експлікацій проблематики духовного.

ДУХ ЯК ПРЕДМЕТ ФІЛОСОФСЬКИХ РОЗДУМІВ

Дослідницька робота у наш час знаходиться під достатньо жорстким контролем державних інституцій, при чому вимоги щодо наукових розробок сформульовані при домінуванні природничих наук, що ставить гуманітарну сферу у неприродню для неї ситуацію. Одним з визначальних критеріїв результативності є новизна, що абсолютно виправдано для сфери природничої і технічної, але у філософському дискурсі породжує викривлення інтенції на розуміння, на місце чого стає інновація. Наперед зауважу, що при розкритті питання не ставлю завдання сказати нове і своє, орієнтуюсь більше на аргумент, який виникає з міркувань М. Мамардашвілі: «Адже думка існує тільки у виконанні, як і будь-яке явище свідомості, як і будь-яке духовне явище. Вона існує, повторюю, тільки в момент і всередині свого власного знову-виконання. Ну так само, як скажімо, симфонія, нотний запис якої, звичайно ж, ще не є музикою. Щоб була музика, її треба виконати» [11, с. 21]. Важливим аспектом філософських досліджень є необхідність «виконання думки» — не стільки в сенсі деякої вистави-інтерпретації, скільки в сенсі спроби здійснення повноти акту мислення, що є перше завдання будь-якого філософського тексту. Це передбачає як власний рух в предметі, так і опору на свідчення і аргументацію авторитетних мислителів, утримування деякої шкільно-академічної традиції, що, втім, не виключає мого власного філософського досвіду.

Шкільно-академічна традиція розкриття змісту предмету дослідження у філософському дискурсі включає історико-філософський вимір розгляду, що має смисл не вступного історичного нарису, а проходження в собі історичного досвіду руху думки.

Цей історичний досвід можна здійснити самому, але існують концепції гранично синтетичного характеру — у першу чергу такою якістю характеризується філософія Гегеля, виростаючи з досвіду мислення попередніх часів, його філософська концепція і сама вибудовується за принципами збереження сутнісно-значущого у наступному русі. Такими рисами при експлікації проблематики духовного характеризується філософія М. Бердяєва.

Всупереч достатньо розповсюдженому сприйманню філософії М. Бердяєва як філософствування афористично-публіцистичного, внаслідок чого значущість його філософії як школи думки обмежена, я зустріла характеристику Н. Мотрошилової, суголосну моему баченню: вона називає філософію Бердяєва філософією творчого синтезу, покликаною «намітити у думці шляхи приймання до уваги і якщо не подолання, то пом'якшення — також і в самому практичному житті — постійних, старих, і таких що знову виникають, духовних розломів, однобічностей <...> Подібним тенденціям, розбратів і розломів потужно протистоїть як раз проект бердяєвської філософії духу як філософії духовного синтезу» [12, с. 296–297]. Його розвідки у проблематиці духовності авторські і оригінальні, проте внутрішньо наповнені досвідом попередніх спроб розкриття цього питання.

Проблематика духовного — наскрізна у спадщині М. Бердяєва, але є праці центровані цим питанням. Для окреслення сутнісних характеристик предмету нашої уваги особливо плідно звернутися до книги 1935 року «Дух і реальність. (Основи боголюдської духовності)». Перше, що зазначає Бердяєв, — це світська схильність заперечувати реальність духу, оскільки дух не є видима річ, він зовсім не є річ серед речей — для світу звично не сумніватися лише в реальності видимих речей, які примушують себе визнати, для секулярних підходів характерне визнання применшеної реальності духу, так дух розглядається епіфеноменом матерії, породженням матеріальних процесів, або епіфеноменом життя — віталістське розуміння духу [13, с. 364]. Але визнання реальності духу як субстанції також не приймається, оскільки усуває своєрідність реальності духу і натуралізує його, вводячи дух в ієрархію об'єктивного світу, коли він бачиться одним з об'єктів, хоча і об'єктом вищого рівня — що характерне для новоєвропейської метафізики. Принциповим моментом є розуміння реальності духу як реальності

іншої, ніж реальність природного, ніж реальність об'єктів і таке розуміння відповідає тому переродженню пізнавальної здатності, про яку йшла мова у попередньому підрозділі.

Для розуміння своєрідності реальності духу Бердяєв згадує заслугу Канта: «Застосовуючи термінологію Канта, у якого, втім, ми не знаходимо самого слова “дух”, можна, сказати, що реальність духу є реальність свободи, а не реальність природи. Дух ніколи не є об'єкт, і реальність духу не є реальністю об'єкта. У так званому об'єктивному світі немає такої природи, такої речі, такої об'єктивної реальності, яку ми могли б назвати духом. І тому-то так легко заперечувати реальність духу» [13, с. 366]. Бердяєв з притаманною йому афористичною карбованістю мови підсумовує: «Дух дає смисл дійсності, а не є інша дійсність» [13, с. 367]. Іноді цей вимір, який радикально відмінний від матеріальної і ідейної предметності, іменують негативністю, підкреслюючи граничну рухливість і нескінченність. Але можливо виявити специфічність «буттєвих» характеристик духу, вказавши на принципову цілісність, яка протистоїть просторовому і часовому розподілу.

Важливим моментом розуміння духу є те, що при тому, що реальність духу не речовинна і навіть не об'єктивна, її не слід розуміти відсторонено спірітуалістично, коли дух протиставлений реальностям душі і тіла, які при цьому утискаються або зовсім відкидаються. Дух розкривається у суб'єкті, але це зовсім не означає суб'єктивності духу у психологічному смислі — як те, що притаманне тільки суб'єкту і постає якщо не ілюзорно-оманливим, то упереджено-власним. Бердяєв дотримується тричленного розуміння людини як істоти духовної, душевної і тілесної, але не можна сказати, що в людині є як би духовна природа поряд з природою душевною і тілесною — душа і тіло людини можуть вступити в інший, вищий порядок духовного існування і людина може перейти з порядку природи в порядок свободи, в царство сенсу, з порядку розбрату і ворожнечі в порядок любові і з'єднання [13, с. 366]. Такий перехід не здійснюється спонтанно сам собою, дух не діє шляхом закономірної еволюції, духовність є вищим досягненням у людині — це розрив природної закономірності. У цьому головний пункт незгоди Бердяєва з позицією Гегеля, який визначає сутність духу як свободу, але сама свобода у нього була закономірністю — для Бердяєва дух є прорив і діє як сила трансцендування,

що переступає межі і кордони. У відповідності до установок свого мислення, він підкреслює: немає статичного трансцендентного — є трансцендування, немає об'єктивного духу — є об'єктивація духу. Цим уточненням підкреслюється гранична динамічність духу, розуміння духу як чистого акту — самототожного і автономного, виведеного за дію каузальних чинників. І тому Бердяєв зазначає його катастрофічну непередбачуваність, причетність до таємниці.

Розкриваючи історичну поступовість осягнення духу, Бердяєв зіставляє два варіанти підходу — біблійно-релігійний і філософський, який сходить до античної філософії. Хоча у Святому Письмі дух (давньоєврейською *rouakh*, грецьк. *πνεῦμα*) мав фізичний зміст, означав вітер, подих, але «*Rouakh* значить також легке, що не має консистенції, невловиме. Воно означає подих Бога, дар життя, отриманий від Бога <...> У Біблії, як і у греків, дух не притаманий людині, а подається їй згори» [13, с. 371]. Правда слід бачити принципову відмінність — для грецької думки характерна позаособистісна безликість, орієнтація на космічні стихії, традиція Святого Письма, навіть у Старому Завіті, де ще немає видимого лику Бога, домінує діяльнісний волонтаризм, що загострюється у Новому Завіті. Крім слова *πνεῦμα* для позначення духу греки використовували і слово *νοῦς*, маючи на увазі дух-інтелект, вищу силу думки, що і увійшло у філософський варіант осягнення духу: філософія тяжіла до розуміння духу головним чином як розумової сили, релігійні ж течії розуміли дух як силу вищого життя, яка вдихається в людину Богом, хоча Бердяєв зазначає, що у схоластиці «дух є перш за все інтелектуальна сила, через яку тільки й стикається людина з буттям. Але це не є ще *ratio* раціоналістичної філософії Нового часу» [13, с. 372].

При спробі уявити, що таке дух, ми наштовхуємось на двоїстість і навіть установка назвати її проблематична, оскільки виникає питання того першого, з якого виявляються параметри двоїстості. Перше за буттєвістю і перше за усвідомленням не співпадає. Як факт логіко-розумовий, дух усвідомлюється у антропологічних характеристиках — так О. Доброхотов починає з віднесення духу до вищої здатності людини, яка концентрує усі її здатності душі і дозволяє їй стати джерелом смислопокладання, особистісного самовизначення, свідомої зміни дійсності, подальше розкриття змісту здатності вказує на те, що виходить за межі індивідуального

існування людини — дух відкриває можливість доповнити природну основу індивідуального і суспільного буття світом моральних, культурних і релігійних цінностей. Тобто, це така здатність людини, яка забезпечує вихід за межі і звідси вказівка на інші виміри духу — «це активна сила, яка править світом і до якої людина може бути активно і пасивно причетною» [14, с. 407]. Така амбівалентність уподібнює дух перевертню, М. Бердяєв вказує на граничні межі такого оберництва: «Дух однаково і трансцендентний і іманентний. У ньому трансцендентне робиться іманентним і іманентне трансцендує, переходить через кордон» [13, с. 380]. Досить часто людський розум пасує перед такою мінливістю, звідси складності методологічних установок по відношенню до наукових розробок духовних процесів. Перед тим, як спробувати вказати на характеристики способу мислення, який дозволяє не істерикувати перед амбівалентністю духу, зіставимо різноманітні лики духу.

Для науково-філософського дискурсу характерний акцент на інтелектуально-пізнавальних вимірах духу, але, як вже зазначалося, дух не підлягає однозначно-логічним засобам осягнення і тому не синонімічний розуму як пізнавальній здатності. Інтегративна роль духу зближує його з інтелектом, але традиційно дух співвідноситься з ликом, так Бердяєв приділяє значну увагу персоналістичним параметрам духу. Достатньо виразною є пара «дух-душа», нюансування яких часто приваблює дослідників. Існують різні варіанти зіставлення, при цьому завжди фіксується психіко-фізіологічний вимір душі, тісно пов'язаний з інтимною стихією емоційних переживань і індивідуальних емпіричних якостей, дух — принципово автономний вимір існування, що виразно зафіксовано у мовних традиціях — дух сходиться до людини і людина піднімається до нього. Розуміння духу як енергійно-дієвого чинника зближує його з волею, що для української мови виявляє додатковий відтінок свободи, характерної ознаки духу, проте дух тісно пов'язаний зі сферою ідей і сенсоутворення. Достатньо зближені за своїми змістовними характеристиками дух і свідомість, але про повну синонімічність говорити сумнівно — хоча Г. Шпет і вказує відсутність «власника» свідомості, проте феномен свідомості вказує на неспівпадіння Я як форми і змістовного наповнення, дух же дихає всюди, дещо змінюючи біблійні слова.

Вказані ознаки дають можливість вийти на характеристики способу осягнення духовних процесів.

ВСЕЄДНІСТЬ ЯК МЕТОДОЛОГІЧНИЙ ПРИНЦИП ДОСЛІДЖЕННЯ ДУХОВНИХ ПРОЦЕСІВ

Перше, що відповідає своєрідній реальності духу, який всупереч здоровому глузду, орієнтованому на «логіку» речовинного, принципово цілісний і не підлягає просторово-часовому розподілу — це вміння одночасного схоплення антиномічно-протилежних параметрів без редукції одного виміру до іншого, утримуючи цілісну єдність при внутрішній розрізненості. Отже, треба не губити з поля уваги радикальну подвійність думки: головне завдання пізнання — вихід за межі самого себе у світ, тобто орієнтація на висловлювання про суще і суттєве. Але вихід за межі самого себе і концентрація на суттєвому здійснюється все одно як *моє* висловлювання і тому залишається «мовленням» суб'єктивності: «Мисляче я збирає уявлене, проходить крізь нього, пронизує його в його уявленості. “Через що-небудь” по-грецьки значить: *διά, διαλέγεσθαι*, діалектика значить тут, що у вказаній дії (процесі) і в якості такої дії суб'єкт виробляє свою суб'єктивність: продукує її. Діалектика — це процес продукування суб'єктивності абсолютного суб'єкта і у якості такого процесу — його “необхідна діяльність”» [15, с. 383]. Бажання вийти до суттєвого реалізується як протистояння філософії суб'єктивності, що здійснюється у різних формах. Найбільш виразний варіант — це спроба зробити філософію науковою, що у свій спосіб здійснюють і Гегель, і Конт, і Маркс. Але і фундаментальна онтологія Гайдеггера, і психоаналітично орієнтовані проекти, і структуралізм оформлюються як протистояння філософії суб'єктивності, проте вихід на суттєві характеристики первинного залишається справою суб'єктивності.

Світ моєї думки і світ загальної істини не є непроникними просторами — маючи справу з одинично-особливим, «виробляючи думку», а не застигаючи в первинній даності або напрацьованому історією понятті, я задіюю загальні знаряддя і смисли, виробляючи мислительні логічні засоби організації конкретної особливості для розуміння. Так у Даля діалектика розуміється як «умословіє, логіка на ділі» і лише «по зловживанню мистецтво переконливого пустослів'я, спритної суперечки, сперечання» [16, с. 438]. П. Флоренський говорить про діалектику як про життєве живе безпосереднє мислення на противагу мисленню, що аналізує і класифікує.

Розуміння діалектики як мислення, що рухається і працює, а не як специфічної окремої науки — досить детально пророблена ідея і тому прозріння одного з войовничих антидіалектиків, що діалектика є не однією з наук, а являє собою особливий стиль мислення, характерний для певного типу культур, а саме колективістських культур, подібних середньовічній та комуністичній, відповідає пізнавальній установці пана Журдена і має суто ідеолого-політизований характер.

В силу орієнтації на життя думки (її рух) працює другий момент діалектичного міркування, важливий для даної проблематики, — установка на ціле, вихід за межі часткової приватності і абстрактності. Установка на ціле передбачає здатність «зводити до єдиної ідеї те, що всюди розрізнено, щоб, даючи визначення кожному, зробити ясним предмет повчання» [18, с. 176], «діалектичне знання» — це здатність «розрізнити все по родах, не приймати один і той же вид за інший і інший за той же самий» [19, с. 324].

Отже, думка у стані руху неминує діалектична, пронизана апорійною суперечливістю (Зенон). Пошук загального родового начала для приватних протилежних смислів одного поняття призводить до роботи з прямими смисловими взаємовиключеннями (протиріччями) «парних» загальних категорій (життя-смерть, рух-спокій, плюс-мінус, прогрес-регрес, дух-тіло, споглядання-розуміння, об'єкт-суб'єкт, діяльність-спілкування тощо). При їх одночасно смисловій нерозривності до вихідної їх тотожності потрібно докопатися — на поверхні вони розрізнені. Внаслідок цього руху виникає *змістовна* суперечність. Теоретичне мислення Нового часу робить явною прірву між логікою мислення про протиріччя у висловлюваннях і логічного слідування з них і логікою теоретичного (перш за все філософського) мислення про внутрішні протиріччя мислимого. Протиріччя в формі руху думки слід відрізнити від протиріччя як змістовної засади думки у стані руху.

По відношенню до світу можливі дві установки; спробую позначити їх так: Гераклітово-парменідова цілокупна єдність і Платоново-демокритова роздільна дрібність (індивідуальність). Якось ненавмисно вийшло об'єднання традиційно протилежних точок зору — Геракліт і Парменід: рухомий потік і всеохопна єдність, Платон і Демокріт: ієрархія смислових індивідуумів (ідей) і простір речових індивідуумів (атомів). Порядок сприймання

цих двох модусів не може бути встановлений жорстко. Під час експерименту самосвідомості очевидно-первинні обидва порядки: первинна, початкова цілісність мене і світу, коли Я — у Всім, але тоді немає і мене, немає того, хто злитий з цілим; і первинний пункт у вигляді Я, з якого видно моє окреме існування у вигляді Я, але окреме Я — вже розділеність і вирваність з цілого ... У сприйнятті цілісність і розділеність оборотні. Дізнаєшся сліди тих же метань і у Августина в його дивовижному парадоксі — Бог ближче до мене, ніж я до себе, і у Декарта в його прорив до існування через «Я, що мислить», і у Спінози, і у Лейбніца — і нескінченні «і» у різні часи.

Ця проблема і позначена як Всеєдність — бажаний принцип об'єднання в цілісності при повному збереженні індивідуальної множинності. Вже саме слово «всеєдність» вводить якусь парадоксальність — воно поєднує непоєднувальне: все є як єдність. «Все» — обов'язково передбачає множинність і розділеність, але ця множинність об'єднана, і об'єднана особливим чином — так, що кожен осібний елемент не втрачаючи своєї осібності, втягує, наповнюється усіма іншими осібними елементами, надаючи і їм всім можливості залишатися самим собою. «Я називаю істинною, або позитивною, всеєдність таку, у якій єдине існує не за рахунок всіх, або на шкоду їм, а на користь всіх. Хибна, негативна, єдність, пригнічує або поглинає елементи, що входять до неї і сама виявляється, таким чином, пустотою, справжня єдність зберігає і підсилює свої елементи, здійснюючись в них як повнота буття» [20, с. 552]. Єдність стає порожньою, коли відволікається, не помічає, не враховує своєрідності об'єднаного — образом такої єдності можна назвати морок, п'ятьму, в якій все є, але є як ніщо, як сліпота. Єдність, що враховує специфіку своїх складових елементів, наповнюється ними і образ такої єдності — світло, що дозволяє розрізнити, бачити. Особлива роль поняття всеєдності виявляється саме тоді, коли фіксується ієрархічна структурованість самого розуму і ставиться завдання усунення редукції подвійних тенденцій: цілеспрямованості на індивідуалізовано-виділене-одиничне (цеїсть), яке будучи побаченим в своїй «цеїсті», завжди вже містить «не це» — загально-об'єднувальне-ціле, тобто бачити і не розривати повноти зв'язків одинично-особливого, але і не розчиняти одинично-особливе в зв'язках і відносинах, що можливо тоді, коли два вектори

постають як один. Таке мислення здатне схоплювати і опізнавати те, що не має обмежено-просторового або частково-часового існування і саме у таких вимірах, як показувалося раніше, розгортається дух. Отже, пізнавальні дії найбільш адекватно описуються як вседність, що у даному випадку має смисл певного способу організації думки.

1. *Бердяев Н. А.* Спасение и творчество (Два понимания христианства) // Путь. Орган русской религиозной мысли. — Книга 1. (I–VI). — М.: Информ-Прогресс, 1992. — С.161–175.
2. *Лимонченко В. В.* Опыт философской аналитики антропологического дискурса в Православии: монография. — Дрогобич: Видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2014. — 482 с.
3. *Шпет Г. Г.* Сознание и его собственник // *Шпет Г. Г.* Философские этюды. — М.: Прогресс, 1994. — С. 20–116.
4. *Сартр Ж.-П.* Трансценденция эго: набросок феноменологического описания // Логос. — 2 (37) — С. 86–121.
5. *Фриауф В. А.* Архе-символы философствования у Платона. Танатос и эрос // Альманах «Фигуры Танатоса», Тема смерти в духовном опыте человечества. Третий специальный выпуск / Материалы первой международной конференции, С.-Петербург, 2-4 ноября 1993 г. Санкт-Петербург: Издательство СПбГУ, 1993. — С. 18–22. — URL: <http://anthropology.ru/ru/text/friauf-va/arhe-simvoly-filosofstvovaniya-u-platona-tanatos-i-eros>.
6. *Арендт Х.* Жизнь ума. — СПб.: Наука, 2013. — 517 с.
7. *Филлипов Александр Ф.* Мышление и смерть: «Жизнь ума» в философской антропологии Ханны Арендт. — URL: <http://gefter.ru/archive/10907>
8. *Седакова О.* Апология рационального // Континент. — 2008. — № 135. — URL: <http://magazines.russ.ru/continent/2008/135/se24-pr.html>.
9. *Фуко М.* Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981-1982 учебном году. — СПб.: Наука, 2007. — 677 с.
10. *Гро Ф.* О курсе 1982 года // *Фуко М.* Герменевтика субъекта. — СПб.: Наука. — С. 549–596.
11. *Мамардашвили М.* Как я понимаю философию // *Мамардашвили М.* Как я понимаю философию... [сост. и предисл. Ю. П. Сенокосова]. — М.: Прогресс, 1990. — С. 14–26.
12. *Мотрошилова Н. В.* Актуальность философии духа Н. Бердяева // Историко-философский ежегодник. — 2016. — С. 296–315.

13. *Бердяев Н.А.* Дух и реальность (Основы богочеловеческой духовности) // *Бердяев Н. А.* Философия свободного духа. — М.: Республика. — С. 364–462.
14. *Доброхотов А. Л.* Дух // *Доброхотов А. Л.* Избранное. — М.: Издательский дом «Территория будущего», 2008. — С. 407–413.
15. *Хайдеггер М.* Гегель и греки [пер. с нем. В. Бибихин] // *Хайдеггер М.* Время и бытие. — М.: Республика, 1993. — С. 381–390.
16. *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. — М.: Рус. яз., 1981. — Т. 1: А-З. — С. 438.
17. *Флоренский П. А.* Разум и диалектика // Богословские труды. — Т. 9. — М., 1914. — URL: www.xpa-spb.ru/libr/Florenskij-P/razum-i-dialektika.pdf.
18. *Платон.* Федр // *Платон.* Собрание сочинений в 4 т.: Т. 2. — М.: Мысль, 1993. — С. 135–191.
19. *Платон.* Софист // *Платон.* Собрание сочинений в 4 т.: Т. 2. — М.: Мысль, 1993. — С. 275–345.
20. *Соловьёв В. С.* Первый шаг к положительной эстетике // *Соловьёв В. С.* Соч.: в 2 т. — Т. 2. — М.: Мысль, 1988. — С. 548–555.

**СОЦІАЛЬНА МІФОЛОГІЯ:
МЕТОДОЛОГІЧНЕ ЗНАЧЕННЯ
У КОНТЕКСТІ АНАЛІЗУ ПОЛОЖЕННЯ ЛЮДИНИ
В СУЧАСНОМУ СВІТІ**

Т. Д. Суходуб

Актуальність теми пов'язана з тією обставиною, що сучасне людство, яке все виразніше усвідомлюючи себе таким, що перебуває в світі глобальному, стикається з новими історичними викликами, одним з яких є «нова» міфологія, що використовує особливості «архаїчного» мислення людства і на цій підставі вибудовує маніпулятивні форми роботи зі свідомістю, але вже сучасної людини. Нині, мабуть, вже немає регіону, який був би застрахований від подібної жорстко діючої у суспільному бутті міфо«логіки».

Інтерес до міфологічної культури — одна з прикмет філософського дискурсу ХХ століття, хоча формування цього інтересу має, безумовно, більш тривалу історію. Серед філософів, предмет міркування яких становила міфологія, або які тяжіли у своїх способах філософування до міфологізованого способу мислення, не можна не назвати Геракліта, Платона, Аристотеля, Епікура, Дж. Віко, Вольтера, Ш.-Л. Монтеск'є, І.-Г. Гердера, Ф. Шеллінга та ін. В епоху Нового часу (XVIII-XIX ст.) тема актуалізується таким чином, що характерні для неї установки щодо міфу задають способи бачення цього соціокультурного феномену і у наступній епосі. Романтизм звертає увагу на здатність міфу відтворювати у свідомості людей «голос далекого і мудрішого минулого» [1, с. 93]. Ілюстрацією до цієї тези Г.-Г. Гадамера може служити позиція Я. Грімма, який пояснює існування міфу потребою людського серця в ідеальних уявленнях, завдяки яким людина «залишається справедливою, сильною і чистою. Вищий бог для неї — це батько, хороший батько, патріарх, дідусь, який забезпечує тим, хто нині живе, славу і перемогу...» [2, с. 68]. Подібного роду патріархальність, що зберігається в традиційній культурі народів і відповідно — в людському світовідчутті, а також ставлення до минулого ніби як до деякого «зразка», пов'язаного із минулим «золотим» віком, дозволяє

людині підтримувати і в своєму сьогоденні пам'ять про минуле, «підключатися» до минулого як до зниклого, але не зникаючого часового модусу.

Особливу роль в розумінні міфологічної культури зіграло ХІХ ст., адже в цей період формуються цілі дослідницькі напрями, націлені на аналіз історично першого типу світогляду. Звернемо, зокрема, увагу на дослідження Б. Малиновського, чий зусилля згодом отримали визначення «функціональної» школи, яка привернула увагу до проблем соціально-психологічних функцій міфу, зв'язку міфологічного світогляду з первісними віруваннями тощо. Розглядаючи міф як «дієву» «культурну силу», вчений підкреслював здатність міфу висловлювати і «кодифікувати віру», вводити в соціальне буття моральні принципи і «практичні правила» життя [3].

У тому ж ХІХ-му столітті оформлюється «антропологічна» школа, що займається дослідженнями культури архаїчних народів, засновником якої є Е. Тайлор. Для цього напрямку характерна раціональна інтерпретація міфу як «первісної науки», «поезії», тобто, способів акумуляції первинного людського досвіду пізнання і розуміння, що становить основу міфологічних сюжетів стародавніх народів, духовно-культурно успадкованих і сучасним людством [4]. Крім англійських соціально-антропологічних досліджень, слід відзначити і французьку соціологічну школу, що стала попередницею формування структурно-функціонального підходу до соціокультурних феноменів (Е. Дюркгейм) та звернула увагу на особливості дологічного мислення (Л. Леві-Брюль), на проблему символічної «сакралізації» суспільством самого себе на основі міфу, який зв'язує індивіда із соціумом. В цей же час народжується унікальне, як на мене, дослідження художника Рене Менара (1827–1887), предметом якого постають античні міфологічні сюжети, які проявляються в мистецтві наступних епох (живопису, поезії, образотворчому мистецтві) [5].

Проте, незважаючи на досягнення цього періоду, не буде перебільшенням, якщо скажемо, що століття ХХ-е вносить у міфологічний дискурс такі найважливіші підходи, які дозволили розкрити досліджуваний феномен в самих різних смислових аспектах його буття. Сформувався й набув потужності та різноманітності концептуалізацій психоаналітичний напрям (К. Керенї, О. Ранк, З. Фрейд, К.-Г. Юнг), в якому, якщо зазначати в цілому, розглядався

міф як спосіб відтворення психічних «комплексів» або колективних «архетипів», або символічних форм, які працюють поза процесом їх усвідомлення. Зокрема, вельми важливо, на наш погляд, для розуміння сучасної міфології відзначити позицію К.-Г. Юнга щодо дієвості «архетипу відродження», який зв'язує окреме «я» з колективним «ми», що дозволяє окремому індивіду знайти більш значимий для себе статус, до того ж досить легкий, краще сказати — необтяжливий: «...якщо я відчуваю, що цей натовп являє собою велику і дивну єдність, то я — герой, який підвищується над собою разом з групою. Коли ж знову один, я виявляю, що являюсь паном таким-то, який живе на такій-то вулиці, на третьому поверсі. Я також вважаю, що це чудова штука, і я сподіваюся, що завтра це станеться знову, і я зможу ще раз відчутися в ролі цілої нації, що набагато приємніше, ніж бути просто містером Х» [6, с. 265].

Отже, сучасна міфологія підживлюється некритичним масовою свідомістю, якій легко навіюється спонукання до тих чи інших дій, причому ніби з боку, поза власне особистого розуміння людиною ситуацій, що складаються, що також відзначається психоаналітиком: «У натовпі індивід легко стає жертвою власної сугестивності. Досить, щоб що-небудь, наприклад яка-небудь пропозиція, була підтримана великою масою людей, і ми теж з нею повністю погоджуємося, навіть якщо вона аморальна. У натовпі людина не відчуває відповідальності, так само як і страху» [там само].

До психоаналітичного напрямку був доволі близьким за науково-теоретичними поглядами М. Еліаде, чия позиція нам хотілося б підкреслити в аспекті ідеї, яка була помічена мислителем щодо особливої ролі ЗМІ, що мають в сучасному світі особливі заслуги в процесі героїзації людей, відомому ще з найдавніших часів, адже саме «...за допомогою мас-медіа відбувається міфологізація особистостей, їх перетворення в образ, який служитиме прикладом»: так, «...міф про супермена задовольняє таємним жаданням сучасної людини, яка, усвідомлюючи себе знедоленою і убогою, мріє про те, що одного разу вона стане “героем”, винятковою особистістю, “надлюдиною”» [7, с. 174].

Важливу роль в історії філософії ХХ століття зіграв також структуралізм (К. Леві-Стросс, Ж. Дерріда, Ж. Лакан, М. Фуко та ін.). Що стосується цього напрямку, то не можна не відзначити його орієнтацію щодо розуміння міфології на ідеї про символічну

природу людської діяльності, про взаємозв'язок природи і культури, про перетворення в міфологічній традиції «начал» тваринних в культурні, власне людські, про зв'язок міфу і мови (мовлення). Не менш важлива для дослідницької діяльності і установка на те, що «...міф є суперечливим за своєю суттю» [8, с. 185].

Отже, щоб зрозуміти сутність сучасного процесу соціального міфотворення, підсумовуючи вищезазначене, насамперед слід зауважити, що міф — не просто первинний світогляд «общинної» людської колективності, а й *універсальна* форма *освоєння* світу, що зберігає своє неминуще значення протягом всієї людської історії, тобто є *трансісторичним* феноменом. Елементи цієї історично першої духовно-культурної форми буття людства осідають в народних казках, обрядах, традиціях і культурах, релігійній свідомості, мистецтві, моралі, направляючи соціальне існування людини серед людей, формуючи норми і правила її поведінки, пізнання, що підкреслюється в численних сучасних інтерпретаціях традиційної міфологічної культури, зокрема, йдеться про наступне: «Міф оприлюднював реальність у системі певних обрядів, коли його образи розглядалися як природні персонажі життєдіяльності» [9, с. 79].

Природа міфологічної свідомості влаштована таким чином, що ключову роль в ній відіграє здатність людини до уяви, подвоєння реальності. Це відбувається у формуванні як елементарних уявлень, які утворюють цілісність почуттєвого образу предмета чи процесу, так і складних чуттєвих переживань, за якими може міститися образ світу в цілому або мрія чи нездійснена надія на можливість *іншого* світу. З усіх цих простих і складних образів, які народжуються реальністю, і які є вельми далекими від неї, впливає можливість (що вперше в культурі явлена міфологією) створювати паралельні «світи», в яких присутня вже не власне реальність як така, а щось уявне, але при цьому й якимось чином відповідне їй, пов'язане з нею. Міф, на відміну від інших світоглядних форм, є настільки «прозорим» стосовно світу, що міфологічна «картина світу» сприймається як тотожна реальності.

Така особливість цього первинного типу людської свідомості, безумовно, продовжила на багато століть стійкість, життєздатність, дієвість міфології, що проявляється й донині в культурі. Неважливо, чи будуть це слова поета, який стверджує характерну для міфологічного сприйняття нерозрізненість людини і світу, людини

і колективу, можливість існування в *єднанні* всього з усім: «Час тоски невыразимой!.. / Всё во мне, и я во всём!..» (Ф. И. Тютчев. *Тени сизые смешались...*), або ми «повернемося» в своєму уявленні про час до міфічного його трактування як «вічного повернення», де не розрізняються часові модуси, як це зробив Г. Маркес в своєму знаменитому романі про столітню людську самотність... Головне, що в нашій уяві існує, працює *значуще* для нас, в реальність якого ми (йдеться про «ми»), перш за все, як певну колективність *віримо*. При цьому докази, об'єктивні підстави, можливість існування / неіснування, наявність або відсутність причин для нашої віри — все це не грає жодної ролі.

У здатності до уяви свідомість ніби роздвоюється і «подвоюється» і в цій «подвійності» криється як позитивність міфологічних образів, які продуктивно працюють, припустимо, в мистецтві, так і негативність їх в силу, скоріше, руйнівної дії, наприклад, в утопіях. На цей аспект міфологічного світогляду також звертають увагу сучасні дослідники, підкреслюючи, що історично міфи не зникають, як і не зникає потреба людини в них, а тільки трансформуються як самі міфи, так і надії на них, «претензії» до міфів, сюжети і герої міфів. Вже говорилося, що такою «паралельною» міфу сферою може виступати мистецтво, яке відтворює «світ людини» в художніх образах, що відповідають духовним її потребам та інтересам, і частково — використовує особливості міфологічної свідомості. Як вважає Р. Кайуа, в сучасному суспільстві функцію міфу, хоча й зі значними застереженнями, може виконувати література: «Оскільки міф підводять під категорію уявного, то на це питання (чим задовольняються потреби людини в міфі — Т. С.) спокусливо відповісти, вказавши на літературу» [10, с. 120].

До цієї думки хотілося б додати, що таку функцію може виконувати і наука, що також не чужа спокусі, наприклад, в історичному, політологічному, соціологічному, економічному або філософському дискурсах обпертися на міфологічно (в тій чи іншій мірі) інтерпретовану «реальність». Остання, яка не є в цьому випадку дійсністю, стає в подібних тлумаченнях псевдореальністю. Всякий раз, коли доводиться спостерігати у міркуваннях відрив від дійсного стану справ і образні «замальовки» того, як «добре» буде в майбутньому, коли, наприклад, «об'єднаємося» (хоча підстава для цього і не реальна, або надто сумнівна) і «єдинімося», тобто

станемо всі як один «єдиними» або за«єдиними», коли «приєднаємося» (або приєднаємо), «здобудемо», «придбаємо», «викоренимо» тощо і нарешті «отримаємо» благосний, милостивий, ідилічний, бажаний для «всіх» стан, причому без наших власних зусиль, без напруженої праці заради бажаного загального результату, то маємо, звісно, справу з хибною інтерпретацією реальності, з міфологічного порядку навіюванням, що заводить свідомість у «глухі кути» нерозв'язання актуальних проблем людини і суспільства. За цих обставин воістину правим є мудрець, який стверджує, що «духовна людина майже так само жадає істин, які завдають їй біль, як дурні — істин, які їм лестять» [11, с. 293].

Є сенс також підкреслити й те, що міфологія не мала і не має однозначно позитивного або негативного виміру, але її можна в соціокультурному бутті використовувати як в негативних, так і в позитивних смислах. Невипадково, серед найважливіших функцій міфу у традиційному дискурсі щодо феномену міфології називалася соціальна функція, спрямована на об'єднання, згуртування людей в межах певної спільноти, на встановлення загальнозначущих норм поведінки і будь-якої іншої діяльності, ритуальних колективних дій і т. п.

У такій, самій по собі, функції немає нічого негативного й небезпечного. Але й небезпека, й негативні наслідки певним чином сконструйованих міфів виникають тоді, коли їх використовують у невідповідних духовній культурі, історичній традиції, народній пам'яті політичних технологіях, і коли вони «успішно» спрацьовують, будучи спрямованими чи проти певної групи людей, то чи суспільства в цілому. Це доволі часто приводить до того, що «одні» люди стають ідеологічним «інструментом» штучно створеного міфу, направлено не просто на встановлення «нового» суспільного «порядку» (нових форм соціальних інститутів, нових правил політичної гри тощо), а проти «інших» людей — ця технологічна дія не може не завершуватись прославлянням одних і розлюдненням інших насамперед заради розправи над ними; не може не провокувати ситуацію явного чи прихованого протистояння людей, зауважу, не ідей (які могли б бути предметом обговорення, діалогу, аргументованого консенсусного рішення), а саме людей. От саме в цьому і проявляється найбільша небезпека скочування будь-яких інтерпретацій щодо історії суспільств та питань суспільного буття у міфодискурс.

Що ж являє собою сучасний міф? По суті, це «ідеологічно маркіроване оповідання, що претендує на статус справжнього уявлення про події минулого, теперішнього і прогнозованого майбутнього й сприйняте соціальною групою як вірне в основних рисах» [12, с. 43]. Начало «розквіту» сучасної (соціальної) міфології як складової ідеології, громадсько-політичних програм, суспільних комунікативних процесів тощо поклала робота 1906 року Ж. Сореля [13], в якій зверталася увага на дієвість «соціальних міфів», які, чуттєво-образно представляючи інтереси будь-якої «колективності», здатні стати частиною суспільного життя і сучасного людства, масово мобілізувати людей на виявлення колективної волі.

Нові ідеологічні очікування (точніше, «вірування») стали одягатися в одязі, по суті, первинного міфологічного «мислення», особливість якого полягає в тому, що розум «підпадає» під чуттєвість, її дію, тому працюють у свідомості насамперед образи, асоціації, емоції, штучно створені «картинки» можливого (і «кращого», звісно) життя, але не логічні обґрунтування доцільності тих чи інших рішень. Головне — методично, наполегливо формувати нові-старі міфи — про «героїв» і «ворогів», про «нас» і «їх», відповідно — носіях добра, світла (конструктивну силу) і зла, темряви (силу деструктивну, історично безперспективну) і т. п. І тут не важливо — хто є хто насправді, так як головним стає інше — сила віри в свою «правоту» і небажання рахуватися з іншою думкою.

Сучасний міф, отже, все частіше демонструє хибне, помилкове розуміння реальності, може бути способом демонізації будь-яких громадських сил, історичних періодів, соціокультурних «начал», окремих особистостей. Здається, що з такої ситуації превалювання міфологічного, чуттєво-емоційного, образного над раціональним, абстрактним, теоретичним немає виходу — так як неможливо чинити опір тому, у що некритично «вірять» (або хочуть вірити), не беручи до уваги простих уроків історії, фактів, які свідчать, наприклад, про те, що соціальні інститути завжди створюються, а цінності не привносяться ззовні, а виключно виробляються зусиллями конкретних людей щоденною їх роботою (як громадян, так і професіоналів своєї справи), що боротьба з історією (як би вона не оцінювалася якоюсь частиною громади), з пам'ятниками минулого не тільки не робить в цілому життя кращим, а людей — іншими (за наміченим «зразком»), а, навпаки, створює умови для загальної

деградації суспільства і «повернення» минулого в ще гірших його варіантах.

Сучасність демонструє і досить складні соціально-міфологічні конструкції — якісь з них поступово відходять у минуле, як такі, що не виправдали себе, й тим самим усвідомлюються у якості соціальних ілюзій, а якісь проявляють себе ще цілком дієвими. Нагадаю деякі з них: про панацею ринку як цілком достатньої регулюючої системи, здатної нібито забезпечувати (поза інституту держави) широкі соціальні програми; про перспективність (що автоматично встановлюється) «відкритого суспільства», тим самим приєднання до цивілізації, що символізує його (поза власних дій громадян); про закони, які будуть втіленням справедливості, а не привілейованого «права» якоїсь частини суспільства; про існування деякого «ідеального зразка» суспільного устрою, зокрема інституту влади, і пов'язаної з цим можливості перенесення «правильних» соціальних інститутів в інші місця (причому без особливих зусиль тих, кого обдаровують) і т. п.

Руйнівність міфології, можливо, не була б такою потужною, якби сучасний її варіант, загравшись із занадто довірливими людьми, не вимагав би людських жертвоприношень. Ця небезпека особливо зростає в ситуаціях громадянської незгоди, протистояння, коли досить легко вдається підвести незрілі уми до того сприйняття соціального світу, коли «культом» (а це код культури!) стає ненависть. Варто тільки «вдало» підібрати слова, певним ідейним чином наситити міфічні «оповідання» про ті чи інші події (минулого чи сьогодення), створити нереальні (викривлені), але емоційно-чуттєво насичені очікуваним результатом образи «реальності» — і це стане серйозною основою для дійсно реального процесу розлюднення певної частини людей, коли вже буде неважко розділяти співгромадян на «своїх» і «чужих», «правильних» і «неправильних», «гідних» життя і нібито «недостойних». Процес цей, зав'язаний на міфологічних уявленнях, страшний своєю нелюдськістю, так як, по суті, перетворює живих людей на неживі «абстракції», яких, звісно, не може бути шкода в неокультурених інтелектуальній традицією головах.

Як бачимо, на межі ХХ-ХХІ ст. мовою міфології «заговорило» не тільки мистецтво, поезія, література (що традиційно), але міфологічного порядку дискурс увійшов і у суспільне буття — мовою

міфології стали користуватися соціально-політичні рухи, партії, окремі групи («меншини»), відповідно — й засоби масової комунікації. Нині, як видається, вже немає регіону, який був би застрахований від подібного жорстко діючого у суспільному бутті міфологічного мислення. Альтернативою до такого роду соціальних «експериментів» зі свідомістю може бути тільки культура раціонального мислення, виплекана багатовіковою історичною традицією.

Інше питання — про співвідношення власне міфологічної (образно-чуттєвої) компоненти і раціонального обґрунтування тих чи інших політичних ідей. Позитивна дієвість, продуктивність, перспективність ідеології виявляється втраченою при превалюванні першого над другим, хоча в силу того ж самого співвідношення раціонального — ірраціонального ідеологія набуває і вельми значну популярність серед широкого кола людей. Причин тяги «ідеологічної» свідомості до «міфологічної» складової, ідеологічно-раціонального до ірраціонального чимало. Це відбувається в першу чергу тому, що *вирити легше*, ніж знати і розуміти, а головне — легше, ніж приймати незручну правду та знаходити вихід, образно кажучи, з «безвиході». Взагалі «архаїчне» походження міфу свідчить про те, що міф «продуктивно» спрацьовує там, де погано (нелогічно) мислять. Та й сам міф, в силу тієї ж причини, не працює на розуміння, а передусім на підсвідомість та примітивне (архаїчне, первинне) «мислення», в якому чуттєвий «образ» заступає «розум».

Ось чому й до сьогодні міф — вигідний засіб усілякого «перформовування» свідомості. Безумовно, для цього є і «об'єктивні» причини (як сказав би Ф. Бекон, «ідоли роду»), що криються власне в самій людині як певній сутності, в природі її самосвідомості, в людській здатності і у безнадії все ж таки сподіватися, про що справедливо висловився поет (щоправда, зовсім з іншого приводу): «Ах, обмануть мене не трудно!.. / Я сам обманюватись рад!» (А. С. Пушкин. *Признание*). Звісно, бажати «обманюватись» у своїх мріях і надіях — це одне, тут має місце, як вже зауважувалося, та природна якість, що складає одну з характерних особливостей власне людського буття, без якої людина не існує, адже не може не сподіватись до останнього свого подиху, а ось бути «обманеним» в силу власного неусвідомлення ситуацій і проблем — це зовсім інша історія, демонстрація, я би сказала, з одного боку, своєрідного

політичного шулерства і, з іншого — відвертої людської наївності та довірливості.

В цьому сенсі актуальне значення зберігає, наприклад, позиція М. О. Бердяєва, який називав себе «персоналістичним соціалістом» і в той же час був у 20-30-ті рр. непримиренним критиком радянської державної ідеології. На мій погляд, філософ добре розумів сенс «лівої» ідеї й приймав її, але в той же час він усвідомлював і те, як в цю ідею можна «грати» різним політичним силам і як нею можна навіть «заграватися», вихолощуючи будь-яку змістовну доцільність (зауважу, що це стосується й будь-яких інших ідей). Невипадково саме Бердяєв чи не вперше підмітив органічний зв'язок «релігійних» переживань народу, ментальних образів народної культури з певним чином міфологізованою ідеєю комунізму, що зіграло, на його думку, істотну роль в «російській революції» і, в кінці кінців, привело до кривавих наслідків громадянської війни та політичних репресій. Отже, ідеологія, розроблена теоретично, може ставати «віруванням», «раціо-» — підмінятися «ірраціо-», чим, власне, і може привертати до себе маси знедолених людей, яких як певний людський тип у ХХ ст. прийнято означати «людиною масовою» [див.: 14]. Підсумовуючи, філософ зазначав, що в новітніх суспільно-історичних умовах фейєрбахівська ідея про ілюзії свідомості (релігійні, ідеологічні), що відображають залежність, слабкість людини, вразливість її становища в світі, набуває соціального характеру, що позначається на менталітеті таким чином віруючого (міфологічно!) народу.

Ірраціональна складова ідеологій виявляється доволі дієвою в сучасній суспільній історії і тому, що живить соціальну міфологію не просто колективна, а, як вже зазначалося, масова свідомість, яка не знає *критичної* оцінки дійсності. Масова свідомість ніби вбирає окрему людину в себе і та діє сумісно з іншими, не виділяючи себе із загалу, тим самим розповсюджуючи і відповідальність за певні «колективні» дії не власне на себе, а на «усіх» (за принципом «усі винні, але не я»). В мені особисто ще живі в пам'яті оповіді керманців минулої історичної доби, коли без будь-якого сумніння вони виправдовувалися за дивною «логікою» (справді викривленою «міфологікою») людей без переконань: «... І я був, як усі; такі вже були часи...; помилявся..., тепер вже інша доба..., так, звісно, і я інший». В зв'язку з цим не можу не пригадати вислів одного з моїх

викладачів про те, що «пристосування — це є суто тваринний спосіб розв'язання суперечностей людського буття». На жаль, надто живучий. Масова (можна сказати, споживча) свідомість вирішує тип, по суті, «недорослої» людини, яка не вміє думати і діяти самостійно, яка легко може «каятись» (поза будь-якою «переміною» власного розуму і душі, а «за обставинами», які мають властивість змінюватися...). Зрозуміло, що такому людському типу безперечно легше, зручніше спиратися на те, що в його думці є «вищим» за саму людину, а це може бути й ідея й вождь й спільнота (що за певних умов на даний історичний момент є сильнішими).

В означеному контексті доречно буде сказати і про тип «профанічної свідомості» (не плутати з профанною). Термін цей лише набирає обертів, а відтворюється в ньому уявлення про свідомість, крізь яку вироблена людством культура проходить ледь-ледь, надто «частково», не зробивши людину мислячою з позиції вищих духовно-культурних досягнень. Можна сказати, що наведене нами поняття певним чином є негативним віддзеркаленням до поняття і феномену «монадної людини», про яку багато писав і мріяв С. Б. Кримський. Зрозуміло, що «монадна» свідомість не здатна приймати будь-які новітнім чином модифіковані образи-міфи, «архаїчний» спосіб «розуміння» світу, в той час, як на «профанічну» — легко накладається міфологічна «логіка».

В основі створення соціальних міфів лежить і свідомо гра на тонких аксіологічного порядку переживаннях людини, її емоціях, моральних проблемах, ідеалах тощо. До того ж йдеться про таку гру, в якій першорядне значення займає не унікальне особистісне «я», а «ми», яке не розрізняє індивідуальності, пов'язані між собою «єдиним» і, звісно, «великим» завданням... Пам'ятає, як починається знаменитий зам'ятинський роман «Ми»: «Вам належить благодійному ярму розуму підпорядкувати невідомі істоти, що живуть на інших планетах — можливо, ще в дикому стані свободи. Якщо вони не зрозуміють, що ми несемо їм математично-безпомилкове щастя, наш обов'язок змусити їх бути щасливими» [15, с. 10]. «Ми» не передбачає багатоманітності, воно повинно бути однорідним та безликим — тільки так це «ми» виконає поставлене перед ним завдання. Поділившись же на «я», тобто ставши різноманітним, «ми» обов'язково почне сумніватися..., отже, відійде від нав'язаної ззовні міфології.

Звідси, у міфотворчості обов'язково слід створити таке уявлення про «ми», в якому б не було місця для сумніву, відтак і не передбачалось би жодних звернень до окремих «я». Причому, на цьому шляху виконання колективного завдання для об'єднаного «ми» зовсім не важливо, чи буде це «обов'язок» творення належного «нового» світу, викорінення «несправедливості» або захисту від «ворогів». Головне — зайняти «ми» «справою», в яку це «ми» повірить. Задайте цій спільноті відчуття образи, роз'ясніть сутність виявленої до неї «несправедливості», вкажіть на злоносного щодо неї «ворога» — і ось вже знайдена основа, на якій буде діяти несвідомо і безжально «ображене» і одночасно — агресивне колективне «ми», яке ніколи не пов'яже існуючі проблеми із собою, але яке легко віднайде «причину» проблем в інших. І ось вже маємо не співтовариство, яке солідаризується у своїх індивідуальних діях, дещо чинить на благо усіх «я», а безлике й безособове «ми», яке проте об'єднане у колективну силу, що легко утискує, витісняє зі сфери публічності окремі «я», які не укладаються в міфологічну матрицю певним чином відтвореного «ми».

За таких умов культура індивідуальності, особистості, культура автономної (моральної і політичної) дії, про які мріяв І. Кант та персоналістично мислячі філософи ХХ ст., закономірно втрачається. Бо на перший план виходить соціальними міфами створена колективність, феномен «ми», в якому «я» з його окремими, унікальними інтересами, особистісним світобаченням та індивідуальним творчим процесом сходить нанівець. Іноді видається, що століттями створювана культура філософського мислення як би відступає назад. Так, ще зовсім недавно критикувалася традиція «модерну», а тепер — і «постмодерн» не всім до смаку. Зрозуміло, що і те й інше є, за що приймати і за що не приймати. Але ж зараз проглядається тенденція, що демонструє не сприйняття переваг і подолання недоліків модерністської і постмодерністської філософії, а націленість на майже відверту інтелектуальну міфотворчість, «повернення» до «архаїчного» стану свідомості, яка не заряджена ще надбаннями античної, християнської, ново-часової та ін. філософських культур. Такий ось, образно кажучи, «рух із сучасності» як раз і відображає стан суспільства, в якому домінує соціальна міфологія.

Як вже згадувалося, міфи легко проростають і в утопіях. Утопічний тип мислення, в якому, на відміну від мистецтва, не існує навіть

художньо оформленого зазору між реальним і уявним світом (а все, навпаки — реально, прозоро, а головне — можливо!) — другий світ повинен стати першим, підмінивши собою існуюче (усталене, традиційне) буття. Завдання витіснення традиційного буття для утопій не випадкове. Адже саме історичні традиції забезпечують існування такого складного феномену як соціальна пам'ять, традиції забезпечують духовно-культурну спадкоємність суспільного розвитку, передачу від покоління до покоління способів діяльності (в тому числі й інтелектуальної), створюючи тим самим стійкий порядок буття.

Для утопічної свідомості також важливо встановити соціальний порядок, але це повинен бути обов'язково «новий» порядок, досі небачений, невідомий, проте обов'язково «кращий», або ж порядок начебто і «традиційний», але призабутий в історії й вартий свого відновлення. А раз так (раз утопія намічає рух до ідеалу, який має цілком втілитись), то найбільш прийнятних для цього засобів, аніж радикальні, які б одним махом («одноразово») встановлювали б інші обставини буття, тут годі й чекати.

Є сенс також зауважити, що утопії як певний спосіб соціального мислення, безумовно, трансформуються в історичному русі. Тепер вже не обов'язково видумувати життя, яке начебто існує на якомусь острові в океані, де діють досконалі соціальні інститути й не менш досконалі правителі та громадяни, що було характерним для «ренесансних» утопій. Зараз такими «ідеальними» зразками для того ж, по суті, утопічного мислення можуть виступати певні країни, регіони, створені ними «ціннісні світи», до яких можна долучитися або в які можна влитися й тим самим «втілити» означену «ідеальність» і в собі, забувши, що ідеали реалізуються, а цінності завжди *виробляються* тільки власними зусиллями.

Саме міфологічна складова утопічної свідомості, на наш погляд, «прищеплює» їй радикальну установку на невідворотність втілення утопії в реальність. Вся справа в тому, що на відміну від утопій, які створюються конкретними людьми і вже в силу цього піддаються критичним оцінкам, міф, що росте з глибин колективного несвідомого (особливо тоді, коли його вдається підкріпити ідеологічно створеним колективним «ми») не знає критичного виміру і тому ніким і нічим не коригується. З'єднання міфологічної свідомості з жанром утопічного міркування (як специфічним типом

соціального мислення) створює небезпечний варіант історичного процесу. У цьому плані заслуговує на увагу робота Є. Шацького, який абсолютно справедливо називає ілюзією надію утопічної свідомості на звільнення від «влади традиції» [16, с. 222–227 та ін.], підкреслюючи тим самим неможливість реалізації утопій, хоч би якими привабливими й прекрасними вони не видавалися. Інакше кажучи, ілюзорно-утопічна свідомість, яким би продуктивно-успішним «творцем» соціального буття вона і не виглядала б в якийсь історичний період, обов'язково програє в боротьбі з культурно-історичною традицією. Чому? Та тому, що пафос руйнування виявляється в утопіях сильнішим за силу творення. Це не може не приводити до онтологічної трагедії, до забуття життя в якихось дуже важливих соціокультурних вимірах, що є неминучим при реалізації утопій, але це дає й надію на їх скінченність, на повернення до традиції та культурно-історичною традицією вироблених цінностей.

Утопії, міфи, ідеології функціонально взаємопов'язані між собою, тому в суспільних відносинах є важко розрізненими, проте, підкреслимо деякі їх окремішні особливості. Утопії — це не просто якийсь жанр філософських міркувань, але і образ соціального мислення, націлений насамперед на створення гуманного ідеалу суспільного розвитку. Утопії народжені «ренесансною» свідомістю, хоча витoki такого типу мислення можна знайти вже в античності. Головна їхня відмінність від соціального міфу, мабуть, в тому, що ця інтелектуальна конструкція, відображаючи ідеальний стан суспільства, показує, яким це суспільство могло б бути, якби змінювалося в потрібному напрямку, тобто показує можливість *іншого* буття. Деякі ідеї утопій можуть, до речі, бути і вельми пророчими й суспільно продуктивними, як, наприклад, передбачення Т. Кампанелли («Місто Сонця») про особливу роль, яку відіграватиме в майбутньому наука в житті суспільства, або ж його ідеї про доцільність освіти для народу, про необхідність ліквідації війн як головної умови суспільного процвітання тощо.

Тобто, в цьому відношенні утопії близькі до ідеологій, що складають теоретичну платформу певних політичних партій та рухів. Як результат інтелектуальної діяльності конкретних мислителів утопії можуть обговорюватися, піддаватися сумніву, а можуть і прийматися й складати основу певної ідеології. Міф,

як і утопія, несе в своєму змісті «ідеальне» і «належне», але на відміну від утопії, це — не результат діяльності окремих інтелектуалів, а пласт свідомості певної спільноти, її наївна віра, що не спирається на аналіз реального світу. Інакше кажучи, «належне» соціального міфу становить єдине ціле з колективною свідомістю, збігається з «віруваннями» певної соціальної групи, де, зрозуміло, немає місця сумнівам. Саме тому міф не знає критичного виміру, так як неможливо ставити під сумнів те, що становить основу колективної віри — стає «спільним» «переконанням», що живить свідомість групи. Отже, утопії, нехай і односторонньо, специфічно, але все-таки проникають у реальний соціальний світ в його проблемних ситуаціях (як сказав би Гегель, в утопіях мислять абстрактно..., зауважимо — мислять) в той час як у міфах лише чуттєво уявляють і безпідставно сподіваються. Міф, отже, не передбачає розуміння.

У досвіді людини, її різноманітних практиках може складатися ситуація і крайньої розбіжності уявного світу і реального, що дозволяє використовувати слово «міф» у специфічному значенні — як ілюзію, тим самим ототожнювати міфологічну свідомість з ілюзорною. Безумовно, якщо судити в логічному сенсі строго, то таке ототожнення неправомірне, так як має місце невірна оцінка історично сформованого змісту міфологічного типу свідомості, інакше кажучи, неадекватна логічному змісту інтерпретація міфу як поняття, терміну, соціокультурного феномена. Однак в сучасній культурі таке розуміння «міфу» прижилося. У цьому випадку «зміст» міфу ототожнюється з «порожнім». Тобто, мова йде про нічим не заповнений, нереальний, неіснуючий, значить ілюзорний, не властивий дійсному світові або істинному його розумінні зміст.

Відзначимо, що таке розуміння міфічного як ілюзорного може мати місце не тільки в сфері науки, яка традиційно виступає опозицією до міфологічного світогляду, але і в релігії, яка зі своїх світоглядних позицій пояснює релігійні істини, тлумачачи «міф» у значенні ілюзії, яка протистоїть дійсності та релігійному знанню [див.: 17]. Крім того, досить часто ототожнення «міфу» з «ілюзією» можна зустріти в журналістських, політологічних, політичних та інших сучасних дискурсах. З такого тлумачення міфу випливає і порівняно нова, але досить популярна нині оцінка якихось явищ, подій як «фейків» або «фейкових новин».

Ці події можуть бути реальними, а можуть і не бути такими — технологічно і те й інше можна уявити як картину дійсності або, навпаки, як «картинку» ілюзорну, в залежності від ідеологічно панівних переваг. Головне — зуміти «потрібне» тій чи іншій політичній силі закріпити як «дійсне», створити в масовій «думці» вигідне для цієї сили ілюзорне сприйняття реальних обставин або, навпаки, дійсних подій як ілюзій. Особливу роль в цьому процесі відіграють, зрозуміло, засоби масової інформації, що здебільше залишаються незалежними і вільними тільки у декларованих документах, хоча, слід зазначити, що не чужа цьому процесу і когорта експертів, політологів, соціологів, істориків, філософів, а також політичних діячів, які легко стають провідниками добре оплачуваних ідей, котрі, щоправда, в залежності від оплати також легко можуть коригуватися. Невже «все на продаж»? (Безумовно, тут не йдеться про смисли знаменитого фільму А. Вайди, а використовується лише символічне значення самого виразу.)

Отже, міфологічна свідомість у своїй трансісторичній перспективі є настільки складним феноменом соціокультурного розвитку людства, що однозначної позиції щодо нього бути не може. В той же час в історії філософії традиційно підкреслюється, що «починаючи з Платона, міф фігурує в різкій і чіткій опозиції до “знання” (може бути, навіть імпліцитно — до “дослідження”), будучи якоюсь цілісністю (картиною, образом, ситуацією, сюжетом) імагінації, що не володіє власним (все одно — свідомим або натуральним) буттям» [18, с. 79–80]. Інакше кажучи, міф може створювати образ, який є лише подобою чогось дійсно існуючого, але при цьому видаватися «дійсністю». На цьому підґрунті в сучасній культурі все помітніше виявляється тенденція, яка обумовлює «природність» існування такого роду «логіки» як міфологіка, адже в будь-яких соціальних ідеологіях, як вже зазначалось, міфологічна складова має місце, а поза ідеологій сучасний світ (на рівні держав, регіонів і навіть глобального світу) існувати (доки, в усякому разі) не може. Звідси: «Міфотворчість — це абсолютно нормальний спосіб зробити політичні події зрозумілими в світлі ідеологічних вірувань. Деякі оповідання набувають — всередині тієї чи іншої соціальної групи — значимість на довгий термін» [19, с. 241]. З іншої позиції, але також, скоріше, в позитивному сенсі, висловлюється й інший автор, стверджуючи, що «політичний міф, виконуючи функцію

відновлення “картини світу”, яка постійно руйнується соціальними катаклізмами, так чи інакше звертається до смисложиттєвих мотивів, серед яких виділяються мотиви свободи і долі, мотиви життя і смерті» [19, с. 107].

З цим важко (та й не потрібно) сперечатися, бо таким є усталений стан справ в нашому нинішньому світі людей. Міфотворчість реально постала «комунікативним процесом», що включає «створення міфу», «сприйняття міфу», «повторення міфу» [див.: 12, с. 42], проте, не можна не сказати, що превалювання міфологічного над раціональним небезпечно для розвитку людства, його культури й соціуму. Отже, при всій потужній силі міфології як невід’ємної частини культури (причому в усі часи), вона, тим не менш, не повинна підмінити собою іншу, також вироблену багатоміліардною історією людства культуру наукового і філософського способів світорозуміння. Перша культура легко прищеплюється (бо говорить «образами» і «картинками» дійсності, часто — ілюзорними або фейковими), друга — вимагає інтелектуальних зусиль і високої освіченості. Останнє, безумовно, є важкою справою, але іншого шляху до справжньої культури людського розуміння, *складного розуміння* складних соціальних речей немає: «Потрібно знати речі в *світі*, в якому я орієнтуюся, і, наскільки мені це вдасться, слід опанувати ними» [20, с. 23], — стверджував К. Ясперс. Йому ж належить ідея, вельми актуальна і для нинішнього глобального світу про те, що «... двері націонал-соціалізму відкрив дух ненауковості» [цит. за: 21, с. 69]. Забудькуватість щодо минулої історії може, таким чином, дорого коштувати.

Дорого може коштувати і забуття культури «класичного» філософського мислення, постановок в межах цієї традиції окремих проблем, міркування стосовно яких спрямовували та й спрямовують соціально-історичний рух людства. Зверну увагу хоча б на міркування І. Канта щодо шляху людства «до вічного миру» (1795 р.) [22]. Положення, що розроблялися філософом в якості «попередніх статей договору про вічний мир між державами» і досі несуть в собі актуальність і в такій же мірі скепсис, тому що має місце, з одного боку, усвідомлення необхідності вирішення цього питання, що становить умову збереження людства, і, з другого — розуміння труднощі, майже неможливості, позитивного результату. Кантівське піклування про мир і тривоги, що з цим пов’язані,

тільки посилюються в наш час, бо технологічні можливості руйнування і, зокрема, руйнування культури мислення (відповідно — й культури розуміння) непорівнянні з минулими епохами.

Філософ, звичайно, усвідомлював всю міру утопізму у своїй надії на рух людства «до вічного миру». Невипадково, Кант розпочав свій твір напівжартома-напівсерйозно з опису «сатиричного напису», зверненого не зрозуміло до кого і зробленого, як припускається, якимось трактирником, який то чи глузливо, то чи іронічно з'єднав заклик «до вічного миру» із зображенням кладовища [див.: 22, с. 259]. Проте, мислитель наполегливо пропонує мирне життя, демонструючи при цьому відвагу власного духу, рішучість говорити на цю, здавалося б, безперспективну тему. Він прагне віднайти, до кого б взагалі можна було б звернутися з означеним питанням-проблемою, хоча і в цьому, як бачу, присутні скепсис і самоіронія філософа: «Чи взагалі до *людей* або зокрема до глав держав, які ніколи не можуть пересититися війною, або, можливо, тільки до філософів, яким сниться цей солодкий сон? Питання залишається відкритим» [там само]. Однак всупереч цьому висновку Кант не може не писати про необхідність миру, хоча й розуміє, чому цей «солодкий сон» філософів так і залишається сном. Як пояснює, пов'язано це в першу чергу з тим, що діють в цьому світі «теоретики» і «практики».

«Теоретик» в своєму бажанні вирішувати практичні завдання буття людей обов'язково стикається з «політиком-практиком», а «... відносини між ними є такими, що практик з гордим самовдоволенням зверхньо дивиться на теоретика як на шкільного мудреця, абсолютно безпечного своїми порожніми ідеалами для держави, яка виходить з принципів, заснованих на досвіді; державний муж, що *знає світ*, може не звертати уваги на результат гри, якими б вдалими й не були ходи його партнера» [там само]. Проте видно, що навіть в цьому дискурсі, проявляючи цілковиту обережність, мислитель побоюється за свою долю, адже все ж таки дещо рекомендує «практику» (який далеко не завжди вміє справедливо розпоряджатися даною йому владою). Тому, хоча і обґрунтовує безпечність «теоретиків» для «практиків», все-таки філософ намагається захистити себе, висловлюючи надію на «захист» його «від будь-якого зловмисного тлумачення даного твору» [22, с. 259]. Немає сумніву, що це є дуже важливе, а головне — завбачливе зауваження.

І все ж таки всупереч усім пересторогам філософ діє за власними переконаннями, має «мужність користуватися власним розумом!», до чого й закликав своїх сучасників. Підкреслимо, що саме з І. Канта починає оформлюватись нова *культура мислення* (яку пізніше назвуть «класичною» або як звичайніше говорити нині — «модерною»). Особливість її полягає не просто в опорі на раціональність (в цьому немає оригінальності — в націленості на «*gazio*», по суті, з самого початку відбувалося становлення філософії), а в формуванні певного типу раціональності, явленого в раціоналізації на певних підставах таких сфер людської діяльності як громадянське суспільство, політичні, правові інститути тощо. Саме тому мисленню прищеплювалися установки на пошук не випадкового, а *закономірного* в людському бутті (вираженого категоріально), на усвідомлення *об'єктивних* підстав історичного процесу, на розуміння подій, виходячи з причинно-наслідкових та інших категоріальних зв'язків, змістовно-формальних взаємодій, що їх продукують, виходячи з діалектики одиничного — особливого — загального тощо. Ця культура мислення і дії потребувала, відповідно, і особливого типу людини, котра вміла б бути особистістю і жити особистісно (а не в якійсь спільності, міфологічно невиразно зливаючись з нею).

Становлення такої інтелектуальної культури передбачало, що людина навчиться і діяти автономно, розуміти все, що відбувається, самостійно, жити вільно і творчо, значить розуміти свободу не як регламентацію ззовні, а як творення «нового» світу з самої себе. «Свобода» ж, що вибудовується зовнішнім примусом, як правило, формується в межах ідеології тієї чи іншої спільноти і є насправді самою витонченою несвободою, бо пов'язана вона з актом самопримусу або пристосування людини. Справжня ж свобода — це навіть не можливість вибору (хоча цей момент є значимим для формування індивідуальної культури свободи), а сходження людини до самої себе — до себе ще невідомої (але справжньої), яка бажає жити «чолом до вічності», тобто бути людиною. Отже, заради такої людини і мирного світу, як видається, і ризикував Кант у своїх міркуваннях чи то філософських «снах».

Філософ ризикував говорити про республіканізм і деспотизм як державні принципи і форми правління, підкреслюючи, що якщо перший вимагає насамперед розрізнення виконавчої влади

та законодавчої, то другий — «... самовладного виконання державою законів, даних нею самою...» [22, с. 269]. Філософ дерзає сказати і про небезпеки демократії, вважаючи, що «з трьох форм держави (автократія, аристократія, демократія — Т. С.) демократія в звичному значенні слова неминуче є деспотизм, так як вона встановлює таку виконавчу владу, при якій всі вирішують про одного і в усякому разі проти одного (який, можливо, й не згоден), отже, вирішують всі, що тим не менш не всі, — це протиріччя загальної волі з самою собою і зі свободою» [22, с. 269–270]. Як тут не пригадати вислів, який надто перегукується з кантівською думкою про значимість «одного», а також про «всіх, які тим не менше не всі...», А. Платонова, який пронизливо, однією фразою, охарактеризував історію ХХ століття: «А без мене народ неповний...»

Втім, як показала новітня історія, і «більшість» за певних соціально-політичних обставин може бути беззахисною перед «меншістю». Остання (підкреслимо, що вона — всього лише одна і мала частина цілого, одне з «одиничних»), тим не менш, легко при заданих технологіях ідеологічного впливу може, претендуючи на якість нести в собі «загальне» («спільне»), підмінити собою «більшість» (у виборі шляхів розвитку, способах існування суспільного цілого тощо). І потрібно для такого варіанту суспільного руху насправді небагато умов: були б тільки сформовані «активні» люди з чітко заданим бажанням боротьби (творення, творчість, подвижництво — не їхній шлях) і однозначно цілеспрямованою «революційною волею». Кант, звичайно, не припускав таку «матрицю» цивілізаційного й громадянського розвитку, хоча після нього ця проформа суспільних перемін програвалась достатньо, аби предстати певною закономірністю радикальних перетворень.

Отже, традиційно методологічне знання розглядається в межах філософії, науки. Саме в цих сферах методологія, власне, і набуває значення: класична, некласична, сучасна методології дають свої варіанти розуміння світу. Міфологія ж ще на початку культурного розвитку людства втратила «статус» творця «картини світу», способу досягнення мети діяльності, поступившись ним філософії. Але ж пізнання — це не тільки науково-теоретична діяльність, обмежена певними науковими дисциплінами, але ще й соціальний процес, що відображає моральний, громадський, політичний, інтелектуально-духовний стан суспільства. Нині такий «стан»

(що особливо помітно в умовах «глобального світу») характеризується все більш і більш удосконаленими технологіями роботи зі свідомістю, що використовують «закони» міфологічного світогляду. Тим самим, здавалося б, давно вичерпаний конфлікт міфології і філософії, філософії та ідеологічного знання, політики та культури поновлюється на новому рівні суспільного розвитку. Це вимагає розуміння особливостей міфологічного мислення, пізнання, міфологічної «логіки» і світогляду — саме такого роду знання про міфологію набуває, як вважає автор, методологічне значення, так як спрямовує думку відповідно до природи, стану сучасного суспільства.

Відтак, зрозуміло, що міфологія не є власне методологією, але в той же час має методологічне значення, тому що поза зважання на цей феномен навряд чи можна зрозуміти тенденції сучасного соціокультурного розвитку. Домінування соціально-міфологічного мислення спостерігається в самих різних сферах — політики, освіти, культури, засобів масової інформації, навіть науки. Такі риси міфологічної свідомості як зважання на чуттєво-образні уявлення про світ, відсутність абстрактно-раціонального виміру, можливість отождолення міфологічної картини світу з реальністю, орієнтація на позаособистісне «ми» тощо сприяють процесу політизації міфу, використанню міфології в якості складової частини сучасних ідеологій. Сила міфології приваблює, наприклад, своєю здатністю швидко гуртувати соціальні групи, направляючи в певне русло політичну енергію або «розв'язувати» складні проблеми простими методами, але все це згодом обертається, тим не менш, її слабкістю. Це пов'язано, в першу чергу, з відсутністю в межах соціальної міфології можливості розуміння дійсного світу, реального стану справ, що завершується неможливістю природного розвитку суспільства, орієнтованого на цілі загальногромадянського блага, а не міфологічно впроваджені цілі окремих соціальних груп або еліт. Превалювання в соціокультурних процесах орієнтації на міфологію приводить до того, що суспільство, яке «розуміє» саме себе через міфологію, не розвивається, а заганяє себе в стан стагнації, розкладання, деградації.

Головна ж, на наш погляд, небезпека скочування в міфологію полягає в тому, що соціальний міф як певним чином «розказане» не допускає альтернативності суджень, іншого досвіду,

окрім затвердженого міфологізованим «соціальним розумом». На цьому тлі особливо помітно, що сучасна епоха разом з критичним переглядом «класичної» філософії розпрошаралася і з умінням мислити теоретично, категоріально, універсально і, що особливо важливо — проблемно. Неволодіння культурою класичного філософського мислення відкрило легкі шляхи роботи зі свідомістю, всякого роду політтехнологіям і маніпулятивним практикам, які активно використовують «законо» міфологічної «логіки» і міфологічного «мислення».

-
1. *Гадамер Г.-Г.* Миф и разум [пер. с англ.] // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. — М.: Искусство, 1991. — С. 92–99.
 2. *Гримм Я.* Немецкая мифология [пер. с нем.] // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. Трактаты, статьи, эссе. — М.: Изд.-во Московского университета, 1987. — С. 54–71.
 3. *Малиновский Б.* Функциональный анализ [пер. В. Г. Николаева] // Антология исследований культуры. Интерпретация культуры. — [2-е изд.]. — СПб: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2006. — С. 681–702.
 4. *Тайлор Э.* Первобытная культура; [пер. с англ.]. — М.: Политиздат, 1989. — 573 с.
 5. *Менар Р.* Мифы в искусстве старом и новом: Перевод / По Рене Менару; Заключительный очерк Г. П. Чистякова. — Репринтное воспроизведение издания 1900 года. — М.: «Молодая гвардия», 1992. — 284 (4) с., ил.
 6. *Юнг К.-Г.* Душа и миф: шесть архетипов / [пер. с англ.]. — М.-К.: ЗАО «Совершенство» — «Port-Royal», 1997. — 384 с.
 7. *Элиаде М.* Аспекты мифа / [пер. с франц.]. — М.: Академический Проект, 2000. — 222 с. — («Концепции»).
 8. *Леви-Строс К.* Структурная антропология / [пер. с фр. под ред. и с примеч. Вяч. Вс. Иванова]. — М.: Главная редакция восточной литературы, 1985. — 535 с. — (Этнографическая библиотека).
 9. *Кримський С. Б.* Під сигнатурою Софії. — К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2008. — 367 с.
 10. *Кайуа Р.* Миф и человек. Человек и сакральное [пер. с фр. и вступ. ст. С.Н. Зенкина]. — М.: ОГИ, 2003. — 296 с.
 11. *Манн Т.* Аристократия духа. Сборник очерков, статей и эссе [пер. с нем. С. Апта, В. Бакусева и др.]. — М.: Культурная революция, 2009. — 368 с. — (Классики современности).

12. *Флад К.* Политический миф. Теоретическое исследование [пер. с англ. А. Георгиева]. — М.: Прогресс-Традиция, 2004. — 264 с.
13. *Сорель Ж.* Размышления о насилии [пер. с фр. Б. Скуратов, В. Фриче]. — М.: Фаланстер, 2013. — 293 с.
14. *Бердяев Н. А.* Истоки и смысл русского коммунизма. — Париж: YMCA-PRESS, 1955. — 158 с.
15. *Замятин Е. И.* Мы: Роман, повести, рассказы, пьесы, статьи и воспоминания [сост. Е.Б. Скороспелова; худож. А. Явтушенко]. — Кишинёв: Лит. артистикэ, 1989. — 640 с.
16. *Шацкий Е.* Утопия и традиция [пер. с польск.; общ. ред. и послесл. В.А. Чаликовой]. — М.: Прогресс, 1990. — 456 с.
17. *Юнак Д. О.* «Миф или действительность». Исторические и научные доводы в защиту Библии [изд. третье, испр. и доп.]. — М.: Весть для Тебя, 1996. — 540 с.
18. *Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М.* Символ и сознание. — СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. — 320 с.
19. *Кольев А.* Политическая мифология: Реализация социального опыта. — М.: Логос, 2003. — 384 с.
20. *Ясперс К.* Философия. Книга первая. Философское ориентирование в мире [пер. А. К. Судакова]. — М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. — 384 с.
21. *Аверинцев С.* Коли рука не стискається в кулак [пер. з рос.] // Дух і Літера. — К.: Національний університет «Кієво-Могилянська Академія», 2001. — № 7–8. — С. 67–73.
22. *Кант И.* К вечному миру [пер. с нем.] // *Кант И.* Сочинения. В шести томах; [под общей ред. В. Ф. Асмуса и др.]. — Т. 6. — [ред. Т. И. Ойзерман]. — М.: «Мысль», 1966. — С. 257–309.

«ЛЮДСЬКА СИТУАЦІЯ» У СВІТІ ХХІ СТОЛІТТЯ

О. О. Шморгун

ЕКЗИСТЕНЦІЙНО-ПСИХОАНАЛІТИЧНІ ВИМІРИ ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНОГО ПІДХОДУ

Фактично ми повністю народжуємось у той момент, коли помираємо, але трагічна доля більшості людей в тому, що вони помирають іще до свого народження.

Е. ФРОММ. Шляхи з хворого суспільства

«Становище людини» або специфічна «людська ситуація» (надалі в тексті автор вважає за доцільне вживати ці два терміни як синоніми) як філософська проблема впливає насамперед із того факту, що людина — єдина істота, що усвідомлює свою смертну природу і постійно змушена шукати і вибудовувати сенс свого існування перед обличчям невідворотного кінця. Усвідомлення і осмислення цього трагічного виміру людського буття так чи інакше присутнє в філософуванні всіх мислителів усіх епох, однак напевне, одна з найбільш точних і блискучих фіксацій його у слові належить перу Б. Паскаля: «Уявіть собі безліч людей у кайданах, і всі вони засуджені на смерть, і кожен день когось убивають на очах у решти, і ті розуміють, що на них чекає та сама доля, і дивляться один на одного, сповнені скорботи та безнадії. Це і є картина людського жеребу» [7, с. 150]. Невипадково, саме на ці слова із «Думок» видатного філософа будуть покликатися уже у ХХ столітті філософи-екзистенціалісти, вбачаючи в ньому свого предтечу. Невипадково і те, що

саме перша третина ХХ століття провістила осмислення специфічного «становища людини» в світі як філософської проблеми. Один із програмних філософських романів А. Мальро має саме таку назву «Людський жереб» [1].

І хоча сюжет роману присвячений комуністичній революції в Індокитаї, автор, швидше, намагається схопити і зафіксувати на рівні конкретного локального сюжету, те, що стало лейтмотивом всього початку ХХ століття, з його небаченими до цього в історії, катастрофами першої світової війни та комуністичної революції (яка на певному етапі теж, до речі, погрожувала набутти світового масштабу) — одночасного народження людської особистості, як невідворотної даності, яку уже неможливо стало звести до будь-яких станових, класових, кланових «видових ознак», а з іншого — усвідомлення крихкості та вразливості цієї особистості у сучасному світі. Причому йдеться не лише про найрізноманітніші виміри прогресизму, і передусім, усвідомлення небезпеки техніки, що легко може стати засобом масового знищення людей, а й так званого феномену «масовизації» суспільства, коли щойно народжений «неповторний індивід» перетворюється на «безликого гвинтика» соціальної машини, що характерно, як для форм тоталітаризму (чи-то радянського комуністичного, чи-то нацистського), так і для, здавалося, б безмежно індивідуалістично-орієнтованого ліберального капіталізму.

Все це спричинилося до того, що поняття «людської ситуації» уже з першої чверті ХХ століття міцно входить як у художній, так і у філософський лексикон, і осмислюється представниками найрізноманітніших філософських течій і напрямків. Однак найбільшу увагу йому приділяють представники екзистенціалізму та філософської антропології.

Отже, розпочнемо порівняльний аналіз проблеми «людської ситуації» зі звернення до філософської течії екзистенціалізму (точніше, насамперед до представників так званого першого покоління екзистенціалізму К. Ясперса та М. Гайдеггера) і, відповідно, до поняття «екзистенції». Як відомо, вперше термін «екзистенція» для окреслення специфічного способу буття людської особистості вживає уже С. К'єркегор, у філософуванні якого часто-густо вбачає свої витоки філософія

екзистенціалізму. Тому, не дивно, що саме екзистенціалістам судилося зробити «екзистенцію» головною «анти-категорією» свого філософування. На відміну від традиційних філософських категорій, які, на думку, філософів-екзистенціалістів занадто прив'язані до європейського раціоналізму з його неподоланною прірвою між суб'єктом та об'єктом, «екзистенція» проявляється через «екзистенціали», такі, як «турбота», «закинутість», «рішучість» «тривога», «страх» (М. Гайдеггер) тощо, в яких суб'єктивне та об'єктивне мають перебувати у нерозривній єдності. Найбільш спорідненим до «екзистенції», як зазначає П. П. Гайденко, є поняття «життя» у філософії життя, що мала фіксувати безпосереднє життєпереживання [3, с. 539]. Однак, таке переживання завжди залишається занадто суб'єктивним, тому «життя» приречене залишатися для інших непізнанною та таємничою «річчю-в-собі». Екзистенціалісти ж прагнуть подолати цей суб'єктивний психологізм, знайшовши якусь точку загальної очевидності, відштовхуючись від якої, як від очевидності точки та прямої в геометрії, можна було будувати філософування, що мало б не лише суб'єктивну значимість. Таким декартівським «*cogito ergo sum*» екзистенціалізму стає теза, що її у найбільш лаконічній формі втілює Ж.-П. Сартр: «існування передє сутності», яка має засвідчити, що людська свідомість з необхідністю направлена на щось зовнішнє, і переживати цю направленість для людини значить трансцендувати, виходити за власні межі. Отже, перефразовуючи Р. Декарта для екзистенціалізму: «трансцендую, значить, існую».

Наступною ключовою з точки зору проблеми «становища людини» категорією екзистенціалізму є поняття «межової ситуації». Основоположником цього поняття, що вперше з'являється у праці «Розум та екзистенція» (1935) беззаперечно слід вважати К. Ясперса. «Межова ситуація», за К. Ясперсом, це насамперед неочікувано складні та трагічні життєві обставини, що випадають на долю людини — це може бути смерть близької людини, хвороба, природна катастрофа. Головне, що саме ця життєва ситуація спонукає людину піднятися над трясовинням буденності та оманливого благополуччя і замислитись над сенсом власного існування.

Втім, якщо К. Ясперс (який, окрім, філософських відомий також своїми надбаннями у галузі психології та психіатрії) робить акцент насамперед на психотерапевтичному вимірі «межової ситуації», як ситуації, що виникає у людському житті спонтанно, то для М. Гайдеггера своєрідний еквівалент «межової ситуації» — це постійне вимушене стояння людини «у просвіті буття», тобто, умовно кажучи, «межова ситуація» — це природний і необхідний стан людського буття, свого роду його «онтологічний статус», якщо мова йде саме про людське буття, а не існування, що себе не усвідомлює, або уникає цього усвідомлення, що у творчості німецького мислителя означається безликою людською масою та безособовим займенником *das Man*.

Отже, підсумовуючи, для філософів-екзистенціалістів першого покоління (К. Ясперс, М. Гайдеггер) квінтесенцією «людської ситуації» є неунікна потреба реалізації людиною власної «екзистенції», тобто віднайдення сенсу буття перед обличчям неминучої смерті, яке приходить та загострюється у «межових ситуаціях» екзистенційних виборів. Дещо пізніше, Ж.-П. Сартр дуже влучно охарактеризує умови людського існування у своїй програмній лекції «Екзистенціалізм — це гуманізм»: «...якщо неможливо знайти універсальну сутність, яка була б людською природою, то все ж існує деяка спільність умов людського існування... необхідність для неї (людини. — *О. Ш.*) бути в світі, бути в ньому за роботою, бути в ньому серед інших і бути смертною» [9, с. 336].

Що ж до представників течії філософської антропології (М. Шеллер, Г. Плеснер, А. Гелен), то насамперед потрібно відмітити, що вони від самого початку розробляли свої погляди на людину та її становище в світі в опозиції до екзистенціалістського підходу. Виникнувши приблизно одночасно з першим поколінням екзистенціалізму (симптоматично, що праця М. Шеллера «Положення людини в космосі» побачила світ одночасно з «Буттям і часом» М. Гайдеггера) філософська антропологія позиціонувала себе як принципово новий тип некласичного філософування, що спираючись на здобутки природничих наук і насамперед біології, що якраз на той час переживала свій розквіт як самостійної дисципліни, прагне зрозуміти людину із неї самої.

Так, один із основоположників філософської антропології, А. Гелен, в своїй праці «Людина. Її природа і місце у світі» наголошує на тому, що будь-яке філософування є насамперед філософуванням «людським», пошуком відповіді на питання, що в кінцевому підсумку є людина [4, с. 178]. Однак, принциповою відмінністю філософської антропології від інших філософських дискурсів є установка на те, що людське можна і потрібно розуміти виключно виходячи із нього самого. А значить буде-які намагання підійти до антропологічної проблематики від більш широких онтологічних, гносеологічних чи епістемологічних підвалин є, за визначенням, неповноцінними. Отже, філософська антропологія — це синтетична філософія людини, що займає особливе, специфічне положення у космосі. «Проблематичність», «нестабільність», «роздвоєність» становища людини в світі полягає в тому, що людина окрім свідомості має ще й тіло, що вона є твариною, хоча й специфічною. В цьому контексті доцільно згадати Ф. Ніцше, з його баченням людини як «тварини, що не встановилась», людину як «нормалізованого недоноска» А. Портмана, що органічно переростають в основоположний концепт філософської антропології — людини як «біологічно недостатньої істоти». Саме тут, як наполегливо наголошують філософи-антропологи, пролягає радикальний водоподіл між філософською антропологією та екзистенціалістським дискурсом. Зокрема, «екзистенція» трактується ними як поняття, що уводить в бік від суті людини на відміну «життя» (не випадково, у якості своїх попередників філософська антропологія артикулює саме представників філософії життя, насамперед Ф. Ніцше та А. Дільтея): «Визначаючи, що екзистенціалізм відкрив людський вимір, представники філософської антропології підкреслюють, що і «Dasein, що екзистує» Гайдеггера, і «екзистенція, що екзистує» Ясперса закривають шлях власне до філософської антропології, ігноруючи проблему вітальності, розриваючи природно органічне та соціокультурне, не бачачи специфічності людини як тварини (її неспеціалізованої, непристосованості до «суто природного життя») і її унікальності як життєвої єдності... Людина від початку «вписана» в світ, але в силу своєї природної «недостатності» не може бути пояснена «з природи», центрована на ній»

[2, с. 1156–1157]. Втім, в наведеній цитаті не може не впасти в око те, філософи-антропологи у своїх програмних працях полемізують насамперед з К. Ясперсом та М. Гайдеггером, які, вочевидь, були їм ближчі як за часовими рамками, так і за культурним контекстом німецькомовного філософського дискурсу. Друге ж покоління екзистенціалістів-французів (Ж.-П. Сартр, А. Камю, А. Мальро, М. Мерло-Понті), що остаточно окреслилось в самостійну філософську течію під час другої світової війни і, зокрема, німецького окупаційного режиму на території Франції, при цьому ніби залишається осторонь.

Так, наприклад, теза Г. Плеснера про людину, як істоту, що «поставлена на ніщо», дуже суголосна аналогічним роздумам Ж.-П. Сартра. «Як ексцентрично організована істота вона (людина — *О. Ш.*) має *це зробити* себе тим, чим вона *вже є*» [8, с. 135], — наголошує Г. Плеснер у своїй програмній праці «Сходи органічного та людина». Це, своєю чергою, означає: «не просто розчинятися в центрі своєї позиційності, як тварина..., але стояти в центрі своєї позиційності і таким чином одночасно знати про свою поставленість. Цей екзистенційний модус... можливий лише як... *здійснення*... Людина живе, лише оскільки вона веде життя» [8, с. 135)]. Порівняймо з думками Ж.-П. Сартра: «Для екзистенціаліста людина тому не піддається визначенню, що від початку нічого собою не являє... Таким чином нема жодної природи людини, як і бога, який би її задумав... І оскільки вона (людина — *О. Ш.*) проявляє волю уже після того, як починає існувати... то вона є те, що сама з себе робить... Людина — це перш за все проект...» [9, с. 323].

Надзвичайно цікаво також порівняти філософсько-антропологічний підхід до «людської ситуації» із філософуванням ще одного представника французького екзистенціалізму — М. Мерло-Понті. Зокрема, в своїй основоположній праці «Видиме і невидиме» згаданий мислитель прагне створити нову феноменологічну онтологію (як це, втім, було притаманно й іншим представникам екзистенціалізму, зокрема М. Гайдеггеру та Ж.-П. Сартру) на принципово нових екзистенційних засадах — пошуку особливої сфери самого буття, що є проміжною для суб'єкта і об'єкта. Так виникає якісно нова філософська категорія — «плоть світу». На думку М. Мерло-Понті, людина не протистоїть

світові, а є невід'ємною частиною саме цієї «плоті світу», яка не є ані чистою річчю, ані чистою свідомістю і в якій закладено структури, сенс і появи всіх речей [6, с. 189–227]. На наш погляд, таке бачення дуже дотичне до концепції «ексцентричності» людини Г. Плеснера. Так, говорячи, про «ексцентричність» людини Г. Плеснер порівнює її з твариною, що тотожна самій собі та своєму середовищу, і тому вона «не володіє тілом» та «центрична» (злита з середовищем), тобто фактично тотожна «плоті світу» в термінології М. Мерло-Понті, на відміну від людини, яка дистанціює себе відносно самої себе (своєї тілесності), що дає змогу говорити про самосвідомість (суб'єктність), але, з іншого боку, має тілесну природу, що, так би мовити, об'єктивує її існування. Отже, позиція людської «ексцентричності» за Г. Плеснером дуже нагадує бачення «людської ситуації» М. Мерло-Понті, коли людина, образно кажучи, виштовхує себе на зовні як суб'єкта, і відштовхує від себе середовище як об'єктивну даність, постійно перебуваючи в стані нестійкої рівноваги протистояння «сирому» або «дикому» буттю, будучи частиною «плоті світу» [6, с. 196].

Ну і нарешті, дуже важливим аспектом «людської ситуації» як для представників філософської течії екзистенціалізму, так і філософської антропології є становлення людини як соціальної істоти, її позиція по відношенню до інших людей. Так, А. Камю від раннього періоду своєї творчості, що його умовно прийнято називати «періодом абсурду» (основоположною працею цього періоду є «Міф про Сізіфа. Есе про абсурд»), в якому домінували настрої стоїчної нескореності людини перед докорінно трагічними умовами свого земного існування, врешті-решт переходить до «філософії бунту», вираженого в «Бунтівній людині». Запорукою цього переходу, для філософа виступає зроблений ним висновок про принципову неможливість реалізації людиною екзистенційного сенсу власного буття в умовах самоізоляції, адже боротьба за свободу можлива лише, коли ця свобода виступає цінністю для певної групи людей, служить їх єднанню на засадах солідарного бунту, чи-то проти соціальної несправедливості, чи-то проти трагічності «людського жеребу». Таким чином проблема «людського становища» вступає в тісний контакт

з проблемою людської соціальності, взаємоперетіканням та взаємопереплетінням «Я» та «Ми».

З точки зору представників філософської антропології: «Лише в якості особистостей ми знаходимося в світі незалежного від нас і одночасно доступного нашим впливам буття» [8, с. 147]. Звідси принцип самотворчої, відкритої новим можливостям людини. Соціальний план діяльності людини, як істоти, що сама творить себе такою, як вона є, з необхідністю передбачає розрізнення в собі індивідуального та всезагального «Я» та вихід за межі одиничного в сферу «Ми», в якій розгортається дискурс людської свободи. «Творячи себе «лицем» людина з необхідністю відрізняє «себе» від «себе самої» в актах виборів, проявляючи свою відкритість світу і не гарантованість свого буття (саме в силу своєї ексцентричності)» [8, с. 149]. На нашу думку, наведена цитата дуже співзвучна зі знаменитим філософським афоризмом Ж.-П. Сартра про те, що обираючи іншого, я завжди в ньому обираю, насамперед, себе самого. «Коли ми говоримо, що людина сама себе обирає, ми маємо на увазі, що кожен з нас обирає себе, але цим самим ми також хочемо сказати, що обираючи себе, ми також обираємо всіх людей... І кожна людина має сказати собі: чи справді я маю право діяти так, щоб людство брало приклад з моїх вчинків?» [9, с. 326] — наголошує мислитель.

Отже, можна зробити проміжний висновок про те, що порівняльний аналіз праць «класиків» філософської антропології з поглядами представників філософії екзистенціалізму (особливо, представників так званого другого покоління екзистенціалізму або французького екзистенціалізму) говорить про ряд суттєвих спільних рис між ними. Тому, не дивлячись на декларовані представниками цих підходів світоглядні розходження, ці дискурси, швидше, можна порівняти з двома сторонами однієї медалі, аніж з полюсами діаметральних протилежностей.

І саме в цьому контексті надзвичайно плідним, є звернення до напрямку гуманістичного психоаналізу (Е. Фромм, А. Маслоу) та екзистенційної логотерапії (В. Франкл, Р. Мей). Адже саме представники згаданих напрямків, будучи практикуючими психіатрами та психоаналітиками, ще в середині ХХ століття не випадково прийшли до висновку, що їхнім пацієнтам

аби здолати свої неврози, фобії, істерії, депресії бракує насамперед саме світоглядного, смисложиттєвого компоненту, повноцінної власної життєвої стратегії, сенсу життя, що аж ніяк не втратило своєї актуальності й у ХХІ столітті. Разом з тим, у своїх підходах до проблеми людини вони прагнули до поєднання як сучасних здобутків біології, еволюційної біології, психології, психоаналізу, так і філософських підвалин екзистенціалізму, що став для них своєрідним світоглядним дороговказом. (Показовими в даному контексті є, зокрема, статті «Загальний екзистенційний аналіз» В. Франкла [10, с. 157–283] та «Чому психологи можуть навчитися у екзистенціалістів» А. Маслоу [5, с. 33–42])

Зокрема, найбільш комплексне і компетентне визначення «людської ситуації», на наш погляд, належить Е. Фромму — видатному психіатру, психоаналітику та соціальному психологу ХХ століття. «Тварина задоволена, коли задоволені її природні потреби — голод, спрага, сексуальна потреба, — зазначає він у своїй програмній праці «Людина для себе». — Тією мірою, якою людина є твариною, ці потреби мають владу над нею і мають бути задоволені. Але оскільки вона людська істота, задоволення цих інстинктивних потреб недостатньо, щоб зробити її щасливою. Їх недостатньо навіть для того, щоб зробити її здоровою... Розуміння людської психіки має ґрунтуватися на аналізі тих потреб людини, які впливають із умов її існування» [11, с. 446]. Головною ж умовою існування людини є трагічна дихотомія: «вона не може звільнитися від свого духу, навіть якби вона цього хотіла, і не може звільнитися від свого тіла, поки вона живе, і її тіло пробуджує в ній бажання жити» [11, с. 444–445]. Таким чином, потреба пошуку та реалізації людиною сенсу власного життя неунікно впливає із самої «людської ситуації» і ця потреба є аж ніяк не менш актуальною для сучасної психічно здорової людини. Більше того, слідуючи за В. Франклом, можна сказати, що саме цей пошук і робить людину здоровою.

Отже, саме гуманістично-психоаналітичний підхід до проблеми «людської ситуації», на нашу думку, є найбільш перспективним з точки зору подальшого розвитку антропологічної проблематики у філософії ХХІ століття, завдяки конструктивним

намаганням поєднати сильні сторони антропологічного та екзистенціального підходів, знявши їх суперечності та усунувши недоліки.

-
1. *Malreaux A.* Le condition humaine / André Malraux. — Paris : Gallimard, 1996. — 343 p.
 2. *Абушенко В.Л.* Философская антропология / В.Л. Абушенко // История философии. Энциклопедия. — Минск: 2002. — 1375 с.
 3. *Гайденко П.П.* Экзистенциализм / П.П. Гайденко // Философская энциклопедия. — М.: Издательство «Советская энциклопедия», 1970. — С. 538–542.
 4. *Гелен А.* О систематике антропологии / пер. А. Филлипова // Проблема человека в западной философии: Переводы. — М.: Прогресс, 1988. — С. 152–201.
 5. *Маслоу А.* Психология бытия. — М.: Рефл-бук, Ваклер, 1997. — 300 с.
 6. *Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое / пер. с фр. О. Н. Шпарага. — Мн.: Логвинов, 2006. — 400 с. — (Conditio humana).
 7. *Паскаль Б.* Мысли // Ф. де Ларошфуко. Максимы. Б. Паскаль. Мысли. Ж. де Лабрюйер. Характеры. — М.: 1974. — 564 с.
 8. *Плеснер Х.* Ступени органического и человек / пер. А. Филиппова // Проблема человека в западной философии: Переводы. — М.: Прогресс, 1988. — С. 96–151.
 9. *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов: Ф. Ницше, З. Фрейд, Э. Фромм, А. Камю, Ж.П. Сартр: сборник. — М.: Издательство политической литературы, 1989. — С. 319–344.
 10. *Франкл В.* Человек в поисках смысла. — СПб.: Ювента, 1993. — 287 с.
 11. *Фромм Э.* Человек для себя / Э. Фромм. — Минск: Коллегиум, 1992. — 253 с.

КОНЦЕПЦІЯ ПОШУКОВОЇ АКТИВНОСТІ
ЯК ПСИХОФІЗІОЛОГІЧНИЙ БАЗИС СМИСЛОЖИТТЄВОГО ПОШУКУ
У ЕКЗИСТЕНЦІЙНІЙ ЛОГОТЕРАПІЇ
ТА ГУМАНІСТИЧНОМУ ПСИХОАНАЛІЗІ

Тварина задоволена, коли задоволені її природні потреби – голод, спрага, сексуальна потреба. Тією мірою, якою людина є твариною, ці потреби мають владу над нею і мають бути задоволені. Але оскільки вона людська істота, задоволення цих інстинктивних потреб недостатньо, щоб зробити її щасливою. Їх недостатньо навіть для того, щоб зробити її здоровою...

Е. ФРОММ. Шляхи з хворого суспільства

Саме в творчості проявляється унікальність потреби в пошуку — її принципова нененасичуваність.

В. РОТЕНБЕРГ, В. АРШАВСЬКИЙ
Пошукова активність та адаптація

Говорячи про проблему людини у філософії без особливої напруги можна сказати, що будь-яке філософування якоюсь мірою є філософуванням про людину, неповторним відбитком тієї чи іншої людської взаємодії зі світом, намаганням осмислити якісь його виміри, побачені саме людськими очима. Втім, новітня історія стикає нас із принципово новим типом людини і, відповідно, принципово новими намаганнями осмислити феномен людини з філософських засад. Людина початку ХХ століття — це насамперед самостійна особистість, яка будучи безумовно нерозривно пов'язаною у своїй життєдіяльності з певними соціальними інститутами і навіть, до певної міри, залежною від них, все ж не «вписана» в них самим актом свого народження, не «проживає» в них все своє життя, як це мало місце у попередні історичні епохи. Сам катастрофізм революційних потрясень та двох світових воєн мимоволі з одного боку став каталізатором соціальної

мобільності, а з іншого — породив цілий ряд смисложиттєвих питань, головним лейтмотивом яких стало відчуття «марноти» людського життя та пошук твердих світоглядних засад, стоячи на яких можна було б їй протистояти.

Найбільш адекватною відповіддю на ці питання напевне можна вважати констатацію радикальної людської самотності (самотійності) у Всесвіті, її приреченість шукати порятунку лише в собі та брати відповідальність за зроблений вибір на себе. Адже роль церкви та релігії як духовного медіатора стосунків людини зі світом у XX столітті швидко втрачає своє генералізуюче значення, принаймні для європейців. Якщо людина і народжується у певному «віросповіданні» то це, швидше, данина традиції, — обирати чи не обирати це віросповідання у якості власного духовного дороговказу всеодно залишається актом індивідуального вибору, а релігійне життя із царини зовнішнього ритуалу все більше переміщується у глибоко інтимну особистісну сферу, де у прямому сенсі кожен сам собі суддя.

Все це безумовно накладає трагічно-тривожний відтінок на людське світосприйняття, що у першій третині XX століття породжує у мистецтві нове сюжетне ядро «умов людського існування» або «людського жеребу». Найвідомішими творами, що стали свого роду «маркерами» цієї нової теми є напевне роман «Людський жереб» А. Мальро (1933) [1] та картина «Умови людського існування» Р. Магрітта (1933, 1935).

Що ж до власне філософських спроб по-новому осмислити уже не нову, «новітню» людину (людину Новітнього часу), то тут перші позиції слід віддати філософії екзистенціалізму та філософській антропології. Обидві ці філософські течії зароджуються приблизно в одному і тому ж часовому відтинку: симптоматично, що навіть програмні твори такі як «Буття і час» М. Гайдеггера для екзистенціалізму та «Про положення людини в космосі» М. Шеллера, «Ступені органічного та людина» Г. Плеснера побачили світ майже одночасно у 1927-1928 рр.

Між представниками філософської антропології та філософії екзистенціалізму відразу ж виникла філософська полеміка із явними спробами розмежування власних позицій, що диктувалась спільним предметом філософського дискурсу. Так, філософська антропологія намагається поставити питання про людину більшою

мірою на твердий природничо-науковий ґрунт, уникаючи «зава-лів» екзистенціалізму в мистецтво, в переживання, в намагання осмислити людську природу художніми засобами, через художню літературу. Втім, сама проблема людини з необхідністю диктує звернення до екзистенційної, смисложиттєвої проблематики, тому філософська антропологія, дистанціюючись від екзистенціалізму, мимоволі часто-густо апелює до нього і навіть послуговується екзистенціалістською термінологією, — про це ще буде йти мова.

З іншого боку, філософування про людину неминуче упираються в «практичну» площину: як їй, такій недосконалій істоті жити і виживати в цьому світі (який не є людино-центричним, тобто розробленим «під людину», як це влучно схопили екзистенціалісти, а, навпаки, абсолютно байдужий до її страждань). Чи здатна людина бути щасливою, незважаючи на всю трагічність власного жеребу? Що розуміти під людським щастям? тощо.

Сама тому звернення екзистенціалістів до художньої літератури аж ніяк не є безпідставним. Адже ставлячи власних героїв в так звані екзистенційні «межові ситуації» вони актуалізують для них (а заодно для читачів чи глядачів) питання смисложиттєвого вибору, марності життя, що проживається, над якими людина в буденному житті не замислюється. Бо ж здебільшого екзистенційний катарсис відбувається за принципом: «доки грім не гряне, мужик не перехреститься». Людина починає замислюватися над справжніми цінностями лише на межі (а той за межею) катастрофи, причому це стосується як окремих індивідів, так і людських спільнот, і, зрештою, людства вцілому.

Не забуваймо й про те, що сам феномен художньої творчості і, в тому числі, літературної — є потужним інструментом смисложиттєвого пошуку, нескореності життєвим обставинам, як це переконливо засвідчують напрямки гуманістичного психоаналізу, екзистенційної логотерапії, концепція пошукової активності. Так, одному з його провідних представників екзистенційного психоаналізу, Р. Мею, належить праця з вельми символічною і промовистою назвою «Мужність творити» (за аналогією з програмною працею протестантського екзистенціалізму «Мужність бути» П. Тілліха).

Однак з точки зору філософського осмислення феномену людини, художня література та інші види мистецтва (зокрема, театр) можуть виступати лише як допоміжний засіб, свого роду спосіб

викладу та донесення до широкого загалу вже сформульованих філософських концепцій. Що ж до власне пошуку у філософській площині, то тут «каменем спотикання» як для представників філософської антропології, так і філософії екзистенціалізму, стає поняття «людської природи», передісторія якого веде свій відлік ледь не від перших філософських спроб осмислення світу.

Позиція представників екзистенціалізму у цьому питанні незворотно категорична: «В XVIII столітті атеїзм філософів ліквідував поняття бога, але не ідею про те, що сутність передує існуванню, — зазначає Ж.-П. Сартр, — цю ідею ми зустрічаємо всюди: у Дідро, Вольтера і навіть у Канта. Людина володіє певною людською природою. Ця людська природа, будучи «людським» поняттям, є у всіх людей. А це означає, що кожна окрема людина є лише окремим випадком загального поняття «людина»... Атеїстичний екзистенціалізм... вчить, що навіть якщо бога нема, то є щонайменше одне буття, у якого існування передує сутності, буття, яке існує перш ніж його визначити, яким-небудь поняттям, і цим буттям є людина чи, за Гайдеггером, людська реальність... Для екзистенціаліста людина тому не піддається визначенню, що першопочаткового нічого собою не являє. Людиною вона стає лише згодом, причому такою людиною, якою зробить себе сама. Таким чином нема ніякої природи людини, як і бога, який би її задумав» [6, с. 322-323].

Що ж до філософів-антропологів, вони навпаки вважають екзистенціалістське бачення людини занадто зануреним у суб'єктивістські намагання пізнати суб'єкт когнітивними засобами самого суб'єкта. Так, Г. Плеснер у своїй програмній праці «Ступені органічного та людина», наголошує на розходженнях між екзистенціалізмом М. Гайдеггера та власним філософським вченням: «... якщо нам доводиться дистанціюватися від досліджень Гайдеггера..., то головним чином тому, що ми не можемо визнати головного положення Гайдеггера... згідно якого вивченню позалюдського буття має з необхідністю передувати екзистенціальна аналітика людини. Ця ідея показує, що він знаходиться в полоні тієї старої традиції (що знайшла вираз у самих різних формах суб'єктивізму), згідно якої людина, що задається філософськими питаннями екзистенційно найбільш близька до самої себе і тому, дивлячись на об'єкт своїх запитань, цікавиться собою. На противагу

до цього, ми захищаємо тезу про те... що людина відрізняється від всього іншого буття тим, що вона ні найближча, ні найдалша до самої себе, що саме завдяки цій ексцентричності своєї форми життя вона наперед знаходить себе у морі буття і тим самим, не дивлячись на небуттєвий характер свого існування, відноситься до одного ряду разом з усіма речами світу» [3, с. 98].

Втім, уважно вчитавшись в обидві цитати можна побачити в позиціях обох мислителів окрім розбіжностей і багато спільного, зокрема, головний постулат екзистенціалізму про те, що існування передує сутності, на наш погляд, цілком співзвучний з твердженням Г. Плеснера про небуттєвий характер існування людини і її напередзнаходження себе у морі буття. Разом з тим, Г. Плеснер та інші представники філософської антропології, не визнають людську суб'єктивність головною відправною точкою філософування про людину, не безпідставно прагнучи спертись у своїх пошуках на щось більш вагоме і висуваючи наступне кредо: «Без філософії людини — ніякої теорії людського життєвого досвіду. Без філософії природи — ніякої філософії людини» [3, с. 99].

На цьому шляху представники філософської антропології активно залучають до своїх філософських пошуків сучасні їм останні здобутки у галузі біології, психофізіології, еволюційної біології тощо, таким чином повертаючись до тієї ж самої ідеї про «людську природу», але сформульованої вже на природничо-наукових засадах. Так, говорячи про біологічні передумови унікальності людини як феномену природи, такі як прямоходіння, розвиненість руки, наявність мови, і, зрештою, появу рефлексивної свідомості, філософи-антропологи звертаються до ознак, які так чи інакше притаманні кожній людській особині і визначають її поведінку в світі, вони не є зовнішніми обставинами по відношенню до людини, а безпосередньо вкорінені в її тілесності, яка є єдиною і головно передумовою всіх вищих психічних процесів, котрі прийнято ототожнювати зі сферою духовності. Таким чином філософській антропології вдається уникнути жорстко критикованого нею механістичного «поділу» людини на тіло та дух, що практикувався попередньою філософською традицією.

Як Г. Плеснер, так і А. Гелен у своєму філософуванні про людину насамперед прагнуть оцінити її місце у ієрархії живого,

спираючись на дані біології. Втім, намагаючись їх системно переосмислити мислителі часто-густо вдаються до введення нових суто натурфілософських (науково не обґрунтованих) понять та категорій. Так, Г. Плеснер, говорячи про живе, вводить такий специфічний термін як «позиційність» — здатність виділятися на тлі зовнішнього середовища, співвідноситися з ним і сприймати його реакції. «Позиційність» рослин має «відкритий» характер, тобто рослина вписується в зовнішнє середовище, прямо залежачи від нього. Розвиток мозку у вищих тварин робить їх більш позиційно «закритими», сильніше зосередженими на собі, більш незалежними від зовнішнього середовища. І лише людина, на думку Г. Плеснера, відрізняється від решти живої природи специфічною ексцентричною позиційністю. Адже лише людина завдяки самосвідомості може відноситися до самої себе рефлексійно, осягаючи себе в трьох аспектах: як об'єктивне тіло, як душу в тілі та як «Я».

А. Гелен у своїй програмній праці «Про систематику антропології» також виходить із зіставлення людини з твариною. На відміну від тварини, зазначає філософ, яка добре пристосована до зовнішнього середовища і перебуває в управлінні інстинкту, людина біологічно істота недосконала. І саме завдяки цій непристосованості та обмеженню інстинктів її існування перебуває під загрозою. Але з іншого боку, саме ця непристосованість породжує «відкритість світові», а завдяки наявності у людини на відміну від тварин рефлексивної свідомості з'являються такі специфічно людські риси як необмежена спроможність навчатися, не прив'язаність до жодного досвідного обрїю та жодного поведінкового зразка.

Однак, не може не впасти в око, що намагання пізнати людину філософів-антропологів мають, якщо можна так висловитись, апофатичний характер. Якщо апофатична теологія відштовхується у пізнанні бога від переліку характеристик, які не є богом, то «апофатична» антропологія зосереджується на тому, в чому людина не є твариною. Разом з тим, філософи-антропологи весь час намагаються вирватись із цього зачарованого кола і все ж таки визначити набір характеристик, що якісно відрізняють людину від тварини. Дуже промовистими в цьому сенсі є наступні міркування Г. Плеснера, в яких він прагне сформулювати сутність

того, що він називає «ексцентричною позиційністю»: «Людина як жива річ, поставлена в середину свого існування, знає цю середину, переживає її і тому переступає її. Вона переживає зв'язок в абсолютному тут-і-тепер, тотальну конвергенцію оточуючого середовища та власного тіла по відношенню до центру його позиції і тому більше не зв'язана нею. Вона переживає безпосередній початок своїх дій імпульсивність своїх мотивів та рухів, радикальне авторство свого живого існування, стояння між діями і діями, вибір, як і захопленість в афекті та потязі, вона знає себе вільною і, не дивлячись на цю свободу, прикутою до існування, яке заважає їй і з яким вона має боротися. Якщо життя тварини центричне, то життя людини ексцентричне, вона не може порвати центрування, але одночасно виходить із нього на зовні. Ексцентричність є характерна для людини форма фронтальної поставленості по відношенню до оточуючого середовища» [3, с. 126].

При уважному розгляді наведеної цитати не може не впасти в око світоглядна і навіть термінологічна спільність міркувань Г. Плеснера, що весь час наголошує на перебуванні людини серед інших речей світу у статусі «живої речі» і одночасно говорить про «вихід» людини за межі цього статусу у «радикальному авторстві» свого існування з аналогічними роздумами критикованого ним же М. Гайдеггера: «Людське буття може виступати по відношенню до сушого тільки тому, що висунуте в Ніщо. Вихід за межі сушого здійснюється в самій основі нашого буття. Але такий вихід і є метафізика у власному сенсі слова. Тим самим мається на увазі: метафізика належить до «природи людини» [15, с. 26]. Задамося запитанням: чи не є плеснерівська «ексцентрична» позиція людини, що знаходиться «не в рівновазі, поза місцем та часом, в Ніщо» [3, с. 136] також цілком метафізичною? І чому власне так важко схопити і описати це «людське в людині» не вдаючись до метафізики?

У пошуках відповіді на це запитання видатний німецький психоаналітик, основоположник логотерапії В. Франкл, прагнучи охарактеризувати ту особливу єдність, яку являє собою людина, розробляє особливу «деминзональну онтологію» (онтологію вимірів). Психоаналітик пропонує порівняти проєкції одного і того ж предмета в різних площинах. Так, наприклад, якщо склянку, геометричною формою якої є циліндр, спроектувати з трьохви-

мірного простору на двох-мірні площини, що відповідають його повздовжньому і поперечному зрізу, то в одному випадку ми отримуємо коло, а в іншому — прямокутник. Таким чином проєкції ніби-то суперечать одна одній, при цьому залишаючись проєкціями одного і того ж самого предмета. Окрім того, В. Франкл звертає увагу на те, що в обох випадках у якості проєкції ми отримуємо замкнені геометричні фігури, в той час як склянка це відкрита посудина, яка ще й може бути наповнена якоюсь рідиною.

«Як застосувати тепер все це до людини? — запитує видатний психоаналітик у своїй доповіді «Плюралізм науки та єдність людини», — Людина, так само, якщо у неї редукувати специфічно людський вимір і спроектувати її на площини біології та психології, відображається в них так, що ці проєкції суперечать одна одній. Адже проєкція в біологічну площину виявляє соматичні явища, тоді як проєкція в психологічний вимір виявляє явища психічні. В світлі демінзональної онтології, однак, ця суперечливість не ставить під сумнів єдність людини — як факт неспівпадіння кола та прямокутника не суперечить тому, що це дві проєкції одного і того ж циліндра. Але будемо пам'ятати: марно шукати єдність людського способу буття, що долає багатоміття різних форм буття, а також розв'язок таких протиріч, як антиномія душі та тіла, в тих площинах, на які ми проєктуюмо людину. Виявити її можна лише у вищому вимірі, в вимірі специфічно людських проявів» [9, с. 51].

Продовжуючи аналогію зі склянкою, як відритою посудиною, яку завжди можна чимось наповнити, В. Франкл говорить про «відкритість» людини, її спрямованість назовні себе самої, покликаючись при цьому на антропологічні дослідження М. Шелера, А. Гелена та А. Портмана, іще раз наголошуючи на небезпеці ототожнення людини з її біологічними та психологічними «проєкціями»: «Адже, так само як відкрита посудина у горизонтальній та вертикальній проєкції на площину дає нам замкнені фігури, так і людина на біологічному рівні відображається як замкнена система фізіологічних рефлексів, а на психологічному рівні — як закрита система психологічних реакцій» [9, с. 50-51].

Але що ж ми можемо сказати про людину, беручи до уваги саме її «відкритий», власне людський вимір і не впадаючи при

цьому в екзистенціалістські метафори та метафізичні абстракції? Чим виміряти об'єктивність і корисність такого знання про людину?

На нашому думку, надзвичайно вагомий внесок у розв'язок цих задач внесли представники напрямків гуманістичного психоаналізу та екзистенційної логотерапії. Адже будучи практикуючими психологами та психіатрами, вони робили акцент на надзвичайному важливому аспекті психічного здоров'я та благополуччя людини, який якісно відрізняє людину від тваринного світу. Бо ж лише для людини важливо не просто бути в цьому світі, а бути в ньому щасливою, самореалізованою, мати відчуття самоповаги тощо.

Так, на думку видатного психоаналітика ХХ століття, основоположника гуманістичного психоаналізу, Е. Фромма, лише людина здатна усвідомлювати своє власне існування як проблему. «Всі пристрасті та устремління людини є спробами знайти відповідь на проблему свого існування, — зазначає він, — або можна сказати, що це спроба уникнути душевної хвороби. (До речі, що стосується психічного життя, то справжня проблема полягає не в тому, чому люди стають душевнохворими, а швидше в тому, чому більшості з них вдається уникнути душевної хвороби)» [14, с. 449].

Продовжуючи свою думку, Е. Фромм наголошує на тому, що самосвідомість, розум та уява роблять неможливим для людини існування в гармонії з природою, характерне для тварин. Залишаючись частиною природи, людина підкорена її фізичним законам, які вона не може змінити, але зате в її силах дистанційовано сприймати решту природи, виділяючи себе з неї. Оскільки людина усвідомлює себе, вона розуміє своєю безсилля, випадковість своєї появи в світі та обмеженість свого існування природними рамками — найголовніша із яких — невідворотний кінець всього живого — смерть. Все це породжує нерозв'язну трагічну дихотомію існування кожної людини: «... вона вже не може звільнитися від свого духу, навіть якби вона цього хотіла, і не може звільнитися від свого тіла, поки вона живе, і її тіло пробуджує в ній бажання жити» [14, с. 444-445]. «Людське життя визначається неунікною альтернативою між регресом і прогресом, між поверненням до тваринного існування і досягненням людського буття, — продовжує свою думку видатний психоаналітик, — кожне

бажання повернення хворобливе і з необхідністю веде до страждань та психічних захворювань, до фізіологічної або психічної смерті (божевілля). ...Окрім фізіологічно обумовлених бажань (голод, спрага і сексуальна потреба), всі існуючі людські устремління продиктовані цією полярністю» [14, с. 448-449].

Саме тому, на думку Е. Фромма, всі люди насамперед, ідеалісти, і вони не можуть обійтись без того, щоб бути ідеалістами, якщо під ідеалізмом розуміти стремління до задоволення потреб, які є специфічно людськими і виходять за рамки фізіологічних потреб організму. Адже, як психічно здорові люди, так і невротики не можуть уникнути пошуку відповіді на проблему власного існування. Відмінність полягає лише в тому, що одна відповідь більшою мірою, ніж інша відповідає загальним потребам людини і тому швидше веде до розвитку її сил та щастя.

Якою ж має бути, з точки зору видатного психоаналітика, ця «правильна відповідь» на питання, що ставить перед людиною її існування? Для того, щоб провести водоподіл між регресивними та прогресивними силами людської психіки Е. Фромм у своїй програмній праці «Душа людини» вводить два фундаментальних для гуманістичного психоаналізу поняття «біофілії» («любові до живого») та «некрофілії» («любові до мертвого»). Безумовно, стосовно душевного життя кожної окремої людини, цей поділ є умовним, адже в кожній людині так чи інакше дістають свій прояв обидві тенденції. Втім, саме послідовна реалізація стратегії «любові до життя» і намагання уникати некрофільських тенденцій сприяють збереженню психічному здоров'я індивіда. Що ж до проблеми щастя, то, на думку Е. Фромма, воно не може виступати для людини «самоціллю», бо в такому вигляді прагнення до щастя перетворюється на невротичну «надмету», в той час як при психічній нормі переживання щастя може бути лише свого роду «побічним продуктом» реалізації людиною правильної життєвої стратегії [12, с. 30-47]. Цю тему мислитель пізніше розвинув в ще одній своїй всесвітньо відомій праці «Мати чи бути?», де він вводить два додаткових модуси існування: для біофільного ставлення до життя — це існування в модусі «буття», для некрофілії — це необмежене прагнення до володіння. Таким чином, наголошує психоаналітик некрофіл щиро переконаний, що щастям можна володіти як річчю, однак весь час терпить невдачі

в намагання ним заволодіти та утримати його саме тому, що насправді щасливою людиною може тільки бути [13].

Однак, не може не впасти в око, що попри величезний масив клінічної практики представників гуманістичного психоаналізу та екзистенційної логотерапії, зроблені її виданими представниками узагальнення носять більшою мірою умоглядний характер, з одного боку заснований на результатах клінічних спостережень, а з іншого — на переосмисленні всієї попередніх психологічних, психоаналітичних та філософських (зокрема, чи не насамперед, екзистенціалістських) поглядів на людину. Але виникає логічне запитання: чи можна виділити якусь сукупність психофізіологічних характеристик, яка є необхідною передумовою конструктивної реалізації людиною своїх сутнісних сил і, відповідно, психічного здоров'я та щастя? Чи рекомендації психоаналітиків мають виключно психотерапевтичний характер, а їх ефективність слід сприймати «на віру», покладаючись на ефективність клінічної практики?

І в цьому контексті, на нашу думку, надзвичайно плідним є звернення до дослідної діяльності видатних психофізіологів ХХ століття В. Ротенберга та В. Аршавського. В центрі їх наукових інтересів наприкінці 70-х — на початку 80-х років минулого століття опинився вплив стресу та негативних емоцій на виникнення так званих психосоматичних хвороб. Як відомо, до психосоматичних відносять цілий спектр захворювань, таких як стенокардія, інфаркт міокарда, виразкова хвороба дванадцятипалої кишки та шлунку, гіпертонічна хвороба, бронхіальна астма, коліти, деякі алергічні захворювання і навіть, можливо, злоякісні пухлини. Виникнення саме цих хвороб традиційно пов'язують з виснажуючою дією стресу, перш за все емоційного, тобто негативних, неприємних переживань: горя, туги, страху, тривоги, ненависті, образи, відчаю тощо. В зв'язку з цим, в медицині утвердилося уявлення про однозначно шкідливий вплив негативних емоцій на організм і поширилась практика всілякого їх уникання, втому числі й шляхом масового застосування транквілізаторів.

Однак В. Ротенберг та В. Аршавський звертають увагу на те, що питання про безумовну користь позитивних і шкоду негативних емоцій далеко не таке просте і однозначне. Дослідники звертають увагу на те, що лікарів неодноразово вражали деякі факти, що залишалися, однак, непоясненими та неузагальненими. Під

час інтенсивних та довготривалих періодів емоційного напруження, викликаних екстремальними ситуаціями, нерідко значно зменшувалось число не лише психосоматичних, а й простудних захворювань. Це зменшення захворювань відмічається всупереч постійно діючим стресорним факторам, що зовсім не сприяють виникненню позитивних емоцій: важка праця, постійні небезпеки для життя, тривога за ближніх, часом загибель товаришів, суворі кліматичні умови, недосипання та іноді недоїдання. І тим не менше психосоматичних захворювань ставало значно менше. Правда це характерно лише для тих, хто проявляв в цих складних і небезпечних умовах неабияку духовну мужність, готовність постійно боротись за збереження життя та людської гідності. Однак не може бути сумніву, що на долю найбільш мужніх і стійких в умовах стихійних лих та катастроф випадало щоденно більше негативних емоцій, ніж на долю інших людей за все життя. Однак психосоматичні захворювання у них зникали. Але через якийсь час перебування в нормальних умовах, емоційно набагато більш прийнятних і таких, що не потребували постійного напруження всіх духовних та фізичних сил, ці ж (або інші) психосоматичні захворювання нерідко відновлювались у них знову [5, с. 14].

Вражає наскільки ці спостереження перегукуються із аналогічними спостереженням основоположника В. Франкла, зробленими під час перебування серед ув'язнених німецьких концтраційних таборів. В. Франкл констатував значне зниження серед ув'язнених як психосоматичних, так простудних захворювань, не дивлячись на гранично несприятливі для здоров'я умови, постійне недоїдання та недосипання, також практично повну відсутність неврозів у класичному розумінні, невротики в умовах концтаборі ставали здоровими [7].

З іншого боку, після звільнення з концтабору більшість колишніх в'язнів починали страждати, як від психосоматичних хвороб, так від характерної невротичної симптоматики, такої як «занепокоєння, почуття втоми, погіршення концентрації, збудливість, непосидючість, ослаблення пам'яті та здатності до концентрації, дратівливість, вегетативні симптоми, депресії, головні болі» [10, с. 146-147].

Для пояснення цього феномену В. Ротенбергом та В. Аршавським була сформульована концепція пошукової активності, що

«направлена на зміну ситуації, причому в умовах, коли суб'єкт не може бути впевненим в результатах своєї пошукової поведінки, коли відсутній визначений прогноз результату всієї ситуації» [5, с. 21]. Саме пошукова активність, на думку дослідників, «той загальний неспецифічний фактор, який визначає стійкість організму до стресу та шкідливим впливів при самих різних формах поведінки» [5, с. 21]. «Пасивно-захисну реакцію в усіх її проявах ми пропонуємо розглядати як відмову від пошуку у неприйнятній для суб'єкта ситуації, — зазначають дослідники, — саме відмова від пошуку, а не неприйнятна ситуація сама по собі та викликані нею негативні емоції роблять організм більш вразливим до різноманітних шкідливих впливів» [5, с. 23].

Відмова від пошуку в ситуації, яка не влаштовує людину чи тварину відноситься до найсуттєвіших причин розвитку соматичної патології чи порушень поведінки. При цьому грають роль одночасно два негативних фактори: оцінка ситуації як неприйнятною, загрозовою і в той же час відмова від пошукової активності, яка справляє протекторну дію на здоров'я. Опитування пацієнтів про їх настрій та переживання в останні місяці перед дебютом хвороби показали, що цей період характеризується у різних хворих багатьма спільними рисами. Комплекс цих рис отримав назву синдром «відмови», «уходу», «втєчі», «капітуляції», відмова від боротьби у протистоянні життєвим складнощам, відмова від сподівань. Специфічний синдром, що трохи нагадує депресію є надійним передвісником соматичних захворювань [5, с. 42].

Схожі ситуації констатує і В. Франкл, з тією різницею, що умови концтабору можна розглядати своєрідний «полігон» для досліджень «пацієнтів» в ситуації, несприятливій ситуації, або радше неприйнятності якої є об'єктивною, а не, як це часто буває в житті, такою, що переживається індивідом суб'єктивно. Адже, якщо описані випадки захворювань часто мали місце в ситуації, коли людина об'єктивно маючи можливість щось змінити, відмовлялась від пошуку і боротьби, то в'язні концтабору були об'єктивно безсилим змінити щось в умовах свого існування, більше того, для них були фактично штучно створені умови повної відсутності людського майбутнього, тобто будь-якої визначеної точки відліку в майбутньому, без якої неможливе осмислене людське існування. Не лише постійна загроза

смерті, а й принципова невизначеність можливості звільнення як такого породжувала в ув'язнених відчуття безстрокового перебування «на тому світі», якого ще ніхто не повертався.

За таких обставин «відмова від пошуку» могла означати лише одне — неминучу загибель, однак кожного разу, за свідченнями видатного психоаналітика, першою наступала умовно кажучи «смерть» психологічна: «Душевний занепад при відсутності духовної опори, тотальна апатія були для мешканців концтабору і добре відомим, і лякаючим явищем, яке часто розвивалося так стрімко, що за декілька днів призводило до катастрофи. Люди просто лежали весь день на своєму місці в бараку, відмовлялися йти на шикування для розподілення на роботу, не турбувалися про те, щоб отримати їжу, не ходили умиватися, і ніякі попередження, ніякі погрози не могли вивести їх з цієї апатії; ніщо їх не лякало, ніякі покарання — вони зносили їх тупо і байдуже» [10, с. 142].

У своїх роботах присвячених психоаналітиці реалій концтабірного ув'язнення В. Франкл наводить також приклади, коли внутрішня «капітуляція» призводила безпосередньо до розвитку хвороб. Так, уже став хрестоматійним приклад, який психоаналітик наводить в своїй програмній статті «Психолог в концтаборі», що описує випадок з одним із ув'язнених, котрий наприкінці зими уві сні почув «пророцтво» про те, що для нього війна закінчиться 30 березня 1945 року. Втім, мірою наближення згаданої дати, не було, однак, ніяких передвісників того, що «пророцтво» справдиться і зрештою 29 березня ув'язнений відчув лихоманку, 30 березня втратив свідомість, а 31 помер. Таким чином, війна справді закінчилась особисто для нього саме 30 березня 1945 року. Отже, «ми можемо небезпідставно і з усією клінічною суворістю припустити, — робить підсумок В. Франкл, — що розчарування, яке виклав у нього реальний хід подій, призвело до зниження життєвого тону, імунітету, захисних сил організму, що надзвичайно прискорило розвиток інфекції, що дрімала в ньому» [10, с. 142].

В. Франкл наводить у згаданій статті також свідчення іншого табірної лікаря, який зробив наступні спостереження: ув'язнені в його таборі плекали надію, що до Різдва 1944 року вони будуть вже вдома. Прийшло Різдво, але повідомлення газет були для ув'язнених зовсім не обнадійливими. Якими ж були наслідки? Тиждень

між Різдом і Новим роком був відмічений в таборі такою кількістю смертей, якої в ньому раніше ніколи не було і яка не могла бути пояснена такими обставинами, як зміна погоди, погіршення умов праці чи спалах інфекційного захворювання.

Зрештою основоположник екзистенційної логотерапії приходив до висновку, «що тілесно-душевний занепад залежав від духовної установки, але в цій духовній установці людина була вільна! Ув'язнивши людину у таборі, можна було відібрати в неї все аж до окулярів та ремня, але у неї залишалась ця свобода, і вона залишалась у неї аж до останньої миті, до останнього подиху. Це була свобода налаштуватися так або інакше, і це «так або інакше» існувало, і весь час були ті, кому вдавалося придушити в собі збудження і подолати свою апатію. Це були люди... і у них знаходилося для товариша добре слово та останній шматок хліба» [10, с. 143]. В. Франкл називає цю позицію нескореності та внутрішнього відсторонення завдяки здатності зануритися у духовні виміри буття всупереч гранично несприятливим обставинам щоденного існування «волею до смислу» — і саме вона є однією із базових засад екзистенційної логотерапії.

Втім, саме «воля до смислу» В. Франкла якнайкраще корелює із «пошуковою активністю» В. Ротенберга та В. Аршавського. Адже здійснення «волі до смислу» — це насамперед творчий пошук кожен день і кожен мить життя. В. Франкл не стомлюється підкреслювати, що смисли не винаходяться, не створюються самим індивідом, їх треба шукати і знаходити. Смисли не дані нам, ми не можемо вибрати собі смисл, ми можемо лише обрати покликання, в якому ми віднаходимо смисл. Смисл треба не просто шукати, за нього треба боротися і боротьба ця важка.

Втім, не дивлячись на те, що концепція пошукової активності безвідмовно «працює» та емпірично підтверджується на прикладах, коли людина потрапляє в неочікувано складні ситуації, стикається з трагічними життєвими обставинами, які ставлять її перед необхідністю мобілізації всіх духовних та фізичних внутрішніх сил, залишається відкритим питання, чи не є за таких обставин, сама пошукова активність лише необхідною відповіддю на критичні обставини, покликаною забезпечити виживання як фізичне, так і психічне (збереження цілісності особистості), задовольнити потреби індивіда (нехай і в дуже широкому діапазоні — від харчових

і статевих, до, скажімо потреби в самоповазі) і як тільки ситуація нормалізується необхідність у ній «відпадає» до наступної кризи.

З точки зору фізіології умовних рефлексів така трактовка пошукової активності» цілком виправдана. Адже, за такого підходу, пошук виникає лише тоді, коли через зміну обставин наявна раніше стереотипна програма поведінки не забезпечує задоволення основних потреб. І виникає пошукова поведінка завжди тільки для того, щоб перейти від менш вдалої стереотипної програми до більш вдалої, але теж по можливості стереотипної. Очевидно, що в такому разі найвищим досягнення організму можна вважати стереотипізацію та автоматизацію поведінки, що має максималь-но ефективно забезпечувати виживання організму. Вживання ж, своєю чергою, неможливе без пристосування до оточуючого середовища, без збереження рівноваги з ним, тобто підтримання гомеостазу між середовищем та організмом. Це уявлення, природно, заперечує доцільність будь-якої тенденції організму са-мостійно порушити гомеостаз, що існує. Між тим пошукова актив-ність, якщо вона не обслуговує якісь відомі потреби і, відповідно, не сприяє відновленню гомеостазу, може його лише порушувати. Це недоцільно і навіть шкідливо і тому фізіологія умовних рефлексів відкидає будь-яку самостійну потребу у пошуку.

Безперечно важко заперечити те, що виживання є необхідною передумовою будь-якої діяльності. «Але чи можна вважати потре-бу збереження життя найвищою на ієрархічній драбині потреб, і, що ще важливіше, чи може бути ця потреба ефективно задоволена на базі гомеостатичного підходу? — задають запитання В. Ротен-берг та В. Аршавський — Якщо в світі, що неперервно змінюється організм буде лише весь час слідувати за змінами, намагаючись до них пристосуватися, йому загрожує небезпека програти в часі та ініціативі. ...організму, хоча б в ім'я самозбереження, необхідно прагнути до порушення гомеостазу. Це здійснюється за рахунок таз званих потреб росту, розвитку та самовдосконалення, за раху-нок конструктивної експансії» [5, с. 28-29]. Наразі виділяють декілька таких самостійних «антигомеостатичних» потреб: потреба в новій інформації, в нових переживаннях тощо, однак творці кон-цепції пошукової активності вважають, що всі вони можуть бути зведені до більш загального поняття — потреби у пошуку — і роз-глядатися як її конкретні прояви [5, с. 31].

Дослідження фізіології та психофізіології пошукової активності ускладнюється ще й тим, що в природних умовах у тварин виявити пошукову активність в чистому вигляді практично неможливо. Тварина постійно заклопотана задоволенням інших первинних потреб, і паралельно, за ходом справи, задовольняється потреба у пошуку. Отже, для того, щоб виявити чисту потребу у пошуку у тварин, необхідно створити для них умови, коли всі первинні потреби будуть задоволені. Такі експерименти були проведені. Пацюків розміщували в достатньо просторій камері, де у них було вдосталь їжі та де знаходились сексуальні партнери. Камера була комфортабельною, тваринам створювались «санаторні» умови для безтурботного життя. В одній із стінок камери були двері, які вели в необжите приміщення, що таїло в собі небезпеку самою своєю недослідженістю. Після відносно короткого періоду освоєння комфортабельної камери пацюки одним за одним починали робити спроби проникнення в це недосліджене приміщення. Це була зовсім не проста цікавість: вони обережно просувалися по темному коридору, проявляючи при цьому всі ознаки страху, епізодично в швидкому темпі поверталися назад, і тим не менше знову і знову розпочинали свою ризиковану і нічим безпосередньо не спровоковану подорож. Ця дослідницька активність без якої б то не було прагматичної необхідності і відображає, на думку дослідників, високу потребу в пошуку [5, с. 30].

Втім, можливість задоволення цієї потреби в її «чистому» вигляді вперше з'являється лише у людини, коли завдяки високій соціальній організації пошукова активність нарешті звільняється від ролі «служниці» первинних мотивів і стає основою творчої діяльності. «Творчість як найбільш яскравий прояв пошукової активності в її «чистому» вигляді більш за все свідчить проти уявлень про, що пошук необхідний тільки для задоволення інших потреб, що він не має самостійної цінності. Така точка зору суперечить всьому досвіду людства» [5, с. 31], — підкреслюють В. Ротенберг та В. Аршавський.

Невипадково, В. Франкл розробляючи шляхи реалізації індивідом смислу власного буття виділяє три групи цінностей, серед яких першими постають «цінності творчості». Замислюючись над цінностями творчості індивід насамперед має запитати себе «Що я можу дати світу?». І відповіддю на це запитання не

обов'язково має бути художня чи технічна творчість в класичному розумінні. В. Франкл наголошує, що в будь-якій діяльності людини, як професійній, так і позапрофесійній може і має бути присутній творчий компонент. Адже невід'ємною умовою буття людини в світі є і завжди буде залишатися праця (трудова діяльність) і саме в ній видатний психоаналітик вбачає чи не найпотужніше джерело смислів, щоправда, лише за однієї умови — що праця буде творчою. (До речі, в цьому зв'язку потребувала б окремого дослідження концепція «творчої праці», запропонована нашим видатним співвітчизником В. Винниченком, як одна із основоположних засад створеного ним власного філософського вчення — «конкордизму»).

Наступну групу смисложиттєвих цінностей В. Франкл називає цінностями переживання, відповідно запитання, адресоване до індивіда, що прагне їх реалізувати він формулює як «що я можу взяти від світу?». Цінності переживання проявляються в нашій сприйнятливості до явищ оточуючого світу, насамперед у переживанні прекрасного, скажімо, під час спілкування з природою чи творами мистецтва. Неможна недооцінювати всієї повноти смислу, якого набуває наше життя завдяки цим цінностям. Адже, незалежно від будь-яких форм людської діяльності, надзвичайно важливо, якою буде інтенсивність переживання людиною кожного моменту її життя! Більше того, для повноцінної реалізації власного призначення людина має вміти не лише продуктивно діяти, а й мати здатність захопитися переживанням поточного моменту настільки, щоб повністю розчинитися в самому процесі життя. «Відчувати радість — також може бути «обов'язком» людини. В цьому сенсі можна звинуватити в зневажливому ставленні до своїх обов'язків людину, яка сидячи у трамваї, має можливість споглядати велич заходу сонця чи вдихати пахощі розквітлих акацій, а замість цього продовжує не відриваючись читати газету» [8, с. 175].

Ну і, нарешті, третя і остання група смислотворчих цінностей полягає у ставленні людини до факторів, які обмежують її життя. Ця група цінностей виходить на передній план у «межових» ситуаціях людського буття — невиліковної хвороби, неподоланної екстремальної ситуації, ув'язнення з перспективою смертної кари тощо. Щоправда, В. Франкл не стомлюється наголошувати

ти (і в цьому мимоволі солідаризується з В. Ротенбергом та В. Аршавським), що далеко не кожна «межова» ситуація є справді безвихідною, часто-густо людина сама поспішає зайняти «капітулянтську» позицію, тим самим іще більше погіршуючи свій душевний стан і втрачаючи можливість пошуку та реалізації смислів. Але навіть за умови дійсної неможливості реалізації творчих цінностей та цінностей переживання для людини завжди залишаються доступними «цінності ставлення»: те, як вона приймає тяготи життя, як несе свій хрест, та мужність, яку вона проявляє в стражданнях, гідність яку вона показує, знаючи, що вона приречена, — все це є мірою того, наскільки вона відбулася як людина. «Як тільки список категорій цінностей поповнюється цінностями ставлення, стає очевидним, що людське існування ніколи не може бути позбавленим смислу. Життя людини сповнене смислом до самого кінця — до самого її останнього подиху. І поки свідомість не покинула людину, вона постійно зобов'язана реалізовувати цінності та нести за них відповідальність» [8, с.174], — стверджує В. Франкл.

Повертаючись до концепції пошукової активності В. Ротенберга та В. Аршавського спробуємо під її кутом поглянути на «ціннісну тріаду» В. Франкла. На перший погляд, може здатися, що лише цінності творчості потребують вираженого пошукового підходу. Але придивимось уважно до цінностей переживання. Хіба творча налаштованість індивіда не є головною необхідною передумовою того, щоб його переживання вступили в резонанс із красою природи чи мистецтва?! Не кажучи вже про загальновідомий феномен «творчого споглядання» як чи не найважливіший вимір творчого процесу, без якого творчість як така неможлива в принципі та який цілком відповідає за характеристиками «цінностям споглядання» В. Франкла.

Що ж до «цінностей ставлення», то тут виходить на передній план особливий смислотворчий аспект, що отримав назву «мистецтва жити». Адже саме в критичній безвихідній ситуації, на межі життя і смерті, людині часто доводиться радикально переосмислювати власні цінності докладати всіх зусиль, щоб знайти саме свій унікальний смисл, який подеколи навіть може суперечити усталеним цінностям та моральним нормам. Втім створені таким чином нові ціннісні смисли з часом стаючи здобутком свідомості

великого числа людей перетворюються на універсальні загально-людські цінності. «Унікальний смисл сьогодні — це універсальна цінність завтра» [11, с. 296], — це твердження В. Франкла особливо справедливе для таких діянь людини, які отримали назву подвигу. Адже саме подвиг будучи майже незбагненим актом для широкого загалу (кожна людина ніби подумки запитує себе «як смертна людина могла наважитись на таке?») одночасно часто стає предметом наслідування інших людей під гаслом «якщо хтось зміг так вчинити, то чому не можемо я?».

Тут доречно зазначити, що психологічна природа подвигу була одним із дослідницьких інтересів нашого видатного співвітчизника, основоположника «психології вчинку», В. Роменця. Говорячи про подвиг та героїчне В. Роменець виділяє саме моральну творчість як особливий вимір героїчного діяння, тобто «індивід усвідомлює, що він сам у героїчному діянні творить моральний закон, а не є слухняним рабом зовнішніх сил. І тільки тоді, коли людина виступає творцем морального закону, його ініціатором, якщо вона усвідомлює саму себе як вихідний пункт творчості, марновірство зникає і настає торжество справжнього героїзму» [4, с. 208]. Разом з тим вищою формою подвигу український психолог вважає своєрідний «творчий героїзм» кожного прожитого дня, що полягає у перманентній творчій самопожертві, і передбачає велику зосередженість, цілісність і своєрідний аскетизм, що навіть переважає ціну смерті [4, с. 209]. (Паралелі з «цінностями ставлення» В. Франкла як найвищим із можливих, на наш погляд, тут цілком очевидні).

Цілком вписується в бачення В. Ротенбергом та В. Аршавським творчої пошукової активності й запропоноване Е. Фроммом визначення біофільної життєвої стратегії: «Продуктивне орієнтування є повним розвитком біофілії. Хто любить життя, той відчуває свій потяг до процесу життя і росту в усіх сферах. Для нього краще створити заново, аніж зберігати. Він здатен дивуватися і з більшою охотою переживає щось нове, ніж шукає прихистку в утвердженні давно звичного. Життєві пригоди являють для нього більшу цінність, ніж безпека. Його установка по відношенню до життя функціональна, а не механістична. Він бачить ціле, а не тільки його частини він бачить структури, а не суми. Він радіє життю і всім його проявам...» [12, с. 35].

Отже, підведемо підсумки. На наш погляд, між розуміння В. Ротенбергом та В. Аршавським творчої природи людини як соціального прояву пошукової активності, яка фізіологічно притаманна, як людині, так і вищим тваринам та стратегіями реалізації цієї творчої природи через «біофільну» орієнтацію та «волю до смислу», запропонованими відповідно Е. Фроммом та В. Франклом цілком обґрунтовано можна поставити знак «рівності». Таким чином уможливлені узагальнення на підставі клінічної практики, зроблені представниками гуманістичного психоаналізу та екзистенційної логотерапії отримують надзвичайно важливе психофізіологічне підґрунтя. Це надзвичайно важливо для подальшого плідного розвитку як обох вищезгаданих психоаналітичних підходів, так і самої концепції пошукової активності, яка у взаємозв'язку з ними також набуває нових філософсько-світоглядних вимірів. Таке поєднання психоаналітичних практик гуманістичного психоаналізу та екзистенційної логотерапії із психофізіологічними підходом концепції пошукової активності надзвичайно плідне і як вагомий інструмент боротьби за «світоглядне виживання» в сучасному дегуманізованому світі, що переживає стрімку втрату всіх смисложиттєвих цінностей та орієнтирів.

-
1. *Malreaux A.* Le condition humaine / André Malraux. — Paris: Gallimard, 1996. — 343 p.
 2. *Гелен А.* О систематике антропологии / А. Гелен, пер. А. Филиппова // Проблема человека в западной философии: Переводы. — М.: Прогресс, 1988. — С. 152–201.
 3. *Плеснер Х.* Ступени органического и человек / Х. Плеснер, пер. А. Филиппова // Проблема человека в западной философии: Переводы. — М.: Прогресс, 1988. — С. 96–151.
 4. *Роменець В. А.* Психологія творчості / В.А. Роменець. — К.: Либідь, 2004. — 288 с.
 5. *Ротенберг В. С., Аршавский В. В.* Поисковая активность и адаптация / В. С. Ротенберг, В. В. Аршавский. — М.: Наука, 1984. — 193 с.
 6. *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм — это гуманизм / Ж.-П. Сартр // Сумерки богов: Ф. Ницше, З. Фрейд, Э. Фромм, А. Камю, Ж.-П. Сартр: сборник. — М.: Издательство политической литературы, 1989. — С. 319–344.
 7. *Франкл В.* Людина в пошуках справжнього сенсу. Психолог у концтаборі / Віктор Франкл. — Х.: Клуб сімейного дозвілля, 2019. — 160 с.

8. *Франкл В.* Общий экзистенциальный анализ / Виктор Франкл // Человек в поисках смысла. — СПб.: Ювента, 1993. — С. 157–283.
9. *Франкл В.* Плюрализм науки и единство человека / Виктор Франкл // Человек в поисках смысла. — СПб.: Ювента, 1993. — С. 45–53.
10. *Франкл В.* Психолог в концентрационном лагере / Виктор Франкл // Человек в поисках смысла. — СПб.: Ювента, 1993. — С. 130–156.
11. *Франкл В.* Что такое смысл / Виктор Франкл // Человек в поисках смысла. — СПб.: Ювента, 1993. — С. 284–307.
12. *Фромм Э.* Душа человека. Её способность к добру и злу // Душа человека. — М.: Республика, 1992. — С. 13–108. — (Мыслители XX века).
13. *Фромм Э.* Иметь или быть? / Э. Фромм // Иметь или быть. — М.: Прогресс, 1990. — С. 9–211.
14. *Фромм Э.* Пути из больного общества / Э. Фромм, пер. В. Закса // Проблема человека в западной философии: Переводы. — М.: Прогресс, 1988. — С. 443–482.
15. *Хайдеггер М.* Что такое метафизика? / Мартин Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. — М.: Республика, 1993. — С.16–27.

СВІТОГЛЯДНО-МОБІЛІЗАЦІЙНІ СТРАТЕГІЇ ДУХОВНОГО ВИЖИВАННЯ В КРИЗОВОМУ СУСПІЛЬСТВІ: ЕКЗИСТЕНЦІЙНО-АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ

Останні роки ситуація в Україні характеризується граничною нестабільністю: фактично від здобуття незалежності у 1991 році вона переживає затяжну кризу, яка в окремих регіонах фактично переросла у гуманітарну катастрофу. Однак кризовість та нестабільність в Україні є лише частковим випадком кризовості та нестабільності всього світу. За прогнозами Римського клубу [5] та оцінками незалежних аналітиків [4] глобальна економіка нині знаходиться у перехідному стані, пов'язаному із цілою низкою демографічних, екологічних, ресурсних проблем, з якого можливі лише два виходи: або відчайдушна мобілізація всіх сил і докорінне переосмислення споживацьких світоглядних установок, або глобальна катастрофа, в якій людство, якщо і не загине, то відкотиться далеко назад у своєму цивілізаційному розвитку.

За такого стану справ, перед інтелектуалами та митцями всіх країн постає завдання творення засобами філософської гуманітарної думки та мистецтва нового мобілізаційного світогляду, який би зміг об'єднати людей для протистояння негативним тенденціям, запропонував би їм естетичні ідеали та етичні орієнтири, альтернативні соціальній пасивності та споживацтву, подолав нарешті ту суспільну «аномію» (термін Е. Дюркгейма), яка завжди йде пліч-о-пліч з кризовими та перехідними станами. На мій погляд, єдиною конструктивною засадою такого новітнього мобілізаційного світогляду може і повинен стати націоналізм модерного типу.

Звісно, я цілком усвідомлюю, що таке твердження може викликати численні заперечення. Починаючи від заявленої тези про те, що у глобалізованому сучасному світі національні утворення неодмінно мають розчинитися та зникнути, і закінчуючи не менш розхожими уявленнями, що будь-який націоналізм несе в своїй основі дискредитацію представників інших націй, а значить, за визначенням, має екстремістській і авторитарний (тоталітарний) характер. Втім, на моє глибоке переконання, ці глибоко хибні підходи насправді є породженням тієї небаченої дискредитації поняття

«націоналізм» у ХХ столітті, до якого доклались як нацистський, так і радянський тоталітарні режими, і яка після другої світової війни було закріплена так званими ліберальними демократіями розвиненого світу.

Насправді ж, як свідчить новітня історія, саме національне відродження принципово нового, модерного типу, пов'язане не з апеляціями до фольклорних джерел та «своїї давнини», а з переосмисленням національної культури на якісно новому рівні, із залученням всіх наявних видів мистецтв і, насамперед, літератури, сучасного театру, кінематографу та рок-музики, допомогло таким європейським країнам, як Німеччина, Франція, Британія, Італія, Іспанія, а також Японії та «східноазіатським тиграм» не просто подолати страшну післявоєнну розруху, а й продемонструвати неочікувані показники економічного зростання та покращення добробуту, які пізніше отримали назву «економічного дива». Як приклади можна назвати: творчість письменників та поетів «групи 47» в Німеччині; письменників А. де Сент-Екзюпері, А. Камю, Ж.-П. Сартра, А. Мальро, Ф. Раблеса, Р. Мерля та поетів Р. Шара, А. Мішо, П. Елюара, Л. Арагона, Е. Гільвіка у Франції; кінематограф «неореалізму» в Італії; виникнення рок-музики як принципово нового жанру мистецтва в післявоєнній Британії; фільми видатного кіносценариста та режисера А. Куросави та письменницька творчість Р. Акутагави, Я. Кавабати, Ю. Місіми в Японії, — і цей перелік можна було б продовжувати і продовжувати.

Зайве й казати, що для України, на території якої фактично точиться неоголошена громадянська війна, проблема національного єднання наразі актуальна як ніколи, воно є вже в буквальному сенсі питанням виживання і збереження національного суверенітету.

На моє глибоке переконання, дуже продуктивною для розбудови новітньої національної ідеї є філософія екзистенціалізму. Однак, цьому завданню насамперед йому перешкоджає різноплановість та строкатість представників течії екзистенціалізму, яка охоплює собою досить широкі часові та географічні межі: від М. Бердяєва та Л. Шестова напередодні першої світової війни та революції в Росії до М. Гайдеггера, К. Ясперса, та Г. Марселя у період між двома світовими війнами і, нарешті, Ж.-П. Сартра, А. Камю під час другої світової війни та після неї. Не секрет і те, що екзистенціалісти обстоювали часом діаметрально протилежні

філософські позиції — від затятого атеїзму до не менш екзальтованої релігійності.

Однак, не думаю, що варто переводити різні підходи атеїстичного та релігійного екзистенціалізму до проблеми сенсу буття в царину одвічної суперечки між атеїстами та віруючими. Річ зовсім не в тому, на чий бік ставати в цій суперечці, а в тому, що релігійний екзистенціалізм саме через своє постійне звернення до бога як кінцевого мірила всіх екзистенційних шукань не може бути продуктивно використаний для розбудови філософської екзистенційної методології. Бо ж сенс людського буття, за такого підходу, в кінцевому підсумку зводиться до контакту з вищою божественною сутністю, який завжди залишається великою мірою питанням випадку і довільного потрактування. «Якщо мені з'явиться янгол, — задається запитанням Ж.-П. Сартр, — звідкіля я дізнаюся, що це і справді янгол? Якщо я почую голоси, то що доведе, що вони линуть з небес, а не з пекла, чи з підсвідомості, що це не наслідок патологічного стану? Що доведе, що вони звернені саме до мене?... Екзистенціаліст не вважає..., що людина може отримати на Землі допомогу у вигляді якогось знаку, даного їй як орієнтир... людина сама розшифровує знаки» [9, с. 325, 328]. Разом з тим, як уже було мною показано в ряді розвідок, саме з ним мають ідейну спорідненість такі видатні українські письменники і мислителі, як І. Франко, Леся Українка, В. Винниченко, без переосмислення творчого спадку неможливо уявити творення нового патріотичного світогляду [14, с. 123-127; 15, с. 92-101].

Однак, може виникнути й інше і, напевне, головне заперечення: а яке відношення, власне, має атеїстичний екзистенціалізм до духовних стратегій національної мобілізації? Справді, ранній французький атеїстичний екзистенціалізм зосереджується на ідеалах нібито нескінченно далеких не тільки від національного єднання, а й від будь-якого єднання людей навколо якихось спільних ідей. Натомість, він пропонує або напівавантурне кидання виклику долі самотнім завойовником ще не підкорених цивілізацією просторів дикого світу (А. Мальро «Завойовники», «Королівська дорога»), або до нудоти болісне переживання своєї розчиненості в матеріальному бутті, виходом із якого може бути тільки творчість, але й вона без живого зв'язку з життям

приречена завжди залишатися творчістю заради творчості, що не може зблизити автора з іншими людьми (Ж.-П. Сартр «Нудота»), або ж взагалі гранична відстороненість від всього людського як намагання уберегти себе в такий спосіб від зануреності у вир екзистенційних переживань та, нарешті, затятий сізифівський бунт проти власного жеребу, в якому бунтар теж приречений на одвічну самотність (А. Камю «Сторонній», «Міф про Сізіфа»). Однак, не може не кинутись у вічі власна незадоволеність мислителів знайденими відповідями. Дуже симптоматичною в даному контексті є буквально фройдівська обмовка А. Камю в останніх рядках «Міфу про Сізіфа» про те, що «Сізіфа слід уявляти щасливим», тобто насправді він нескінченно далекий від тією безумовності переживання життя без якої не може бути справжнього відчуття щастя.

Радикальний поворот, що розділив, за більш пізнім визначенням А. Камю, екзистенційну філософію на період абсурду і період бунту, відбувся саме на початку другої світової війни, коли Франція пережила жорстоку поразку та окупацію. Не випадково видатний дослідник Е. Соловйов пов'язує остаточне ідейне становлення французького екзистенціалізму саме з подіями другої світової війни і, зокрема, з творчістю видатного французького письменника-гуманіста А. де Сент-Екзюпері, яку він цілком справедливо відносить до кола проблематики екзистенціалізму, і зокрема, з його повістю «Військовий льотчик», де з майстерністю воістину генія передані всі відтінки любові до Батьківщини як сенсу життя через поетизацію посмішки сільської дівчини, і разом з тим переконливо показано, що тільки справжній патріотизм може врешті решт слугувати підґрунтям братерства народів: «Її посмішка здалася мені прозорою, і крізь цю посмішку я побачив моє село. А крізь моє село — мою країну. А крізь мою країну — інші країни» [11, с. 416].

Ті ж самі думки, але у трохи спрощеній формі висловлює і А. Камю на сторінках «Листів...»: «Ми втілили свою батьківщину в ідеї, яку ставили поруч з іншими величними уявленнями: про дружбу, про людину, про щастя, про нашу жагу справедливості. І це спонукало нас суворо запитувати з неї. ... Ви ж (німці — *О. Ш.*), навпаки боретеся саме з тією частиною людини, яка не належить батьківщині» [3, с. 171].

Однак, не слід забувати також, що «Листи до німецького друга» писалися 1943-1944 рр., коли нацизм уже фактично був приречений і його остаточна поразка була тільки питанням часу. Отже, пишучи їх А. Камю вважає за краще не звертати увагу на те, що в доведеній до відчаю непосильними виплатами репарацій після поразки в першій світовій війні Німеччині, прихід до влади націонал-соціалістів був нічим іншим, як, тим самим бунтом упосліджених за свої права, про який він з таким захватом згодом писатиме у своїй «Людині бунтівній».

І саме трагічність цього німецького національного піднесення, якому не судилося конструктивно реалізувати свій потенціал, кинула свою зловісну тінь на долю ще одного видатного основоположника екзистенціалізму — М. Гайдеггера. Німецький мислитель, почавши працювати над екзистенційною проблематикою раніше за французьких екзистенціалістів, пережив ситуацію, обернено схожу зі своїми французькими колегами — саме прихід до влади націонал-соціалістів привернув інтерес до його мало кому цікавого та ще й викладеного досить важкою філософською мовою «Буття і часу», де цілком виразно прочитувалась необхідність для людини мобілізувати всі свої духовні сили на пошуки і реалізацію свого призначення, свого справжнього Буття (Dasein) на протизагу животінню у повсякденності Das Man. Однак, цей інтерес зіграв сумну роль у долі мислителя, породивши зрештою феномен «провини» або «гріха» М. Гайдеггера, що його вбачають у співпраці з нацизмом, яка і досі залишається предметом численних дискусій [6; 17]. Одні дослідники виправдовують філософа, говорячи про помилку, тимчасове затьмарення, яке можна пробачити німецькому генію, інші ж, навпаки, вважають, що М. Гайдеггер не заслуговує прощення, покликаючись у якості аргументу головним чином на те, що він жодного разу після війни не визнав прилюдно помилковою свої політичну діяльність. Втім, вочевидь сам мислитель, не дивлячись на всі свої помилки, все ж відчував за собою в чомусь вагому правоту, що і породило феномен його «нерозкаяності». Як на мене, найбільш влучна оцінка позиції М. Гайдеггера на тлі німецького нацизму належить видатному російському філософу, філологу та перекладачу В. Бібіхіну. «Гайдеггер умів бачити за тим, що було названо націонал-соціалістичною революцією 1933 року, переворот всього німецького

буття... Гайдеггер дійсно сприйняв як величну подію німецький порив початку 1930-х років. Так, його тоном тоді або ще раніше того, уже у «Бутті і часі» 1926 року, була та ж або ще більша рішучість, ніж та, якої вимагали політичні утворення. Він кликав до зібраності, дисципліни, служіння. Ворухнувся титан, і спочатку зовсім не було очевидно, що він сліпий і глухий. Він намагався побачити, як має піти національний рух, щоб не зрадити духовному покликанню країни» [1, с. 11].

Отже, М. Гайдеггер прагнув саме як філософ-екзистенціаліст стати на чолі національного відродження в Німеччині. Коли ж він зрозумів, що ідеологія націонал-соціалізму починає заводити далеко вбік від справжнього екзистенційного патріотизму, він досить різко відійшов від нього і зайняв, по суті, протилежну позицію, найкращим виразником якої є лекція з дуже показовою назвою «Повернення на Батьківщину», прочитана німецьким мислителем 6 червня 1943 року у Фрайбурзькому університеті з нагоди 100-річчя з дня смерті Ф. Гельдерліна. Сам вибір постаті видатного німецького поета-романтика теж далеко не випадковий. Адже, як свідчить Р. Сафранскі, автор одного з найпопулярніших життєписів М. Гайдеггера, німецький мислитель вважав Ф. Гельдерліна одним зі своїх своєрідних «святих заступників» саме через те, що він, як ніхто інший, умів підносити у своїй творчості любов до Малої Батьківщини (Швабії, з якої походив і М. Гайдеггер) до рівня загальнолюдської філософії.

Вчитаймося уважно в напівпоетичні рядки гайдеггерівського «Повернення на батьківщину»: «...найвластивіше батьківщині, «німецьке» заховано... Це... є таємний заклик до «інших» у вітчизні стати слухаючими, щоб почати вчитися пізнання сутності батьківщини. Ці «інші» мають навчитися розмірковувати, обмірковуючи таємницю приховуючої близькості. Із розсудливих вийдуть неквапні довготривалої мужності, яка сама, своєю чергою, вчиться переживати нестачу бога, що все ще триває. Тільки розсудливі та довготривало мужні є турботливими... Тоді є повернення на батьківщину... це повернення на батьківщину є майбутня історична сутність німців» [13, с. 45, 55, 57]. Поетичні інтуїції Ф. Гельдерліна М. Гайдеггер підносить на новий філософський рівень. Він прагне осмислити найглибші екзистенційні виміри любові до батьківщини як переживання особливої «приховуючої близькості».

У іншому своєму невеликому творі з промовистою назвою «Розмова в таборі для військовополонених» (не зайве нагадати, що обидва сини М. Гайдеггера під час другої світової війни потрапили до російського полону), датованому 8 травня 1945 року, німецький мислитель у формі сократівського діалогу розгортає цю ж проблему, з іще більшою недвозначністю розставляючи всі крапки на «і»: «Як тільки народ пізнає свою сутність, він уже не може хизуватися нею як особливим викликом чи відзнакою... Він ніколи не стане порівнювати себе з іншими у переоцінюючому чи недооцінюючому смислі» [2, с. 118]. І далі: «Ми до тих пір не станемо німцями, поки будемо дошукувати «німецького» в анатомуванні вигаданої «природи». У таких задумах ми ризикуємо ганятися лише за національним, коротше кажучи, хизуватися природними даними» [2, с. 119], — так М. Гайдеггер окреслює широкими мазками якраз той поворотний момент, де шляхи екзистенційного патріотизму та нацизму діаметрально розходяться.

Не випадково після війни, уже переживши досвід боротьби у Русі Опору, французькі атеїстичні екзистенціалісти відчули виразну потребу зближення саме з М. Гайдеггером, в якому вони вбачали свого соратника і попередника на ниві екзистенційної філософії. Найбільш промовистим свідченням цієї ідейної близькості на ґрунті саме екзистенційного осмислення національної самосвідомості є проект творчої співпраці між М. Гайдеггером та Ж.-П. Сартром, якому на жаль не судилося втілитися в життя.

Дуже показово, що найбільший захват у М. Гайдеггера викликає саме той розділ «Буття і ніщо», де Ж.-П. Сартр осмислює проблему національності, яка, на думку французького філософа, тісно пов'язана зі «комплексами знарядь», що їх людина засвоює від народження в тій місцевості, яка є для неї Малою Батьківщиною [8, с. 461]. На думку Ж.-П. Сартра, не може бути не лише мови взагалі, а й французької мови взагалі, адже «реальність мови є національна мова, а реальність останньої — діалект, аргі, говір і т. ін.» [8, с. 520]. Так само і неможливо бути якимось абстрактним французом, можна бути лише, скажімо, савойцем, і саме ця «екзистенція савойця» накладає неповторний відбиток на все сприйняття життя людиною. «Таким чином, можна сказати, що реальність нашої приналежності до людства є наша національність, — розмірковує Ж.-П. Сартр на сторінках «Буття і ніщо», — отже,

бути французом, наприклад, є тільки істина буття савойця. Але бути савойцем — це не просто жити у високих долинах Савойї; це значить, окрім багатьох інших речей, взимку ходити на лижах, використовувати лижі як вид транспорту. І це значить, звичайно ж, ходити на лижах за французьким методом, а не за методом арлберзьким чи норвезьким... Таким чином, французький лижник володіє «французькою швидкістю», щоб спуститися з лижних схилів, і ця швидкість відкриває йому особливий тип схилів, де б він не був, тобто швейцарські чи баварські Альпи, Телемарк чи Юра будуть пропонувати йому завжди сенс, складності, комплекс знарядь чи ворожість суто французькі» [8, с. 520]. Ці думки дуже співзвучні з міркуваннями М. Гайдеггера в «Поверненні на Батьківщину» про те, що на Батьківщину неможливо повернутись суто формально, просто змінивши територіальне розташування. Адже Батьківщина це не щось зовнішнє, це те, що передусім людина має відшукати в собі, саме тоді зможе відбутися таїнство радісного повернення до «приховуючої близькості» рідного, про яке пише М. Гайдеггер.

З іншого боку, наголошує Ж.-П. Сартр, у проблемі національності ключову роль відіграє саме самоідентичність — добровільне прийняття людиною відповідальності за всі наслідки того, що вона француз, німець, єврей. Простіше кажучи, звісно, людина не перестане бути, наприклад, етнічним французом, навіть якщо з міркувань, скажімо, особистої безпеки публічно зречеться своєї національності, однак лише тоді, коли вона добровільно прийме на себе всю повноту відповідальності за те, що вона француз, аж до готовності ризикувати життям в ім'я Франції, вона стане французом по-справжньому, включить свою національність в свій «екзистенційний проект». Таким чином, Ж.-П. Сартр, на противагу консервативному підходу до нації як до спільноти, зв'язаної передусім етнічним походженням, пропонує модерний проект національної самоідентичності як добровільного обраного екзистенційного зв'язку з моїми «ближніми», заснованого на спільності духовних потреб та боротьби з «людським жеребом», а не на расовій чи кровній спорідненості. Саме зрада цього принципу і призвела врешті-решт Німеччину до тоталітарної катастрофи, адже німці, що палили книги Г. Гайне, Е. Ремарка, Дж. Лондона, З. Фройда, А. Ейнштейна в буквальному сенсі переста-

ли бути німцями в модерному розумінні цього слова, відкинули самі себе до первісних часів з їх міфологічною вірою в те, що представник іншого роду, іншого племені — це взагалі не людина. Однак і шлях Франції виявився тернистим: від післявоєнного національно-культурного піднесення та «економічного дива» до знаменитого афоризму Ш. де Голля перед виходом у відставку в 1969 році: «французи перестали хотіти бути французами»...

Таким чином, підсумовуючи можна твердити, що як німецький, так і французький атеїстичний екзистенціалізм розвивалися і переживали становлення власної смисложиттєвої проблематики на тлі кризових явищ, що загрожували втратою національної ідентичності як Німеччині, так і Франції. Однак саме ці кризові явища виявилися тією «межовою ситуацією», в якій сформувалася дійсно позитивна програма реалізації людиною власного сенсу буття, яка, виходячи з від початку притаманних людині екзистенційних потреб у єднанні з іншими людьми (Е. Фромм), не може бути реалізована поза межами людських спільнот, і насамперед національної спільноти.

І в цьому контексті вражають глибиною прозріння і точністю характеристик міркування одного з представників українського модернізму Ю. Шевельова (Юрія Шереха) з приводу розвитку екзистенціалізму на українському ґрунті (причому для українського варіанту екзистенціалізму він пропонує дуже символічну назву «антеїзм»). «Наскільки органічна ця філософія в наших обставинах? Чи не є це просто наслідування сучасної західноєвропейської моди? — задається запитанням Ю. Шерех, — можна думати, що поява цієї філософії в наших обставинах має своє коріння. Якщо ми визначили екзистенціалізм у Франції як важливий відлам філософії французького резистансу, то антеїзм має свій ґрунт в українському резистансі і в кризі українського резистансу. Поразка українського резистансу в війні 1939-1945 років уже сама собою повинна була породити елементи песимізму і скептицизму. Продовження українського резистансу наперекір усім і всьому зумовлене тим, що рух став масовим, народним, надавало цьому песимізові і скептицизові активного етичного забарвлення» [17, с. 19-20].

Зазначимо, що називання Ю. Шерехом українського екзистенціалізму «антеїзмом» є поетичною метафорою, що має на меті

підкреслення саме його патріотичної складової. Адже, за античною міфологією, Антей — велетень, що був славетний своєю надзвичайною силою, однак був невразливим лише доти, доки торкався матері-землі, відновлюючи тим власні сили. Що ж до «українського резистансу», то, з одного боку, він продовжувався ще мало не десять років після закінчення другої світової війни і набув в той час вимірів воістину екзистенційного бунту без надії на перемогу, з іншого, — він був лише закономірним продовженням тієї боротьби за культурну та політичну самостійність України, яка тривала ледь не весь час її державного існування і особливо загострилась, починаючи з «весни народів». Причому з точки зору гноблення української культури та переслідування інакомислячих в Україні, що перебувала під владою російської імперії, цілком можна говорити про «окупаційний режим». Т. Шевченку, І. Франку, Лесі Українці та В. Винниченку довелося творити в час, коли «їх рідна мова була вибита із колії, слова були понівечені, перекручені узурпаторами» [7, с. 241], — ці слова, сказані видатним французьким поетом Л. Арагоном про Францію часів фашистської окупації, цілком можна було б застосувати й до України, в якій національна мова та культура переслідувались як царською владою імперської Росії, так і пізніше, після короткого оманливого періоду «українізації», радянською владою. Отже, екзистенційні тенденції в українській культурі, загалом мали ті ж витoki, що і культурах європейських, однак через особливість культурно-історичних обставин, в яких знаходилась Україна, характеризуються подекуди навіть більш синтетичним поєднанням екзистенційних пошуків сенсу життя з національно-патріотичною складовою, що і має стати підґрунтям для розробки світоглядно-мобілізаційних стратегій духовного виживання людини в сучасному кризовому українському суспільстві.

1. *Бибихин В. В.* Сила мысли (вступительная статья) // Сафрански Р. Хайдеггер: германский мастер и его время. — М.: Молодая гвардия, 2005. — С. 5–17.

2. *Гайдеггер М.* Розмова в таборі для військовополонених // Українські проблеми. — К.: 1998. — №1. — С.106–121.

3. *Камю А.* Письма к немецкому другу // Камю А. Сочинения в пяти томах. — Харьков: «Фолио», 1997. — Т. 2. — С.161–184.

4. *Кунстлер Д.* Что нас ждет, когда закончится нефть, изменится климат и разразятся другие катастрофы XXI века. — СПб.: Питер: 2011 — 300 с.
5. *Медоуз Донелла, Рандерс Йорген, Медоуз Деннис.* Пределы роста. 30 лет спустя. — М.: ИКЦ «Академкнига», 2007. — 342 с.
6. *Мотрошилова Н. В.* Драма жизни, идей и грехопадения Мартина Хайдеггера // *Квинтэссенция: философский альманах*, 1991. — М.: Политиздат, 1992. — С.158–236.
7. *Писатели Франции о литературе: сборник статей.* — М.: Прогресс, 1978. — 470 с.
8. *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. — М.: Республика, 2000. — 639 с.
9. *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм — это гуманизм // *Сумерки богов: Ф. Ницше, З. Фрейд, Э. Фромм, А. Камю, Ж.П. Сартр: сборник.* — М.: Издательство политической литературы, 1989. — С. 319–344.
10. *Сафрански Р.* Хайдеггер: германский мастер и его время. — М.: Молодая гвардия, 2005. — 614 с.
11. *Сент-Экзюпери А. де.* Военный лётчик // *Сент-Экзюпери А. де. Сочинения.* — М.: Издательство художественной литературы, 1964. — 695 с.
12. *Соловьёв Э.Ю.* Экзистенциализм (историко-критический очерк) // *Соловьёв Э.* Прошлое толкует нас: (Очерки по истории философии и культуры). — М.: Политиздат, 1991. — С. 286–345.
13. *Хайдеггер М.* Разъяснения к поэзии Гёльдерлина. — СПб.: «Академический проспект», 2003. — 320 с.
14. *Шморгун Олександра.* Атеїстично-гуманістичні виміри творчості І. Франка, Лесі Українки та В. Винниченка: модерно-екзистенційний дискурс // *Філософські проблеми гуманітарних наук.* — Київ, 2010. — № 16-17. — С. 121–128.
15. *Шморгун Олександра.* Драма людського буття: від відчаю до свободи. Леся Українка і Жан-Поль Сартр // *Філософська думка.* — Київ, 2010. — № 4 (Філософія в сучасній Грузії). — С. 86–102.
16. *Шморгун Олександра.* М. Гайдеггер а нацистській Німеччині: екзистенція Батьківщини на Батьківщині екзистенціалізму // *Університетська кафедра (альманах).* — № 3. — К.: 2014. — С.101–118.
17. *Шерех Юрій.* Прощання з учора. («Коли ж прийде справжній день?»). — Мюнхен: Видавництво «Сучасна Україна», 1952. — 52 с.

РОЗДІЛ II

СУЧАСНА ФІЛОСОФІЯ НАУКИ: ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНІ ТА МЕТОДОЛОГІЧНІ ВИМІРИ АНАЛІЗУ В УКРАЇНІ

СУЧАСНА НАУКА І МЕТАМОРФОЗИ СОЦІАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЇ РЕФЛЕКСІЇ

С. В. Вільчинська

Загальним місцем у сучасній науці є розуміння того, що світ становить собою складну динамічну систему розмаїтих суміжних підсистем, які одна одну заперечують чи доповнюють, є сумішшю різних складників або ж автономні, та всі переплетені в єдності цілого буття. Співіснуючі реалії можна спостерігати безпосередньо й опосередковано. Є віртуальна реальність, створена в мистецтві або засобами комп'ютерних технологій. Необхідно враховувати «гібридизм» досліджуваних об'єктів, для осягнення яких потрібен комплексно-інтегративний метод пізнання.

Розширювальне витлумачення предмета вивчення усталене й в сучасній філософській антропології. Людське буття як «гібридна реальність», у складі якої психофізичні, соціопсихічні, духовно-культурні комплекси, потребує синтетичного, комплементарного підходу. Щодо останнього, то західна думка плідно розпрацювала ідею фреймів (І. Гофман), яку поглиблено в російській філософії. «Фрейм у своєму складі об'єднує і реальність, і схему її інтерпретації», виявляється і способом формування об'єктів, і сприйняттям їх, і формою опису, і схемою витлумачення, „їх система забезпечує закріплення форм діяльності“ [1, с. 59]. В Україні таку ж позицію обстоював С.Б. Кримський. Сьогодні, можливо, її не всі поділятимуть, але в далекі 1960-70-ті вона була неод'ємною частиною дослідницької програми гуманізації марксистської науки, і «з огляду на дивовижне тоді сполучення високої філософії з емпіричним дослідженням» (М. Попович), і через застосування принципів культурної антропології до вивчення логіко-гносеологічних проблем (В. Табачковський). Варто зупинитися на аналізі поглядів С. Кримського більше, адже, завдячуючи його творчому зусиллю, наприкінці ХХ — поч. ХХІ ст. в українській антропології відбулися кардинальні зміни. Продемонструємо це на прикладі

проблеми взаємодії індивідуального і соціального в життєдіяльності людини та суспільства.

Хоча міркування його й отримували різних визначень [2, с. 168-169; 3, с. 424; 4, с. 5], проте незмінним залишається обґрунтування «людинорозмірних характеристик пізнання» [5, с. 6-7]. Йдеться передусім про розуміння того, що вивчення будь-якої проблеми сполучене з великим соціально-культурним контекстом найрізноманітніших співвідношень людського ставлення до світу, в яких і реалізується здатність людини здійснювати себе як органічну цілісність. У 1960-х цим «контекстом» для студіювання були здобутки природничих і гуманітарних наук, у 1980-х — історії філософії та культури («поєднання різнорідних пізнавальних результатів у цілісну систему реалізації знання» [2, с. 171]), в 1990-х — смисли «в усіх сферах творчої діяльності» [5, с. 6]. Це не могло не позначитися на опрацюванні антропологічної проблематики. З «граничними питаннями людинознавства» пов'язувався «контекст» всякого філософування, що дало змогу виправляти «викривлення» радянської філософії через абсолютизацію людини як «родової істоти». «Філософія особистості» С. Кримського вже вивчала людину щобільше із врахуванням того зрізу проблем, завдяки котрому утверджувалося значення духовності в індивіда.

І принцип світоглядного універсалізму, якого філософ дотримувався, як і ціла плеяда київських учених, спрямовував пояснювати передусім *комплементарну єдність*, а не у «форматі» *визначальності антитези* (переважало в 1950-х рр.). Тобто — взаємодію неперетвореної природи й «олюдненої», скориставшись засобами науки і *не-науки*. Картина світу, згідно з С. Кримським, це «єдність планети, інстинкту та розуму на ґрунті єдиних фізичних полів та генетичної інформації». Й соціальна реальність — це взаємовідношення спільнот із їм властивою свідомістю, інтересом, стратегією діяльності, артефактами тощо. Отож соціальні об'єкти множинні, взаємодоповнювальні, є «природно-соціальними комплексами». В них бере участь індивідуальна творчість, втіленням якої є людина як єдність волі, цілепокладання та розуму. Розширювальне витлумачення реальності виявило специфічність нової раціональності. З погляду В. Табачковського, питання про «етично насичену раціональність» стало «смісловим осередям» [2, с. 172] усіх розмислів С. Кримського. Він і сам неодноразово зазначав, що

досліджує пізнання із врахуванням «міри особистісної репрезентації інформації», що бере за критерій істини «вертикаль ціннісного сходження людини».

У дискурсі С. Кримського, звісно, ще вгадуються певні референції до класичної парадигми. Але характером (вивчення синтезуючих зв'язків моделі «людина — світ людини — буття культури та суспільства») та увагою до тематики культурної (соціальної) антропології, він виходить за її межі, проте водночас і повертаючись до компонентів, суттєвих для української філософської традиції [6]. Ведеться про здатність сполучати віру та знання, думку і життя. Без перебільшення, темі особистості, свободи належить виняткове місце в українській філософії. Ідеал «цілісності», за висловом В. Зеньковського, є головним «натхненням» вітчизняної філософії. Отож онтологізм, антропоцентризм, історіософічність — її прикметність (Д. Чижевський й ін.), її «власний (національний) тембр голосу» (Г. Шпет). Гадаємо, те, що ідея марксистської філософії як «відкритої теоретичної системи» сприймалась більшістю українських інтелектуалів за найсприятливішу умову для її розвитку, — було визначено не лише потребами пострадянської доби, але й розумінням необхідного зв'язку української духовності зі своїм минулим. Тим більше досвід “модернізації” філософської думки, який знала наша духовність, — це досвід «Великої синтези».

Згадати б «розстріляне відродження», коли вірили, що піднести культуру на нову висоту вдасться завдяки синтезу європейського Заходу з азійським Сходом (М. Хвильовий), співробітництву мистецької та філософської інтелігенції (М. Зеров), узгодженню здобутків діалектичного матеріалізму та природознавства (В. Юринець) тощо. В 1970-80-х роках взялися розробляти світоглядно-гуманістичну проблематику (В. Шинкарук) з метою повернення до «автентичного Маркса» (передбачало, до речі, *діалог* марксистів та західноєвропейських напрямків думки ХХ ст.). Це спричинилось до освоєння різних підходів у філософії «в межах наукової конкретності» (М. Попович), як перегук епох, «соціокультурних і когнітивно-світоглядних контекстів» (С. Кримський) й ін. Попри звинувачення у ревізіонізмі, вчені розвивали гуманістичні традиції українського типу філософування, нездатного нехтувати особистістю з її вірою, любов'ю, надією.

Отже, буде помилкою, довів С. Кримський, витлумачувати філософію в сенсі «позитивної науки», бо вона «є смислотворчістю життя в її надіях, безнадійності та суперечності, тобто виступає як літургія смислу» [5, с. 10]. Він зазначав, що «під тиском антропологічної проблематики предмет філософії» «змінюється в напрямі персонентризму, граничних питань людинознавства взагалі» [5, с. 9]. Що означало, проблема людини зрештою «інтегрувала її предметне поле в цілому». «Образ пізнання як знайдення людиною шляху до самої себе, як пошуку виходу з лабіринту таїни та загадок людської долі — архетиповий для історії культури. Без усвідомлення тієї архетиповості не можна розвивати гносеологію» [7, с. 4].

Щобільше врахування онтологічного аспекту теорії пізнання (як реакція на не виправдане перебільшення ролі сциєнтистсько-позитивістської парадигми), з одного боку, сприяло усуненню однобічних уявлень радянської думки, яка також абсолютизувала вимоги класичної раціональності, а, з іншого боку, — наворотало до біблійної традиції (знання осмислене крізь події життя, як божественне одкровення, свобода). Хочу звернути увагу на досить влучне спостереження В. Табачковського щодо «ноосферності» гносеології: уміщує форми духовності, які «пов'язані з мовною свідомістю, етосом знання, гностичним переживанням, формами комунікації, герменевтичними процесами, смисловобудовуванням буття, його софійністю, символізацією речей та ідей, структурою світу культури та архетипами творчості» [2, с. 173-174]. Рухаючись шляхами «онтологізації» в гносеології, С. Кримський в кінці життя стверджуватиме: філософія не лише «смислотворчість життя», але й «авантюра духу», оскільки «сподівається наблизитися до безконечного, абсолютного, вічного та незбагненого. Такі сподівання знаходять за межами позитивної науки, яка наперед заперечує усякий абсолют, некодифіковану кінчними моделями безконечність та ту неясність, що її приховує нераціональована сфера втаємниченого буття. А філософія, хоч і протистоїть як раціональна діяльність містиці, розділяє з нею ризик небезпечності знання за кордоном всевладності емпіричного дослідження» [5, с. 10].

Це стає особливо очевидним у намаганні пояснити *миль* переходу від теоретичного до практичного, від матеріального до

ідеального (духовного), від суспільного до індивідуального (і в звороті). Вже класична раціональність визнавала — мислення і буття є неподільно пов'язані протилежні члени цілого, які протистояли «вульгарно»; «розумовий синтез» осягає цей зв'язок без усяких припущень щодо трансцендентних предметів. Постнекласика (нарративна антропологія й ін.) довела, що всякий сегмент людського буття можна певною мірою проаналізувати з допомогою форм символічної діяльності. Об'єкт уважається за «епістемічну річ» (К. Кнорр-Цетіна), є розумінням його функцій в якості партнера соціальних стосунків або як елементів середовища. Це дає змогу вирізнити види соціальності, корелюючи їх із rozmaїтими особистісними відношеннями. Вказане свідчить про складність і символічну природу людських взаємин. Натомість для «антропонтології» С. Кримського незмінним залишалось завдання — «обороняти» ідею органічної цілісності буття, — хоча і зростало з потреб свободи від «знедуховленого», формально-раціоналістичного духу. Він визнавав межі конкретно-наукового дослідження, яке «не дає остаточної відповіді» на питання про сенс життя, отож «переміщується в зону філософської допитливості», нероздільної з проблематикою «таїни буття» [5, с. 11].

«Оновлення раціональності» він пов'язував із «триєдністю» істини, добра й краси. «Розумова діяльність — це і форма духовності, шлях прилучення до вищих сенсів людського світу, і феномен людської суб'єктивності, одна із сутнісних сил людини, яка відіграє роль в її самовизначенні» [8, с. 322]. Раціональність містить різні види і типи (художню тощо). Проте причетною «до всесвітньо-історичного утвердження Духу» (співзвучно з поняттям «актуальна нескінченність» П. Флоренського [9, с. 43]) вона виявляється тільки, будучи «звернена до вічних святинь екзистенції — Свободи, Любові, Особистості (як земної іпостасі “безконечного обличчя”)» — це «обширна зона ментальності (пов'язана з переходом за межі, з пафосом, героїзмом, пасіонарністю взагалі)» [8, с. 336]. За П. Флоренським, «всеедине суще» є любов. «Виявлена істина є любов, — пише він. — Здійснена любов є краса. Сама любов моя є чином Бога у мені і мене в Бозі; це спів-діяння — початок мого прилучення до життя і буття Божого, тобто любові суттєвої, бо безумовна істинність Бога саме в любові розкривається» [9, с. 75]. Зв'язок Істини, Любові та Софії є незаперечим для них попри те,

що П. Флоренський надає перевагу вірі перед розумом, а С. Кримський — розуму (а віра стає у нагоді задля формування «нового розуму»). З цих підстав перший розгортає софіологію, а другий — персоналізм.

Атрибутом духовності, за С. Кримським, є «запитальність». «Запитальний статус» філософії — це підтвердження такому утвердженню. Питання, порушені в філософії, щонайменше, двох видів: «метафізичного циклу» та «гносеологічного». До першого належать — «Що є “Я”»? «Що є “Не-Я”» (світ чи ніша людини в бутті)?; і «Що є “Над-Я”» (абсолют, ідеал, Бог)? До другого — «Що я можу знати»? «На що я можу сподіватись»? «Що я можу робити»? Увагу С. Кримського передусім привертають проблеми «сходження до найвищого регістру існування людини чи певної “омеги-точки”» [5, с. 12], тобто процес персоніфікації, «становлення людської індивідуальності на шляхах формування особистості як вираження внутрішнього самостояння, самодіяльності людини. Власне таке розуміння пов’язує модули людської присутності у світі з загальними процесами розвитку, бо його здійснення завжди передбачає посилення диференціації елементів у множині об’єктів, що змінюються, з наступною їх специфікацією, а, врешті-решт, індивідуалізацією» [5, с. 34]. З цілковитою підставою можна стверджувати, що у засновках його розмислу філософська традиція від Платона до Т. Аквінського, від Г. Сковороди до П. Флоренського, — властива зосередженість на вивченні актів вільного духу та «софійності».

Переосмислюючи поняття «Софії», С. Кримський аналізував здатність до трансцендентності («вісті зі світу належного у світ сущого»), ціннісний зміст руху («від вчинку-думки до вчинку-події („прилученість результатів пізнання до людини, життя та діяльності“»), зважаючи на те, що смислове наповнення здійснюється в „семантичному полі культури та діяльності через філософську свідомість» [5, с. 25]. І в цих наголосах не можна не помітити вплив ідей П. Флоренського, на переконання якого, «цінність», «культ», загалом культура гармонізує людське буття, здатна заперечити хаосу. В свою чергу, «мікрокосмізація» зумовлює «макрокосмізацію», порятунок світу. Й С. Кримський сподівання на подолання екологічної кризи й ін. вважав нероздільними зі змістом софійності.

У цьому стосунку хочу звернути увагу на досить влучне спостереження російського філософа Б.В. Ємельянова, який у творчості П. Флоренського виокремив такі аспекти тлумачення концепту Софії: «1. З огляду Іпостасі Отчої — ідеальна субстанція тварі. 2. З огляду Іпостасі Слова — розум тварі, тобто смисл або істина її. 3. З огляду Іпостасі Духу — духовність тварі, святість, чистота і непорочність, тобто краса» [10, с. 208]. Якщо абстрагуватися від теологічної сторони, можна стверджувати, С. Кримський запозичує морально-ціннісний зміст і розгортає його як інтегративно-методологічну основу свого «антропонтологічного» дослідження. Ідея Софії — досконалої єдності розмаїття («нумерувальна тождність»), утворена Любов'ю; на ній тримається «всеседність») — знайшла нове «життя» в міркуваннях про гуманізацію предмета філософії.

«Складне опосередкування» матерії і духу «за певними рангами реальності», на гадку вченого, стає «фундаментальним завданням», найактуальнішою проблемою філософії у наш час. Передовсім ідеться про буття як «олюднену дійсність», «проміжні» форми реальності, котрі «вдостовірює цивілізація». «Це буття, локалізоване між двома безоднями — нескінченністю Космосу та бездонністю людської психіки», вибудоване людиною «за певними цінностями і смислами, співзвучними її еству» [5, с. 25]. Даний «аксіологічно значущий ландшафт» і становить «ціннісно-смісловий Універсум» — *«комфортний світ, в якому відгородилися від усього незрозумілого, тривожного, таємничого»* [5, с. 26]. Тут відкривається людині істина, за влучним виразом П. Флоренського, як «реальна розумність і розумна реальність», «кінець нескінченності і нескінченна кінецьність», достовірність єдності Істини, Добра, Краси [9, с. 75]. Отже, «ціннісно-смісловий Універсум», за С. Кримським, є «предметним полем фундаментальної філософської проблематики». Це людське буття конституюване в «ціннісно-адаптованому варіанті», як вияв «селективного» сприйняття світу — відповідно до потреб та життєвого кредо. А дійсність олюдненого середовища втрачає ознаки стихії.

Помітна співзвучність концепту «ціннісно-смісловий Універсум» із релігійно-філософським — «Софія» не означає тотожність. Останнє витлумачено в більш широкому розумінні — зв'язок

(«єдність у любові»), об'єднує в цілість існуюче, кожну духовну істоту («ідея-монада-особистість») з іншими, перетворюючи на досконалу Особистість («нескінченість, помислену як цілокупна Єдність, як єдиний, в собі довершений Суб'єкт», триєдина сутність), на «взаємини» із вищою інстанцією (Бог). Натомість «ціннісно-смысловий Універсум» стосується тільки буття, яке «не протисталене до джерел розумності, а в єдності з ними. Єдність буття та інформаційних передумов розуму реалізується в ноосферній необхідності Логосу» [5, с. 23], у взаємодії світу «Не-Я» й «Над-Я» («природна екологія перероблюється в культурну онтологію людства») та «смысловиттєвого усвідомлення сушого» («монадне буття» як діяльний соціум). «ЦСУ («ціннісно-смысловий Універсум» — *приміт. С.В.*), включаючи і природний, і соціальний світ, інтегрує їх через інформаційні аспекти природи та духовно-ціннісні аспекти цивілізації. Причому, і природа, і цивілізація доповнюються в ЦСУ третьою компонентою — діяльністю індивідуального соціуму (монадним буттям)... В результаті *ЦСУ постає як предметна сфера людської діяльності, яка реалізує в системі цивілізації ноосферну відповідь на космічний запит розуму*» [5, с. 28].

«Формула» С. Кримського красномовна щодо наміру дотримуватися комплексно-інтегративного підходу, намагання поєднати античну модель конституювання духовності (в основі впорядкованого буття — Логос, який заперечує ентропію) із середньовічною (спасіння світу через преображення людського розуму на шляхах благодаті та свободи вибору). Водночас вона вказує на те, що автору так і не вдалось залишити «територію» «діяльнісного підходу» (пріоритетне значення розуму); через те і витлумачує «інтегральну модель ЦСУ» як синтез «свідомості, спілкування і культури», наголошуючи ціннісні смисли, які спонукають до нових видів діяльності, на творчість. Передовсім ведеться про людську здатність здійснювати нездійсне [5, с. 28–32].

На відміну від «пневмосфери» П. Флоренського і «ноосфери» В. Вернадського, «ціннісно-смысловий Універсум» С. Кримського має «віртуальний», «функціональний», «непросторово-морфологічний» характер. Ця своєрідна реальність структурована відповідно до ідеально-можливого буття, що зумовлене «людською історією». Розгортанням цього змісту і визначається «антропонтологія» С. Кримського. Водночас його позиція певною мірою

збігається із щойно згаданими — за вихідну точку розмислу береться особистість, яка здатна вмістити в собі цілий світ і, як індивідуальний універсум, правити за початок якогось нового «роду» (бути взірцем, ствердником справедливості тощо). Іншими словами, персоніцентризм зближує ці позиції.

Скажімо, «антропонтологія» у розумінні діяльнісно-творчого начала ЦСУ нагадуватиме «філософію культу» П. Флоренського, якщо абстрагуватися від богословського змісту (засновний для антроподицеї). Як розгортання культурологічної проблематики на основі інтегративних процесів, що є виявом «породжувальних механізмів» «діяльності індивідуального соціуму (етносу або особистості)» [5, с. 28], вона є реконструкція останньої в сучасних умовах. Більшість мислителів може погодитися з цим. Адже «культурологія російського релігійного філософа утворює органічний зв'язок, неподільність людини і культури з природою. В основі його визнання духовних цінностей, що перетворюють життя людини на духовне і соборне. Предметна об'єктивізація діяльності людини, що базується, вважає П. Флоренський, на духовно-органічній, ідеально-тілесній, „софійній“ основі, надає їй космічну орієнтацію. Людині, яка творить культуру за „органопроєкціями її „софійної“ долученості, відкривається перспектива її співмірності з Космосом, і в найзагальніших засновках — рівноправність, рівнозначність з ним. На людину як мікрокосмос покладається велика відповідальність утвердити завдяки своїй діяльності, культурі макрокосмос або божественний Лад» [10, с. 211].

Персоніфікація та індивідуалізація — це ті полюси, між якими постає смислове поле проблем буття людини як діяльної істоти. Поняття «персоніфікація» виражає таку якість людського буття, яка виникає на основі співбуття, через взаємну присутність людей у світі. Йдеться про внутрішнє самостояння та самодіяльність, вияви особистісного начала в людини. Поняття «індивідуалізація», навпаки, виражає окремішність буття, остаточність, яка забезпечує індивіду безумовну присутність у світі завдяки зростання «вітальності, активності». «Індивідуалізацію» С. Кримський витлумачує як закон сущого, протидія ентропії, істотність свободи.

Беручи окремого індивіда за вихідну точку розмислу, він вдається уникати редукціоністських витлумачень щодо зв'язку індивідуального з соціальним в житті, адже на його меті — віднайти

форми цілісності та універсальності буття. З підстав новітніх досліджень він розглядає індивідуальне як вияв природної відмінності однієї людини від іншої (комбінація генів, антропоморфологічні параметри, особливості вдачі тощо), вважаючи за передумову людської самості. Природні ознаки засвідчують індивіду, але не суто людську неповторність, завдяки якій нам вдається зайняти власне місце саме в людському бутті. За своєю потенцією природна основа індивідуальності «мультикосмічно розмірна». «Унікальність індивідуальності виявляється спорідненою з універсальністю всесвітніх втілень» [5, с. 35]. Масштабам світового цілого відповідає, на думку вченого, і «бездонність її психіки». Крім того, і з погляду можливості пізнання, унікальність індивідуальності, за висловом С. Кримського, є «безкінечний ланцюг порівнянь з тим, що відрізняється від неї» [там само]. До речі, одним з перших почав трактувати відмінність як буттєвий принцип Г.В. Лейбніц (монадологія). Отже, природно-буттєва неповторність в нас існує без перетину із притаманними кожному з нас суто людськими здібностями (праця, мислення, мовлення тощо). Лише у своїй взаємодії вони утворюють нову буттєву форму — перетворення індивіда на індивідуальність.

Індивідуалізація в С. Кримського витлумачена як вирішальна умова персоніфікації. «Усвідомлення індивідуальності утворює вищу інстанцію людської самості — особистість. Людська особистість формується як свідоме використання специфіки індивідуальності особи для побудови її внутрішнього світу». Відповідно до можливостей, вимог своєї індивідуальної вдачі людина приймає в **себе** здобутки людського досвіду (в найширшому розумінні) та перетворює їх на свій життєвий світ. «Особистість не задана природою, навіть в її сполученні з соціальними умовами, а виникає з боротьби людини з собою» [там само]. Через систему заборон, «естетику моральних зусиль» тощо, на його переконання, відбувається ушляхетнення людини — гармонія її «тварного початку» із духом, виявом чого і є «внутрішнє самостояння», здатність до опору ентропійним зовнішнім впливам та власним потягам; а разом з тим це уможлиблює «самодіяльність людини», іншими словами, зумовлює поривання до вдосконалення світу і самої себе, здатність переглянути набуті в процесі соціалізації уявлення та наставлення. Останнє невід’ємне із поняттям особистості

як *персона*, як носія суто соціальних рис, котрі формуються в комунікативній дії.

«Особистість передбачає трагічну відповідальність людини за своє наближення чи віддалення від Бога (Вище Благо — *прим.* С. В.), самого себе та інших людей» [5, с. 37]. Такого роду відповідальність визначає її як «суб'єкта права, провини, каяття», «в більш широкому розумінні, як персону», роз'яснює мислитель. Це означає її прилученість до суспільства через перетворення соціального досвіду на свій з огляду на вимогу відповідати власній соціальній ролі, а також із необхідності самозахисту, оскільки зовнішній світ (фатальний збіг обставин тощо) небезпечний для неї. Отож персона — це «не повний вияв особистості», становить собою деякий її соціальний «каркас» (істотні для неї смисли, установлені у верствах суспільства, до яких та виходить, від яких можна відштовхнутися, аби здобути «сили» самопіднесення та вільного самоздійснення). Натомість «у своїй повноті особистість, — висновує С. Кримський, — це єдність усвідомленої індивідуальності як самості, персони як суб'єкта відповідальності та внутрішнього світу людини в його моральній самоскерованості» [там само]. Іншими словами, особистість відкривається як багатовимір-на структура. С. Кримський виокремлює три головні компоненти, сполучення котрих означає ніщо інше, як безпосереднє включення особистості в загальний простір смислової спільності людей, де їй відкривається світ як нескінченість та можливість жити поєднанням в собі ознак унікального та універсального, індивідуального й колективного.

Буття особистості є здійсненим співбуттям («буття для іншого і через нього для себе» (М. Бахтін)), осереддям його смислової трансформації. Воно несе в собі закон саморозбудови, тобто виявляє певну смислову послідовність дії. Є цілим світом, що «притягує» й «випромінює» до інших достотні смисли. Тим самим особистісне начало породжується виключно через індивідуальність, водночас становлення індивідуального буття відбувається лиш за умов наявності в ньому суспільного, спільного життя. Тому логічно, що дійсним корелятом буття особистості є якраз трансцендентне. Власне таке розуміння виявляє своїм засновком принцип монадності (монада унікальна, проте прилучена до світу, бо відбиває в собі Універсум). «З огляду такого принципу ціле не виключає

плюралістичності форм свого функціонування, кожна з яких може стати індивідуальним виразом загального»; космічна відкритість людської індивідуальності «визначає цінність загальнолюдського мірою його здатності втілюватись в індивідуальних долях людей та етносів» [8, с. 204]. Такий підхід, зрозуміло, заперечує марксистському монізму (пріоритет соціально-класового начала) й філософським системам, в яких індивідуальне витлумачене як похідне від соціального чи, навпаки, соціальне — як неістотне в житті індивіда.

У контексті смислового шереху *індивідуальність-персона-особистість*, що позначає особисте як найповніший вияв і спосіб ствердження людськості, С. Кримський аналізує антропогенез. Його стадії — «гомінізація», «сапієнтизація», «персоніфікація» — відповідають (у смисловому становленні) структурам буття особистості. Стадії *персоніфікації*, коли людяність є «головною магістраллю всесвітньої історії», «набуває історичної форми становлення особистості як найадекватнішого свого виразу» [5, с. 39] (уособлення «безодні внутрішнього світу» та безумовної присутності в Універсумі), — передусім стадія *сапієнтизації*, на якій «атрибути людяності (праця, соціум, свідомість) причетні до освоєння безодні зовнішніх стихій» [5, с. 46]. Це зовнішнє, як виразно довів Ортега-і-Гассет, ще в більшості своїх випадків сприймається людиною як примус, сліпа сила, що перешкоджає їй виявити повною мірою творчі здатності. Тому людяність здійснюється як постійне зіткнення стійких структур соціального та індивідуального начал. Отож, щоби мати своє власне «обличчя», достатньо бути часткою спільноти, відтворити її спосіб життя. Таке ставлення ґрунтується на безперечному прийнятті форм соціальності. Соціалізація за цих обставин виявляється чи не вирішальною умовою становлення людського «Я».

Щодо стадії *гомінізації*, то олюднення описано в С. Кримському з боку того змісту, який на початку було названо «усвідомленою індивідуальною самістю». Тілесність засвідчує ті ознаки, що є «джерелом людяності» («вплетене у конкретно-дійову ситуацію мислення», початкова здатність до праці, «до використання знаків» тощо). Індивіда, природна буттєвість має можливість зайняти своє місце в людському бутті саме як «усвідомлена самість» через самовідчуття, реальне самовизначення в практичних діях тощо.

Ґрунтом для того виступає життєвий досвід, і загалом все, що можна вважати перетином тілесно і позатілесно приналежного людині. Свого повного вияву наші природні ознаки набувають в індивідуальності. В стосунку до антропогенезу це своєрідність, яка правила за початок «олюднення мавполюдини», значуща відмінність із поведінкою тварини.

У міркуваннях С. Кримського про антропогенез не залишається непомітною вкоріненість їх у персоналістику, згідно з якою, особистість завдяки її здатності до самовизначення та певної смислової глибини вважається за найважливішу цілісність в людському бутті. З огляду на те, якою мірою воно набуває такої якості — особистісності, С. Кримський й вирізняє «фазові рівні формування людини». На стадії персоніфікації, за його утвердженням, у людини з'являється достатньо підстав, щоби стверджувати свою особність. Чинником внутрішньо незалежної від випадковостей емпіричного світу людини, на його думку, є «етична рефлексія», яка сформувала повагу до загальнолюдський цінностей та певною мірою стверджувала орієнтацію буття у напрямку вищих його щаблів, зрештою, — «світової гармонії», цілого. Адже «в людині сполучається розум, високий дух, що пов'язує її з Універсумом, здатність до трансперсональних переживань прилученості до всього Космосу та нижчі інстинкти, що асоціюють пільму тварного підпілля», — пише С. Кримський, проте власне останнє, а точніше сказати, суперечливість її природи зумовлює, за його висловом, «спрагу абсолюту», отож і «вихід до вищих вимірів екзистенції» [5, с. 42-43]. Людське буття — це «зв'язок різних світів». Утім свій особистісний світ людина здатна здійснювати як самототожність завдяки суто людській здатності мати сором («охоронцем внутрішнього світу» [5, с. 40]).

Невід'ємною ознакою самотуття є й людська здатність до трансценденції, завдяки якій людина сполучає в собі певну смислову сталість (послідовність вчинків тощо) і певне смислове становлення (через ущільнення соціальності відкриває «нові обрії» смислу; стає свідомою «невичерпного смислового потенціалу буття» [там само]). За таких умов особа набуває рис «безкінечної персоні» (С. Кримський дуже часто користується термінологією Гегеля), постає відкриттям дедалі нових можливостей і здійсненням нових проєктів. Наголошуючи саме на тому, він витлумачував особу як перманентне самотворення («існує лише в режимі

творіння як акту вивільнення від обіймів небуття»; «нестворене буття», трансцендентне стає дійсним корелятом її). Здатність до трансцендування закріплюється в людини через особистісну структуру буття та вказує на «якісну відмінність особи від усього живого» [5, с. 44].

Із людською творчістю нероздільне пізнання. На думку вченого, воно є ще одним чинником людини, внутрішньо незалежної від випадковостей емпіричного світу. Пізнання «завжди долає відстань від посеїбічного світу явищ до потойбічного світу абстракцій, архетипів, ідеальних сутностей, що символізують “розрив з матерією“. [...] На рівні абстракцій, ідеалізацій, логічних сутностей суб’єкт входить в особливий, надлюдський світ потенційного буття, перетинає життєву межу “осілости“ і зазирає в безодню можливого» [там само]. Пізнавальний процес, творчість загалом є, з одного боку, справжнім утіленням людського сподівання на здійснення буття в усій його неосяжності, а з іншого, утверджує нас у знанні про власне незнання. Останнє С. Кримський визнає за «виключно людську, особистісну рису», що репрезентується в бутті людини як здатність виявляти «бездонність самовизначень та потенцій свого існування, що символізують прилученість людини до таїни» [5, с. 40]. Звідси й висновки про неможливість загальної філософсько-антропологічної теорії, бо «завжди залишається те, про що ми не відаємо» і навіть нездатні усвідомлювати. «Людська екзистенція — бездонна, невичерпна, меонічна, виявом чого і є таїна», — пише вчений, але саме «наявність таїни робить людину більш зрозумілою, ніж будь-яка самовпевнена теорія її сутності, що створюється запереченням таємниць» [5, с. 46]. Отож справжнє завдання антропологічного пізнання, з його погляду, — це «розкриття самого суб’єкта як таїни», в модусах уособлення людськості («етична рефлексія», трансценденція).

Якої б оцінки не отримувало б це утвердження, незмінне одне: «наслідки людської короткозорості» небезпечні. Сили, які неминуче викликає своєю діяльністю людина, «перевершують її власний масштаб та можливості». Наприкінці ХХ ст. людство гостро відчувало свою пов’язаність із природою, «опинилося у пастці власної могутності, науково-технічний прогрес обернувся екологічною кризою. Могутній розвиток науки породив загрозу термоядерного знищення, антична любов до істини була скомпрометована

цинізмом знання, зорієнтованого на виробництво зброї масового знищення. І головне — буття як вищий дар долі перетворили на інструментальний засіб технологічної стратегії людства, на предмет виробничої перебудови. Втрачаємо благоговіння перед існуючим, повагу до нього та відповідальність» [8, с. 201]. Стихії такого ґатунку не піддаються керуванню окремою особою; вона тільки «виконавець» невблаганої логіки «демонічної сили» (щодо людини зовнішні чинники, проте породжені нею).

Глобальний характер кризи цивілізації виявляє проблемність перспективи теперішнього тисячоліття. Однак це не означає, згідно з С. Кримським, байдужість до життя, навпаки. Парадоксально ситуація кризи активізує «глибинну силу протистояння ніщо», виразом якої передовсім стає дійове особистісне начало людини, здатне започаткувати перетворення духовності на свідомість необхідної негайної зміни «стратегії соціального інтелекту». Адже найперше, чим визначено особистісне ставлення — це мотив участі особи в спільних діях. Вмотивування здійснюється завдяки співвіднесенню свого життєвого смислу, вираженого в прагненнях тощо, із смислами зовнішніх подій. І від того, якими їй видадуться ці смисли, залежатиме і напрямок її власних дій. Щоби бути свідомим учасником історії, важливо збагнути загальний смисл подій суспільного життя.

Виробляючи довгострокову стратегію спільної діяльності, не треба перебільшувати цінність загальнолюдського. Воно має свою «ціну» тією мірою, якою здатне реально прилучити нас до інтересів суспільства, змушує переживати їх як сенс свого життя та бути відповідальним за стан справ у ньому і готовим сприяти покращенню. Натомість для інтелектуальних стратегій сучасності характерним є принцип пріоритету цінностей загалу. Що неприйнятне для С. Кримського, який переконливо показав, що «інтерпретація пріоритету як переваги або диктату авторитету зовнішнього інтересу світового співтовариства над внутрішніми проблемами народів обтяжена негативними наслідками не меншого масштабу, ніж зворотне утвердження базисності регіональних проблем» [8, с. 203]. Така позиція мислителя виразно подана в його численних філософських працях, щодо «антропонтології», — поглиблює наукове уявлення про роль особистісного начала як посередника між різновиявами буття.

«Стратегії соціального інтелекту», за С. Кримським, мають стати в тому смисловому шереху, де позначається соціальне в його найповнішому вияві як справді гідне людини співбуття, а саме: «соборність» — «монадність буття». «Завдання сучасної історії полягає в тому, щоби доповнити принцип соборності принципом монадності, здатністю людей не тільки до колективної творчості, але й до особистісної репрезентації своєї епохи, своєї нації, своєї культури» [8, с. 371]. Ідеться, іншими словами, про таку смислово-спільність людей, яка постає зі споріднених для них життєвих смислів і стверджується як суб'єкт творення спільного для всіх та визнаного всіма за свій життєвий світ. У даному розумінні основа інтеграції поліцентрична. Імперативи моноцентризму, за якими розвивалося індустріальне суспільство, в наш час вичерпали [8, с. 205] себе, наголосив філософ.

«За умов, коли людство нагадає в соціокультурному відношенні сполучення етнічних архіпелагів, — зауважує він, — екуменістичний початок єдності стає важливим лише мірою розвитку тих власних, регіональних форм, які здатні репрезентувати глобальні інтереси. І оскільки така репрезентація стає дійсністю, етнічний розвиток людства нагадає своєрідне нагромадження поверхів нових можливостей, коли над первинним рівнем культурних і поведінкових архетипів надбудовуються інтегральні формоутворення. Причому останні конституюються найчастіше як комунікаційно-інформаційний та економіко-технологічний процес, натомість архетипний базис цивілізацій чи етносів зберігає величезний потенціал багатоманітних проявів» [8, с. 207]. Отже, система суспільної взаємодії багаторівнева, й в кожного рівня своя «багатоповерховість» і «власні механізми інтеграції та автономізації». Це неодмінно треба врахувати, коли доводиться виробляти соціальні стратегії.

Суть підходу в тому, щоби поєднати два аспекти проблеми. З одного боку, «автономізація», «дезінтеграційні тенденції» суспільства є неминучим наслідком свободи людини (вони поза участю людини в якийсь спосіб увіходять до смислової структури буття, сприяючи остаточному влаштуванню світу як багатоманітності утворень). З іншого боку, ми мусимо визнати і невід'ємні для суспільства інтеграційні способи існування його підсистем, яким властиві надособистісні якості (втілення спеціалізації та рольової

структурованості суспільного життя). Зазначене, як гадає С. Кримський, знайшло смислове поєднання в ідеї «етнічного розвитку людства» [див.: 8, с. 209-216].

Етнос як історичний індивід (неповторна відмінність) тільки через автономний вільний розвиток своєї своєрідності здатен освоїти простір загальнолюдських цінностей, ретранслюючи їх на різних рівнях свого буття (соціально-культурний, соціопсихічний тощо). І допоки не пройде фазу вільного розвитку чи боротьби за свободу, він не готовий до інтеграції, буде всякий раз діяти в напрямку, протилежному загально-історичним тенденціям до єднання людства [8, с. 210]. Утвердження С. Кримського ще приховує відголосок «прогресистських» уявлень індустріального суспільства — сенс розвитку переживали як просування до вищої мети на шляху здобутків цивілізації. Проте своє розуміння процесу «єднання людства» оформлює у вигляді ідеї нелінійного процесу: всесвітня співдружність народів на основі «політичних об'єднань», «загального ринку» «на зразок поліфонічного музичного твору, в якому самостійні голоси єднаються в єдине співзвучне ціле» [8, с. 209]. Адже в етносу є «інтимний світ архетипів, що визначають їхнє індивідуальне бачення історичної дійсності» [8, с. 206].

Отже, концепт «етнічного розвитку людства» можна було б охарактеризувати як варіант «прогресивного лібералізму», оскільки у вирішенні проблем історичного майбуття людства автор ще надто покладається на чинник комунікаційно-інформаційних та економіко-технологічних процесів. При цьому вже не хехтує значенням «архетипного базису цивілізацій чи етносів», прагне виявити його інтеграційні функції, з'ясувати «місце» культурних і поведінкових архетипів у створенні «наскрізних цінностей» цивілізації, тобто «інваріантний зміст структури Істина — Благо — Культура». Зокрема, творчість, для якої вищим смислом стає Свобода — Особистість — Дух, за переконанням вченого, і здатна спричинитися до дійсно достотної організації людського співбуття.

У річищі такого наставлення вчений формулює «процедурні» імперативи «соціального інтелекту нашого часу». Людство випустило з рук керування історією. Життя самовільно несеться невідомо куди, наслідки людської діяльності дедалі стають небезпечніші, отож «в інноваційній діяльності потрібна оптимізація

всіх засобів, що ведуть до позитивних наслідків» [8, с. 212]. Що передбачає багатоваріантний характер, відкритість соціальних стратегій, «усвідомлення того, що ситуація різноспрямованих цілей потребує компромісу як цілком закономірного і правомірного засобу прийняття рішень» [там само]. Це, у свою чергу, вимагає «комбінованого стандарту оцінки діяльності» (погодження і збалансування). Колегіальне рішення приймається із «поправкою» на «базисне значення прав особистості, бо вона є носієм і громадянських, і національних якостей», — і на „етико-духовні підстави цивілізації» [8, с. 213].

Можна констатувати, таким чином, що С. Кримський розглядав розвиток людства з традиційних для європейської культури підстав моралістичного підходу, в межах якого утвердилася думка про істотний вплив засобів прогресу на його характер. Засоби є більш ефективними, якщо відповідають інтересам людей, враховують їхні сутнісні властивості, нездатні заподіяти шкоди людині. Антигуманні ж засоби зводять нанівець саму мету розвитку, перетворюючи на антисмисл, викликаючи в людини неприйняття й ненависть. У добу, коли поставлено існування людства під загрозу, моральні чинники набули особливого значення. С. Кримський пише: «Історія дедалі наполегливіше починає свідчити про безпорадність її “горизонтального“ виміру, тобто прогресу як шляху набуття абсолютних цінностей. Вони, як і на початку історичної діяльності, здобуваються не стільки в лінійному русі від старої фази суспільства до нової, скільки завдяки досягненню інваріантних параметрів людяності, моральної величі, краси і добра. Сучасний досвід доводить, що головні цінності історії складає не те, що змінюється в горні соціально-економічного прогресу, але інваріанти історичної діяльності, які зберігаються та збагачуються у цьому процесі» [8, с. 214].

«Посилення духовно-етичного захисту сучасної цивілізації» підтверджується, скажімо, в явищах національного відродження, що відбулися в багатьох країнах світу. Дедалі більшого значення в сучасній історії набувають «первинні колективи» (родина, етнос, конфесійне об'єднання тощо), їх спосіб життя, досвід, цінності, зауважує вчений. На його думку, зараз суспільно-історичний процес в країнах Заходу характеризується поверненням до багатьох традицій минулого та розвитком метакультури. «Минуле в контексті

зростаючої плинності різних новацій набуває гідності “вічно теперішнього” і не відділяється відчутним інтервалом від сьогодення. Це дає змогу оцінювати історію під сигнатурою інваріантного, а не плинного» [8, с. 216]. Отже, «соціальний розум» мусить брати до уваги, що історичний процес — це «предметне поле» нових джерел творчості. Через порівняння історичних подій вдається пізнати недовтілення історичних смислів, які відкриваються нам як світ нових можливостей, як стале, що не підвладне плинові.

У даному стосунку цікава думка С. Кримського щодо інваріантів культурних цінностей, які виявилися результатами соціетнічного розвитку. Чимало сторінок його праць присвячено аналізу архетипного рівня ментальності як чинника системи трансляції культурних цінностей у суспільстві, оскільки саме в цих межах загальні цінності адаптуються до унікальних смислів, завдяки чого здійснюється зв'язок поколінь, підтримується духовна цілісність культур. «Тому загальнолюдське постає не як базисне, а як надбудовне явище, що виникає на верхніх поверхах здійснення процесів регіонально-етнічної диференціації людства» [8, с. 206]. Доречно зауважити, що в ХХ ст. дослідження форм духовного як неусвідомленого мали вибухову інтенсивність. Психологія, етнологія, інші науки вводять в обіг нові поняття («ментальність», «менталітет» тощо), принципи, виявляючи недостатність попередньої парадигми.

Із розвитком «інформаційного суспільства» існує розуміння загальнолюдського, привертає нашу увагу вчений, дедалі виявляє свою смислову подвійність. Насправді, для певних культурних регіонів та етносів стосовно їх інтересів так звані «загальнолюдські цінності» не мають цінності, виявляються чимось штучним, навіть ворожим щодо природності їх почуттів, взаємин, їхнього права на неповторність та винятковість. Виходить вони є «необов'язкові», бо не вкорінюють вищі смисли буття етносу (дух нації). Й разом з тим вони є обов'язковою визначеністю здобутків людської діяльності індустріальної доби. Це те штучне і неприродне, котре здатне допомагати в боротьбі з ентропійними силами світу. Але ті «цінності, прийняті всім людством як умови історичної конкурентноспроможності народів в нашу епоху, не визначають архетипи їхньої національної самовизначеності та буттєвої вкоріненості, — пише філософ, — є парадигмізацією стандартів науково-технічного

прогресу і пов'язаних з ним соціокультурних цінностей, сформованих європейською цивілізацією» [там само].

Він вказує на суттєві розбіжності між цінностями деяких локальних цивілізацій (китайської, європейської й ін.). «Навіть всередині європейського світу, — зазначає дослідник, — різні етноси по-різному тлумачать, здавалося б, єдині християнські цінності. Для італійців, наприклад, мадонна виявляється земною жінкою, для французів — це предмет лицарського поклоніння; німці вбачають в образі Богоматері з немовлятком символ зв'язку минулого й майбутнього, чи вічно-жіноче; для східних слов'ян Богоматір — це як Оранта, жіноче опосередкування зв'язку людини з Богом» [8, с. 207]. Для вибудови спільного життєвого світу людей певну межу покладають, згідно з С. Кримським, архетипні розбіжності етносів. Й це зрозуміло, адже, за влучним його висловом, у соціально-культурному відношенні людство є «сполученням етнічних архіпелагів», кожен з яких — це деяка виокремлена цілісна реальність, а цілісність має бути певною мірою самозавершеною; тільки в цьому випадку «над первинним рівнем культурних і поведінкових архетипів надбудовуються інтегральні формоутворення», отож стає можливим «екуменістичний початок єдності» народів. Звідси необхідність «змагання» цінностей, пов'язаних із різними життєвими світами, статусом, рівнем функціонування в людському бутті. Даний процес є предметом незмінного інтересу С. Кримського. Його вчення про архетипи, на думку М. Поповича, не може не «стимулювати» пошукову діяльність «цілих поколінь».

Розгляд національної ментальності з боку її соціально-практичного втілення є в дискурсі С. Кримського спробою осмислити метаісторичну визначеність культури, — переконує нас у тому, що «спіралі історії накручуються на стрижневі цінності, які збагачуються, не гинуть, а постійно відроджуються у нових формах, перетворюючи сучасність на всечасність метаісторії. Первинні колективи втілюють цю здатність збереження, відтворення і трансляції базових структур світової історії лише у специфічному, соціальному вимірі» [8, с. 244], а ще виразніше, вважає вчений, через структури, що виявляються у символічному просторі розвитку культури, «де вони здебільшого характеризуються як архетипи» [8, с. 245].

Варто відзначити, що С. Кримський скористався поняттям не стільки в Юнговій інтерпретації, скільки в соціо-етнокультурницькій — ідеться про загальнолюдські праобрази етнічного (індивідуального, конкретного) досвіду, тобто універсальні «праформи», Платонові «віковічні ейдоси, що стоять за діяннями людей», символи, які виявляються певними прототипами формоутворень національних культур. Архетипи національних культур, як стверджував учений, це певні «тенденції, які в різні епохи реалізуються образами», котрі «різняються засобами вираження, але структурно утворюють певні прототипи чи можуть бути реконструйовані як прототип» [8, с. 246]. Таке витлумачення сталих структур неусвідомлюваного свідчить про намагання автора відмежуватися від дискурсу, переобтяженого, насиченого міфологізмами щодо особливостей «національної душі». Через те, гадаємо, й наголошено, що аналіз архетипів «потребує емпіричного доведення наскрізності певних структур, які можуть застосовуватися для характеристики етнічної індивідуальності людей та спільностей, пов'язує історичні методики дослідження з логікою структурних реконструкцій культурно-історичного процесу» [8, с. 247].

Архетипний підхід С. Кримського до явищ культурно-історичного розвитку розгортається в річищі постнекласичних досліджень духовної реальності. Відкриття нових шарів духовного («несвідоме», «трансперсональне» тощо) зумовлювало необхідність відмовитися від понять, які виявили свою недостатність (як-то «душа» нації й т. п.). От і С. Кримському більше у нагоді поняття «ментальність», «менталітет» (евристичне значення доведено в психоаналізі, етнології), на їх основі він розпрацьовує ідеї інваріантних структур сучасних процесів, зокрема, архетипів національних культур.

Поглиблення інтересу до останніх викликало наростання інноваційно-цивілізаційних процесів та нездатність людей вчасно пристосуватися до тих кардинальних змін в житті. «Ліками» од соціально-історичної та культурної незакоріненості в бутті є національне відродження. Так вважає і С. Кримський. Національний ренесанс, писав він, «що його переживають різні країни світу, виявляється дійовою альтернативою тій кризі» [8, с. 243]. Втім, не меншою мірою питання актуалізуються через процеси державотворення (особливо в народів, що тривалий час боролися за

незалежність й зрештою отримали таке «право»). Ясна річ, проблематика архетипів української культури посіла чільне місце в концептуалізації українського філософа. Водночас вивченню архетипів національних культур сприяє й та обставина, що у наш час важко уявити розвиток людства поза розбудовою певного типу особистості. Щодо того, слухна думка С. Кримського: «Драматичність ситуації полягає в тому, що на порозі III тисячоліття людство випробувало всі ідеї, проекти й утопії перебудови свого буття за критеріями прогресу. І впевнилося, що нині прогрес залежить не від планів і теорій подальшого розвитку, а від людських якостей. Проте конститування чи навіть збереження цих якостей потребує всього масиву людяності, духовності, етичного досвіду, який формувався тисячоліттями» [там само]. Зрозуміло, спеціальне дослідження сталих неусвідомлюваних форм світоприйняття нації, які визначають спільні риси ставлення й поведінки її представників стосовно феноменів їхнього буття (праці, споживання, природи тощо), — є необхідне, було на часі в 1990-х в Україні.

Свій вияв вони мають у звичаях, традиціях, стереотипах поведінки, стандартних реакціях на певні значущі події, в духовних цінностях тощо. Для української духовності, за висновками С. Кримського, властиві такі архетипи: концепт (образ, символ й ін.) софійності світу («хутір як довілля особисто обробленої землі»), «апокатастасису» (благодать «первозданної природи», «рідної землі»-праматері, світ мудрості), єдності людини і природи (дзеркало людської душі, ідеал краси), концепт слова («меч духовний», «голос правди», «молитва»), «етичної цінності особи» (вільна самодіяльна особистість), «серця» (основа людяності, життєвої мудрості тощо) [8, с. 224, 239-262].

Безпосередня непростежуваність предмета дослідження вимагає брати до уваги, так би мовити, «культурно-історичний контекст», вдаватися до непрямих «спостережень». Філософу доводилося ретельно аналізувати духовну спадщину минувшини. Зокрема, він поділяв визначення національно-духовного в концепції Д. І. Чижевського. За методологічний засновок свого дослідження бере його утвердження про своєрідність становлення ментальної самовизначеності українського народу як «“крейсування” поміж різними берегами духу»; ідею нації як «окремого прояву людської всезагальності» та національної духовності

як «своєрідної проекції “абсолютної правди” чи ідеалу»; критерії розрізнення національних культур. Із згаданих в Д. Чижевського чинників національної своєрідності С. Кримський наголошує на визначальній ролі «архітектоніки» (ієрархія, лад) цінностей [див.: 8, с. 218–220] і ментальних орієнтацій. Він розгортає висновки Д. Чижевського щодо домінантності морального буття; через те в українській філософській спадщині й переважає проблематика етичної духовності. До речі, розробка моральних і практичних аспектів духу залишається пріоритетним спрямуванням розвідок С. Кримського. Крім того, поціновує він «концепцію символічного антропоцентризму». «З одного боку, — зазначає С. Кримський, — відрізняв античне розуміння макросвіту від християнської ідеї “внутрішньої людини”, а з іншого — давав змогу розглядати макросвіт, природу під сигнатурою людських якостей» [8, с. 221]. Виявлені ментальні формоутворення і визначають характер української духовності.

Прикметно, що дослідник архетипів української культури раз по раз наголошував, що наука не може обмежитися вивченням конкретного явища, не ставлячи перед собою питання про їхню природу. Отож керується, називаючи «важливим внеском Чижевського», обґрунтуванням думки про те, що «загальнолюдський дух та його категорії істини (правди), краси і добра мають специфічні маніфестації в конкретних культурах, що й дає змогу стверджувати різні національні стилі виявлення філософської духовності народів» [там само]. Звідси, С. Кримський розглядає різні культурні здобутки українців (гопак, билини киеворуської доби, емблематику київських митрополитів, мистецтво барокової доби, народний світогляд тощо), щоби декодувати їхні універсальні архетипно-символічні підвалини, до яких «належать, приміром, формула триєдності буття, символіка протилежностей (світла і тіні, верху і низу, солярного та хтонічного, плоті і духу тощо), символи проекцій та відображень розумного порядку (софійності) та хаосу, довершеності кола та невизначеності лабіринту» [8, с. 246].

Спорідненість національних архетипів та універсалій світової культури С. Кримський розглядає як структуру людської особистості, через яку духовне життя людей здійснює певну цілісність. Тому-то й наголошує, що за такого підходу вдається найкраще поєднати принцип особистості та принцип історичності, а для

формування стратегії життя це постає «передумовою вивільнення духовного життя нації із ситуації одноразовості й тлінності» та входження «у простір вічності, у сферу утвердження історичних звершень народу в їх загальнолюдській значущості та гідності» [8, с. 262]. Можливо, це найважливіше в ній, адже є безпосереднім виявом пов'язаності людини зі світом в усій її суттєвості. Суть новітнього гуманізму саме й полягає в тому, щоби розуміти людськість людини з її близькості до буття й відповідальності за нього.

Коротко підсумовуючи сказане, можна стверджувати — життя людини потребує того, що вважають абсолютним, здатним виводити за межі плину буття. Архетипи культури виявляються чинником у відтворенні її наскрізних інваріантних структур. Закріплення споріднених смислів здійснюється у формі цінності. Як зміст соціального наслідування вони виявляють етнокреативну силу, бо дають змогу будувати життя завдяки досвіду попередніх поколінь. Це зумовлює зрештою «національне наповнення» культури. За визначенням С. Кримського, культура «розвивається так, що від самого початку з'являються обриси цілого, а подальший поступ лише актуалізує окремі його ланки, розкриваючи потенції цілого з сегментами, подібно до пелюсток квітки» [8, с. 242]. Осмислення культури як нелінійного світу в контексті конструктивної організуючої ролі архетипів національної культури здатне поглибити наше уявлення про суспільне життя як багаторівневу систему взаємин та взаємодій, котре достотно здійснюється як єдність чинників лише тоді, коли виявляється особистісним утворенням. Це означає — «вони існують у монадному режимі репрезентування інтеграційних елементів, а не їх соборному підсумуванні» [8, с. 208]. Культурологічну концептуалізацію С. Кримського (з певними застереженнями, звісно) можна розглядати за ще одну частину «антропонтології», оскільки конкретизуються наші уявлення про різновияви людської присутності в світі в різних структурних аспектах з боку здійснення зв'язку минулого і теперішнього досвіду.

Плідно працював над методологічними засадами постнекласичної антропології в Україні й проф. В. В. Кізіма. З його ім'ям пов'язують створення „*сизигійської антропології*“. На противагу висновкам С. Кримського (щодо неможливості загальної

філософсько-антропологічної теорії) він репрезентує оптимістичну позицію. На це вказують наступні визначальні моменти в його дискурсі:

1. Заперечення парадигмальності онтологізму та епістемологізму, що визначали тип філософування протягом історичного розвитку європейської думки. Кардинальну зміну класичного уявлення щодо відношення об'єкта і суб'єкта в пізнанні пов'язано з щільністю та соціальною динамікою подій у житті сучасника. «Відбувається суміщення і зближення різноманітних, навіть контрастних ролей, втрата постійних центрів тяжіння і пріоритетів, поділ на об'єкти і суб'єкти не задано апіорі й назавжди» [11, с. 8]. Відмова тлумачити людину як «похідну» об'єктивного світу або мислення — з позиції «стабільної конфігурації», за висловом В. В. Кізіми, — тягне за собою неможливість ідентифікації щодо людського. Через «розмитість» критерія ідентичності й поняття «ідентифікація людини» втрачає всякий сенс. «Криза ідентичності обертається для людини втрапою життєвих орієнтирів і людської якості як такої» [там само], що є небезпекою для людського буття. Це вважає В.В. Кізіма за сутність сучасної антропологічної кризи, про вихід з якої, власне кажучи, йдеться у відповідному колі досліджуваних проблем «*сизигійської антропології*».

2. Розгляд особливої галузі буття — це «народження нової якості людини» — здійснюється згідно з принципами становлення (нелінійність, відкритість, нестійкість, динамічна ієрархічність тощо; до речі, системно їх проаналізовано в дослідженнях [див.: 12, с. 380, 383-389], які стосуються універсальної («міждисциплінарної») ролі синергетики для наук про людину). Це передусім означає: треба зважати на те, що якісні метаморфози в людині побільшості непропорційні її зусиллю, є випадкові, отож мають нелінійний ефект. Адже ціле не дорівнює сукупності своїх частин, а підсумковий результат впливу — сумі впливів, з результатів яких той постає. Проте гомеостатичність фази «народження нової якості людини» дає змогу слідувати обраній меті (ідеалу). «Ніцшевська надлюдина», «соловійовська Боголюдина», міфологічний герой-півбог здатні за тих чи інших умов ставати аттрактором, інакше неминучим буде «падіння у безодню саморуйнації й колапсу звичної людської природи» (В. В. Кізіма). Хворобу «дискордизму» можна лікувати засобами «конкордизму»,

«погодження взаємовідношення елементів буття» [див.: 13, с. 83–86], — писав колись В. Винниченко. Рація цієї думки підтверджується і логікою «сизигійської антропології». За це промовляють наступні міркування: людська ідентичність в'яжеться з «доглибними вимірами», з «істинно людським в людині, з тим, що формується разом» з нею, здійснює її «цілісність», «повноту», отже, дієве наближення до такого стану життя, на думку В.В. Кізіми, і є шляхом виходу з антропологічної кризи [11, с. 9].

3. Маємо пам'ятати — чим складніша система, що розвивається, і чим масштабніші зміни, тим очевидніший і глибинний, органічний зв'язок кожного з нас із Всесвітом та одного з одним [11, с. 10]. «Буття — субстанція, а людина — одна з форм її прояву, актуальна чи віртуальна, дійсна чи можлива“, отож, „вічна“. В ракурсі даного методологічного наставлення сформульовано завдання метафізики — *„встановити універсальний механізм редукції онтичних форм до онтологічної субстанції і зворотній — самопородження в інших формах»* [11, с. 11]. Кізімі-антропологу (попри тоталогізм, наголошений в теорії нової антропології за методологічну передумову) важко уникнути риторики, яка уводить за межі наукового світогляду. Коли він зауважує про необхідність «керуватися онтико-онтологічною природою Буття», всіяко підтримуючи ідею цілісного опису ієрархічної системи завдяки аналізу її різних рівнів, йому водночас доводиться визнати і те, що людина по смерті «залишається в Бутті», а «смерть є переходом актуального в віртуальне, як і актуалізація колишнього віртуального в новому житті». Міркування, безперечно, суголосні з деякими поняттями буддизму, з філософськими теоріями, в яких головними питаннями є проблеми природи духу, безсмертя души й т. п., тобто — те, що існує за межами чуттєвого досвіду. «Пізнання таких речей, — слушне завваження Г. І. Челпанова, — може увійти в галузь релігії й чого завгодно іншого, але не науки. Тому треба сказати, що філософія надчуттєвого, котру зазвичай називають метафізикою, через те, що її утвердження мають виключно гіпотетичний характер, не є наука у власному сенсі слова. [...] Але з того зовсім не слідує, що філософські твердження зовсім втрачають науковий характер. [...] Адже не можна казати, що наука займається дослідженням виключно достовірного, а що все імовірне вилучено з предмета

наук» [14, с. 26-27]. Проте в самому витлумаченні релігійного та містичного способу мислення помітна певна доля іронії й, навіть скепсису [11, с. 11] автора «сизигійської антропології». Це дає нам підстави стверджувати: тільки на перший погляд його дискурс видається суперечливим. Насправді ж, суперечливість є прикметою відкритого комплексного епістемологічного підходу, ознакою намагань створити «загальну наукову картину із мозаїки міждисциплінарних картин» [12, с. 388]. Принцип доповнювальності Бора береться за базовий в методології постнекласики. Його ретрансльовано і в аргументаціях «сизигійської антропології». Таке читається, приміром, у тезі: «треба продертися крізь сказане і написано про людську природу... аби зберегти життєві баланси „в собі-існуючому-в-світі“, оскільки я і світ — одне, хоч і не одне і теж» [11, с. 12]. На рівні людського світовідчуття поглиблюється, наголошує досліджувач, відчуття тотальності, завдяки якому вивершуємо розуміння «рівноцінності цілого і частин в їх взаємній визначеності та динаміці єдиного процесу тоталогенезу» [11, с. 13]. Формується переконання про те, що людство знайде вихід із глухого кута «одновимірності».

4. Постнекласичне розуміння людини потребує специфічного ставлення до поняттєвого апарату, пошукової інтуїції тощо, — того, що перетворило б їх на засоби філософсько-світоглядного освоєння світу, котрі сполучають несуперечливим чином класичні та некласичні стратегії витлумачення проблем. Автору «сизигійської антропології» багато в чому вдалося задовольнити цій вимозі. Про це каже й амбітне прагнення створити «загальну», «єдину антропологію» на основі всього ареалу відомостей про людину (названа «*мета-антропологією*»), на таке вказує й об'єкт розвідки — це «не окремі сторони та вияви» людськості, але «буття людини» як цілість: «збереження людської ідентичності протягом „антропологічного мегациклу“ („народження — життя — смерть — життя по смерті — нове народження“) через „універсальні метаморфози“ „онтико-онтологічної природи людини”» [15, с. 84]; про це говорить і намір розпрацьовувати новий категоріальний апарат, покликаний стати «загальною базою будь-якого антропологічного дослідження» (напр., поняття «генерологія», «парсика», «сизигія», «амер»). Проте, навряд чи цю справу можна вважати завершеною (понад те, чи вона взагалі є

принципово завершуваною!) і до кінця продуманою (в розумінні концептуалізації). Можливо, утверджене звучить категорично, але має свою логіку.

З одного боку, вчений наголошує на своїй прихильності «до старого розуміння концептуальності» (як-то є в Аристотеля, Гегеля або Маркса), з іншого ж, прагне відшукати синтетичну позицію і несуперечливо сполучити традицію класичного та некласичного філософування, при тому цілковито заперечує значення «есеїчного філософування» (котре, ніби, «паразитиє на розвитку історії філософії» [11, 19-20]), чим, скажемо прямо, перекреслюється основний пафос дослідження — це здійснити комплексно-інтегративне осягнення світу в його становленні та людини, яка є в пошуках себе. Це не вдасться зробити без акультурації, тобто без «засвоєння здобутків інших культур в питомій культурі через заломлення змісту, що „перекладається“ у смисловому полі та кодї власної культури» [16, с. 172]. От і потрібен масштабний досвід трансдисциплінарності, в арсеналі якого знаходить собі чільне місце есеїстика, софійне мислення загалом. Оповідання в формі есе робить узагальнюючу філософську думку «живою» (Д. Чижевський), адже вирізняється відкритістю, «здатністю до адаптації» (Л.П. Киященко), сприяє осягненню унікальних феноменів. Сучасний науковий дискурс, не відмовляючись від певних резонів класичної раціональності, широко застосовує есе, як й інші форми літературної творчості, аби зміцнити, поглибити зв'язок наших знань про об'єкт із ціннісно-цільовими структурами діяльності. Особливо це є важливим за умов нестабільності, кризи чи революційних змін, коли зростає вага аналітики стосовно «ціннісно-цільових структур суб'єкта». Останнє, до речі, створює підвалини постнекласичної раціональності, як слушно твердив В.С. Стьопін.

До цього треба додати, що схильність філософської думки до трансгресії в інші духовно-культурні форми споконвічна, бо є екзистенціальна (більшою чи меншою мірою), тобто виростає з безпосереднього життєвого досвіду людини, щораз самобутнього. А форма чуттєво-образного знання чи не найевристичніша для погодження досвіду переживання і розуміння, «для зустрічі» розуму теоретичного і практичного (П. Рікьор), є виявом цілісності, в якій і через яку ми отримуємо доступ до цілості світу. Отже,

постнекласичне антропологічне мислення з притаманним, пише В. В. Кізіма, «технологізмом» (не стільки спостерігає, скільки учасник процесів буття, який бажає описувати їх зсередини як стани сизигійськості [11, с. 20]) нездатне цілковито унезалежнюватися (навіть шкідливо) від есейського філософування — способу знання унікальності життєвих світів.

5. Постнекласична наука має справу зі складними об'єктами-системами, що здатні до саморозвитку. Вона прагне описувати передовсім «фазу переходу» системи на інший рівень саморегуляції та організацію її елементів (нове буття), враховуючи впливи на відносно самостійні усталені її структурні складові («зворотній зв'язок»). Постнекласичну науку, іншими словами, цікавлять проблеми природи нової цілості системи, її прямих й зворотніх зв'язки («параметри порядку»), — стани «динамічного хаосу». Саме такий підхід отримує розвиток в антропології В.В. Кізіми. Завдання «мета-антропології», пише філософ, у тому, щоб дослідити «онтико-онтологічну природу людини крізь її універсальні метаморфози», як незмінність людської ідентичності протягом «антропологічного мегациклу» [15, с. 85]. Знову-таки, тотальність у розумінні дієвої рівноваги «онтики й онтології» людського буття вважається виявом її повноти (свободи) в ситуаціях найбільш кардинальних життєвих змін («фаза переходу» в даному випадку дорівнює стану «американського очікування»). Задля витлумачення реальності прихованих можливостей, яка здатна в будь-який момент «вибухнути» несподіваним ланцюгом випадкових подій у житті, досліджувач розробляє поняття «амер», «америзація», «амерологія» [див.: 11, с. 38-39; 15, с. 84] тощо.

Треба зазначити, що в категоріальних структурах синергетики, теорії систем й інших можна віднайти відповідні до їх змісту поняття. Скажімо, «логічну америзацію» — метод «згортання розмаїття» опозицій в поняттєвій структурі вчень про людину «до єдино можливого» (поняття, ідеї), можна зіставити з «рекурсією», синергетичним способом витлумачення зміненого інваріанту («копії») системи, що взаємодіє з тою й здатна вплинути на її структуру. За «контингентно пов'язаною множинністю» досягаємо найзагальнішу модель, яка дає змогу описати динаміку еволюційних процесів системи як сполучення схильних до самовідновлення єдностей [див.: 17, с. 180]. Зазначене отримало в «метафізиці

тотальності» назву «амера». Через поняття «амер» автор позначив принципову інваріативність стану тотальності («відносно стійка маніфестація можливих варіантів генерологізації»), невіддільність од взаємовпливу умов (речовина, енергія, інформація тощо) та «місця» їх перетину [15, с. 112-113]. В цих наголосах «читається» намагання застерегти від спроб ототожнити підхід дослідника із класичним (або некласичним) витлумаченням цілісності (як редукції до Єдиного начала). Адже тоталлогічні знання покликані пояснити динаміку процесів, що можливе на основі узгодження засобів класичної та некласичної раціональності. Подібна спрямованість характеризує і синергетичний спосіб бачення світу. Проте останній обґрунтовує синергетичну цілість через суб'єктну рекурсію, натомість тоталлогія — через об'єктну (що засвідчено структурою тоталлогічних знань — генерологія, парсика, амерологія й ін. [див.: 15, с. 84-89]). Підсумовуючи, варто наголосити, що безперечною заслугою концептуалізації тоталлогії є те, що обґрунтовує суще не як визначеність смислу або буттєву окремість чи-то виокремленість з околу, але як неповторність в специфічній «серійності». Сталість привертає до себе увагу тільки в сенсі основи трансформації в «різноsubстанційних переходах», із розуміння котрих і складається картина «реального руху тотальності». Водночас в цих ідеях нас спиняє пафос невпинного перетворення, змін і плину. В антропологічних побудовах щодо реальності сизигійського типу, в яких стирається дихотомія як-то «внутрішнє — зовнішнє», «живе — неживе», «тілесне — духовне», «фізичне — психічне», «матеріальне — ідеальне», «індивідуальне» — «соціальне» тощо, ми ладні вбачати радше інтелектуальну конструкцію, ніж життєспроможну світоглядну модель.

6. Конструктивістська позиція, можна сказати, стала загальним місцем філософії науки, гуманітаристики. В «сизигійській антропології», приміром, маємо справу з конструктом «антропоструктура» («стійка тілесно-ментальна форма людської самості»). Йому приписується реальне існування, хоча нічого схожого з реальністю і не має. Внутрішній світ людини (самість, антропоструктура) пов'язаний із зовнішніми явищами як з умовами свого змісту. Умови виявляються його онтологічним буттям [див.: 11, с. 42]. Отож самість — це і «внутрішнє», і «зовнішнє» буття одночасно, єдність душі і тіла тощо. На визнанні двоїстості внутрішнього світу

В. В. Кізіма вибудовує свої міркування «про поліонтизм й поліонтологізм самості». Будь-які конструкти вважаються засобами опису процесів, що не мають об'єктивного змісту. Проте конструкти «сизигійської антропології», розроблені саме з метою осягнення реальності взаємодіючих начал людського життя в «фазі» його кардинальної зміни та переходу до нової цілісності, заперечують поширену думку. Бо спонукають у матеріальному вбачати вияви релативності інакшої природи (ідеальне, віртуальне й ін.) і, навпаки. В даному стосунку особливо прикметні поняття «онтико-онтологічна пара», «генерологічний каркас» і «парсичний вплив», «структура парсичної аури» тощо.

Але таке припущення породжує питання, від яких ніде дітисся. Чи конструктивізм такого ґатунку не підважує здатність наукового пізнання? В умовах, коли суб'єкт і об'єкт втрачають свої чіткі обриси, чи можливе наукове дослідження? Безумовно, релятивізм є небезпекою для існування теорії, як й історико-культурна релятивність для людськості. Тому проблемність сизигійсько-антропологічної теорії в тому, що її витлумачення предмету має за методологічну умову релятивізм, та на цих підвалинах статус дослідних засад науки є сумнівний, тобто форми даності об'єкта, фактично в пізнанні об'єкт виявляється зайвим. Щодо того яскравим є наступний висновок, яким завершується розмисел про парсику: «парсичний вплив на річ багаточаровий, складається з власного внутрішнього парсичного поля дискретів генерологічного каркасу (парсичне ядро); впливу найближчого зовнішнього оточення (місцеві зовнішні впливи різних рівнів); аморфного і розмаїтого за якістю і глибиною впливу суміші щонайширшого типу (дальній вплив) і наддальні впливи всього буття» [11, с. 61]. Комплекс парсичних впливів утворює поле, де перебуває річ, та й воно «нелокальне», «неоднорідне», «багатопарціальне», «ландшафтне» — це далеко не повний категоріальний ряд, з допомогою якого дослідник визначає за суттєву ознаку речі (явища тощо) його умовну визначеність («ще одна суттєва властивість (тіла — *приміт. С. В.*) — дискрети водночас локальні і нелокальні, їхні відношення мають перервно-неперервний характер» [11, с. 64]). Подібні зауваження в дискурсі «сизигійської антропології» є непоодинокими. Прагнучи синтези, вчений скористався концептуальним апаратом як класичної, так і некласичної раціональності,

але відмовившись від класичної схеми пізнавальної реальності — суб'єкт-об'єктне відношення, — фактично пристав на позиції неklasичної епістемології з її «не-фундаменталізмом» (аналіз зв'язків, що релятивізують пізнання), «не-наукоцентризмом» (узгодження наукового, буденного, окультного знання тощо), спрямованістю на конкретне дослідження та ін. Докладно про особливості неklasичної епістемології стосовно класичної можна прочитати в працях В. А. Лекторського, Б. І. Пружиніна й ін. Це, зрештою, може означати — очікування несправдилось: нове розв'язання старою психофізичної проблеми (як і всього кола антропологічних питань) не стільки просуває думку вперед, скільки обертає до здобутків ідеалістичних, релігійних учень (минулих і теперішніх). Не рятує ситуацію і широке використання новітніх наукових знань. Обґрунтування «специфіки тілесно-духовного дуалізму» людської самості, «анатомії душі» тощо — більше запитань, аніж рішень. Екзотичні конструкти на кшталт «монадно-парсична двоїстість дискрета» або його «актуально-віртуальна структура» і т. п. радше «шифрують», кодують сутність, ніж відкривають. Спантеличують і такі твердження: душа — це «ідеальний двійник тілесності, духовний організм людини», «душі окремих органів мого тіла» характеризує «цілісність» тощо. Своїм спільним підґрунтям вони мають порушену корелятивність понять, з одного боку, а, з іншого, — редукцію фізикалістичного толку. Прикладом останнього є вихідне припущення щодо тотожності «парсичної аури» та душі [див.: 11, с. 98-99].

7. Не занурюючись у деталі антропологічної концепції В. В. Кізіми (узагальнено значний за обсягом і різноманітний фактичний матеріал гуманітарних та природничих наук), згадаємо тільки вихідні положення, в яких сфокусована суть теорії. Для цього скористаємося низкою цитат. Філософ переконує, що двоїстість («онтико-онтологічний дуалізм») є фундаментальною структурою всякої реальності, відтак, задля осягнення людини як тотальності [18] необхідно виходити з визнання «дуалістичного характеру» антропоструктури та всіх її частин — роздвоєність «тіла» на «генерологічний каркас і парсичну ауру», душі на «парсичне ядро й ауру», свідомості на «субстратну субсферу» і «несубстратну», «діяльнісну свідомість» і «недіяльнісну» тощо. Через їх відношення між собою («парсично-генерологічна

форма)), навіть не суму їх, а певне укладання, «в будь-якому місці антропоструктури репрезентується все, що відбувається і відбулося в ній як цілості, в її житті, але як репрезентація в даному місці. [...] Інакше кажучи, кожна частина антропоструктури вміщує інформацію, яку зберігає пам'ять цілої антропоструктури, хоча і в своєрідно закодованому вигляді всякий раз» [15, с. 147]. Відношення індивіда і світу є «сизигістичний процес»: розгортання вихідного стану в просторі й часі, що спричинюється будь-якими реаліями («місцевим впливом»), змінює відношення його в новому стані до вихідного впливу, як і всі наступні цикли їхнього взаємовпливу, при тому зберігаючи свою ідентичність. Узгодженість одиничного і загального, частини і цілого, дискретного і континуального, причинового і кондиційного, актуального і потенціального В.В. Кізіма мислить згідно з принципом рівноваги субстрата, енергії й інформації («оптимальність інтегральної сизигійськості»). Він стверджує: «Процеси генерологізації є сизигістично оптимальні за умов мінімізації затрат речовини, енергії, інформації та оформлення в стійку субстратність» [15, с. 136]. Спираючись на історико-філософський досвід витлумачення ідеї сизигії, вчений поділяє «постулат» про гармонію світу як єдину справжню реальність. «Незмінна сутність буття — фактор безперервного узгодження форм буття між собою і з повнотою буття як цілісності»; «все перебуває в русі репрезентаційного погодження», перемін, незмінною є лише «метаморфоза конкретних стійких *СЕІ*-форм (субстратно-енергетично-інформаційна — *приміт. С. В.*)» [15, с. 122-123]. Для подальшого просування вперед у розпрацюванні проблеми тотальності як повноти людського буття необхідно досягнути та описати механізм взаємної репрезентації його «компонентів одного в одному» через «все у всьому» [15, с. 123]. Такого гатунку погодженість означає розширення досліджуваної реальності. Для пізнання природно-соціально-духовно-культурних й ін. різнорівневих, складних динамічних комплексів, «гібридної реальності», де відмінність об'єктивного і суб'єктивного, матеріального й ідеального, індивідуального і суспільного відносна, релятивна, вже буде недостатньо методів соціології, етнології, історії, природознавства, психології тощо, потрібний комплексно-інтегративний, міждисциплінарний підхід та відповідний поняттєвий апарат (метамова). Це стало чи не

основним завданням «сизигійської антропології». Прикро визнавати, але справа виявилась безнадійною. В концепції стикаємося зі всіма тими утрудненнями і парадоксами постнекласичної аргументації, про які вже багато написано в сучасній літературі.

З тим, щоб наголосити схожість основи для того, зазначимо окремі моменти, покликаючись на науковий авторитет критиків постнекласичного підходу. Видатний діяч науки і техніки України проф. В.А. Рижко, досліджуючи тоталлогічні інтенції в природничому і гуманітарному пізнанні, пов'язував його викривлення з недостатністю засобів «описування тотальних станів». «Кожен закон (динамічний, статистичний) відбиває тотальності в тому сенсі, що він демонструє деяку цілісність, але водночас остання є такою тільки в стосунку відповідних референтів, а щодо інших об'єктів — це абстракція, далека від тотальності конструкція окремого, а не цілого. В останньому проявляється суперечливість і навіть парадоксальність тотальності для природничого пізнання» [19, с. 423]. До того ж тотальність мега-, мікросвітів не є безпосередня даність, отож ученим доводиться вдаватися до припущень (ідея корпускулярно-хвильового дуалізму мікросвіту чи теорія множин Кантора тощо).

З подібним стикається й гуманітарна наука, роз'яснює В.А. Рижко. Бо тут від самих початків виявляється «два зріза тотальності» — «індивідуальна» і «соціальна», які, в свою чергу, виявляють свою унікальність, отже, ототожнення їх породжує колізії, однобічне витлумачення. «Парадокс гуманітарного пізнання є в тому, що, здавалося б, „множина“ (людей) має являти собою тотальність, але насправді її репрезентує окрема людина (конкретна людина). В цьому особливість тоталлогічних інтенцій в гуманітарному пізнанні на відміну від природознавства, де „множина“ — це тотальність» [19, с. 426]. Тому-то гуманітарій налаштований сприймати свій об'єкт як тотальність, котра не є універсальність, але неповторність. Що може стояти на заваді експерименту тощо. Звідси, чималу роль в гуманітарному пізнанні відіграє комунікація, індивідуальний досвід, форми духовно-практичного освоєння світу й ін. З цих підстав стає очевидним, що й в антропології (навіть мета-антропології) можна отримувати точні знання, тобто універсальні, тотальні, якщо йдеться про «предмет» дослідження (а не «об'єкт», наголоси мислитель).

«Сам же об'єкт — людина — як мінімум тернарна істота (тіло, розум і дух) і лише єдність відзначених трьох властивостей є тотальність, а в усіх інших випадках маємо... тотальність часткову», котра в науці компенсується відповідно до принципу доповнювальності, — «описанням (прямим або опосередкованим), в котрому фігурує взаємодія людського тіла, розуму і духовності: когнітивне описання „тілесності людини“ має бути „доповнене“ описом духовності і розумності, а якщо описуємо духовність, тоді „доповненням“ має бути „тілесність“ і „розумність“ тощо. Таким чином долаємо (щезає) „тотальність часткова“ та репрезентуємо повну, але диференційовану тотальність (а інакшою вона і не може бути, якщо вона є)» [19, с. 428].

Отже, «сизигійська антропологія», претендуючи на місце універсальної науки, заганяє себе в глухий кут проблеми пізнавальної здатності щодо описання тотальних станів (щойно окресленої) і неминуче виявляє межі тоталлогічного методу, адже, як докладно про це йдеться в розвідці В.А. Рижка, встановлює тільки деякі загальні (універсальні) властивості людського буття. Не сприяє її результативності й трансдисциплінарний досвід постнекласики. Тут ми поділяємо слухну думку російської вченої Л.П. Кіяченко про те, що той ґрунтується на парадоксальній настанові — поцінувати об'єктивність класичної раціональності, але водночас не відвертатися і від тих начал суб'єктивності, що її спричинили [див.: 20, с. 138-139]. Отож новітні форми синтезу «міфу і логосу» тільки дисциплінарно подрібнюють наукові знання, а цілісність уявлення про реальність продовжує руйнуватися. Нашу скептичну позицію щодо можливості так званої *мета-антропології* (про її мету, завдання, значення чимало сказано не лише в творах В.В. Кізіми) могли б посилити й інші міркування, але це не додасть нам оптимізму стосовно сходження антропологічного пізнання до дедалі більшої досконалості (у сенсі універсальності).

Підсумовуючи наш виклад, зазначимо, що зміст антропологічної рефлексії (особливо в її метаантропологічному спрямуванні) в загальних рисах збігається з підставовими ідеями, в яких фахівці вбачають вираження національної своєрідності української філософії. Якщо, звісно, пристати на тезу, що людина як істота соціокультурна завжди потребує національно-культурної ідентичності, адже національні чинники є «найпотужнішою селективною систе-

мою затвердження культурних цінностей» [5, с. 58]. «Сформовані в архаїчну добу міфо-образи закладають в національній психології основні моделі ставлення до світу, які вже в романтичних наративах стають базовими в осмисленні місця індивіда в світі» [21, с. 79]. Тому-то зміст метаантропології (чи-то йдеться про «антропонтологію» С. Кримського, або «сизигійську антропологію» В. Кізіми, або ж онтологію людини Н. В. Хамітова й ін.) є певною експлікацією світоглядних основ преромантичної парадигми. Водночас її зміст уgruntовано на сучасних західноєвропейських філософських орієнтаціях, адже наголошується на практичному спрямуванні філософії. Ми хочемо відзначити, що в метаантропології маємо справу не з дублюванням філософських здобутків, а з акультурацією [22], яка неможлива, висловлює небезпідставне припущення І. Я. Лисий, без реалізації «масштабного філософського синтезу».

Як і в європейській культурі, в системі цінностей українців «вісь» смислу утворено через співвідносність поняття блага та мудрості. Найповнішим віддзеркаленням блага в процесі становлення є мудрість у сенсі цілокупного освоєння всіх «універсалій культури» людства (екуменізм П. Могили, концепт софійності в українській культурі тощо). За утвердженням більшості українознавців, формування власних культурних цінностей відбувалося через своєрідне «крейсування» між різними культурними формами задля інтегрального результату освоєння цінностей життя. В спорідненості національних архетипів та універсалій світової культури С. Кримський вбачав передумову вивільнення духовного життя нації «із ситуації тлінності» та його увиходження до простору «історичних звершень народу в їх загальнолюдській» [8, с. 262]. В руслі зазначеного фактично напластування філософсько-антропологічних учень є виявом своєрідності метаантропології. Запозичене трансформується згідно з цінностями, котрими обумовлена тяглість розвитку української філософії. А системоутворчу роль відіграють ідеал цілісної людини та апеляція до повноти буття. Всі інші домінуючі смисли постають у співвідношенні з питомим змістом. Останній стимулює водночас і розгортання діалогічного способу філософування (софійність), з яким в українській філософії асоціюється досвід продуктивного й раціонального мислення. Це знайшло своє місце і в розвитку метаантропологічного розмислу. Призма теоретичної рефлексії задана через комплементарність

класичної та некласичної парадигм. У превалюванні комплексно-інтегративного методу доведень увиразнюється, з одного боку, традиція надавати перевагу історико-філософським шуканням (прикметна і в українській філософії), а з іншого, — запит сучасності. Помітна актуалізація проблем автентичності буття, що обумовлено поглибленням протиріч, через які сучасник дедалі втрачає особистісну ідентичність.

Вона продиктована, мені видається, і стратегією культурного відродження України. В тому, що в метаантропології особливе місце посідає «сизигія» екзистенціально-персоналістичного та цілераціонального ставлення до буття, виявляє себе «українськість» філософії, бо вказує на те, що назовні вихлюпнула потреба «пізнати себе» на рівні особистісного буття як «самобуття»; цю форму самоствердження, безумовно, можна трактувати й як реалізацію особистої свободи в ситуації, коли не можна здійснити її в повсякденності. Брати принцип антропоцентризму, духоцентризму, свободоцентризму за підґрунтя розмислу — це в традиції українських філософів. Базові вони і для вчення С. Кримського, В. Кізіми. Можемо стверджувати, однозначно вводять дискурс в простір смислів життєвого світу українців, які свій якнайповніший вираз отримали у романтичному наративі (ми поділяємо міркування львівського дослідника М.А. Скринника).

Треба визнати, що в романтичному світосприйманні духовність усвідомлюється як «ментальність нації, що пізнає себе в історико-культурних коренях», що вона налаштовує на «активність, на вихід із внутрішньої замкненості», на пізнання себе «як самодостатній космос». Для «героя доби Романтизму знаменним стає відкриття, яке сприймається як об'яв: формою існування Бога, нації і людини є свобода» [21, с. 75]. Для сучасних метаантропологів також істинна свобода поза поділом на суб'єкт і об'єкт. Одразу ж зазначимо, вказана суголосність має спільне підґрунтя — припущення, що з втратою універсальних смислів (ядро особистісного буття) людина отримує натомість почуття внутрішньої пустки, а це зрештою є переживанням самотності. Відбиттям розуміння того, що, крім можливості бути узгодженим із законами буденного плину життя в людини є можливість бути узгодженою зі світом трансцендентного, та узгодженого з ним ставлення до діяльності є мотив єднання, поривання до цілісності

буття й повноти досвіду. До речі, це наставлення стає базовим в осмисленні «існування на межі» як «буттєтворення» в антропології Н. Хамітова.

Таким чином, метаантропологічний дискурс не незалежний від смислів, які домінують у життєвому світі українців; вони також визначають його, хоч і опосередковано, через персоналізм, зокрема, де загальнолюдське нерідко фактично зводиться до «локального» (і національного досвіду в тому числі). Отож його смислові наголоси деякою мірою збігаються з тими, котрі акцентовано в руслі романтичного світосприйняття.

Звертаючись до поняття «свобода», українські філософи-антропологи продемонстрували, що в світі нестійкого, пограничного, систем, що у стані «переходу», покладатися на лінійну раціональність не варт. Висновок не є несподіваним у контексті метафізичних розважань неоплатоніків (витоки українського романтизму) про універсум як цілість і множину світів та досягнення його нескінченності через інтуїтивне вчування, з допомогою «символу». Щоб досягнути (і створити) внутрішній світ як космос, необхідно актуалізувати особистісне буття окремого індивіда в усій своїй конкретиці. Всі, хто стояв на цих принципах, віддаючи перевагу засобам символічної герменевтики, тим самим вказували на односторонність дискурсивного мислення і його непридатність для цілісного світоспоглядання й досягнення конкретності життя. Широко використовуються символи і в метаантропології.

Щодо того її вирізняє певна міфологічність. До речі, це також означає відхід від пріоритету сциєнтистської настанови філософського мислення. Наприклад, у засновках метаантропології Н. Хамітова міф про абсолютну свободу, яку символізує «Вічність Особистості», «Боголюдина», натомість Надлюдина й Металюдина — межі свободи. Символи ставали у нагоді всім, хто прагнув досягнути потаємні глибини людської самості. «Саме туди веде таємничий шлях. У нас самих або ж ніде перебуває вічність з її світами» [23, с. 327]. Символізм жив своїм неповторним життям в українській філософії у формі типових рис кордологізму. В цьому контексті, осмислюючи неоплатонівський стрижень українського філософування, можна стверджувати, що символізм, зокрема, Н. В. Хамітова [24] має «український характер». Його споріднює

з сковородинським те, як інноваційні здобутки світової філософії щоразу оприсутнюються, будучи самосвідомістю культури, досягненнями української думки.

Діалектико-персоналістичний метод, застосований в метаантропології задля осягнення людського буття як актуалізованої особистісності, вказує на те саме. Адже його сутнісна характеристика — це принцип художнього цілого [25], згідно з яким текст належить сприймати (і створювати) через взаємодоповнення «логіки поняття» та «логіки образу» (остання довершує першу) [26, с. 130-131], як цілісність. Саме такий, культурологічний підхід робить метаантропологію С. Кримського більшою мірою конкретною, «живою» системою. Про переконливість антропокультурологічної позиції свідчить якраз новітня парадигма, прихильна саме до неї; не відмовляючись од резонів суто дискурсивного філософування, в ній наголошено на важливість осмислення унікальних феноменів, щоб узагальнювати і не втрачати неповторних їхніх прикмет [див.: 16, с. 161-179].

Однак поміркованіший погляд (у взоруванні філософії на науку) ще не утверджує однозначність зв'язку метаантропології з ірраціоналістичною традицією (Я. Бьоме тощо). Його більшою мірою помітно в творах тих мислителів, які не відмовилися від підстав релігійної філософічності. Логіка розмислу метаантропології відхиляється в бік вимог містичного мислення тільки тоді, коли йдеться про свідомий вихід, прорив із царини об'єктивації в царину актуалізації. Згадати загальнотеоретичні ідеї *актуалізуючого психоаналізу*: Свобідно-особистісне відношення до Буття народжує в нас, зауважує Н. Хамітов, Особистість Бога (любов до Іншого як любов до власного Ти); самотне ж Я (бажання володіти й ін.) посилює внутрішню напругу подвоєння буття на Я й Ти, усуненням її стає тільки *одне єдине Ти*, яке лише і здатне надолужувати нестачу цілісності [див. 26, 139-142]. Учений, звертаючись до деякого ірраціоналістичного елемента, продовжує гуманістичну традицію (С. К'єркегор, В. Соловйов, М. Бубер, К. Ясперс, М. Бердяєв, Е. Фромм й ін.), якій, ми наголошуємо, невід'ємно притаманний певний містицизм через нерозривну поєднаність із філософською інтерпретацією біблійних сюжетів релігійної думки. А з іншого боку, продовжує романтичну традицію, якій невід'ємне переконання про суперечливість світу (протилежності

взаємопокладають і взаємозумовляють одна одну) та свободу як додання форм скінченності й вихід за їх межі. Зокрема, суперечливість чоловічого і жіночого начал, на погляд Н. Хамітова, творить людське життя в усій повноті розуміння. Розмірковує про механізм здійснення єдності людини та світу й В. Кізіма, аналізуючи поняття „парсична аура“ в річищі вчення про онтико-онтологічний дуалізм. В цих та інших подібних міркуваннях спостерігається також деякий ірраціоналістичний елемент, в якому знаходить собі продовження гуманістична традиція.

Метаантропологія просякнута ідеєю сутнісної суперечливості людини. Проте типова для української антропології проблематика єдності мікро- й макрокосмосу (Г. Сковорода, М. Бердяєв й ін.) тут не просто традиційно успадковується, а й набуває специфіки в формі характерних рис постмодерної свідомості, котра відверто визнає парадоксальність людини та забороняє надавати перевагу жодному із засобів пізнання. І тут належить зауважити, що такий підхід виявляє внутрішню суперечливість, позаяк прагне сполучити несуперечливим чином різні дискурси, розуміючи антиномійність в поглядах про людину. Очевидно, що сучасні мислителі не полишають теренів просвітницького оптимізму і визнають ідею неподільності всесвітнього філософського процесу як виразу єдності людства та культури. Фактично узагальнена інтерпретація потребує системного виразу й має бути оформлена як категоріально-поняттєва система, тобто треба бути в полі дії принципів декартово-гегелівської раціональності. Втім, сам предмет метаантропологічного аналізу радше засвідчує постнекласичний підхід із поширеною практикою символічної інтерпретації смислів людського буття. Але у вітчизняній філософській спадщині саме герменевтичний підхід виявляв себе як непереходимий елемент національної філософії. М. Скринник це добре довів на прикладі творчості українських преромантиків й романтиків.

Звідси напрошується висновок: метаантропологія як явище української культури бере за свої основи її найістотніші цінності, передусім світоглядний універсалізм, який щоразу дістає свій вияв у лоні експлікації основ вчення неоплатонізму. Інакше мовлячи, усвідомлення ідеї універсуму (світ цілий і множинний), надсущого Єдиного (джерело і мета сущого), осяжності нескінченного (свобода) спонукає допускати можливість достотного

життя і визнати роль трансцендентного для його становлення, як і загалом — персоналізації буття. Не ставиться під сумнів необхідність актуалізувати особистісне буття окремого індивіда в усій його конкретиці, бо тільки засобами рефлексивного мислення створити внутрішній світ як космос неможливо. На це здатен «самодіяльний дух» генія. Із того слідує: для людини свобода один єдиний можливий засіб інтуїтивно вчути нескінченність. Завдяки домінуванню принципу світоглядного універсалізму в українській філософії щоразу формувалося розуміння щодо неприйнятності раціоналістично-сцієнтистського витлумачування людини в її бутті, адже людське буття є не лише суб'єкт-об'єктні відношення, а й те, що перебуває поза поділом на суб'єкт і об'єкт. Екзистенційні та персоналістичні мотиви в ній завжди яскраво виявлені. Подібні тенденції мають місце і в представників постнекласичної філософської антропології в Україні. Згадати ідею тотальності сизигійсько-антропологічного вчення. Формується розширювальне витлумачення людського буття як «сизигія» психофізичних, соціопсихічних, духовно-культурних «тотальностей», яку можна описувати через онтико-онтологічну взаємодію форм людського буття в момент самопородження його нової якості. В превалюванні опису єдності ієрархічних систем завдяки аналізу взаємодії їхніх різних рівнів увиразнюється національна традиція надавати переваги філософському синтезу.

Автор «сизигійської антропології» стикається з незмінною для досліджень цілісності й повноти буття проблемою — уникнути суб'єктивізації буття, оскільки наштовхуємося на супротив тілесності тощо, й водночас — антропоморфізації природи (через межі людського розуміння). Постнекласична наука пропонує вихід із глухого кута однобічного погляду на шляхах наративних практик конструктивізму. Тоталогія В. Кізіми певною мірою знаходиться в колі його впливу. Розроблений в сизигійській антропологічній теорії поняттєвий апарат не має референтів в дійсності, не співмірний з реальністю. Категорії тільки позначають деяку «мігруючу цілісність», яку можна витлумачувати по-різному. Приміром, це детермінанта, але яку водночас можна трактувати і як детерміноване; трансформацію внутрішнього життя можна вважати за зовнішнє; спільнота як власне суб'єктність — за репрезентацію зовнішнього середовища тощо. Через те навряд

чи можна ставитися до категоріального апарату «сизигійської антропології» як до найбільш евристичного в сенсі погодження досвіду переживання і розуміння. Тоталлогічний аналіз спонукає абстрагуватися від того чи іншого компонента психофізичної, соціопсихічної тощо тотальності.

Видається на перший погляд, що належить виходити з того, що в антропологічній науці немає ніякого інваріантного та незмінного об'єкта, натомість є «as-of-which-object» (Г. Гарфінкель) (як-буцім-то-об'єкт). Він визначається через відношення до інших об'єктів в межах певної ситуації. Проте в засновках сизигістичного способу мислення наголошено на пріоритеті зв'язків «онтики й онтології» людського буття під час «американського очікування» [27], вказано на невіддільність їх од взаємовпливу умов (речовина, енергія, інформація тощо) та «місця» їх перетину. Ідеться про «відносно стійку маніфестацію можливих варіантів генерологізації» [15, с. 112-113]. Це означає, що дослідник динаміки процесів сполучення схильних до самовідновлення тотальностей визнає специфічну інваріативність останніх. У намаганнях автора обґрунтовувати цілісність через об'єктну рекурсію [див.: 15, розділ «генерологія», «парсика»] розпізнається демаркаційна лінія, яка зупиняє ототожнювати дискурс В. Кізіми з конструктивістським наративом. Адже об'єкт антропологічного пізнання в теорії київського вченого є не стільки сутністю, створеною в якості змінної величини самим автором концепції, скільки річчю реально суцього Всесвіту (не зважаючи на те, що термін, яким її позначено, не має свого референта!). В цих наголосах — бажання фундатора «сизигійської антропології» застерігти від спроб звести його підхід до класичного витлумачення цілісності. В антропологічних побудовах сизигійського типу, коли щезає дихотомійність «індивідуального» і «соціального» тощо, більшою мірою ладні вбачати інтелектуальну конструкцію, але не світоглядну модель, спроможну спричинити зміни в житті людини. Однак безперечною їх заслугою є обґрунтування щодо суцього як неповторності в специфічній «серійності».

Як чинник української культури «сизигійська антропологія» бере за свої основини найістотніше — розуміння того, що світ цілий і множинний, що свобода можлива, як і достотне життя, що необхідно здійснити особистісне буття окремого індивіда в усій конкретиці. Домінанта світоглядного універсалізму в українській

філософії щоразу формувала розуміння про неприйнятність суто раціоналістичного витлумачування людини в її бутті. «Конструкти» «сизигійської антропології», розроблені саме з метою осягнення реальності взаємодіючих начал людського життя в «фазі» кардинальної зміни та переходу до нової цілісності, є підтвердження тому. Таким чином, і сизигійсько-антропологічний дискурс, як і загалом метаантропологічний, опосередковано розгортає смисли, яких українці в своєму життєвому світі дотримувались завжди й які були акцентовані в річищі романтичного світосприйняття. Тому-то «сизигійська антропологія» (в своїх головних рисах) є експлікація національних світоглядних основ філософування.

1. *Огурцов А.П.* Новый поворот к объекту в современном мышлении // Постнеклассика: философия, наука, культура: Коллективная монография / Отв. ред. Л.П. Киященко, В. С. Степина. СПб.: Издательский дом «Мирь», 2009. — С. 46–70.
2. *Табачковський В.* У пошуках невтраченого часу: (Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників). — К.: Вид. ПАРАПАН, 2002. — 300 с.
3. *Попович М.* Слово про Сергія Кримського // Попович М.В. Істина. Правда. Життя. Думки небайдужої людини: Зб. наук.-публіцист. статей. — К., 2010. — С. 422–428.
4. Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми / В.І. Шинкарук, В.Г. Табачковський, Г.І. Шалашенко та ін. — К.: Пед. думка, 2000. — 287 с.
5. *Кримський С.Б.* Запити філософських смислів. — К.: ПАРАПАН, 2003. — 240 с.
6. У сучасній науці національний чинник філософії глибоко досліджено, ігнорувати його роль можна тільки з підстав сцієнтистського погляду.
7. *Кримський С.Б., Парахонський Б.А., Мейзерський В.М.* Эпистемология культуры: Введение в обобщенную теорию познания / Отв. ред. М.В. Попович. — К.: Наук. думка, 1993. — С. 148; заг. — 216 с.
8. *Кримський С.Б.* Про софійність, правду, смисли людського буття: Зб. наук.-публіцист. і філос. статей. — Київ, 2010. — 464 с.
9. *Флоренський П.А.* Столп и утверждение истины // Флоренський П. А. Соч.: В 2-х т. — М.: Издательство «Правда», 1990. — Т. I. — С. 3–606.
10. *Емельянов Б.В.* Теодицея и антроподицея Павла Флоренского // О религиозных философах России и Украины: персоналогические очерки. — Полтава: ООО «АСМИ», 2010. — С. 200–213.

11. *Кизима В.В.* Метафизические начала сизигийной антропологии // Totallogy-XXI (чотирнадцятий випуск. Постнекласичні дослідження. — К.: ЦГО НАН України. — 2006. — С. 7–153.
12. *Буданов В.Г.* Синергетика в постнекласической картине мира и междисциплинарных коммуникациях // Постнекласика: философия, наука, культура: Коллективная монография / Отв. ред. Л. П. Киященко и В. С. Стёпин. — СПб.: Издательский дом «Мирь», 2009. — С. 361–396.
13. *Винниченко В.* Конкордизм. Система будування щастя: Етико-філософський трактат / В.К. Винниченко; Передм. Т.І. Гундорової. — К.: Укр. письменник, 2011. — 335 с.
14. *Челпанов Г.И.* Сочинения: в 4 т. / ред. Мозговая Н.Г., Волков А.Г., авт. вступ. ст. Манжура В.И. — К.: НПУ им. М.П. Драгоманова; Мелитополь: МГПУ им. Б. Хмельницкого, 2014. (Серия «Антология украинской мысли»). — Т. 1.: Введение в философию. — 397 с.
15. *Кизима В.В.* Начала метафизики тотальности // Постнекласика: философия, наука, культура: Коллективная монография / Отв. ред. Л.П. Киященко и В.С. Стёпин. — СПб.: Издательский дом «Мирь», 2009. — С. 71–136.
16. *Лисий І.Я.* Національно-культурна ідентичність філософії: сім наближень до теми / Іван Лисий. — К.: Видавничий дім «Киево-Могилянська академія», 2013. — 179 с.
17. *Аришинов В.И., Свирский Я.И.* Интерсубъективность в контексте постнекласической парадигмы // Постнекласика: философия, наука, культура: Коллективная монография / Отв. ред. Л.П. Киященко и В.С. Стёпин. — СПб.: Издательский дом „Мирь“, 2009. — С. 170–194.
18. Коли «субъект оказывается также и объектом (хотя и в разном отношении), а вся ситуация развивается как единая, самодетерминирующаяся и меняющаяся целостность» [15, с. 74].
19. *Рыжко В.А.* Тоталлогические интенции в естественнонаучном и гуманитарном познании // Постнекласика: философия, наука, культура: Коллективная монография / Отв. ред. Л.П. Киященко и В.С. Стёпин. — СПб.: Издательский дом «Мирь», 2009. — С. 420–431.
20. *Киященко Л.П.* Постнекласическая философия — опыт трансдисциплинарности // Постнекласика: философия, наука, культура: Коллективная монография / Отв. ред. Л. П. Киященко и В. С. Стёпин. — СПб.: Издательский дом «Мирь», 2009. — С. 137–169.
21. *Скринник М.А.* Наративні практики української ідентичності: Доба Романтизму: Монографія. — Львів: Каменярь, 2007. — 367 с.

22. Процес «засвоєння здобутків інших культур у питомій культурі через заломлення змісту, що „перекладається“ у смислового полі та кодів власної культури» [16, с. 172].
23. *Новалис*. Фрагменти // Мислителі німецького романтизму. — Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2004. — С. 306–334.
24. Щоправда, дослідник не наголошує одверто й ясно символічний характер власної версії філософії людини, однак неодноразово відзначає пов'язаність персоналізму та екзистенціалізму з «образо-оцінювальним наповненням змісту».
25. В антропології Кізіми В.В. цей принцип недооцінений.
26. *Хамитов Н. В.* Философия человека: от метафизики к метаантропологии. — К.: «Ника-Центр»; М.: Институт общегуманитарных исследований, 2002. — 334 с.
27. Витлумаченню прихованих можливостей реальності, яка в будь-який момент здатна «вибухнути» несподіваним ланцюгом випадкових життєвих подій присвячено розділ метафізики тотальності — амерологія.

НАНОТЕХНОЛОГІЇ: МІФОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ НАУКОВОГО ПОЗНАННЯ

М. Ю. Савельєва

ОСОБЛИВОСТІ ПОСТМОДЕРНІСТСЬКОЇ ПАРАДИГМИ МІФА

Нині у філософській літературі досить популярною є думка про те, що *суспільство рухається від міфу до міфу*, в тому розумінні, що будь-яка ситуація не просто може осмислюватися або інтерпретуватися раціоналістично чи ірраціоналістично, але сама по собі *об'єктивно* містить і раціональний, і ірраціональний зміст. Отже, вона може не тільки пізнаватися і змінюватися мислячим суб'єктом, але *внутрішньо містить імпульси до розвитку*, які суб'єкт не здатний передбачити і на які не здатний вплинути.

Це означає, що тлумачення світу, в якому живе людина, як семантичного простору, виявляється не завжди продуктивним. Наявність культурних кодів, що піддаються дешифруванню,

¹ Відмінність «міфу» і «міфології» є настільки принциповою, що вимагає окремого пояснення. Традиційно в підручниках і довідниках «міфологію» ототожнюють з «міфом», точніше, обидва терміни замінюють одним, — «міфологія», який визначають як процес продукування міфу, і як науку, що вивчає міф [Див.: 7, с. 457]. Думаю, буде не тільки виправданим, але і необхідним розділяти ці два терміни. «Міфологія», — дійсно, «наука, що вивчає... міфи і відповідні їм оповіді» [7, с. 457], а «міф» — конкретний досвід свідомості, що виражається в первинній формалізації зв'язку «людина — світ», і тому властивий не тільки первіснообщинній епосі, як вважають нерідко [Див.: 6, с. 581], а кожному історичному періоду. Необхідність відмінності цих термінів пояснюється тим, що інтенсивний розвиток міфологічного досвіду в сучасних умовах (створення політичних міфів та ін.) впливає на структуру міфології; вже не міфологія визначає, що таке міф, а сам міф визначає панівний тип рефлексії в суспільстві.

передбачає початкове продукування цих кодів як мовно-текстових структур в досвіді свідомості людини і в подальшому — накладення їх на світовий простір як смислів. Тим самим, передбачається, що світ людини (весь, без винятку) є простором *раціональних* чинників, і навіть ірраціональне існує не інакше, як «ще-неусталене-раціональне» або «інша термінологія раціонального».

Уявлення про міф як простір універсального наративу або універсального дискурсу є уявленням, породженим епохою модерну, і сьогодні воно вже продемонструвало свою відносність. Ірраціоналізм межі XIX–XX ст. в досліджах Шопенгауера, Ніцше, Фрейда, Шпенглера та ін. був лише іншим мовно-термінологічним способом прочитання раціоналістичних явищ і подій. *Це була тільки рефлексія у бік міфу, тобто міфологія, але не самий міф*¹, який весь цей час залишався в тіні. Тому семантичний спосіб світосприйняття правомірний лише як один з можливих варіантів прочитання картини світу. Якщо ж перестати його абсолютизувати, то виявиться, що світ спочатку містить щось, що виходить з-під контролю людини і створює «світ-у-собі». Це і є «світ міфу». Але якщо ми не можемо схопити міф в досвіді свідомості, рефлексивний досвід виявляється приреченим. Тому *постмодерністська парадигма міфу передбачає, що ми маємо справу не з уявленням про міф, а з ним самим безпосередньо, — не з міфом як текстом, а з підставою тексту.*

Постмодерністське розуміння міфу — це розуміння його як форми свідомості і буття, як граничного вираження ірраціональності мислення. Це розуміння засноване на тому, що є ситуації текстового характеру і є ситуації, де текст відсутній, оскільки відсутній принцип їх пізнання. Тобто, *будучи за змістом частиною людського світу, ці ситуації, по суті, важко назвати «людськими», в силу їх непізнаваності ні в даний момент, ні коли-небудь.* (Останнє зауваження правомірно в тому розумінні, що пізнання по суті своїй не залежить від часу, навпаки, це час залежить від нього. Якщо щось можна пізнати, не має значення, коли це відбувається, по суті, *воно вже є частиною дійсності*, як можливість.) У цьому випадку сфери речей, які сприймаються раціонально і ірраціонально, виявляються абсолютно автономними і повинні суперечити одна одній, оскільки втрачають єдність підстави для взаємин.

Іншими словами, *сучасний ірраціоналізм є не просто «інший раціоналізм», а «інше» по відношенню до раціоналізму*. Це вже не традиційна рефлексія у бік нетрадиційних речей, а спроба формального втручання в саму структуру мислення; це не просто зміна смислових акцентів, а вплив на сам принцип формування мислення. Це спроба зміни самого статусу рефлексії в процесі світоопанування за допомогою впровадження нового принципу пізнання: «Нетрадиційним речам — нетрадиційна рефлексія». *Сучасний міф є втіленням цієї нетрадиційної рефлексії в акті цілісного, нероз'ємного способу життя, в акті єдності свідомості і буття людини як представника біологічного виду і соціального роду*. Тому сьогодні його характеризують більш конкретно, — як *соціальний міф*, — як те, що не тільки продукує простір соціальних відносин, а й сам з необхідністю цим простором створюється.

Суспільство, яке стоїть перед можливістю самопізнання в різних світоглядних традиціях, виявляється ув'язненим у межі реальності «загального простору абсолютних можливостей» і, дійсно, вибудовує своє життя, виходячи з принципу дуалізму міфологічного і раціоналістичного типів сприйняття простору. Але оскільки реально воно все ж є одним і тим самим суспільством, то намагається не тільки миритися з цим дуалізмом, але одночасно і долати його чи хоча б показувати його відносність. Адже до сих пір людська історія здійснювалася на єдиній підставі і супроводжувалася з цього приводу адекватної рефлексією. Навіть дуалізм XVII в. не порушував цієї картини, бо був раціоналістичним дуалізмом, тобто припускав подвійність субстанціальності, але не свідомості. Нині ж йдеться про втрату самої можливості єдності.

Однак ця ситуація, як і будь-яка інша, не є непереборною. Міфологічний досвід свідомості, що позбавляє світ єдності пізнання, так само здатний відновити цю єдність. В цьому випадку відбувається своєрідна смислова «дифузія»: раціональні явища змістовно вписуються в межі міфу, а міфологічні виявляють в собі перетворені раціоналістичні можливості (*логіку* міфу, про яку говорили ще Я. Е. Голосовкер і К. Хьюбнер).

Таким чином, «нетрадиційність» рефлексії в акті міфу проявляється в тому, що вона не завжди супроводжує міфологічний досвід свідомості. Скоріше, вона — *випадковий* момент, який стосується не глибини розуміння людиною світу і самопізнання людини,

а «техніки» (= віртуозності) наративної практики, безособової людини. Про рефлексію в досвіді міфу кажуть умовно, під впливом багатомісячного досвіду раціональності, з метою побачити аналогії між міфом і раціональністю.

РОЛЬ МІФУ В ПРОЦЕСІ СТАНОВЛЕННЯ СУЧАСНОГО НАУКОВОГО ПІЗНАННЯ

Виходить, що міф, який сам виступає наслідком або породженням раціоналістичної сфери, в свою чергу, проявляється в суспільній свідомості в амбівалентному співвідношенні принципів хаотичності та організованості подій. Будучи хаотичним за формою, міф, проте, прагне в собі організувати певний світ, — світ добре організованого хаосу (*хаосмос*). Саме це і робить життя в умовах міфу особливо складним: з одного боку, є прагнення до впорядкування, з іншого, — відсутній сам принцип розуміння порядку.

Міф не підвладний дії об'єктивних *законів* суспільного розвитку; присутність міфу в соціальному світі означає, що суспільство певним чином метафізично і реально випадає за межі дії цих законів, його існування стає спонтанним. Це може статися внаслідок нестримного наростання дії певних соціальних практик, — перш за все, наукових, технологічних. Тоді людство непомітно для себе перестає контролювати процес розвитку в аспекті науково-технічного прогресу. Коли ж воно помічає це, змінити щось вже пізно, скасувати подію вже не можна. Тоді суспільство починає шукати вихід у створенні протидіючих кроків. Воно намагається знайти підстави для різних *порядкових* ситуацій, які частково замінюють *закони*. Перш за все, це виражається у *створенні універсальних технологій мислення* для забезпечення стабільного міжособистісного і міжкультурного порозуміння в масштабах всієї земної цивілізації. Ці універсальні розумові технології покликані замінити собою традиційні закони логіки, — але не в тому розумінні, щоб зробити мислення алогічним, а в тому, щоб зробити його прозорим, позбавленим діалектичної багатозначності. Для цієї мети слід використовувати логічні закони, зробити їх несамостійними, безпосередньо залежними від об'єктивних обставин. Тоді мислення буде можливо повністю змодельовати, закодувати і адекватно

тлумачити. Людський розум нічим не відрізнятиметься від машинного, хіба що в гірший бік (його буде гальмувати чуттєвий аспект свідомості).

А в галуз наукового пізнання і наукового досвіду стоїть завдання створення таких універсальних технологій, за допомогою яких можна було б здійснити найбільш зухвалі мрії, — мрії про «друге створення світу», про пізнання таємниці життя, про стирання відмінностей між природою і Духом, — і при цьому здійснювати тотальний контроль над світом. Тому сьогодні ми маємо достатньо підстав говорити про те, що в науковій сфері дедалі популярнішим стає міф людини як *всесильного суб'єкта-Творця*, що виконує одночасно різні функції, — від творця до користувача; причому, цей міф має одну істотну відмінність від міфу, скажімо, «гармонійно розвиненої особистості». Він заснований на принципі абсолютної дискретності (але не спеціалізації!) функцій: людина, виступаючи «творцем», не передбачає себе «користувачем», і навпаки. Тобто в тому і проявляється всесильність цього нового суб'єкта діяльності, що він своєю свідомістю і тілесністю повністю зливається з актом діяльності, *він цілком занурений в момент теперішнього*. А тому вичавлює з себе всі можливості і досягає максимального результату в автономному просторово-тимчасовому перебуванні. Цей феномен вже отримав у відповідній літературі назву «постлюдина», і вік дуже нагадує ницшеанську «надлюдину».

Постлюдська діяльність проявляється в науковій сфері, перш за все, як тенденція поглиблення в речовинну структуру світу з метою абсолютної реконструкції речовини живого і неживого світу, імітації створення всього з нічого, створення абсолютно нових речовинних з'єднань, які в природі ні за яких обставин з'явитися не можуть. Людину, що вже почала здійснювати ці наміри, доречно, мабуть, називати «*постсуб'єктом*», а знову створюваний нею світ — «*постоб'єктом*». Технології, відповідно до яких уже здійснюється цей процес, отримали назву «*нанотехнологій*» [Див .: 3, 4, 5, 8, 9]. (Термін веде початок від назви особливої величини — *наночастинки*, розмір якої дорівнює однієї мільярдній частки метру. Саме на цьому рівні мікросвіту в подальшому передбачається здійснювати зміни речовини.)

Нанотехнології — не просто втручання в найдрібніші структури речовини; кількісні зміни діяльності спричинили за собою

перехід на новий якісний рівень ставлення людини до світу і, відповідно, світу до людини. Сьогодні можна виділити вже не два типи обміну речовин між людиною і природою, а три:

1) природний або біологічний, коли людина виступає як тілесна, органічна істота, в прямому розумінні, такою, що «перетравлює» природні речовини і сама виступає частиною природи;

2) неприродний або соціальний, коли формою обміну речовин між людиною і природою виступає праця; людина і природа в цьому випадку протистоять одне одному;

3) природно-неприродний або технологічний, коли соціальна форма (трудова діяльність) наповнена природним вмістом (конструювання нових речовин, сполук, предметів зі своїх же власних структур і частин, як з кубиків). Останнім досягненням в цій області є нанотехнології, які дають можливість синтезувати речовини на рівні комбінацій молекул і атомів. Тому не буде перебільшенням припустити, що вже в найближчому майбутньому нанотехнології з окремої групи технологій перетворяться на їх форму: вони вже будуть брати участь не тільки в створенні нових речовин, але і водночас нових технологій самовдосконалення цих речовин, — технологій створення не окремих штучних з'єднань, а *штучного світу в цілому, світу як такого*. Нанотехнології цілком можуть стати формою нового, штучного світу...

Очевидно, що все це — ні що інше, як чергові уявлення про «світле майбутнє», в якому суспільство продовжує брати участь усвідомлено, точно так, як воно в різні часи брало участь в будівництві «Царства розуму», «Великої Німеччини», світового комуністичного співтовариства, перебудови, Єдиної Європи та ін. Тому впровадження нанотехнологій не слід розглядати як тільки позитивне, або тільки негативне явище. Вони мають внутрішню парадоксальність, властиву усім міфологічним феноменам: чим сильніше людина бажає поставити те, що відбувається, під контроль, тим більше спонтанним буде цей процес. У цьому виражається міфологічний характер сучасних соціальних змін, і в цьому — вічний сенс існування людини: як би вона не намагалася проявити свою могутність, вона все одно має межі уявлення про світ, в якому живе, — хоча сама же бере участь у створенні цього світу.

На підтвердження міфологічного характеру нанотехнологічного процесу можна виділити деякі його ознаки.

1. *Непередбачуваність* як наслідок заперечення об'єктивних законів розвитку. Нанотехнології створюють в світі таку ситуацію, коли закони розвитку стають безглуздими і, справді, зникають, оскільки вони також є законами логіки; як такі, вони просто не приймаються до відому. Замість них слід було б з'явитися новим законам, — але їх немає, оскільки в цьому випадку ми повинні були б також говорити про розвиток, про однорідний світ, де закони діють постійно, і т.д. Але специфіка нанотехнологічного процесу така, що принцип «пріоритетності першого кроку» тут не працює. Постсуб'єкт здатний сам конструювати речовину з певними наперед заданими властивостями, і робить це, — але наступним кроком може бути такий крок, що невідконтрольне створіння само починає диктувати умови постсуб'єкту. Це можна назвати «франкенштейн-ситуацією». Причому, якщо фантастика початку ХХ ст. могла передбачити тільки просту сукупність речовин для створення нового, то нанотехнології — не просто механічне поєднання уривків тканин, органів, яке залежить від конкретних обставин і не має перспектив до розвитку. Перебудова на атомному і молекулярному рівнях зачіпає глибинні життєві важелі, які при цьому все одно залишаються таємницею для суб'єкта. Врешті-решт, майбутнє не тільки науки, а й усього людства позбавляється визначеності.

В процесі дослідження виникає наскрізне світоглядне питання, що свідчить про неможливість просто так перервати спадкоємність пізнавальних дослідів класичного етапу, модерну і постмодерну, а саме: *чи є створюваний наносвіт чимось принципово іншим, чужим, тобто непізнаваним і відмінним, по суті, від нашого природного світу, або ж він тільки один з «можливих світів», а значить, подібний до нашого?* Це питання передбачає ряд уточнюючих питань, які будуть носити вже не філософський, методологічний характер, а стосуватися конкретних аспектів наукового пізнання:

– чи будуть неприродні молекулярні сполуки стійкими; який період їх розпаду?

– чи будуть штучні сполуки мати власні внутрішні потенції до існування, або ж залишаться цілком підвладними людини?;

– чи будуть вони мати власні внутрішні закономірності, або ж будуть вбудовуватися в контекст вже існуючих законів і закономірностей?

Всі ці питання свідчать про зростаючу невизначеність в сфері науки майбутнього. *Зміни в галузі нескінченно малих структур породжують в результаті зміни нескінченно великого масштабу.* І зупинити таких «франкенштейнів» неможливо.

Можна сказати, що місце законів розвитку посідає тепер *«закон еволюції»*, — причому, це досить умовний вираз: еволюція стихійна і не має внутрішньої схильності до закономірності. Тим не менш, не буде помилкою вважати, що «постлюдина» як суб'єкт створення абсолютно нових речових структур об'єктивного світу і самої себе як частини цього світу — це саме еволюційна гілка «*homo sapiens*». Хоча, на перший погляд, такий стрибок у відношенні людини до світу і самої себе має революційний вигляд і відбувається відповідно до законів розвитку (перш за все, розвитку науки). Але це лише на перший погляд. Очевидно, процес розвитку, одного разу ставши альтернативою природної еволюції, в якийсь момент починає демонструвати свою відносність і знову наближається до стану природного. Можна навести й інший аргумент. Відповідно до думки Ф. Енгельса, дух одного разу виявляє свою сутність в тому, що з'являється всупереч існуванню природи, що еволюціонує; тоді логічно припустити, що дух так само *всупереч*, — *тільки вже свого власного розвитку* — може поступитися місцем еволюційному процесу. Про це свідчить все зростаюча залежність людини від об'єктивних і суб'єктивних обставин. Причому, створені суб'єктивно, обставини згодом стають об'єктивними і починають підпорядковувати собі людину. У цьому, як здається, одна з ознак відмінності еволюції «давно минулих днів» і еволюції сучасної. Інакше кажучи, головною відмінністю є те, що зміна органічних видів відбувається під впливом природних, невідчужуваних факторів, до яких види пристосовуються або вимирають. Це процес, в якому найменша зміна одразу ж тягне за собою зміни всієї системи, оскільки система працює за принципом організму, тіла. А «постлюдина» — це наслідок пристосування людини вже до чинників соціальних, які вона сама породила своєю діяльністю, — але породила як спочатку відчужені, перетворені, непередбачувані.

Зміни локального характеру не відразу і не завжди призводять до глобальних змін. Тому процес адаптації до них є амбівалентним: з одного боку, у людини, здається, є час підготуватися до прийдешніх змін; з іншого боку, знаючи, що потрібно очікувати змін,

вона не знає, яких саме. Тому можна сказати, що *еволюція в традиційному розумінні є формою пристосування, а сучасна еволюція є формою залежності*.

2. *Реконструкція архаїчної мови* (її ще можна назвати «архетиповою» мовою). Стабільне вживання в науковій сфері виразів «жива матерія», «мертва матерія» свідчить про відмову від метафізичних уявлень про матерію на користь конкретності, наочності і реальності. Фактично, це відновлення уявлень, властивих античним «фізікам», якщо згадати зауваження Аристотеля про те, що мілетці словом «*materia*» позначали конкретну речовину. Однак не можна сказати, що уявлення про матерію в постумовах зовсім позбавлені ознак субстанційності (першоречовини) і онтологічності (універсальної категорії) і мають лише ознаки матеріалу, конструювання, мінливості. Вираз «жива / нежива матерія» як поняття-символ, поняття-образ, застосовується сьогодні через різні причини. Перш за все, тому, що вираз «жива / нежива речовина» є, м'яко кажучи, не зовсім грамотним. Незважаючи на те, що нам досі дуже мало відомо про зміст життєвого механізму, ми можемо з упевненістю стверджувати, що він зароджується не на матеріальному рівні; життя є один з принципів буття матерії, а тому не можна зводити його до функціонування органічної речовини. Дух — теж життя, і це слід враховувати. І тому вислів «жива / нежива матерія» містить в собі вихід за межі законів логіки, поєднуючи в собі і принципи розвитку, і принципи еволюції. Водночас, цей вислів вказує на ігнорування проблеми загального, на абсолютність переходу від ситуації до ситуації без будь-якого внутрішнього цілепокладання.

Крім понять-дублерів виникають і зовсім самостійні міфологічні поняття, що не мають аналогів ні в науці, ні в повсякденності, і несуть у собі сильну ауру візонерства: такі, наприклад, вирази «сірий слиз» або «чорна багно» [Див.: 3, с. 23]. Незважаючи на граничну зовнішню (без)образність і одночасно пригнічену емоційність, вони означають цілком конкретні ситуації з цілком можливого майбутнього: перетворення біосфери на хаотичну масу непідконтрольними діями наномашин або використання нанотехнологій в військових або злочинних цілях.

3. *Стирання меж між грою і реальністю, серйозним і несерйозним*. Оскільки рух суспільства здійснюється не від знання до знання, і не від незнання до знання, а хаотично, випадково, то серйозно

до цього ставитися не можна. Людині легко зійти з розуму, якщо уявити справжні наслідки її діяльності. Тому замість відомого модерністського принципу «істина, або все що завгодно» впроваджуються інші, більш м'які принципи уявлення про те, що відбувається: «чому б і ні?» або «так, ніби це було насправді». Причому, останнє особливо доречно в ситуації, коли щось справді відбувається. Але ми не те щоб піддаємо це сумніву, а уявляємо реальне як «ще-не-стале», не помічаємо реальності, — і вона, начебто, відступає. Це, зрозуміло, форма прояву соціального інфантилізму, але вона також і форма порятунку людини від самої себе в умовах незворотності її дій. Це як уже відома історія з експериментальним виявленням чорної дірки. Найдивовижніше в тому, що якщо ми заздалегідь обговоримо, що ситуація буде весь час в рамках експерименту, тобто ігрової дії, то результат буде нешкідливим. Чорна дірка нас не поглине, адже це ми її придумали.

4. *Екхатологічність*. Це, мабуть, одне з небагатьох уявлень, яке не змінює свого міфологічного характеру ні за яких обставин і тому є найбільш непослідовним і заплутаним.

Раціоналістичне ставлення до людської історії завжди передбачало її нескінченність, оскільки не існує такої достатньої, логічної підстави, згідно з якою можна раціонально представити картину завершення історії не як її предметного втілення, а як «завершення самої сутності історичного». Класичний моністичний раціоналізм XVIII-XIX ст., що прийшов на зміну раціоналістичному дуалізму XVII ст., так обґрунтовував це твердження. Людський світ *в принципі* можна пізнати, оскільки у нього завжди була і є єдина підстава. Цією підставою в різний час вважали Всесвіт, Бога, природу, людину, що не заважало уявляти навколишній світ внутрішньо наповненим сенсом і таким, що має мету. Одна лише підстава непізнавана і дана людині формально, — все ж інше є осмислюваним в процесі часу, і немає нічого такого, що було б принципово непізнаваним і водночас предметним. А якщо так, то нескінченному існуванню соціуму ніщо не загрожує, і завершення історії в акті Вищого Суду є завершенням лише її предметної форми і переходом в іншу форму — з існування до буття, до тріумфу Вічності над часом. Історію не можна «вбити» як окремого індивіда. Більш того: навіть окремого індивіда не можна вбити, тому що він є носієм Божого Духа. Це не в змозі зробити навіть Бог, оскільки при

цьому Він не зможе здійснити Своєї мети. Тому доктрина Вищого Суду є виразом вищої мети Божого Буття і водночас виразом вищої мети людського існування, після досягнення якої людство піднімається на новий щабель існування, приєднуючись до божественної сфери або возз'єднується з нею.

І оскільки мета і сенс Божого Буття людини, в цілому, зрозумілі, то в світі немає непізнаних речей і немає такого зовнішньої (позасвітової) для соціуму обставини, яка могла б виступати загрозою існуванню людства. Єдина абсолютна загроза для людини — вона сама; але від того і дана була їй сила контролювати цю загрозу.

Ця моністическая позиція передбачає, що людина не в змозі уявити себе ні ким іншим, окрім як «носієм Духа». Абстрактно вона, звичайно, знає, що органічне тіло народжується, росте, старіє і вмирає, — але не може докладати ці уявлення до власної сутності і власної історії. Це природний процес, це досвід, який виходить за межі свідомості, а тому уявлення людини про саму себе як про «тілесну істоту» позбавлені визначеності (принаймні, в умовах моністичного раціоналізму). Підтвердженням цьому слугує відоме питання Канта «Де межі тіла?». В даному випадку, невизначеність питання — зовсім іншого роду, ніж, наприклад, невизначеність питання: «Де межі Духу?» У Духа немає меж, вони є у людського пізнання, що прагне реалізувати основну мету Духа; але тіло явно обмежено, а ось яким чином, — невідомо. Тому це питання саме по собі виявляється зі сфери антиномій, тобто за межею раціональності.

У традиції християнського раціоналізму неможливо «мислити тілом», а тому і мислити про тіло адекватно. Можна лише символічно, алегорично зафіксувати перехід буття в небуття, зафіксувати їх як категорії, — не більше. Всі більш конкретні міркування будуть їх взаємно спотворювати: «буття» буде уявлятися «небуттям», «небуття» — «іншим буттям».

Все це безпосередньо або побічно вказувало на відносність раціоналістичного міроосмислення і рано чи пізно повинно було привести до його заперечення і самозаперечення. Об'єктивна неможливість помічати якісь речі, надмірне підпорядкування історичного процесу логіці, врешту-решт, призвели до того, що на рубежі XIX–XX ст. міф несподівано повернувся в сферу суспільної

свідомості. Причому, він не був довільним формуванням антиісторичних уявлень, подібно до античного міфу. *Сучасний міф став наслідком відображенням об'єктивної загрози історії з боку неісторичного світу (= природи).*

Якщо в XVIII–XIX ст. самозаперечення історії було неможливим, тому що суперечило здоровому глузду, то з часом сама реальність породжує підстави та обставини, які якщо не повністю підпорядковують собі здоровий глузд, то, принаймні, впливають на його формування, нав'язують людині інші світоглядні орієнтири. Так, зростаюча інтенсивність прогностичної функції науки робить людство більш ніж коли-небудь, залежним, — вже не від минулого чи сьогодення, а від невідомого, але передбачуваного майбутнього. Оскільки з'являються зовнішні чинники, здатні порушити цілісність реального світу, то і в картині світу виникають структури, що поступово прискорюють її дискретність, — наприклад, фактори «абсолютного випадку» або «абсолютної причини». Від одного такого фактору може виявитися залежною вся людська історія. Сьогодні в середовищі фундаментальних наук вельми популярний один такий фактор: це гіпотеза про ймовірне (і, мабуть, досить незабаром?) зіткненні Землі з гігантським космічним тілом. Оскільки в історії Всесвіту ці випадки — не така вже й рідкість, — вони своєю нещадною можливістю позбавляють сенсу всі раціоналістичні роздуми з приводу безсмертя Духа, найвищої мети суспільного буття та ін. На тлі простоти і однозначності можливого фізичного зникнення людства з лиця Землі всілякі метафізичні аргументи виглядають патетично смішними; світоглядний цинізм ж, навпаки, здається реалістичним і мудрим. Уже, здавалося б, немає сенсу міркувати, на якій підставі має завершуватися історія, якщо вона зовсім не завершиться, а насильно обірветься. Сила втручання природи випереджає волю Господа і розчавлює людство, як слон — мурашки. Тут немає нічого схожого з біблійними апокаліптичними сюжетами; як відомо, навіть картина Всесвітнього Потопу не стала завершенням історії, бо в цьому задумі особливо ясно проступала Вища мета. Але у природи, яка не має над собою контролю, немає мети.

У цьому розумінні, *справжня есхатологія є міфологічною, а не релігійно-раціоналістичною. У релігійній доктрині передбачається не кінець світу, а кінець «одного з можливих світів» і перехід*

до наступного, — істинного потойбічного світу. В міфологічному ж існуванні немає уявлення про протипокладання життя і смерті, «того» і «цього». Тому можна сказати, що *міфологічний світ здатний зникнути задовго до того, як зникнути*: перш ніж астероїд впаде на Землю і знищить її, людство здатне силою внутрішнього страху перед цією катастрофою довести себе до нелюдського стану. Чи не про це писав колись Ф. Шиллер: «Герої вже давно мертві, коли їх наздоганяє смерть»?..

Сьогодні ми як ніколи ясно розуміємо, що все краще на цьому світі веде до гіршого. І це уявлення узгоджується з християнською доктриною. У той же час, на відміну від традиційного християнства, міф встановлює ігрову атмосферу відносин людини до світу, яка поширюється і на проблему смерті. Сьогодні відбувається все більше і більше подій, що підтверджують несерйозне ставлення до смерті; розвиток нанотехнологій відображає зростаюче дитяче бажання обдурити її. Останнім часом чималі кошти вкладаються в розробку технологій «заморожування», заміни відсутніх або не функціонуючих органів та інших радикальних засобів, якщо не безсмертя, то нескінченного омолодження і т.д. Але всі ці зусилля носять відверто «технологічний» або «технічний» характер: в них не виявляється сила Духу. І в цьому принципова відмінність традиційних (метафізичних) і сучасних (фізичних) уявлень про смерть і безсмертя. І смерть, і безсмертя — як і раніше, є суто соціальними феноменами. Тому все «найкраще», що веде до «гіршого» тут, знову стає «кращим» там; світле майбутнє є потойбічним станом. Адже ми не сприймаємо всерйоз «безсмертний» стан одноклітинних. Проте, підходячи до розв'язання цієї проблеми конкретно і ігноруючи метафізичний аспект, ми починаємо діяти як *одноклітинні*, використовуючи розум лише як інструмент, властивість, що допомагає досягти мети ...

ТРАНСФОРМАЦІЯ ЕТИЧНИХ ПАРАМЕТРІВ ЛЮДСЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ В УМОВАХ СОЦІАЛЬНОГО МІФА

Отже, соціальний міф у всіх його проявах сьогодні актуальний для дослідників з кількох причин:

– він свідчить про суттєві зміни в області пізнання світу, а також про зміни вимог людини до самої себе як суб'єкта, що пізнає і до світу, в якому живе;

– його поява знижує ймовірність передбачуваності подій, що не може не вселяти тривогу, якщо йдеться про майбутнє;

– він змінює сутність, місце і роль раціоналістичних критеріїв оцінки людської діяльності.

Всі ці зміни можна було б стоїчно прийняти як черговий природний виток суспільного розвитку і усвідомлювати їх поступово, якби вони не впливали на долю фундаментальних смислів і цінностей, від яких досі безпосередньо залежало майбутнє людства. Оскільки міф, охоплюючи собою звичні раціоналістичні феномени, робить їх іншими, можна припустити, що змінюється не тільки рефлексивний характер відображення цих феноменів; проблемою стає самий принцип можливості їх здійснення в світі. Так, *якщо йдеться про загальну переоцінку раціоналістичних цінностей в людському світі, то не може не викликати занепокоєння ситуація зміни етичних критеріїв оцінки людської діяльності в цілому і в науковій сфері зокрема.*

В результаті спливає основне питання, що задається сьогодні іншими словами, але зі старим змістом. Це питання про те, *наскільки наше розуміння сутності ситуації здатне впливати на стан самої ситуації? Наскільки свідомість творить буття, якщо воно вже знаходиться на такому рівні, коли творить світ як сурогат буття? І чи не є творіння світу підтвердженням неможливості наблизитися до буття?..*

Цей основне питання можна сформулювати і інакше: *чи не є посилення ролі міфу в процесі людської життєдіяльності свідченням того, що людина поступово повертається у висхідний, невизначений, напівтваринний стан?* І якою мірою знання про це здатне впливати на цей процес? Незважаючи на радикальність цієї постановки питання, не можна не погодитися з тим, що «дія зі знанням справи» — це не «технологія, яка сама себе відтворює і вдосконалює». Повинно бути ще щось, — і досі було щось ще, — що все частіше сьогодні сприймається як недоречне і подразнює: це **моральна самоорганізація суб'єкта**. Але якщо зіставити згадані вище типи обміну речовин між людиною і природою, вийде така картина. Перший тип такого обміну повністю залежить від природи і не піддається етичним критеріям. Другий, породжений соціальним середовищем, повністю підпадає під етичні критерії. Третій, нанотехнологічний, поєднуючи природне і соціальне, *також з'єднує моральне і імморальне*, робить їх обопільний прояв довільним і малопередбачуваним.

Таким чином, перераховані вище особливості міфологічної ситуації свідчать про втрату людиною здатності *принципово* пізнавати об'єктивну реальність. Оскільки самий принцип об'єктивної реальності нині все частіше зводиться до принципу речовинності, то традиційні суб'єкт-об'єктні відносини, що мали місце за епохи класики і модерну, вже не працюють [Див. детально: 2, с. 14]. На місце людського суб'єкта починають претендувати різного роду квазі або псевдо-суб'єкти, — такі як наука-суб'єкт, тіло-суб'єкт, природа-суб'єкт і ін. «Множинність *можливих* світів» або монад перетворюється на «множинність *дійсних* світів». І принципова відмінність позиції Лейбніца від сучасної ситуації в тому, що мислитель уявляв цю множинність як *можливу*, тобто існуючу *на єдиній підставі*, а отже, таку, що пізнається суб'єктом. *Дійсність* же світів означає, що кожен з них — сам собі підстава, «сам собі Дух», і зв'язки між ними неможливі.

У такій ситуації відсутності можливості пізнаності світу зникає можливість будь-якого предметного досвіду, в тому числі і морально-етичного. Суб'єкт починає жити в світі, де «все повно демонів» (Фалес), серед непередбачуваності і невизначеності, — і втрачає почуття відповідальності за те, що відбувається. Традиційні моральні принципи оцінки та етичні параметри практичних результатів наукового знання нині сильно утискаються принципами адаптації, оперативності, (само)організації та бажанням отримати максимальний результат. Це призводить до появи феноменів і ситуацій, з якими суспільство раніше не стикалося, і які воно не завжди здатне відразу ж адекватно оцінити, але не тому, що вони об'єктивно є новими, а через те, що їх новизна принципово відрізняється від традиційних уявлень про появу нового в минулому.

² В даному контексті цілком доречно вжити вираз «морально-етичний» як щось спільне для «морального» і «етичного» дослідів. Зрозуміло, в традиційних класичному і некласичному тлумаченнях «мораль» і «етика» є принципово різними, як «думка» і «те, про що вона». Водночас, як відомо, ще стародавні наполягали на їх суттєвій тотожності як на абсолютному критерії відповідності думки предмету. З огляду на це, такі провідні фахівці як А. А. Гусейнов, наполягають на синонімічному застосуванні понять «мораль» і «етика» [Див: 1, с. 5]. Це обумовлено посиленням актуальності прикладних проблем в етичній сфері.

Ці феномени і ситуації з'являються в результаті такого якісно високого стрибку науково-технічного прогресу, який порушує траєкторію наступності минулого і майбутнього і робить можливості теперішнього моменту близькими до абсолютних. В результаті об'єктивність контролю людини за тим, що відбувається, втрачає сенс, — в тому числі і контролю над власним морально-етичним станом.

Етичні критерії, що висуваються до людської діяльності в різні часи, через свій характер здавалися дещо завищеними і не цілком адекватними об'єктивній реальності. Але саме в цьому і полягала їх суть. Класична і некласична епохи ґрунтувалися на уявленні про можливості громадського та індивідуального розвитку відповідно до принципу буттєвої ієрархії, — тобто на підставі суперечності між суцям і належним. Етичний досвід, поширюючись на сферу «належного», був єдиним (хоча і не реальним) способом взаємозв'язку сьогодення і майбутнього. Можна сказати, що в класичних умовах він виконував прогностичну функцію, яка збереглася за ним і в некласичну епоху, незважаючи на те, що до неї додався ще й прогностичний досвід марксистської політичної економії.

Епоха постмодерну перевернула все традиційні уявлення, в тому числі і про час і простір. Принцип ієрархії витісняється принципом абсолютної рівності. Завдяки швидкому розвитку високих технологій і особливо нанотехнологій *майбутнє, залишаючись самим собою, стало втрачати метафізичні параметри і все більше уявлялося частиною реальності*. Стрімкий прогрес конкретних, фундаментальних наук демонструє реальне злиття сьогодення і того, що ще-не-відбулося. Це і є реальність соціального міфу, в якому для морального досвіду в його традиційному вигляді — як досвіду оцінки наявного і порівняння з передбачуваним — місця вже не залишається. Втім, це не означає, що моральний досвід здатний відразу знецінитися і миттєво розчинитися в утилітарних властивостях супернової людської діяльності. Сьогодні йдеться лише про те, наскільки можливо і необхідно використання класичного і некласичного морально-етичного досвіду в постсучасних умовах, — особливо в науково-дослідному середовищі ².

На перший погляд, висока популярність етики в останні десятиріччя повинна надавати оптимізму. І справді: в кінці ХХ століття заговорили про «етику відповідальності» і у зв'язку з цим —

про цілісний «етичний поворот» в філософії; на початку століття XXI-го від теоретичного «тіла» етичної науки стали швидко відгалужуватися прикладні сфери.

Смисл полягає в тому, щоб провести не тільки методологічну, а й загальну світоглядну реформу щодо центральних категорій морально-етичного досвіду. Сфера етики повинна бути очищена від ідеалістичних уявлень і максимально наближена до насущних потреб індивіда і суспільства. Однак не варто думати, що все це — наслідки розчарування суспільства в соціальних ідеалах. Навпаки: зростаючий авторитет наукової сфери багатом надає впевненості в тому, що ідеали, нарешті, стають реальністю.

В результаті світоглядна ситуація знаходить двоякий сенс. З одного боку, морально-етичний досвід, дійсно, отримав новий імпульс до розвитку, внаслідок чого можна говорити про моральний прогрес як реальний, а не метафізичний феномен, — тобто не як про «прогрес уявлень», а як про реальну зміну людської поведінки. З іншого ж боку, цей прогрес можна розглядати як форму невдалого виправдання людства перед собою за всю довгу історію авторитету моральних ідеалів, які сьогодні все частіше трактуються як «безпідставні фантазії», «безплідні марення» і «витання в хмарах».

Зрозуміло, не варто розглядати цю світоглядну реформу в душі вже відомої «переоцінки цінностей» початку XIX ст. Перегляд ролі та функцій морально-етичного досвіду не передбачає фатальної зміни ставлення до нього. Однак в цій царині людство може стати заручником загальної ситуації невизначеності, початок якої вже належить наростаючою швидкістю науково-технічного прогресу. Йдеться про те, що спадкоємність культурно-історичного досвіду об'єктивно зберігається навіть в умовах глобальної реформації світогляду. А тому, не бажаючи вдаватися до радикальних висновків і дій, суспільство *все ж не може уникнути* радикалізму в реальності. Воно бажає контролювати розвиток морально-етичної сфери і при цьому виключає зі своєї уваги взаємини реформованої моралі з іншими сферами духовного досвіду. Зокрема, зворотний вплив моралі на науку не тільки підсилює довільність розвитку останньої, але і ширить уявлення про вседозволеність в науково-дослідній сфері. А вплив етичного досвіду на релігійну сферу породжує спокусу чергового перегляду основних релігійних догм з подальшим пристосуванням їх до нагальних потреб суспільства. В цьому

випадку соціуму всерйоз загрожує небезпека втратити останній прихисток непорушного, вічного і перетворити весь світ на полігон інтелектуальних і технологічних експериментів.

Все це означає, що майже весь накопичений в минулому світоглядний досвід може виявитися незатребуваним в сучасних умовах і буде безжалісно відкинутий, або ж вкрай абстрагований у формі «славного історичного минулого». Суспільство ж, успішно дозволивши багато вікових проблем, обов'язково зіткнеться з новими, які не зможе подолати традиційними шляхами, оскільки не встигне спрогнозувати їх в досвіді рефлексії (точніше, зусиллями міфологічної рефлексії просто не зможе цього зробити).

Незважаючи на те, що описана світоглядна ситуація досить нова, вже можна побачити певні результати етичної трансформації. Основним завданням сучасного етичного знання стало створення *універсальної технології етичного мислення*. Сенс її проявляється в реалізації певних практичних завдань:

а) полегшити людині розуміння фундаментальних проблем моралі (дати загальне уявлення про сутність і співвідношення добра і зла, зробити це уявлення більш конкретним);

б) скорегувати норми індивідуальної і суспільної поведінки згідно з принципами справедливості, милосердя, толерантності, ввічливості та ін .;

в) виробити механізм громадського контролю над станом і дотриманням цих норм і їх історичної трансформацією.

Інакше кажучи, практичний характер «етичного повороту» полягає в тому, що технологія мислення не працює у відриві від технології поведінки. Більш того, — технологія мислення і є технологією поведінки, існує тотожно з нею, оскільки саме так і може підтверджувати свою життєздатність.

Ці завдання видаються, і справді, актуальними і здійсненими, і, на перший погляд, не дуже відрізняються від завдань, що ставилися свого часу класичною та некласичною етикою. Однак тут все ж є істотна відмінність, що впливає на весь характер і зміст людської поведінки. Проблема реального узгодження «слова і справи» завжди цікавила мислителів. Особливо результативним був, в цьому плані, Вік Просвітництва. Кант присвятив багато сторінок своїх творів обґрунтуванню переходу від слів (знання) до дії (буття), в чому він бачив критерій моральності людського вчинку. Мабуть,

нікому іншому в історії філософії не вдалося так переконливо показати драматичність морального досвіду: людина, знаючи про існування добра і приймаючи його формально, не в змозі адекватно втілити його в життя, — і в цьому суть її одвічної гріховності.

Здавалося б, Кант не сказав нічого нового. Але мудрість його була в тому, що він не позбавив людину надії, не збезглуздив моральний досвід. У тому, що людина спочатку думає про добро і зло, *а потім переходить до реалізації одного з них*, і є вищий сенс призначення людини. Людина здійснює моральну дію не інстинктивно, не автоматично, не уві сні, *а усвідомлено*, і отже, вільно і відповідально, — вибираючи.

Інакше кажучи, реальна тотожність думки про мораль і моральної дії просто позбавляє людину вибору. А отже, позбавляє її можливості ставитися до світу по-людськи, адекватно. У людини пропадає потреба здійснювати внутрішнє зусилля в кожній конкретній ситуації, оскільки моральний досвід стає для неї даністю. «Етична технологія», на відміну від «етичної логіки», наповнює людські вчинки *хибною* легкістю, — помилковою тому, що незрозуміло, в чому заснування нових норм поведінки, що саме буде полегшувати розуміння моральних норм і принципів і т.д. Перераховані вище завдання демонструє нову глобальну проблему: *чи не означає все це, що з'явиться (або вже з'явилося) нове джерело контролю над людською поведінкою?* Це питання цілком закономірне, оскільки в умовах глобальної втрати людством контролю над своїм розвитком є загроза штучного створення такого контролюючого феномену, — як нового кумиру...

Мабуть, людство не може не передчувати цієї загрози і, як може, намагається їй протистояти. Своєрідною реакцією на технологічність морального досвіду є *практика етичного дискурсу*. Інакше кажучи, не зважаючи на те, що поведінка сучасної людини розвивається як єдність думки і дії, — немає підстави розглядати цю єдність як цілковите повернення до часів колективної міфологічної дії, де рефлексія була відсутня. Сучасний соціальний міф — в тому числі і «міф новітньої моралі» — передбачає *не тільки результат* дії, єдиний з думкою, *а й процес* дії, тобто саму думку, огорнуту у форму мови. Це дозволяє міфологічному досвіду зберігати рефлексію в своєму змісті.

В цілому все це має такий вигляд. Єдиною дійсною підставою етичного досвіду сьогодні уявляється дискурс як мовна трансформація

трансцендентальної підстави буття людства. Відбувається перехід або переклад «етики свідомості» не безпосередньо у «етику вчинку», а через «етику мови», що, звичайно ж, впливає на весь спосіб життя людини, але не дозволяє їй остаточно втратити зв'язок з минулим. *Рефлексія*, що здійснюється як відображення законів буття у мисленні, все частіше витісняється *дискурсом*, в основі якого лежить вже не *закон*, а *порядки* (або правила), що встановлюються частково об'єктивно, але частково все ж довільно, — шляхом *договору*, *угоди* між членами спільнот. В результаті традиційні етичні універсалії фігурують в дискурсивному просторі як «номіналії», — лише завдяки словесному підтвердженню. Критерії «моральності» або «аморальності» дій стають розмитими, розчиненими в дискурсивній аргументації і повністю залежними від зовнішніх обставин. Але ці зміни зумовлені високою метою, — збереженням життя на землі. І поки це життя існує, у людства є надія силою свого Духу все-таки контролювати власну діяльність і не дозволити здійснитися незворотному...

-
1. Гусейнов А. А., Апресян Р. Г. Этика: Учебник. — М.: Гардарики, 2000. — 472 с.
 2. Лукьянец В. С. Наука в горизонте постэсхатологической эпохи // Практична філософія. — К., 2003. — № 2. — С. 3–19.
 3. Лукьянец В. С. Наукоёмкое будущее. Философия нанотехнологии. Загадка silentium universi // Практична філософія. — К., 2003. — № 3. — С. 10–27.
 4. Лукьянец В. С. Философия науки: тернистый путь в век глобализации // Практична філософія. — К., 2001. — № 2. — С. 138–147.
 5. Лукьянец В. С. Человечество перед бездной будущего. Революция неопределённости // Практична філософія. — К., 2002. — № 2. — С. 2–24.
 6. *Мифология* // Новая философская энциклопедия: В 4-х т. — М.: Мысль, 2001. — Т. 2. — С. 581.
 7. *Мифология* // Философская энциклопедия: В 5-ти т. — М.: Сов. энциклопедия, 1964. — Т. 3. — С. 457.
 8. Фейнман Р.Ф. Там, внизу, много места: приглашение в новый мир физики // Российский химический журнал. — 2002. — Т. XLVI. — № 5. — С. 4–6.
 9. Drexler E. Engines of Creation. — N. Y. — 1986 // <http://www.foresight.org/EOC/index.html>

РОЗДІЛ III

**МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ
ФІЛОСОФСЬКОГО ТА ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО
ПІЗНАННЯ**

МЕТОДОЛОГІЧНА ЦІННІСТЬ ФІЛОСОФСЬКОГО ЗНАННЯ

В. Л. Павлов

Кожна форма знання (філософія — не виняток) виконує в суспільстві певні функції. Багато в чому вони обумовлюються її предметним полем, специфікою використовуваних методів і пізнавальних процедур, особливостями сформованих суб'єктами пізнання ціннісних установок, що існують в соціумі запитами на конкретну інформацію, і багатьом іншим. У всіх без винятку випадках надзвичайно важливу роль як в самому пізнавальному процесі, так і в статусі отриманого знання має те, що в літературі називають методологією. Остання — досить складне утворення, в якому органічно поєднані базові принципи пізнання, що полягають в основі сформованої пізнавальної парадигми, і використовувані методи. «Методологія, що трактується в широкому розумінні цього слова, є вченням про структуру, логічну організацію, методи та засоби діяльності. В такому розумінні методологія утворює необхідний компонент будь-якої діяльності, оскільки остання стає предметом усвідомлення, навчання і раціоналізації. Основною функцією методологічного знання є внутрішня організація і регулювання процесу пізнання або практичного перетворення того чи іншого об'єкта» [2, с. 56]. Досягнення і «поразки» різних форм знання у величезній мірі залежать саме від застосовуваної методології, рівня її зрілості і характеру реалізації в пізнавальному пошуку. Не можна очікувати хоч трохи на успіх, якщо спочатку методологія недостатньо обґрунтована або відрізняється еkleктичністю. Тому як в пізнанні, так і в реальній життєвій практиці завжди високо цінується методологічна культура суб'єктів. Її формування — актуальне і непросте завдання. Особливе місце в цьому процесі займає філософія.

У будь-якої методології першість належить свідомості, розумовій активності людини. Саме на цьому рівні формуються як основні, так і

другорядні елементи даної розумової конструкції, яка може принести успіх суб'єкту або відсторонити його від бажаного результату. Умовно в будь-якій методології можна виділити два змістовних блока — базові світоглядні, пізнавальні, життєві настанови суб'єкта (переконавання, знання, досвід, принципи, від яких він виходить) і методи (шляхи, прийоми, способи, пізнавальні або практичні процедури) діяльності. Нерідко методологію необгрунтовано зводять лише до другого блоку. Насправді, перший часто буває істотно важливішим за другого. Великі досягнення в науці і практиці пов'язані саме з формулюваннями нових, нетрадиційних ідей, підходів, принципів, із визначенням незвичайних ракурсів (площин) дослідження об'єктів. Оскільки філософія пов'язана з розумовою діяльністю людини, то має необмежену територію для створення всіляких теоретичних конструкцій з різним поєднанням першого і другого змістовних блоків методології. Саме цим багато в чому пояснюється існування в її рамках найрізноманітніших навчань. Такий політ думки, з одного боку, драгує тих, хто звик орієнтуватися на наочний прагматичний результат, а з іншого — створює умови для творчості, фантазії, формулювання питань і проблем, які практикою людського буття можуть бути поставлені тільки в майбутньому. Тим самим філософія виходить за межі сучасності і дає можливість кинути погляд у завтрашний день.

Виникнувши більше двох з половиною тисяч років тому, ця форма духовної культури постійно уточнює, конкретизує предметне поле досліджень, в різний час по-різному трактує своє покликання (призначення) і коло вирішуваних завдань, постійно демонструє виражену плюралістичність використовуваних методологій та положень і висновків, що формулюються. При цьому смислове ядро філософії залишається незмінним: відношення «людина — світ». Осмислення даного відношення неможливо без всебічного дослідження людини і світу, в якому вона перебуває. Філософія проявляє, реалізує себе двояким чином — як історичний тип світогляду і як особлива форма знання. Такий спосіб буття філософії обумовлений тим, що її предмет збігається з предметом світогляду. Тому філософське знання має, як правило, світоглядний характер. Це знання не про конкретне, а про загальне, в першу чергу — про граничні підстави буття світу

і людини, найбільш загальні закономірності розвитку дійсності і механізми людської життєдіяльності. Розумовими формами його існування є філософські категорії. Свої положення і висновки філософія завжди аргументує. Цим вона схожа на науку, але нею не є. Висновки науки завжди мають однозначний характер. Філософське ж знання, як уже зазначалося, відрізняється плюралістичністю.

Незважаючи на те, що в історичному плані і в контексті сучасності філософія представлена найрізноманітнішими напрямками, течіями і школами, вона завжди більш-менш серйозно ставиться до вихідних, базових формулювань, що становлять методологічний фундамент конкретних, нерідко протилежних за своєю суттю навчань. Інакше кажучи, методологія вкрай важлива для філософських досліджень, незалежно від їх змісту, тимчасових і просторових координат, в межах яких вони здійснюються. Чим більш продуманою і більш обґрунтованою є відповідна методологія, тим більше аргументованими є висновки, запропоновані дослідниками.

Це добре видно, якщо звернутися до конкретних філософських вчень і шкіл. Наприклад, філософія Платона послідовно ідеалістична, оскільки її висхідний методологічний засновок є чітким і однозначним, та не допускає різночитань, — первинність ідей по відношенню до речей (матеріального світу). У Аристотеля, при всій його величч як енциклопедичного розуму Античності, вчення поєднує елементи ідеалізму і матеріалізму. Пояснюється це тим, що теоретик визнавав в статусі методологічних підстав матерію і форму. Як не намагався Р. Декарт відстоювати рівнозначність матерії і свідомості як двох висхідних начал буття світу, в одних філософських висновках він скочувався на позиції матеріалізму, в інших — на позиції ідеалізму. Нечіткість, завуальованість методологічних посилок філософських поглядів Б. Спінози призвела до того, що вже кілька століть одні теоретики стверджують про його матеріалізм і атеїзм, а інші вказують на прихильність релігії і ідеалізму.

Зразком аргументованої періодизації людської історії є (при певних її недоліках) марксистська теорія соціально-економічних формацій. Її методологічна основа — вчення про роль способу виробництва матеріальних благ в існуванні і розвитку суспільства.

І хоча теорія соціально-економічних формацій не враховує певні особливості і тонкощі функціонування окремих товариств, наприклад, того, що пов'язано з так званим азійським способом виробництва, в методологічному плані вона дуже виграє перед іншими спробами такої періодизації, в тому числі перед цивілізаційним підходом до історії. В рамках останнього хоч і зроблені спроби враховувати техніко-технологічні, культурні, політичні, етнічні та інші особливості буття соціуму, продукування ним розуміння історичного процесу як хвиль цивілізації позбавлене суворої методологічної підстави. Саме завдяки чіткості висхідних методологічних засновків — товар як вихідна «клітинка» капіталістичного способу виробництва, а вартість як принцип дослідження цієї клітинки і системи виробництва в цілому — К. Марксу вдалося в своєму «Капіталі» блискуче розкрити суть і нюанси економічних засад капіталізму. Послідовне дотримання методологічних настанов філософії щодо характеру взаємозв'язку абсолютної і відносної істини дозволило В. Леніну пояснити не тільки так звану кризу у фізиці на межі XIX-XX століть, а й запропонувати шляхи виходу з неї.

Блискучим зразком буття серйозної філософської методології і вмiлого застосування її при дослідженні широкого спектру питань, що належать до різних сфер буття дійсності, є робота В. І. Леніна «Матеріалізм і емпіріокритицизм». До речі, марксизм в цілому вирізняється серед інших економічних, соціально-політичних і філософських вчень відповідальним ставленням до своїх методологічних засад. Ним можна захоплюватись, можна аргументовано критикувати, але і у першому, і у другому випадках ця система знань є благодатним полем формування гарного смаку до формоутворень методологічного спрямування. Саме завдяки своїй методологічній чіткості дана теорія спродукувала низку ідей та висновків, що мають високий рівень обґрунтованості і зберігають актуальність в теоретичній і практичній скарбниці людства. Критика марксизму, в тому числі його філософії, особливо та, що розвернулася на пострадянському просторі після 1991 року, є непрофесійною, поверховою, неконструктивною. В ній домінує метафізичне заперечення і зовсім відсутня концептуальність. Займаються нею, як правило, люди, котрі глибоких знань у царині марксизму не мають. Зустріти ж роботу, присвячену аргументованій критиці методології марксизму, майже неможливо.

Чим же методологічно вирізняється ленінський «Матеріалізм і емпіріокритицизм»? Виділю лише декілька, на мій погляд, найважливіших моментів:

Послідовне відстоювання автором принципу матеріалістичного монізму, особливо в контексті осмислення суспільно-політичних процесів, новітніх досягнень фізичної науки і критики суб'єктивного ідеалізму. Робить це В.І. Ленін зі знанням справи, полемічно гостро, часто звертаючись до конкретних прикладів, виділяючи сильні і слабкі сторони заяв політичних діячів, праць філософів, висновків вчених. Правда, чому саме матеріалістичний монізм є «єдино правильним» підходом до дійсності, з тексту зрозуміти не можна. Аргументи на користь такої позиції зовсім не приводяться. Та й сформулювати їх однозначно неможливо, адже матеріалізм, ідеалізм та дуалізм — це світоглядні самовизначення, позиції, що формуються в процесі духовно-практичного, а не гносеологічного освоєння людьми дійсності. Апелювання як до теорії, так і до практики, не дозволяють стовідсотково аргументувати істинність однієї з них і хибність інших. При всій важливості знання, інформації, ведуча роль тут належить таким утворенням як переконання та віра. Найбільш вдало розвертання принципу матеріалістичного монізму представлено, на мій погляд, у тій частині роботи, де йдеться про ситуацію, що склалась у фізиці на рубежі XIX і XX століть. Варто пам'ятати, що повна назва праці — «Матеріалізм і емпіріокритицизм. *Критичні замітки про одну реакційну філософію*» (курсив — В. П.). Тобто емпіріокритицизм (= перша історична форма позитивізму) з позицій матеріалістичного монізму розглядається як реакційне філософське вчення, що має хибні методологічні засади і не може адекватно пояснювати дійсність. Ленінська критика цього вчення здійснюється, передусім, саме на рівні методології. Для філософів та представників інших форм знання, яким небайдужі ці питання, робота Леніна — своєрідний підручник оперування змістовними блоками, що мають методологічний характер, порівняння різних філософських методологій, критики однієї методології з позицій іншої.

Яскраво виражений класовий, партійний підхід, особливо при оцінці явищ суспільного життя. Задекларований К. Марксом і Ф. Енгельсом, у В. І. Леніна він набуває статусу не лише світоглядної

установки, методологічної засади, а й життєвої позиції. В тексті роботи партійність реалізує себе у двох проявах: як погляд на суспільні процеси (і не тільки) з позицій інтересів робітничого класу і як констатування буття матеріалізму та ідеалізму — філософських напрямів, течій (партій), котрі з моменту виникнення знаходяться у стані боротьби. Хочу звернути увагу передусім на прояв перший. Намагання все робити по-партійному, зберігати завжди вірність інтересам робітничого класу і трудящих взагалі, активно боротись проти щонайменших відхилень від стратегічної лінії цього класу і його політичної партії, бути ідеологічно «чистим» — у цьому весь Ленін. У марксистській філософській літературі «Матеріалізм і емпіріокритицизм» розглядається як зразок більшовицької партійності, приклад втілення органічної єдності партійності і науковості, класової революційності і об'єктивності, ідеологічної послідовності і критики різноманітних проявів контрреволюції. Щодо можливості поєднання у філософській критиці названих параметрів, тим паче на засадах органічної єдності, то це зовсім непросте питання. Воно варто окремої серйозної розмови.

Блискуче застосування і розвиток діалектики як філософського методу. «Матеріалізм і емпіріокритицизм», з одного боку — це розвернута критика філософського ідеалізму, в першу чергу суб'єктивного, особливо такого його прояву як махізм. З другого — глибокий аналіз комплексу політичних, ідеологічних, історико-філософських, наукових та інших питань і проблем. В роботі вдало поєднуються історична ретроспекція і проблематика, що була актуальною у суспільстві на рубежі ХІХ–ХХ століть. Махізм постає у праці Леніна як своєрідне філософське поле, точка перетину силових ліній, що мають різну природу, стосуються різних сфер дійсності і потребують філософської інтерпретації. Об'єкт ленінської уваги — обсяжний і різноплановий. Осмислення його з позицій діалектики дозволило відділити головне від другорядного, розглянути події і процеси у динаміці, показати співвідношення відносного і абсолютного (особливо у сфері пізнання), зробити чіткі філософські дефініції, продемонструвати методологічну роль філософського знання. Саме завдяки вмілому застосуванню діалектики в «Матеріалізмі і емпіріокритицизмі» феномен матерії отримав не лише серйозне філософське трактування, а й

визначення. Яке філософія використовує і нині. В цій роботі Ленін робить низку інших важливих висновків, що відіграли значну роль у розвитку діалектико-матеріалістичної філософської традиції: абсолютна протилежність матерії і свідомості обмежується лише рамками основного філософського питання, відображення є атрибутивною характеристикою матерії, діалектика — це теорія пізнання, критерієм істини є практика, а сама істина — це процес та ін.

Конкретним прикладом свідомого ігнорування методології є всілякі варіанти постмодернізму. Якщо намагатися її там виявити, то в кращому випадку зіткнемося з наявністю в межах одного і того ж самого дослідження різних, нерідко протилежних пізнавальних настанов. Як наслідок — відсутність в роботах постмодерністів чітких дефініцій, використання одних і тих самих понять в різних тлумаченнях, розмитість формулювань. Це свідчення того, як методологія, точніше її відсутність, «мстить» досліднику за несерйозне ставлення до методологічної проблематики.

Цікаві, але далеко не продуктивні, зміни в самій постановці проблеми методології філософських пошуків спостерігаються в сучасних умовах в межах так званого постметафізического повороту в філософії. Тут роль методологічних настанов пізнання нерідко беруть на себе його цілі. Оскільки сучасна постметафізика значною мірою орієнтована на обґрунтування і захист вигоди і успіху соціальних суб'єктів, то в її методології стався явний поворот — від теорії до емпірії. При цьому в суспільстві різко зросла затребуваність емпіричних соціологічних досліджень. Стало нормою їх результати, часто, незважаючи на низьку якість і сумнівну наукову достовірність декларованих висновків, використовувати при формулюванні й обґрунтуванні висновків філософського характеру, особливо щодо політики, соціальної сфери, освіти, виховання і тощо.

Цінність філософії не тільки в тому, що вона антропоцентрична і постійно актуалізує питання смисложиттєвого характеру. Ця форма духовно-практичного освоєння людиною світу формує смак до теорії, сприяє розвитку на рівні конкретних суб'єктів їх теоретичного мислення, виробляє установку критично ставитися до всього, що вважається загальноновизнаним, і претендує на істину

в останній інстанції. Філософія вчить людину мислити проблемно, конструктивно, долати шаблони, стереотипи і догматизм. Тим самим дає їй можливість бути вільною в оцінці змін, що відбуваються в навколишній дійсності і власного життя, творчо підходити до постановки питань, проблем і завдань. Вона допомагає бачити за явищами глибинну сутність речей і процесів, відрізнати головне від другорядного, проводити історичні та логічні паралелі, виділяти тенденції і закономірності у функціонуванні та розвитку об'єктів. Критичність філософії по відношенню до самої себе, навколишнього середовища в кожний конкретний момент її існування, висновків науки та інших форм знання — запорука постійного подолання досягнутого, виходу на нові межі в теорії і практиці, пошуку нетрадиційних шляхів руху вперед. Саме такий стиль мислення потрібен для забезпечення сталого розвитку суспільства, підняття рівня і якості життя людей, досягнення нових результатів в освоєнні людиною світу.

Кожна наука в більшій чи меншій мірі потребує філософії. Без неї вона залишається спеціалізованою формою знання, яка не завжди в змозі належним чином теоретично і методологічно обґрунтувати свої висхідні положення і адекватно визначити власне місце в теорії і практиці. Використання фундаментального і прикладного знання без високого рівня духовності людей, їх світоглядної та філософсько-методологічної культури несе в собі серйозні ризики і загрози в контексті наслідків для індивідуального і суспільного буття. Останнє, в річищі такої тенденції, все більше втрачатиме людиновимірні параметри, наповнюватиметься духом меркантилізму, егоїзму і бездуховності.

На жаль, процеси, що відбуваються в сучасному соціумі, стійко підтверджують висловлені побоювання. Стосується це як України, так і інших держав. Все активніше заявляє про себе тенденція підпорядкування освіти в цілому, вищої школи в тому числі, потребам індивідуальної, корпоративної, державної і суспільної практики. Стратегічно і тактично акцент в освіті робиться не на розвитку особистості, її культури, формуванні здатності критично оцінювати зміни, що відбуваються в навколишній дійсності, бажанні і вмінні залишатися людиною в найскладніших ситуаціях, а вузькопрофесійній підготовці і прагненні до постійного кар'єрного росту, навіть якщо для цього буде необхідно діяти всупереч

нормам моралі. Отримання знань і навичок, що дозволяють реалізувати себе не як вільної, творчої, критично мислячої особистості, яка стверджує власним життям і практичною діяльністю цінності і ідеали, що відрізняються потенціалом гуманізму, а забезпечують адаптацію до конкретних потреб виробництва, стало нормою всієї системи освіти. Інакше кажучи, освіта необхідна не для того, щоб працюю, яка доставляє задоволення, робити краще власне життя і життя інших, а щоб знайти для себе підходящу професійну і соціальну «нішу». Чи не тому в західній психології і соціології так багато говорять саме про адаптацію індивіда — до колективу, в якому доведеться працювати; стилю керівництва менеджерів; постійно мінливих запитам ринку і т. д.? Саме про адаптацію, а не про активну особисту позицію індивідів.

Сказане підтверджується і нормативними документами, якими визначаються цілі, зміст і характер навчального процесу по кожній конкретній дисципліні, що вивчається студентами вищих навчальних закладів. Такими документами є освітньо-професійні програми. Ще кілька років тому всі вони мали в своїй структурі не тільки безпосередньо професійну, а й серйозну гуманітарну (загальнокультурну) складову. Зараз останній блок зведений до мінімуму. Цілі вивчення дисциплін зводяться до формування у молодих людей так званих компетенцій (= сукупності певних умінь, навичок). Самі компетенції обмежені конкретними якісними і кількісними параметрами і мають виражену прикладну спрямованість. Передбачається, що підсумком освітнього процесу на рівні кожного студента буде формування у нього певного набору компетенцій, які, в свою чергу, втілюються в трьох базових моментах: готовності, здатності й умінні виконувати певні види діяльності. Про обсяг і глибину опанованих індивідами знань, можливості генерування ними нових ідей, здатності до теоретичної рефлексії, методологічної культури не йдеться зовсім. Популярне в сучасній педагогічній літературі та нормативних документах галузевого міністерства поняття «компетенція», некритично (бездумно) запозичене з західних джерел, має розмитий, нечіткий смисл. Крім того, орієнтація навчального процесу на формування у випускників навчальних закладів конкретних компетенцій різко звужує його завдання і знижує рівень колишніх домагань. Для того, щоб мати певні компетенції, не обов'язково багато і

добре вчитися. Нерідко для цього достатньо оволодіти відповідними практичними навичками, які можна знайти шляхом передачі практичного досвіду від одного суб'єкта та до іншого. Серйозні знання, особливо на рівні теорії, тут не обов'язкові. Підміна пріоритетів у освітньому процесі, безсумнівно, різко негативно позначилася (і буде позначатися в майбутньому) на підготовку фахівців. На жаль, на перший план висунулась не змістовна, а формальна сторона освіти.

Далеко не останню роль у визначенні змісту і характеру вищої освіти зараз в багатьох країнах світу грають великі фірми, транснаціональні корпорації, банки, міністерства оборони. Вони багато в чому впливають на формування потреб у фахівцях конкретних напрямків і галузей знань, розробку програм підготовки студентів, цілеспрямовано фінансують цю підготовку. Освіта все більше стає залежним від тих, хто в змозі її фінансувати. Оскільки у держав грошей на цю сферу постійно чомусь не вистачає, вони, часто не без задоволення, передають цей обов'язок в руки приватного капіталу. Останнього, як відомо, цікавить перш за все прибуток, який, в свою чергу, завжди холодно демонструє свою відстороненість від високих соціальних цінностей, норм моралі, всіляких бажань зробити життя людей кращим, різних розмов на філософські теми. Тим самим гуманітарна складова вищої освіти, філософська в тому числі, все активніше витісняється з змістовного поля університетів і коледжів. «Золоті роки» філософії, очевидно, залишилися в минулому. Про Платона, Аристотеля, Августина Блаженного, Фоми Аквінського, Ф. Бекона, Р. Декарта, І. Канта, Г. Гегеля, К. Маркса, Ф. Енгельса, Ф. Ніцше, В. Соловйова, Ж.-П. Сартра, М. Бердяєва, Г.-Г. Гадамера, П. Копніна, Ю. Хабермаса, М. Фуко та інших видатних філософів далекого і не зовсім далекого минулого пишуть і сперечаються, як правило, професійні філософи і шанувальники цієї форми духовної культури. І хоча вона ніколи не перестане привертати до себе увагу допитливого розуму і цінителів теоретичних узагальнень, «попит» на філософію в суспільстві в цілому і сфері освіти зокрема падає. Причин тому кілька. По-перше, філософія — сфера високих теоретичних узагальнень. Можливість мислити теоретично дана кожній людині від народження у вигляді нахилу. Але якщо його не розвивати, він поступово згасає. Одним з основних способів

розвитку даного нахилу є вивчення історії філософії і історії науки [Див.: 1, с. 366–367]. І перше, і друге не присутні в навчальних планах переважної більшості вищих навчальних закладів. По-друге, філософія — знання не прикладне, а фундаментальне. Від неї не варто очікувати результатів у вигляді фінансового прибутку, професійного злету, вирішення питань і проблем рівня побутового життя людей. Вона має інше призначення — міркувати про долю світу, сенс життя; конструювати моделі безконфліктного суспільства; шукати шляхи виходу з різних кризових ситуацій, в тому числі в науці; висловлювати припущення щодо наслідків наукового і технічного прогресу та ін. По-третє, сучасна філософія не генерує оригінальних, привабливих, суспільно значущих ідей, які заслуговують на увагу не тільки філософів-професіоналів, але далеких від неї людей, громадськості, політиків, науковців. У ній відсутні великі філософські системи, в межах яких серйозне філософське осмислення отримали б негативні зміни в природі; явище глобалізації; досягнення в галузі генної інженерії; все збільшується розрив між бідними і багатими країнами; економічне і політичне протистояння провідних держав світу; напруженість в протистоянні ісламу і християнства; наслідки можливого перенесення земного життя в космос; все зростаюча залежність соціуму від інформаційних технологій та ін.

Одна з небагатьох сфер, де філософське знання продовжує цінуватися і використовуватися, — наука. В першу чергу, мається на увазі те, що називають методологією наукового пізнання. Примітно, що наукова дисципліна з такою або подібною (близькою) назвою викладається практично в усіх університетах студентам-магістрантам. У багатьох випадках в навчальному процесі поряд з носіями конкретних професійних знань (математиків, фізиків, біологів, істориків, юристів тощо) безпосередню участь беруть і філософи. Це сприяє формуванню у студентів методологічної культури, прищеплює їм смак до теорії, сприяє розвитку теоретичного мислення. Будь-який результативний пізнавальний пошук неможливий без належного знання онтології, діалектики, теорії пізнання. Не варто також забувати про соціальні наслідки наукових відкриттів і впровадження їх в практику індивідуального і суспільного буття. Соціальна відповідальність вченого — не просто розхожа фраза, а найважливіший принцип його

життєвої позиції. Щонайменше, так повинно бути. І філософія у формуванні даного принципу як складової світогляду наукового дослідника грає далеко не останню роль. На мій погляд, суспільство, українське в тому числі, могло б уникнути багатьох проблем і бід, якби люди, які приймають соціально значимі рішення, від яких залежать характер життя і долі мільйонів, володіли належною світоглядною та методологічною культурою, вміли правильно визначати базові принципи пропонованих змін, застосовувати ефективні методи, серйозно прораховувати найближчі і віддалені наслідки своїх планів.

1. *Энгельс Ф.* Диалектика природы // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. — Т. 20. — М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1961. — С. 339–626.

2. *Юдин Э. Г.* Методология науки. Системность. Деятельность. — М.: Эдиторал УРСС, 1997. — 444 с.

НАПОУМЛЕННЯ (ПРИВЕДЕННЯ ДО РОЗУМУ) ЯК НЕОБХІДНИЙ НАПРЯМ ПОЛІТИКИ У СФЕРІ ОСВІТИ

В. С. Возняк

Навряд чи хто стане заперечувати ту тезу, що система освіти — як вищої, так і середньої — у нас в Україні знаходиться не просто у *кризі*. Вона дійшла до *ситуації катастрофи*, виходу з якої мало хто бачить, а ще — менше — *розуміє* причини і способи подолання такого стану. А тому *грунтовний* дискурс щодо категорії «напоумлення» (приведення до розуму) не те, що назріло, — конче потрібний. Бо — *напоумлення* як такого потребують і ті, хто замислює «реформи в освіті», так і ті, хто їх здійснює. Більш того, як мені видається, «напоумлення» рано чи пізно повинно стати *основною парадигмою* всіх освітніх реформ. Не увійдемо в стан «напоумлення» — не спасемося, *не врятуємо освіту* нашу.

Щодо проблеми напоумлення немає можливості вказати на попередні дослідження, оскільки — особливо в філософсько-освітньому дискурсі — вони відсутні (і не тільки у ньому). Можна згадати деякі публікації автора статті, присвячені аналізу концепту «напоумлення»: в одній статті я стверджую, що напоумлення є необхідним станом людини [4], в іншій — що напоумлення всіх сутнісних сил є умовою збереження людяності людського буття [3]. Однак власне напоумлення не розглядається в філософсько-освітньому контексті, саме — щодо політики освітніх перетворень (так званих «реформ»).

Напоумлення ні в якому разі не слід розуміти як *підведення* чогось під розум або підпорядкування всіх сутнісних сил людини одній з них — саме *розуму*. Не просто в *інтелекті* тут справа. Напоумлення не є простим приведенням всього до *стану розуму*, такого, під яким мають на увазі звичайне *ratio*. Напоумлення можна і необхідно розуміти як *набуття кожної з сутнісних сил людини розумності власного стану*, тобто до-розвиток їх до власної сутності, природи, істини, «поняття». Іншими словами, йдеться про

власне *розумні засади* всіх освітніх перетворень у нашій країні. Для чого вони здійснюються, *яку мету* переслідують?

Якщо всерйоз говорити про *чиновних реформаторів* нашої освіти, то їм, однак, бути мудрими, прийти в стан власне *розуму*, — давно пора. Практично всі потуги перебудувати освіту в нашій країні відверто — *нерозумні*. Результати такого реформаторства — як у вищій, так і в середній школі — виразно наявні. Їх емпіричні наслідки навіть не варто перераховувати. Все руйнується. Найголовніше — це критичне зниження межі *мотивації* учнів і студентів до навчання. А про якість нинішньої освіти — всує не будемо. Кожному, хто зараз працює в середній та вищій школі, це до болю знайоме.

Мова піде не про причини такого стану, а про власне — *приведення до розуму*, напоумлення. І в першу чергу — про *напоумлення суб'єктів* управлінських рішень. *З чого вони виходять* в процесах реформаторства освіти? Чи з розуму? І якого, власне, розуму? І що таке — *розум*?

Справа в тому, що суб'єкти управлінських рішень стосовно освіти у нашій країні виходять явно не з *розуму* як такого, і виключно з *розсудку*, при цьому анітрохи не відаючи про принципову різницю між ними.

«Чи розумним є самий розум?» — таке питання в першу чергу є прерогативою *самого розуму*, який за самою своєю природою змушений час від часу (а краще — якомога частіше) критично перевіряти *на розумність* форму здійснення своєї активності.

Біда в тому, що сам розум часто дозволяє, щоб від його імені, в його образі і подобі виступав не хто інший, а саме *розсудок*. Розум здатний «скинути» самого себе в розсудок, а це може призвести до багатьох неприємностей.

Розсудок і розум — не просто рівні мислення; вони виступають різними способами застосування сили інтелекту і різними способами *ставлення* людини до світу, до інших і до самої себе.

Розсудок працює за правилами формальної логіки, його аура — сфера *абстрактно-загального*. Розум же є діалектичним за своєю природою і орієнтований на *конкретно-всезагальне*. Своєю підставою *розсудок* має відношення *приспособлення* і *використання* (він їх чудово й обслуговує); компетенцією ж *розуму* (разом із продуктивною уявою) є *творче перетворення*. Розсудок усе втискує

у власну схему; розум же полягає в здатності *перетворювати* форми, схеми, образи своєї активності *відповідно до суті справи*.

Мені видається, що буквально всі (або — майже всі) реформації у сучасній освіті були здійснені з *позицій саме розсудку*, але аж ніяк не *розуму*. Розумність як така — *втрачена*.

Безглуздо питати чиновних реформаторів про те, чого у них немає і чого вони ніколи не відали, — про *розумність*. Але питання таки *назріло*. *Наскільки розумними* є ті чи інші реформи? Якою мірою *розум* як такий присутній як в їх політичній постановці, так і в кроках по втіленню в життя?

У цій статті мені доведеться обмежити себе суто теоретичними судженнями, без яких, правда, всі розмови про «напоумлення» політики освіти так і залишаться на рівні буденної свідомості, якій навряд чи варто доручати хоч якісь ролі в судженнях про вельми серйозні речі.

Закономірним є питання: *а що таке розумність?*

Розумність — це внутрішня *міра людського*, яка корелятивна іманентним об'єктивним мірам самого буття. Відрив людської міри від буттєвої веде до торжества своємірного розсудку. Повне, суцільне ототожнення цих мір — нерозумне, оскільки грішить надмірним раціоналізмом і «субстанціалізмом» (Г.С. Батіщев). Жорстке протиставлення цих мір так само нерозумне, оскільки закінчується або сумним, або нахабним ірраціоналізмом.

Розум — не просто здатність до пізнання. Розум — це здатність *бути людиною* в усіх субстанціальних проявах власне людського буття.

Пізнання тоді *розумне*, коли усвідомлює, *які цілі* при цьому здійснюються, яке саме цілепокладання забезпечується пізнанням, в чому необхідність саме такого, а не іншого способу пізнання. У свою чергу, це передбачає усвідомлення суб'єктом себе як універсально-історичного істоти і освоєння ним своєї трансуб'єктивної сутності.

Людська діяльність тоді стає *розумною*, коли усвідомлюється не тільки суб'єктивна, але і об'єктивна необхідність, коли суб'єкт тримає під своїм суверенним контролем міру адекватності своєї діяльності змістам самої реальності, утримує під суверенним контролем змістовність цілей, міру їх культурної субстанціальності, тобто людяності.

Людська активність тоді є *розумною*, коли вона доведена до усвідомлення своєї необхідності як цілісного вираження і вільного розгортання універсального історичного розвитку — в інтенції розв'язання субстанціальних суперечностей людського історичного буття.

Людина діє *розумно* тоді, коли її діяльність глибинно причетна розвитку людини як роду і розвитку родового (всезагального) в людині.

Людство творить свою історію *розумно* тоді, коли діє відповідно до необхідності продовження розвитку субстанції, а не просто користується «благами природи».

Моє ставлення до світу тоді є *розумним*, коли воно доведене до усвідомлення і переживання необхідності розкриття і реалізації суспільно-людського сенсу, коли воно рефлектує в себе як причетне світу людини і рефлектує в «інше» — у світі інших суб'єктів. Визнання нескінченності і самоцінності інших суб'єктних світів, принципова відмова від монополії на суб'єктність — це теж особливість власне *розумного* ставлення до світу.

Виходить, що розум, розумність є вищою, самозаконною (Кант) здатністю людини. Однак розум, який ставить себе *над* усіма силами людської сутності і протиставляє себе їм, навряд чи буде *розумним*. Розум — не антагоніст серця. Людина, у якої «немає серця», — замість нього має розсудок, який став центром, серцевиною такого істоти. Отже, розсудок здатний перебирати на себе не тільки місце і функції розуму, але і серця.

Нерозумно бути занадто «розумним» — в сенсі віддавати інтелекту головну роль *за рахунок* інших вимірів суб'єктності. Як каже В. П. Зінченко, «занадто багато розуму не буває, а розсудкові рішення, що йдуть від голови, небезпечні» [5, с. 76–77]. Нерозумно було б з боку розуму не знати своїх меж. А що за ними? Розум не може не захіпати за них, проте нерозумним було б прикладати мірки самого розуму до того, що лежить за його межами. Міра розуму — *розумна міра*, тобто іманентна тій реальності, в яку входить розум, обов'язково співвідносячи себе з *цілісністю*. А існують такі виміри цілісності (як всеосяжного, так і суто особистісного буття), щодо яких досить розумним буде не мовлення (дискурс), а мовчання, вдивляння і подивування.

Розум в нас не є щось *готове, здійснене*, яке потрібно тільки «застосувати»; *застосовується* — розсудок. Але щоб він

не використовував, не «вживав» нас, його потрібно *обмежити розумом*, а *самому розуму варто* самому увійти в режим «напоумлення». До розуму — *сходять*; сам розум є здатність до трансцендування своєї обмеженості (самообмеження розуму — те ж саме трансцендування), здатністю до подолання себе, «здатністю до перетворення у нових досвідах» (К. Ясперс).

Отже, напоумлення — *не підпорядкування розуму*, чи не приведення в стан розуму, а *приведення до розумності* — як самого людського буття, так і *кожної* сутнісної сили людини. Приведення ж до *розумності* означає — до своєї власної природи, до свого «поняття» (як би висловився Гегель).

Якщо ж чиновницькі структури намагаються виключно *обслуговувати* так званій «соціальне замовлення» (яке, до речі, вони і *формулюють від імені «нинішнього соціуму»*, бездумно ототожнюючи його з *суспільством* як таким), то ніяка *розумність* (у позначеному вище розумінні) їм не потрібна: в їх роботі досить звичайного *розсудку*.

Якщо ж *напоумлення* розглянути як парадигму освітньої (*навчально-виховної*), в тому числі — в сфері політики освіти, діяльності тих, хто відповідає за освітньо-виховну сферу, то тут увагу слід зосередити на наступному.

Ще раз нагадую: напоумлення не є підпорядкуванням всього розуму, інтелекту. Напоумлення — як *приведення до тями* (не зведення до почуття): *прокинься, прийди, нареши, в себе*. Напоумлення є *приходження в себе, у власне себе*. А що для людини «власне»?

Митрополит Антоній Сурозький стверджує, що *гріх* є не просто порушенням тих чи інших законів або заповідей, а в першу чергу і по суті своїй — втратою людиною зв'язку зі *своєю власною глибиною*. Звичайно, можна це інтерпретувати суто психологічно, однак не потрібно: навряд чи «глибину», тим більше — «власну», брати настільки поверхово. *Глибина людини* — це Абсолют. Вірніше: Абсолют і є *власною глибиною* людини, і це її *власна* глибина.

У М. Гайдеггера, наприклад, *подія* є явищем *власного*. Вслухаємося в слово «*власність*»: в ньому звучить *власне* як *справжнє, істинне*. І це не примха мови, — зазначає В. В. Бібіхін: «У власності *власного* *своє* чується не випадково. Своє, власне неприступне

для свідомості, що планує, як і для свідомості взагалі. Припасти до власне себе, свого, власне свого» [1, с. 42–43]. А ось ще: «Ми ні до чого не належимо так, як своєму. Ми займаємося своєю справою, живемо своїм розумом і знаємо свій час. *Своє* визначає володіння в іншому сенсі, ніж нотаріально завірене майно» [2, с. 370–371]. Своє, *власне* інтимно пов'язане зі свободою. «Російське свобода походить від нього не в сенсі власності моєї, а в сенсі власності мене» [2, с. 371].

Справа саме філософії — *напоумлення, приведення до розуму* людини. До речі — і педагогіки, яка навчилася (якщо — навчилася...) мислити по-філософськи. Приведення її, людини, у стан розуму і розумності. Адже, як відомо, саме *позбавлення розуму* і є Божою карою. Напоумлення розуму є *приведенням його до тям*. Активация розуму саме в його розумності. Що є напоумлення почуття (серця)? — Ні в якому разі не підпорядкування його розуму, а приведення почуття в його, почуття, *розумний стан*, тобто — *до тям, у власне почуття*. Чи потребує серце напоумлення? Ще й як! Ненапоумлене серце — і не серце зовсім, а щось інше, підміна, симулякр серця. *Напоумлення серця* — приведення його у власне *сердечний* стан, щоб серце ставало *саме серцем*. Чому серед людей з *глибоким серцем* не знайти відверто тупих? Напевно, тому, що **тупість** як така певним чином пов'язана з виходженням виключно *від себе, від свого*. Глибоке серце і є *розум як такий*, цільний розум — чи розумна (софійності) цільність. *Глибоке серце не-розумним не буває*. Про це свідчить, принаймні, весь мій життєвий досвід — серед людей з глибоким серцем я відверто явно тупих якось не зустрічав ... А ось розум без серця — і не *розум* зовсім, підробка під нього. Розум може **вмирати** (і в кінці-кінців — померти) не від порушення логіки або божевілья, — а від *гострої серцевої недостатності*...

Напоумлення волі — перебування її у її *розумному стані*, адекватному природі людини, щоб вона була не просто «волошкою моєю», своєю волею, сва-віллям, а ставала чуйною до «волі Твоєї», була б не сва-волею, а спів-волінням, працювала б в режимі спів-суб'єктності. «Нехай буде воля Твоя, не моя» — у цих словах міститься глибокий метафізичний (а не тільки конфесійно-релігійний) сенс. Недарма ж Геракліт казав, що сваволлю треба гасити швидше, ніж пожежу. Він чудово розумів суть справи...

Отже, як же нам напоумити і волю, і розум (вірніше, те, що залишилося від останнього) чиновних і владних особистостей «від освіти»? Чесно кажучи, *не знаю*. Як їм пояснити, що більшість їх перетворень, «реформ» (які, як вони всеє стверджують, дають можливість подолати «совкове минуле» і наблизитися до європейських стандартів) є просто псуванням, деструкцією (аж ніяк не в найкращому напрямку) радянської (до речі, вельми непоганої, як визнано в усьому світі) системи освіти?

Що ж стосується орієнтації всієї системи освіти на так зване «соціальне замовлення», то слід розуміти, що подібне «замовлення» формулюють можновладці, які виступають ніби від імені всіх, «соціуму», спільноти. Однак не треба забувати, що «соціум» і суспільство — зовсім *різні* «речі». Соціум, соціумне» — це інституалізовані структури а суспільство, *суспільне* як таке — постає у вигляді реальної і дуже складної системи відносин (звернень) людей один до одного і до самих себе. Не вистачало ще нам, працівникам сфери освіти, розділяти їх гадки щодо «ринку праці», «сфери послуг» та ін. Освіта, як я вважаю, жодним чином не «сфера послуг». За відомою ситуацією сфера «інтимних послуг» оплачується зовсім інакше, ніж наша — вчительська — робота. Ми, педагоги, які не послугами «торгуємо», не послуги подаємо. У нас *інше завдання* — сприяти в міру сил, розуму і здібностей *становленню людської суб'єктивності* якомога у більш *гармонійному* варіанті її розвитку. Не більше. Але і — не менше.

Як же всім нам, працівникам системи освіти, увійти у *режим таки розуму*, а не розсудку? Адже ми за статусом своїм зобов'язані виконувати рішення «вищестоящих органів», а вони нас жорстко орієнтують на так званій «соціальне замовлення»? Як *обійти* вимоги чиновників?

До речі, це не проблема — «як обійти». А що, в вікопомні «радянські часи» ми, філософи з адекватною освітою, якимось і вельми успішно не оминали ідеологічні «шори»? І в рамках програми, затвердженої в Москві («Марксистсько-ленінська філософія»), хіба ми не читали своїм студентам саме те, *що вважали за потрібне*, і хіба ми замість офіційного, відверто позитивістського «діамату» не розказували своїм студентам ідеї К. Маркса, Е. В. Ільєнкова і Г. С. Батищева? І хіба не занурювали їх у історію філософії? Варто нагадати сучасним «реформаторам», що вони в контексті так ними

іменованого процесу «гуманітаризації освіти» вдвічі (як мінімум, а де-не-де ще рішучіше, прибираючи такі філософські дисципліни, як «Етика» та «Естетика» з обов'язкової програми педагогічних університетів) *скорочують години на вивчення філософії*. І це — реформи? Якщо і реформи, то виключно з метою *ампутації ума*, і навіть жорсткіше — його зародків...

Подібних «реформаторів» треба ґрунтовно напоумлювати, ретельно *приводити до розуму*.

Хоча, про що йдеться, — всі наші професорські ідеї і протести — марні. Нема кому їх слухати, чути. Чиновні особи уявляють собі, що ми виступаємо за якісь «години», «навантаження», «ставки». І мало кому спаде на думку, що ми не за це, — нам *«за державу обидно»*. Ми знаємо, що нехтування філософією об'єктивно призводить до катастрофічного падіння рівня *культури мислення*. Всілякими новомодними «компетенціями» у навчанні — мислення як такого *не замінити*. Якщо чиновні особи від керівництва освітою цього не розуміють, то, напевно, треба міняти самих чиновників. Однак, де ж шукати кращих? Адже система освіти давно ґрунтовно зіпсована.

1. Библихин В. В. Проблема собственности // Гуманитарные науки в России. Психология. Философия. — М., 1996. — С. 39–46.

2. Библихин В. В. Другое начало. — СПб.: Наука, 2003. — 430 с.

3. Возняк В. С. Вразумление сущностных сил как условие сохранение человечности человеческого бытия // Проблема человека: история и современность: Сб. материалов Международного философско-методологического семинара. — Усть-Каменогорск, 2 марта 2012. — Выпуск 1 (3). — Москва-Усть-Каменогорск: Медиа-Альянс, 2012. — С. 5–14.

4. Возняк В. С. Вразумление как необходимое состояние человека // Сучасне буття філософії: матеріали всеукраїнських філософських читань, 25 листопада 2011 р. — м. Дніпропетровськ. — Д.: Національний гірничий університет, 2012. — С. 32–39.

5. Зинченко В. П. Проблематика мышления в развивающем обучении // Развивающее образование. Том 1. Диалог с В. В. Давыдовым. — М.: АПК и ПРО, 2002. — С. 46–102.

МЕТОДОЛОГІЧНА КУЛЬТУРА МОЛОДОГО НАУКОВЦЯ У КОНТЕКСТІ ПОСТВУЗІВСЬКОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ОСВІТИ

Т. Д. Суходуб

Мислення, у тому числі й у методологічному вимірі, має мати певну культуру, котра відтворювала би ті інтелектуальні досягнення людської історії, які могли б скеровувати на певні дослідницькі досягнення молодих науковців. Формування культури такого мислення у вченого, що тільки розпочинає свій шлях у науці, потребує, на наш погляд, дотримання принаймні двох умов, першою серед яких є відмова від прищеплення початківцю-фахівцю думки про цілковиту достатність його доволі вузько спрямованих спеціалізованих знань, аби відбутися у своєму покликанні, причому як у професійному, так і у життєвому. Другою умовою є критичний перегляд настанов, які в останні два десятиліття активно впроваджувалися в освіті, як у середній, так і у вищій та поствузівській (про це свого часу вже приходилось писати, закликаючи до широкої наукової дискусії щодо освітніх процесів в Україні [див.: 1]; час, що минув відтоді, на жаль, лише підтвердив тодішні й, на жаль, невтішні перестороги).

Виходимо з того, що у сучасному світі, що надто стрімко змінюється, особливо стосовно усталених у глибинну історію соціокультурних традицій буття народів, і уже в силу цієї особливості глобальних трансформацій потребує турботливого та край уважного спостереження за тенденціями світового розвитку, науковець немає права стояти осторонь. За цих умов він має бути зорієнтований на виконання головного свого завдання — гідно та адекватно щодо ситуацій, що складаються, реагувати на сучасні історичні та соціокультурні виклики, причому не тільки фахово, отже і вправно, і майстерно, але й людяно і особистісно. Це вимагає формування у молодому поколінню вчених потреби постійного духовно-інтелектуального зростання над самими собою. Тобто, замало бути лише слухняним виконавцем своєї справи, але маєш бути особистістю,

здатною на самовизначення, особистістю, яка би могла розуміти, що відбувається з людиною та світом на даному етапі історичного розвитку.

Звідси й ідея освоєння вузько спрямованої на певний вид діяльності методології, що спостерігається як тенденція в освітньому процесі, насправді не має стосунку до формування особистості молодого вченого та й загалом не сприяє розвитку ані філософському, ані власне науковому, насамперед через те, що зневажає духовно-інтелектуальну культуру, становлення якої відбувалось сотні років та випестувало протягом свого розвитку певні традиції філософського та наукового мислення, сформувало категоріально-понятійну мову, дослідницькі принципи, методологічні підходи, певні спрямування, школи тощо, які оцінюються нині начебто як непотрібний, зайвий додаток до завдань, що актуалізовані тепер у якості ніби нагальних. Зрозуміло, що на людині, її діях, потребах, постановках цілей тощо, завжди відбувається стан світу (а не тільки її власне розуміння належного), отже, за нинішніх умов, означена тенденція, на наш погляд, пов'язана з одним — вимогами нинішнього етапу глобалізації, зорієнтованого на суто прагматичний цивілізаційний підхід, що безжально викорінює національні соціокультурні інтереси на користь інтересів переважно транснаціональних еліт, які, зрозуміло, аж ніяк не зацікавлені у розвитку національних наукових шкіл і культурних традицій.

Отже, за цих обставин, навіть всупереч загальній тенденції (зауважу, що складається штучно, а не природньо, тобто є нав'язаною і начебто «безальтернативною»), маємо відродити національні науки та освіту, головною передумовою чого має стати «особистісний» тип людини з яскраво вираженими якостями навіть не «активного» діяча (адже «активність» може бути і «запрограмованою» ззовні властивістю, цілеспрямованою проти національних інтересів), а особу подвижника, яка живе в Традиції і заради Культури як усталеного в історію культу людяності. Усвідомлення цього завдання, тобто служіння своїй справі (ким би людина й не була за фахом, науковою спеціалізацією тощо) як служіння культурі — культурі мислення, культурі наукового пізнання, культурі людських взаємовідносин, культурі діяльності, що є адекватною викликам історії та цивілізації, і має бути, як на мене, головною спрямованістю освітнього процесу. А кінцевою ланкою останнього і є виховання

особливого типу особистості, насамперед здатної мислити на рівні засвоєння світової філософської культури.

Мрію саме про таку особистість, здатну до *самовизначення* на відміну від «масової людини», яка ведена ззовні, й плекав С. Б. Кримський, означивши цей конче важливий для сучасної цивілізації тип людини «монадною особистістю», розуміючи під монадністю — «чесноти особистості, її здатність репрезентувати цілий світ в межах індивідуальності. І не просто репрезентувати, а давати зразки вчинків, інтелекту і зростаючої совісті» [2, с. 13–14]. Філософ виходив з того, що і в минулі епохи існували «монадні особистості» — в образах вождів, пророків, мудреців, але тільки кінець другого тисячоліття продемонстрував надзвичайну потребу в такого роду особах — й ця потреба стала головною вимогою до людини сучасного етапу культурно-історичного розвитку. Підкреслюючи роль «монадних» особистостей у ХХ столітті, С. Кримський називав імена В. Вернадського, М. Ганді, М. Л. Кінга, матері Марії, А. Сахарова та ін., відзначаючи, що їх особисті зусилля, які стали незаперечними духовними надбаннями й для решти, вартують значно більше, аніж діяльність навіть таких потужних суспільно-політичних угруповань як партії, що і в сучасній історії є популярними масовими об'єднаннями. Аргументуючи цю свою позицію, філософ цитує одного з видатних інтелектуалів ХХ ст. М. де Унамуну, життя якого припало на час громадянської війни, отже вельми тяжкого для іспанського народу протистояння франкістів і республіканців, та який за цих складних умов заявив у парламенті: «Я — не партія, я — ціле» [див.: 2, с. 17].

В цьому судженні міститься важлива і вже неодноразово виражена в попередніх рядках (нехай й словесно інакше) думка — буття людини як творця і творіння культури (а інакшою людина й бути не може, бо народжується як людина саме в лоні культури) є буттям особистості, що усвідомлює свою власну унікальність і через це готова приймати й розуміти неповторність Іншого, взагалі — всього інакшого, такого, що не співпадає власне ані безпосередньо з нею, ані з усім тим, що є дорогим саме для неї. Інакше кажучи, культура як «друга природа» людини — не тільки символ створення нею власного світу, але й умова її духовного зростання, інтелектуальної досконалості, морального піднесення над самою собою. А як творець культури людина має бути «привчена» (= вихована)

діяти самостійно, аби не створювати кризові ситуації в своєму соціокультурному світові, про що влучно висловився К. Ясперс: *«небажання приймати рішення стало формою світу, що вимагається загальним інтересом структури існування. Між волею, яка шукає рішення щодо свого буття, і волею, яка відмовляється від боротьби і прагне лише продовжувати усталене існування як таке, йде таємна боротьба»* (курсив — Т. С.) [3, с. 391]. На жаль, як слід зробити висновок, одержує в цій незримій боротьбі перемогу саме, умовно кажучи, «друга» воля, яка відмовляється приймати виклики на себе, хоча, звісно, позитивно дієвою є саме «перша». Тому що тільки така, з «першою» волею зв'язана позиція, можливо часом й доволі важка для окремої людини, є гідною, тільки така особа подвижницького складу є здібною адекватно реагувати на виклики нинішньої транснаціональної (глобальної) цивілізації, протистояти зростаючому в ній соціальному насильству, попереджати й застерігати людство від кривавих «повторень» у своїй історії.

Але що ж спостерігаємо в реальності? З новітньої історії стали помітними такі людські типи, яких прийнято означати «суспільними діячами» і «просвітителями», «революціонерами» і «консерваторами», «нігілістами» і «утопістами», «конформістами» і «нонконформістами», «прагматиками» і «романтиками», виділяти людей, які затребувані своїм історичним часом, і так званих «зайвих людей»... У ХХ ст. предметом розмислів постали такі типи як «людина масова», «відчужена», «атомарна», «людина солідарна», людина «для себе» (термін Е. Фромма), людина культури «монологічної» та «діалогічної» тощо. Ще на пам'яті широкі дискусії, що розгортались навіть на шпальтах масових інформаційних часописів, щодо ролі та особливостей таких соціальних груп як «інтелектуали», «експерти», «еліта», що також несуть в собі ознаки певних людських типів, принаймні є до них дотичними. На сьогодні ж все це різноманіття людських типажів підминає (можна вже й так висловитись) один, що накреслює для людини певний ідеал розвитку — «людина креативна». Націленість на формування саме такого типу можна побачити і у сфері освіти. Спробуємо розібратися у цій тенденції.

На перший погляд, слова (як і поняття, як і соціокультурні феномени людського існування) «творчість», «креативність» мають одне і те саме походження і значення — й українське «творчість»

й англійське «creative» (творчий), create (створювати, творити) — мають на увазі створення *нових* за задумом цінностей (ідеальних, матеріальних — неважливо). Саме так пояснюється сенс даних термінів. У будь-яких довідкових виданнях роз'яснюється одне — творча діяльність людини націлена на народження чогось нового, досі невідомого, унікального, неповторного, такого, що створюється цілком вільно свобідною у своїй діяльності і доробках людиною. При цьому маємо підкреслити і той факт, що терміни, що аналізуються, несуть в собі зв'язок і з латинським словом «creo» — творити, створювати. Є, щоправда, в латинській мові й ще одне важливе слово — «creatura» (від лат. — створення), під яким розуміється «ставленик впливової персони, який є слухняним виконавцем волі свого покровителя» [4, с. 356].

Нині ми всі як сучасники є свідками соціокультурного процесу, в якому поширене і пріоритетне значення набуває поняття «креативність» і якимось тьмяніє, втрачає свою значимість, актуальність в аспекті визначення пріоритетних настанов людської діяльності поняття «творчість». На тлі популярності терміну «креативність» з'являється безліч близькоспоріднених слів, що формуються на його підставі та охоплюють найрізноманітніші сфери людської діяльності — від бізнесу і до освіти, науки, політики, ЗМІ. Перерахую, як приклад, поняття, що стали досить затребуваними в сучасному дискурсі — «креативність», «креативна діяльність», «креативність», «креативний клас», «креатив», «креативщик», «креатура», «моя креатура», «креативний проект», «креативний дизайн», «креативна команда», «креативний продукт», «креативна людина», «креативна особистість», довелося навіть почути таке, дещо дивне (якщо не сказати безглузде) з позиції «класичної» логіки (як певної культури мислення), слово — «креативна творчість».

Через поняття «креативність» вже прийнято позначати цілу бізнес-галузь — «креативна індустрія», куди зараховують в першу чергу сферу дозвілля (туризм як її різновид), шоу-бізнес, різного роду клуби за інтересами, дизайн-бізнес тощо. Не секрет, що нині і сфера освіти зорієнтована на формування «креативної людини», прищеплення випускникам вищих навчальних закладів не професіоналізму як особистісної якості, а певних компетенцій, якими потрібно вміти користуватися у запропонованих обставинах (ця настанова відповідає засадам і поствузівської освіти). Сфера

політики, управління все помітніше орієнтується не на інтелектуальний відбір претендентів, не на пошук односторонніх, здатних об'єднуватися задля захисту загальних громадських інтересів, а, скоріше, на пошук креативних політехнологів у свої команди, покликаних забезпечувати потрібні для даної сили результати. Поза фахівців-креативників не обходиться також рекламна діяльність, яка, відповідно, затребувана у багатьох сферах — від бізнесу й до функціонування таких соціальних інститутів як політика, держава.

Що ж стосується «творчості», то тут, навпаки, спостерігається різке, на мій погляд, звуження навіть сфери вживання даного поняття, не кажучи вже про культивування розуміння багатомірних його смислів, хоча б у сфері освіти і виховання, де важливо прищеплювати молоді знання про історію становлення певних видів діяльності і відповідно — понять щодо них. Натомість про творчість, як і раніше, говорять (мало чи не виключно) у зв'язку із діяльністю представників сфери культури (театру, кіно, літератури, в цілому мистецтва): творчість такого-то поета чи письменника, режисера, композитора; використовуються поняття «творчий шлях», «моя творчість» тощо. Не можна не відзначити, що особливо затребуваними є поняття «творчість», «моя/наша творчість» в середовищі діячів шоу-бізнесу, взагалі масового мистецтва. Чи випадкова така тенденція в історії людини як творця і творіння культури?

У першому наближенні до осмислення поставленої проблеми все виглядає нібито логічним: пріоритетність одного поняття над іншим можна пояснити простою причиною, що лежить, як то кажуть, на поверхні — сприяє такий «заміні» (чи — підміні?) насамперед поширення англійської мови за умов актуалізованого варіанту процесу глобалізації, що сприяє вживанню слова «креативність» замість «творчість», тим паче, якщо зважити на їх смислову тотожність, однак, якби все було так просто...

Якщо уявити, хоча б у вузлових моментах, історію людини та її діяльності по створенню власного світу — світу культури, то пройдений шлях був би неможливий поза осмислення такого соціокультурного явища як особистість. Формування світу людини — тривалий культурно-історичний процес, пов'язаний з утвердженням принципів космоцентризму, теоцентризму, антропоцентризму, соціоцентризму, згодом — із руйнуванням будь-якого «центризму» в сучасну (постмодерністську) добу.

Соціальна дієвість цих принципів виявлялася, в свою чергу, народженням певних типів людини. Так, античність творить людину як «малий світ», що втілює в собі образ космосу, універсального порядку, але не знає вимірювання власне особистісного (суверенна особистість, персону розглядалася в елліністичних-римський період тільки в сфері права). Середньовіччя розкриває людину як образ і подобу Бога, історично формуючи, по суті, функціональну, стану особистість, яка виконує свій релігійний обов'язок відповідно до тієї соціальної страти, куди вона входить — до тих, хто молиться, тих, хто бореться або тих, хто виробляє, тобто, «середньовічна людина була лицарем, священником, селянином, а не індивідом, яка займалася військовою, релігійною або сільськогосподарською діяльністю. <...> Корпорація формувала індивіда. З точки зору сучасного індивідуалістичної свідомості корпоративна група сковувала розвиток особистості. Але в середні віки (до певного моменту) ця скутість не усвідомлювалася, вона була природньою формою, в якій індивід тільки і міг розвивати свої здібності. У межах власної соціальної сфери індивід користувався відносною свободою і виражав себе у своїй діяльності та емоційному житті. Перебування в групі, як правило, не обтяжувало його, а, навпаки, воно служило джерелом задоволення та породжувало почуття впевненості» [5, с. 211].

Відродження додало в усвідомлення людиною себе аспекти розширювального тлумачення свободи — як індивідуальної творчої діяльності, що, зрозуміло, вийшло за межі власне релігійного розуміння свободи, пов'язаного із індивідуальним правом вибору — праведного або гріховного життєвого шляху. Отже, тип ренесансної людини стверджував своє право свобідного митця, який дозволяє собі а-догматично мислити, щоправда, в межах естетично спрямованого гуманізму як новітнього інтелектуального руху. Отже, проявлена вже певним чином в ренесансній культурі автономія людини трохи пізніше буде закріплена як істотна людська риса у вченні І. Канта, який звернув увагу на невід'ємну від існування людини моральнісну свободу, незважаючи на наявність в ній природної необхідності, котра визначає її буття.

Просвітництво ставить питання про кардинальне перетворення суспільства на принципово нових ідеях — свободи — рівності — братства — прогресу тощо, що з'єднують «людину приватну»

(носія своїх власних потреб) і «людину загальну» (яка усвідомлює при всьому своєму споживчому егоцентризмі і свій зв'язок з іншими людьми, котрі разом з нею становлять суспільство, вона зацікавлена в «нових» формах суспільного буття, що має розвиватися прогресивно на благо усіх соціальних станів). Адже «незважаючи на відмінність в бажаннях різних людей, у них можна виділити щось загальне, якщо усунути індивідуальні крайності, — це загальний інтерес, який Руссо і називає “спільною волею”, протиставляючи її “волі всіх”» [6, с. 300]. Поступово разом з просвітницькою ідеологією (т. зв. «проект модерна») і породженими нею революційними процесами в новітній час народжується феномен «соціальної творчості», завданням якого стає створення «загального» (суспільного) нового через руйнування старого «доценту».

Варто відзначити, що ХІХ століття вносить свої корективи у розуміння основ побудови «нових» форм суспільного буття, ставлячи питання про неприпустимість в ім'я інтересів «більшості» віддавати забуттю інтереси «меншості». Саме на цей аспект у суспільних перетвореннях звертав увагу Дж. С. Мілль, який прагнув розробити такі правові принципи суспільного облаштування, які б не допускали тиранії більшості над меншістю, що цілком може бути здійснено і через ініціювання прийняття дискримінаційних законів і через здійснення різними політичними методами тиску на громадську думку тощо. Філософ вважав, що «надаючи кожному можливість жити так, як він визнає за краще, людство взагалі набагато більш виграє, аніж примушуючи кожного жити так, як визнають за краще інші» [7, с. 23]. На його думку, свобода є умовою відповідальної поведінки громадян, тому важливо враховувати, що «свобода не може бути застосована як принцип при такому порядку речей, коли люди ще не здатні до саморозвитку шляхом свободи» [там само, с. 18].

Початок ХХ століття відзначено народженням персоналізму — недооціненої, на наш погляд, філософської течії, що поставила питання про взаємозв'язок людини і суспільства в абсолютно історично нетрадиційний контекст: в суспільному бутті пріоритетною має бути особистість і тільки особистість, а не суспільство в цілому або будь-яка його частина, наприклад, певна соціальна група (при цьому не важливо, чи відноситься вона до більшості або до меншості). Дана ідейна течія ставить своїм завданням

подолати вкорінені й до сього часу в суспільно-політичну історію орієнтації на помилково зрозумілі ідеології як індивідуалізму (результатом чого стає народження «атомарного» суспільства), так і колективізму (в крайньому варіанті реалізації якого народжується тотально нівельоване громадянське суспільство). Звідси актуалізуються питання релігійно-морального виміру суспільного буття, його «коммюотарності» (термін М. О. Бердяєва), закономірностей сприйняття «Іншого» та «інших» у суспільному спілкуванні, принцип діалогізму культур, традицій, релігій та ін.

Персоналізм, який, за словами Е. Муньє, може бути і методом і проектом і вимогою, в цілому орієнтований на духовний реалізм, що дозволяє висувати «...вимогу повноти особистості, на основі якої створюється універсальна історія...» [8, с. 112]. Принцип реалізму розгортається і у філософії М. О. Бердяєва, який вважає, що «реальність суспільства визначається реальністю людського спілкування, реальністю “ми”. Об’єктивоване суспільство, яке пригнічує особистість, виникає з роз’єднання людей, з їх гріховного егоцентризму. У такому суспільстві існує комунікація між людьми, але немає спілкування» [9, с. 23]. На його думку, людина «покликана до творчої роботи в світі, вона продовжує творіння світу» [там само, с. 21]. Інакше кажучи, світогляд філософського персоналізму орієнтований в першу чергу на творче покликання людини як особистості, вписану в соціальне спілкування з іншими, на розуміння творчості як способу гармонізації суспільного буття людини, адже доля людини і людства в тому і полягає, щоб «...бути в історії і творити історію, прямуючи за її межі, до вічності, де всі дії людські знаходять свій найвищий сенс» [8, с. 112–113].

Звідси впливає і розуміння тієї обставини, що «...сенс діяльності завжди буде прояснитися лише в ході історичних подій, її закони можуть визначитися, якщо тільки властива їй концепція людини буде безпосередньо спиратися на аналіз історичних умов, від яких, в кінцевому підсумку, залежать наше сьогодення і наше майбутнє» [там само, с. 113]. При цьому, зауважимо, персоналізм підкреслює людську подвійність, розрізняючи в людині індивіда, підлеглого законам природи або певної спільноти людей, і особистість, яка несе своїм буттям зв’язок з абсолютним виміром культури людства, звідси стверджується, що «Особистість є категорія духовно-релігійна, індивід же є категорія натуралістично-біологічна. Індивід є частина

природи і суспільства. Особистість не може бути частиною чогось: вона є єдине ціле, вона співвідносна суспільству, природі й Богу» [9, с. 21]. Інакше кажучи, відповідно до персоналізму, індивідуальна форма особистості, з усією її своєрідністю та неповторністю, потенційно включає в себе універсальний зміст культурної історії людства, що не є даним будь-якій спільноті та індивідам як «частинам» цих, нехай і вельми своєрідних, колективностей.

Тема особистості зазвучала фактично одночасно з темою творчості (як сутнісної риси екзистенції, способу власне людського буття в світі, результатом чого і є становлення і розвиток культури) в ученнях М. О. Бердяєва, І. О. Ільїна, В. В. Розанова, Ф. А. Степуна, Андрія Білого та ін. Зазначимо деякі ключові, на наш погляд, ідеї: «антроподицеї» — досвіду виправдання людини творчістю, яке є «таємницею» її свободи, необхідності розрізнення свободи порожньої, беззмістовної, нетворчої, свободи як свавілля і свободи змістовної — як духовної сили творити «із себе», але не знесилюючи при цьому свою свободу через відпадиння від Абсолюту у М. Бердяєва; тема релігійного виміру творчої свідомості, що з'єднує піднесено-містичну частину людського буття з повсякденною, на відміну від «міщанського» виміру, який лише імітує життя і не дозволяє відбутися особистості в творчості як особливому мистецтві, яке космологічно, естетично, морально з'єднує людську «свідомість-буття», присутня у Ф. Степуна; важливе значення для розуміння сенсу творчості має й поняття «безсердечної свободи» у І. Ільїна, домінування якої в людському світі, в прагненнях індивіду, звичайно, може привести до життєвого успіху або кар'єрного росту тощо, але реально свідчить тільки про те, що людині не вдалося подолати своє становище в світі як «речі» — речі серед речей, що її «творчі акти» — свідчення не особистісної, а все тієї ж «речової» реалізації, що може проявлятися «кількісно», «матеріально», «технічно», «формально» тощо.

Філософія ХХ століття знаходить у проблематиці, пов'язаній з творчою діяльністю людини, свої відтінки. Формується потужна психологічна традиція, яка актуалізує, зокрема, в школах психоаналізу проблеми душевних травм людини як стимулів до формування творчої обдарованості, встановлення психологічних «норм» творчої діяльності, визначення типів творчих особистостей, «позитивної» і «негативної» людської обдарованості, таланту і,

метафорично кажучи, кримінального таланту тощо (Ч. Ломброзо, З. Фрейд, К.-Г. Юнг, А. Адлер та ін.). У 1980-і рр. формується напрямок «акмеології» (від грецьк. *ακμή* — вершина) (Д. Галенсон), що пов'язує творчість (перш за все художню), її розквіт з віковими періодами людського життя, особистісними особливостями митця — на цій підставі виділяються певні типи — «концептуалісти», які домагаються видатних результатів в порівняно ранньому віці, і «експериментатори», чії інноваційні рішення припадають вже на більш пізній, «зрілий», як прийнято означати, період творчості, що свідчить про необхідність більш тривалого часу для особистісного вдосконалення та продуктивної діяльності митця.

До цих пір є вельми затребуваним щодо розуміння творчого покликання людини підхід «гуманістичної психології», розроблений А. Маслоу. Його знаменита модель ієрархії людських потреб, де на вершині — інтерес до знання (можливість розуміння, вміння, дослідження тощо), естетичні потреби, нарешті, потреба в «самоактуалізації», що виявляється в реалізації потенції особистісного зростання, творчого самовираження, безумовно, являє собою оригінальну концепцію розуміння людини, в якій «креативність» інтерпретується як якість, що життєво проявляється, в будь-яких, по суті, складових буття, формах людської самоактуалізації. Проте, в ній (як і в інших сучасних підходах до творчості як певної діяльності) можна побачити й деяке «відсилення» до ідеї, яка культивувалася вже «класичною» філософією: творчість — сутнісний елемент культурно-історичного буття людини, її «родова» риса, що виявляється у створенні нового, на межі — нового світу, «світу людини», нового людського «я».

Звичайно, зробити повний огляд сучасних концептуальних підходів, орієнтованих на аналіз явища «креативності», не представляється можливим, перш за все в силу величезної популярності цієї дослідницької теми, тому відзначимо найбільш значущі, на наш погляд, підходи та ідеї: так, що стосується «креативних здібностей», то в першу чергу відзначається відкритість до нового досвіду, здатність до дивергентного мислення (В. В. Андрієвська) [10, с. 432]; високий рівень інтелекту, його види (логіко-математичний, музичний, лінгвістичний та ін.) (Г. Гарднер) [11]; має місце концептуалізація індивідуальної ідентичності через креативність; серед істотних людських якостей «креативної

особистості» виділяються врівноваженість поведінкових реакцій, терпимість до оточуючих, повага до своєрідності світогляду інших, толерантність як принцип взаємовідносин, важливість можливості виходу за межі формалізованого контролю, орієнтації на неповторюваність дій, відповідальність за реалізацію своїх «проектів» тощо (Р. Флорида) [12]; виділяються дослідниками й нестереотипні способи мислення, його оригінальність, навіть фантастичність, відірваність від реальності, швидкість вирішення проблеми, гнучкість думки (Дж. Гілфорд), а також розвинена інтуїція, сміливість у виконанні завдань, здатність до критичного мислення, вміння оперувати суперечливою інформацією тощо, без чого неможливо утвердження «нового», новаторська діяльність як така.

На розумінні креативності як процесі придбання певного «навику» — якостей, які піддаються «поліпшенню», робить акцент педагогічна думка, психологія виховання і освіти. У цьому сенсі: «Креативність не є вродженою характеристикою індивіда, — пояснює Л. І. Ткаченко. — Вона вважається такою якістю особистості, що може бути сформованою завдяки особливим умовам виховання та навчання. Основними з таких умов є розвиток особистості, мотивація до творчої діяльності та свобода індивідуальності. Ці умови мають дотримуватися креативним управлінням, яке є ключовим ланкою у системі індивідуальних і суспільних факторів, що обумовлюють розвиток творчої діяльності» [13, с. 35].

У плані філософської концептуалізації творчості не можна не відзначити підхід, що розроблявся Г. С. Батищевим, де творчість представлена як «зустріч» двох становлень — власне людського, спрямованого до абсолютності, і справді абсолютного, космічного, як «свобідний дар зустрічі», «дар міжсуб'єктності». Такий вимір людського буття по-новому актуалізує проблему розуміння людини, становлення її як творчого суб'єкта, що можливо за умови творчого перетворення людиною перш за все самої себе і відповідно — при розумінні творчості саме як «співтворчості», співтворчості «людини» і «світу», що передбачає «креативну участь у вирішенні все більше і більше важких завдань універсального Космогенезу у відданому служінні йому, в ціннісному посвяченні йому і прийнятті авторитетів такого служіння і такого посвячення. Це, звичайно ж, передбачає суто неантагоністичний клімат — дух поліфонічної співпраці» [14].

Всі ці підходи, звичайно, значимі (перш за все в межах конкретно-діяльнісної або певної дисциплінарної своєї застосовності), так як всі вони грають ту або іншу роль в розумінні особливостей і художньої діяльності і педагогічної (як і будь-якої іншої), і психічних процесів, що характеризують людське життя; стимулюють вирішення проблемних ситуацій повсякденного рівня індивідуального існування тощо. Інтерес до них, зіставлення, зокрема, психолого-педагогічних концепцій з філософськими підходами до творчості, зорієнтованими насамперед на історію культури людства, розуміння місця людини в світі, її можливостей до перетворення, мабуть, важливо реалізовувати за принципом «додатковості», не замінюючи і не підмінюючи одні концепти розуміння творчого покликання людини іншими, тим більше, що феномен творчості — настільки різноманітний, що закономірно визначається як «категорія філософії, психології і культури, що виражає собою найважливіший сенс людської діяльності, що складається у збільшенні різноманіття людського світу в процесі культурної міграції» [15, с. 18].

Однак при цьому важливо й принципове розрізнення вказаних підходів: концептуалізація творчості у філософії і психології можна порівняти, хіба що, з ідейної «канвою» «стратегічних» і «тактичних» рішень — і ті і інші намічають перспективу, по-своєму намагаючись «вдивитися» в бажане майбутнє, яке вибудовується власними зусиллями, тим самим визначають можливості розвитку будь-яких феноменів буття, сфер культури, як і «світу людини» в цілому, але один підхід орієнтований на емпіричні обставини життя і діяльності людини, в яких можуть бути відсутніми або бути мало вираженими її зв'язки з культурою, історією (світовою та вітчизняною), традиціями народу і сім'ї, а інший — як раз, навпаки, формує установку на ці зв'язки, прищеплює універсальне усвідомлення людиною себе «в світі», серед інших, створюючи «теорії» переходу до майбутнього, що зберігають соціокультурний контекст творчої діяльності, культивуючи зв'язок сучасників з історичним минулим (не придуманим в чийсь «креативній» голові, а сформованим культурної Традицією — усталеними системами релігії, моралі, освіти, виховання, державності тощо).

Смислову різницю між «творчістю» і «креативом», можна, мабуть, пояснити і через категорії «бути» і «мати», тобто можна «накопичувати» певні «креативні здібності» до тієї чи іншої діяльності,

виявляючи окремі їх прояви у вирішенні конкретних завдань, тим самим «рости», мати деякі якості-властивості, накопичувати «навички», змінюватися індивідуально в певному плані, що і характеризує, по суті, «життєвий шлях» кожного, а можна — бути творцем за власне людським покликанням, за своєю «родовою» долею та особистісним призначенням, діяти відповідно до способу свого духовно-екзистенціального буття, інакше кажучи, бути людиною, проявляючись автономно і людяно у всіх своїх життях заданих формах — професійної діяльності, колегіальних, сімейних, дружніх та інших відносинах.

Дані підходи, звичайно, не можуть не суперечити один одному. Наприклад, на мій погляд — зовсім неочевидна, недоказова вельми популярна в сучасному глобальному світі ідея про те, що діяльність громадян конкретних суспільств тим більше є «креативною», чим більшу терпимість, толерантність вони проявляють по відношенню до меншин... А, по-моєму, важливо терпляче в системі виховання, освіти, діяльності традиційних соціальних інститутів вирощувати в кожній людині особистість — це головна умова справедливості людяного ставлення до інших, що визначає міру терпимості до всього інакшого (хоча краще б сказати — міру прийняття іншого). Вище вже йшлося про неприпустимість насильства по відношенню до будь-якої людини, до кожного (незалежно від того, куди цей кожен себе вписує — в «більшість» або «меншість», а, може бути, за власним бажанням, вписаним і до однієї і до іншої «спільноти» — в залежності від конкретних ситуацій, що складаються у громадському чи індивідуально-особистісному житті). Адже головне в іншому — те, що дає людині можливість більш-менш комфортного існування серед інших людей — це невід'ємність її права обирати власну ідентичність, в основі якої, при самовизначенні в самих різних смислах, лежить бажання відбутися в образі особистості, тобто бути людиною зі своїм неповторним лицем.

Зрозуміло, що «напрацьовані» в культурі способи буття творчого «я» в мистецтві, філософії, науці, освіті, бізнесі, «життєвому світі», в функціонуванні соціальних інститутів тощо, мають неминущу історію, «продовжуючи», трансформуючись у нових формах як теоретичного осмислення феномену творчості, так і у його практичних проявах. Однак, раніше згадуваний нами принцип «додатковості» працює все менше і менше. У сучасному світі,

як не сумно це усвідомлювати, спостерігається «вимивання» філософського розуміння творчості як універсального способу власне людського самовизначення, в якому людина проявляється не буденно — а як особистість, яка розуміє сутність справи, якій покликана подвижницьким чином служити — саме тому для людини й не істотно вдосконалення в собі окремих «навичок» або придбання «компетенцій» в рамках будь-яких вузько спрямованих (нехай і досить важливих в межах діяльності емпіричного порядку) завдань, обмежених, проте, їх прикладним характером.

Така тенденція особливо жорстко проявляється в системі сучасної освіти, реформування якої, по суті, звелось до підміни завдання формування особистості «професіонала» — до навчання через систему прищеплених навичок «компетентного» в певних аспектах фахівця. Але компетенція «фахівця» (як окрема індивідуальна здатність або сума їх) не може замінити собою явище «професіонала», тобто того, хто володіє своєю справою (не важливо, це є мистецтво чи наука, викладацька діяльність чи будь-яке ремесло) настільки, що «збігається» (в ідеалі) з нею, тобто зі своєю «професією», якщо пояснювати сенс феномену професіоналізму в традиції гегелівської логіки. В цьому плані становлення професій, навчання їм — відображення історії людської діяльності та культури, розуміння смислів та історичних етапів професійного розвитку, що, звичайно, не збігається з процесом оволодіння «вміннями».

Звідси, на мій погляд, не є логічним, частково — навіть принизливим, а згідно з «логікою справи» — навіть абсурдним впровадження в суспільну свідомість ідеї більшої значущості підходу «гендерного», аніж професійного. Адже навчитися вирішувати окремі завдання, характерні, скажімо, для акторського мистецтва — ще аж ніяк не означає бути актором, отже професійним чином володіти цим високо шанованим (хоча й гранично нелегким для людини за духовно-душевно-фізичною витратністю) мистецтвом. Інакше кажучи, творчість — категорія онтологічна, звідси сенс освіти згубно зводить до формування емпірично значимих навичок. Завдання освіти (скажу точніше — процесу «освічення» людини знанням, її професійного зростання) передбачає становлення особистості, здатної спів-відноситися зі світом як сутністю або іншим цілим (як спів-буттям). В цьому відношенні мені близька позиція В. В. Лімонченко, яка звернула увагу на процес

«перейменування» творчого мислення у сучасному освітньому процесі — так, неологізм «креатив» (який продуктивно працює в рекламних текстах, бізнесі), перенесений, по суті, в чужу йому сферу, перетворює творче мислення з життєвого принципу в явище прикладне — звідси цілком закономірно впливає популярне нині (зауважу, навіть в наукових колах) розуміння мислення як вельми «потрібного навичку», який передбачає вміння «гнучкого входження» в якусь «домінуючу сьогодні систему» (позицію В.В. Лімонченко інтерпретую за її рукописом «Страсть к переименованию как превратная форма поиска истины»).

«Корисність» такого навичку для сучасного суспільства немає сенсу заперечувати, адже приймають нині, як правило, стратегічно важливі рішення не професіонали, не особистості, здатні до свободного творчого само-стояння, відповідальних дій (відповідаючи, як говорив герой Ф.М. Достоєвського, за принципом — «за вся и всех виноват»), а «еліта» «від» — не від суспільства, а від бізнесу, мислення якої ще з 1990-х рр. зламано жорсткою орієнтацією на «прагматику», недовговічну «вигоду», внаслідок чого не спостерігається перспективних для розвитку суспільства в цілому реформ. Таким чином реформованому суспільству, звісно, потрібні не творчі особистості, які мислять згідно з історично виробленими культурними смислами, а досить обмежені у своїх потребах, керовані ззовні, слухняні індивіди, які беруть, як керівництво до дії, силу (в певних обставинах це може бути сила «більшості» або, навпаки, «меншості», яка також може бути сильною, щоправда, не силою подвижництва як вищої міри творчої діяльності, а — примусу), що створює явище не творчого творення, а «творчого» руйнування. Домінування останнього стає настільки явним, що вже мало кого може здивувати ось така, цілком закономірна, реакція на процес соціального реформування одного з політиків: «Креативна влада набрала креативних менеджерів, в результаті — креативний хаос».

Однак подібна псевдо-творчість не знає меж — адже все існуюче в обставинах інформаційного суспільства технологічно легко можна зробити спочатку об'єктом «креативного» інтересу, а потім легко змінити оцінку будь-якого соціокультурного явища, факту на протилежну, змінюючи смисли історичних подій, спотворюючи сутність того, що відбувається, описуючи реальність в поняттях, які не мають до неї ніякого відношення, не відображають сутність

дійсних процесів. Так культура мислення, що формувалася багатовіковою інтелектуальною традицією, і ставила своїм завданням дати методологію, тобто шлях до розуміння справжнього стану справ, підміняється хибним «знанням», коли реальною інформацією дано право володіти «обраним». Не дивно, що в таких нових соціальних реаліях знаменитий вислів Б. Спінози також «креативно» може бути деконструйований на прямо протилежну тезу, що затверджує інший зміст — важливо не розуміти, а вміти нав'язати вигідну якійсь частині суспільства думку (нехай і спотворену, помилкову) в якості безальтернативного судження, а головне — не дозволити цю думку не прийняти. Отже, зрозуміло, що творчо мисляча людина — серйозна перешкода на цьому шляху, бо як і раніше прагне «здобувати» істини з минулої культурної історії, вносячи їх у сучасність, так як для неї є неприйнятними ситуації, коли істини підміняються окремими думками — думками ситуативно «сильних», таких, що легко змішують брехню та істину, скасовуючи при цьому традиційний принцип філософського сумніву. Для того щоб могли прийняти подібну практику, потрібно *забути* про культуру. Таке, цілком можливе, забуття — головний, як вважаю, історичний виклик сучасному людству.

Відповісти на цей виклик гідно — значить повернути в сучасність Традицію культури, де будь-яка «ланка» історичного розвитку, етап, ідея, вчення тощо має свій сенс і багатовимірне розуміння, що могло би уберегти як від абстрактного (одностороннього) їх тлумачення, так і від «висмикування» з історії явищ, чимось вигідних для їх помилкової інтерпретації нині. Тобто, «усічене», як і одновимірне, нецілісне розуміння культурно-історичних традицій призводить лише до неосвіченого мислення. Чи варто тоді дивуватися, коли з багатьох аспектів в розумінні складного феномену свободи, сформованих історією, сучасники (з «креативною», але не окультуреною традицією свідомістю) «висмикують» тільки один, трактуючи свободу виключно «натуралістично» — як слідування за своєю природою, природними нахилами, відповідно — як можливість будь-яких дій, що диктуються природними потребами та таких, що слугують користі індивіду. Тут вже і Сократ не допоможе, який висловив ще на початку історичного шляху людства думку про те, що крім природної необхідності, в людині закладена ще й інша — необхідність знання, що дозволяє їй робити вибір.

Отже, «творчість» і «креативність» не тільки варто розрізняти, але й наполегливо вказувати на їх понятійну, смислову, феноменальну, структурно-діяльнісну, функціональну та іншу нетотожність. В дискурсі про творчість можна помітити істотні трансформації, які проявляються в знятті особистісних підстав в його розумінні і підміні їх функціональними особливостями діяльності індивіда, який працює «на результат», вбудований, як правило, в якісь «корпоративні» спільноти, що займаються різного роду бізнес-проектами, пов'язаними з прикладною або емпіричною діяльністю. Звідси, «людина креативна» і «творча людина» — два нарративи, які, безумовно, мають бути розрізненими — як способи діяльності і типи людини.

Сучасна епоха демонструє орієнтацію на культивування «креативної людини», піддавши забуттю «творчу» — справжнього суб'єкта соціокультурного історичного процесу. Проте, історичні виклики вимагають «повернення» до традиційного, тобто вкоріненого в культурну традицію, розуміння творчості, так як творчість — це аж ніяк не здатність творити щось «креативно», це не обов'язково вдала дія, що веде до заданого таким собі «алгоритмом» «ефективності» результату. Творчість «задається» і дається радощами і муками людського буття, можливістю жити, творчо розкриваючи «приховане», але життєво важливе для людини в «світі людей», а цього не навчаються прищепленням «навичок», навіть не вивчаються у когось (хоча учительство — значимо!), а проживають можливість творчості (перш за все спираючись на професіоналізм як головну особистісну відміну), занурюючись в історично попередні пласти культури, живучі й живлячись у творенні «нового» досягненнями минулих епох.

Отже, у означеному контексті слід зауважити, що коли вже йдеться про методологію гуманітаристики або природознавства, то, як правило, вказується на певні методології та конкретні методи, вироблені в історії науки чи історії філософії, і майже не береться до уваги та обставина, що методологічне мислення — це не є питання «застосування» чи «прикладання» певних методологій, методів до досліджуваного матеріалу, що було в певній мірі характерним для «новочасної» доби, а є, з одного боку, суто педагогічною проблемою прищеплення любові до філософування, принаймні, якщо зважується, наприклад, на науковця, який тільки-но

розпочинає свій шлях у науці, вступивши до аспірантури, а, з іншого боку, є проблемою його *самовиховання* і *самоосвіти* як особистості та фахівця.

Йдеться, тобто, про те, що культура метафізичного мислення не виробляється поза зусиль самого здобувача, отже, не може не бути результатом внутрішніх духовних процесів індивідуального самоусвідомлення проблем людського буття, відповідно — наслідком не тільки і не стільки здобуття освіти у вишах або після них (інституті аспірантури, наприклад), скільки наслідком самостійної творчої роботи з набуття філософської культури. Інакше кажучи, філософська освіта є тільки тоді успішною, продуктивною, коли підкріплюється самоосвітою та самовихованням (причому як здобувача, так і викладача), тобто, коли освітній процес і процес особистісного росту його учасників співпадають. Це є, власне, один й той же самий процес індивідуально-особистісного буття у філософії, у її епохальних формах, інтелектуальних школах, численних традиціях, у спілкуванні з особистостями минулого духовно-культурного шляху людства, з філософськими творами, які залишаються актуальними, тощо.

Підкреслю ще чіткіше: націленість на поняття «само-» у попередніх судженнях говорить, скоріше, не про окремішність власних зусиль суб'єктів філософсько-освітнього процесу (хоча це, зрозуміло, є присутнім), тобто, не про самостійність в опануванні навчального матеріалу, не про індивідуальну форму інтерпретації текстів, тим самим — виправдану від'ємність від інших у процесі навчання (від колег, об'єднаних сумісною зі здобувачем діяльністю, чи від викладача), а, навпроти, «само-» тут підкреслює значимість такого соціокультурного та когнітивного чинника у процесі філософської освіти як «культура діалогу», культура спілкування з іншими, коли під іншими розуміється усе культурне людство або краще сказати — людяність історичних попередників сучасної людини, тих мислителів, які, власне, й сформували культуру філософського мислення. Чому так? Тому що спостерігається певна закономірність у формуванні навчально-освітнього простору, а саме: немає «само-освіти», «само-виховання», зважання на себе та інших як само-стійних, само-стійких особистостей, які культивують власну моральнісну стійкість, духовно-культурну самість, особистісну ідентичність (тотожність самим собі, власним уподобанням

та духовним пріоритетам) — немає й культури мислення, гідної (= відповідної історичним викликам часу) й культури дії. Інакше кажучи, формування значимого для сучасної історії типу філософської раціональності (відповідно — й культури методологічного мислення) передбачає зважування у філософсько-освітньому процесі на формування одночасно культури особистості і культури діалогу, які тільки у такому зв'язку й здатні сформувати справді філософську культуру творчої особистості.

Таким чином, філософську освіту науковця можна розглядати тільки як процес самостійної роботи — природньої детермінанти особистісного «росту» (як інтелектуального, так і духовно-морального). Тому завдання викладача у навчально-освітньому процесі полягає у вибудовуванні відносин «суб'єкт — суб'єкт», а не «суб'єкт — об'єкт». Йдеться про взаємний вплив у процесі живого філософування (яким і є викладання філософії науковцям), про рівноправність у відносинах, що складаються між викладачами та здобувачами наукового ступеню, при одній лише «перевазі» — перший має більше обов'язків, аніж другий. Головним з викладацьких обов'язків є створення відповідних умов для творчої діяльності з опанування філософських знань молодими науковцями в самих різних аспектах — опрацювання текстів засадничих першоджерел, освоєння історико-філософських традицій, стану сучасного філософського процесу тощо.

Останні роки чітко спостерігається в освіті науковців ухил до таких дисциплінарних напрямків як філософія науки, методологія, історія конкретних наук тощо, в значимості яких (самих по собі), звісно, ніхто не сумнівається, але певна надмірність у такій тенденції, на мою думку, не приводить до позитивних результатів і є насправді не розв'язанням проблеми формування філософської культури науковця, а, навпаки, поглибленням даної проблемної ситуації. Адже філософія в цілому, особливо історико-філософські традиції, представляють собою постійно відновлювані форми (в кожен нову епоху змістовно різні) відкриття людиною самої себе в якості особливої діючої реальності. Отже, досвід, який набувався в минулому, має актуалізуватися в сучасній людині цілісно. Пояснюючи це, звернусь до М. Гайдегера через те, що саме після нього філософія стає принципово іншою культурою мислення. Філософія розуміється ним як «справа

мислення», а мислення — як дія. Прищеплення смаку до самого процесу становлення думки — в цьому полягає головний сенс філософської поствузівської освіти.

Зверну увагу також на те, що саме з грецького філософського «зачину», актуалізованого філософом, народжується, власне, і розуміння науки. Звідси останню ніяк не можна розглядати як діяльність з набуття певних цивілізаційних благ чи процесом «усвідомлення неусвідомленого». Для науки як соціальної інституції є важливим онтологічний вимір, що відкриває закономірності існування людини і людства. В цьому аспекті засадничим має виступати наступне гайдегерівське визначення: «наука — це завзяте вистовування посеред сущого...» Отже, не можна не звертати увагу на те, що нині не тільки власне філософське, але й наукове пізнання, образно кажучи, «жадає» всю історію і всю культуру людства, розуміння минулого не вибірково чиним (у певній тенденції, нехай і важливій), а цілком — як духовного цілого, лише умовно діленого на інтелектуальні традиції, епохи, напрямки. Орієнтацію людині в такому складному бутті може й повинна давати філософія в освітянському процесі.

Смислова ж природа, що зв'язує культуру, філософію, науку і діяльність людини, надає можливість розуміння взаємного проникнення, «входження» в такі культурні «поля» як релігійні, наукові, художні, метафізичні, практичні тощо. Тобто, однобічний, «прагматичний» підхід звуженого освоєння філософії працює не на науковця, не на його культуру мислення, не на здібність відповідати на сучасні цивілізаційні виклики.

Отже, питання методології не можна розглядати як «прикладне», «зовнішнє», яке засвоюється окремішньо та поряд з такими традиційними розділами філософії як, наприклад, онтологія чи логіка. Культура методологічного мислення є складовою частиною формування культури філософського мислення, яка не є певним набором «правил», послідовних кроків у дослідженні, окремих методів тощо. Звісно, зовсім не йдеться про те, що конкретні методи не працюють і що на них не варто зважати у конкретних наукових дослідженнях. Я міркую тут про інше питання — методологія як певна «культура розуму» не «прикладається» до свідомості науковця «зовнішнім» чиним, в якості «засобу», «інструменту» або інтелектуального «ключа», яким можна відкривати проблемні

ситуації, що складаються у процесі пізнання. Таке «інструментальне» розуміння методології належить Новому часу, як, до речі, й прагнення створити певну «універсальну» методологію.

Сучасний науковець має передусім орієнтуватися у типах раціональності, які формували у минулому й формують нині соціокультурний процес, у тому числі і у сфері науки як соціального інституту. На сьогодні особливе значення у цивілізаційному поступі має тип комунікативної раціональності, філософії діалогу. «Єдність» філософій (множиною підкреслимо різноманіття форм філософствування, шкіл, понятійно-категоріальних мов тощо), їх взаємний зв'язок в контексті «діалогу культур» виступає підставою взаєморозуміння у світі, що прискорено глобалізується.

Дати Іншому можливість бути Іншим — поза цієї умови діалог як такий неможливий. На жаль, на сьогодні спрацьовує інша логіка — за формально-логічним законом «виключеного третього» — хто не з нами, той проти нас, яка поділяє людей, але не надає змоги розв'язати існуючі між ними суперечності. В цьому відношенні критичне філософське мислення не тільки в історичному контексті, але й в актуальному є опозицією міфології, для якої є узвичаєним мислення у крайнощах, поділі на носіїв добра і зла, праведного і неправедного, справедливого і несправедливого тощо. Але ж між двома крайнощами (якщо ми мислимо саме у такий спосіб) не може бути ніякого рішення, не спрацює жодний раціонально-поміркований підхід. Зрозуміло, що йдеться тут не про моральнісний вибір особистості, в душі к'єркегорового принципу «або — або», від якого нікого не позбавити, адже на ньому базуються переконання особистості, а про незважання на інші позиції, які також мають право на існування. Отже, крайнощі (у варіантах рішення проблеми чи у міркуваннях тих, хто займає крайні, антагоністичні позиції) лише фіксують існуючі протиріччя, але не віднаходять раціональні підходи до розв'язання проблем, що важливо, передусім, стосовно поступу сучасної цивілізації та її духовно-культурних суперечностей. Саме тому постає на часі не просто самий по собі, усталений в традицію та певним чином осучаснений, філософсько-освітній процес, а такий, який був би насправді філософською просвітою, а також самоосвітою і самовихованням науковця та особистості, що могло б посприяти іншому статусу науки і науковця у сучасному суспільному бутті.

1. *Суходуб Т. Д.* Європейський вектор вітчизняної освіти: проблеми та перспективи // *Філософія освіти. Науковий часопис.* — № 3 (5). — К.: Майстер-клас, 2006. — С. 7–21.
2. *Кримський С.* Заклики духовності XXI століття [з циклу щоріч. пам'ят. лекцій ім. А. Оленської-Петришин, 2002 р.]. — К.: Видавничий дім “КМ Академія”, 2003. — 32 с.
3. *Ясперс К.* Духовная ситуация времени // Ясперс К. Смысл и назначение истории; [пер. с нем.]. — М.: Политиздат, 1991. — С. 287–418.
4. *Словник іншомовних слів*; [під ред. І. В. Льохіна і проф. Ф. М. Петрова; 3-тє випр. і доповн. вид.]. — К.: Державне видавництво політичної літератури УРСР, 1951. — 762 с.
5. *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. — М.: «Искусство», 1984. — 350 с.
6. *Другач Т. Б.* Подвиг здравого смысла, или Рождение идеи суверенной личности (Гольбах, Гельвеций, Руссо). — М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2008. — 336 с.
7. *Миль Дж.С.* О свободе. — New York: CHALIDZE PUBLICATIONS, 1982. — 235 с.
8. *Мунье Э.* Что такое персонализм? — М.: Издательство гуманитарной литературы, 1994. — 128 с.
9. *Бердяев Н. А.* Моё философское миросозерцание // Бердяев Н. О русской философии. — Ч. 1. — Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. — С. 19–25.
10. *Андрієвська В. В.* Креативність // *Енциклопедія освіти* [Акад. пед. наук України; гол. ред. В. Г. Кремень]. — К.: Юрінком Інтер, 2008. — С. 432.
11. *Гарднер Г.* Структура разума: теория множественного. — М.: «Вильямс», 2007. — 512 с.
12. *Флорида Р.* «Homo creativus. Як новий клас завойовує світ. — К.: «Наш формат», 2018. — 380 с.
13. *Ткаченко Л. І.* Креативність і творчість: сучасний контент [Електронний ресурс] // *Освіта та розвиток обдарованої особистості.* — № 9–10 (28–29). — 2014. — С. 32–35. — Режим доступу: <http://otr.iod.gov.ua/images/pdf/2014/9-10/8.pdf>.
14. *Батищев Г. С.* Особенности культуры глубинного общения [Электронный ресурс]. — Режим доступу: <https://kph.ffs.npu.edu.ua!/e-book/klasik/data/vopros/03.html>.
15. *Бескова И. А., Касавин И. Т.* Творчество // *Новая философская энциклопедия.* — Т. IV. — М., 2010. — С. 18–20.

КОЛЕКТИВ АВТОРІВ

Вільчинська Світлана Валентинівна — кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії Центру гуманітарної освіти НАН України (Україна, м. Київ);

Возняк Володимир Степанович — доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка (Україна, м. Дрогобич);

Лимонченко Віра Володимирівна — доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка (Україна, м. Дрогобич);

Павлов Валерій Лук'янович — кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри Національного університету харчових технологій (Україна, м. Київ);

Савельєва Марина Юрійвна — доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії науки та культурології Центру гуманітарної освіти НАН України (Україна, м. Київ);

Суходуб Тетяна Дмитрівна — кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії науки та культурології Центру гуманітарної освіти НАН України (Україна, м. Київ);

Шморгун Олександра Олександрівна — кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Наукового відділу «Наукові і освітянські методології та практики» Центру гуманітарної освіти НАН України (Україна, м. Київ).

ЗМІСТ

ВСТУП	3
КУЛЬТУРА МЕТОДОЛОГІЧНОГО МИСЛЕННЯ: ДО ІСТОРІЇ СТАНОВЛЕННЯ ТА РОЗВИТКУ (Т. Д. Суходуб)	4
РОЗДІЛ І	
СОЦІАЛЬНІ, КУЛЬТУРНІ ТА АНТРОПОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ СУЧАСНОГО МЕТОДОЛОГІЧНОГО ЗНАННЯ	17
Методологічні питання дослідження духовних процесів (В. В. Лімонченко).....	18
Соціальна міфологія: методологічне значення у контексті аналізу положення людини в сучасному світі (Т. Д. Суходуб).....	37
«Людська ситуація» у світі ХХІ століття (О. О. Шморгун) <i>Екзистенційно-психоаналітичні виміри філософсько-антропологічного підходу</i>	60
<i>Концепція пошукової активності як психофізіологічний базис смислотворчого пошуку у екзистенційній логотерапії та гуманістичному психоаналізі</i>	70
<i>Світоглядно-мобілізаційні стратегії духовного виживання в кризовому суспільстві: екзистенційно-антропологічні виміри</i>	92
РОЗДІЛ ІІ	
СУЧАСНА ФІЛОСОФІЯ НАУКИ: ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНІ ТА МЕТОДОЛОГІЧНІ ВИМІРИ АНАЛІЗУ В УКРАЇНІ	103
Сучасна наука і метаморфози соціально-культурної рефлексії (С. В. Вільчинська).....	104
Нанотехнології: міфологічні аспекти наукового пізнання (М. Ю. Савельєва).....	149

РОЗДІЛ III	
МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ФІЛОСОФСЬКОГО ТА ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО ПІЗНАННЯ	169
Методологічна цінність філософського знання (<i>В. Л. Павлов</i>).....	170
Напоумлення (приведення до розуму) як необхідний напрям політики у сфері освіти (<i>В. С. Возняк</i>).....	182
Методологічна культура молодого науковця у контексті поствузівської філософської освіти (<i>Т. Д. Суходуб</i>).....	190
КОЛЕКТИВ АВТОРІВ	213

ISBN 978-966-529-346-0

Social and Cultural Preconditions for the Transformation of the Methodology of Science: Monograph / Ed. by M. Yu. Savelieva and T. D. Sukhodub.— Centre of Humanitarian Education of the National Academy of Sciences of Ukraine. Series «Totallogy–XXI». — Kyiv: The Forth Vawe, 2020. — 220 p.

The authors focus on some issues of formation and functioning of science methodology in view of the development of globalization processes in the world scientific community. Particular attention is paid to the analysis of the place and role of philosophical methodology and its impact on the state of modern science, as well as some patterns of formation of scientific and philosophical culture of young scientist today.

For all who are interested in the issues of philosophy and methodology of science and philosophical issues of the formation of modern science.

НАУКОВЕ ВИДАННЯ
серія «Totallogy-XXI»

СОЦІОКУЛЬТУРНІ ПЕРЕДУМОВИ ТРАНСФОРМАЦІЇ МЕТОДОЛОГІЇ НАУКИ

Колективна монографія

За редакцією М. Ю. Савельєвої, Т. Д. Суходуб

Коректура, оригінал-макет,
дизайн та макет обкладинки — М. Ю. Савельєва

Підписано до друку 30 листопада 2020 р.
Формат 60x84 1/16. Папір офсетний
Гарнітура Times New Roman
Обл.-вид. арк. 13,5. Ум.-друк. арк. 13,1
Наклад 300 прим.

Видавництво «Четверта хвиля»
Свідоцтво про внесення до Державного реєстру
ДК № 5172 від 07.05.2018
Тел.: (050) 311-81-12; (096) 677-36-33; (044) 221-13-82
e-mail: 4w@4w.com.ua
www.4w.com.ua
Адреса для листування:
01042, Київ, просп. Лобановського, 119, офіс 409