

Міністерство освіти України  
Інститут дослідження змісту та методів освіти  
Криворізький державний педагогічний інститут

# АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ДУХОВНОСТІ

Збірка наукових доповідей  
та реферативних викладів повідомлень  
II-ї Всеукраїнської конференції  
у Кривому Розі

Випуск II

Київ - Кривий Ріг  
1997

Актуальні проблеми духовності: Збірка наукових матеріалів /  
Гол. ред. Т. А. Хорольська. - Випуск II. - Київ-Кривий Ріг, 1997  
- 400 с.

До другої збірки увійшли наукові матеріали з проблем духовності, науки, культури, мистецтва та освіти. Зміст цих матеріалів присвячений з'ясуванню проблем у стані, змісті та орієнтації сучасної духовної атмосфери суспільства та духовності особистості.

Для студентів, викладачів і тих, хто цікавиться проблемами духовності та культури.

Рекомендовано до друку Міністерством освіти України.

Рецензент: докт. філос. наук, професор Прокоф'єв Ф. І.

Гол. редактор: канд. філос. наук, доцент Хорольська Т. А.

Редактори: докт. філол. наук, доцент Козлов А. В.,  
канд. філос. наук, доцент Холін М. М.,  
канд. філос. наук, доцент Пісчіков В. С.

© Криворізький державний педагогічний інститут, 1997.

ISBN 5-7763-8342-0

# ЗМІСТ

Передмова

3

## ЧАСТИНА I

### РОЗДІЛ I. Духовність, філософія, культура

Табачковський В. Г. Вивчення проблем духовності сьогодні: розрив традицій чи спадкоємність	7
Бичко А. К., Бичко І. В. Прагматизм і духовність - моральні альтернативи	20
Осіпов А. О. До методології аналізу феномену духовності	31
Скальська Д. М. Альтернативні аспекти духовності в рамках європейської сучасної культури	41
Степаненко І. Випрадання духовності	48
Федоренко М. О. Категорії "символ" ("алегорія") та "світло" ("ясність") як визначальні струк- турні елементи готичного типу духовності	57
Процишин В. М. Естетика міжособистісних стосунків у теорії спілкування М. Бубера	68
Писчиков В. С., Холин М. М. Полагание смыслов как функция культуры	82
Щитова Л. Г. Свобода как экзистенциал личностного бытия	92
Хорольська Т. А., Хорольський А. А. Людський дух як органічна інтенція та екзистенціал	100
Шевченко І. В. Філософія та мистецтво (музика) ХІХ ст. про гармонізацію буття людини	104
Колин В. Н., Кочура В. Н. Деятельность, рассудок и разум	111
Балута Г. А. До початків розуміння (герменевтика Д. І. Чижевського)	122
Шрамко О. І. Специфіка буття індивідуального досвіду в культурі	125
Мозговий А. І., Скиртяч В. М. Спроба інтерпретації поняття "свобода" в контексті буття людини в культурі	134

## РОЗДІЛ II. Духовність, особистість, суспільство

Козлов А. В. Дух особи, особистості та родини	141
→ Хорольский В. П., Хорольская Е. В., Кодацкая С. И. Прогнозирование социальной ответственности менеджмента в период переходной экономики	151
Глотов Б. Б. Проблема трансформації України в західно-європейську цивілізацію	157
Мясников О. Г. Авторитарные верования в отечественном контексте	165
Писчиков В. С., Холин М. М. Творчество личности и исторический процесс в историософии Вл. Соловьева	170
Батрак С. А., Батрак О. П. Христианизация Руси: содержание и сущность летописного Символа веры	179
Сычев В. А. Гуманитарный контекст деятельности Криворож- ского филиала КБ "Приватбанк"	195
Макаровський І. П., П'ятниченко В. П. Духовність народу та політична культура	201

## РОЗДІЛ III. Духовність та мистецтво

Мохначева О. В. Изменение понятия "духовность" в философско-литературной мысли XX в.	211
Самойленко О. І. Духовно-культурні аспекти музикознавства і сучасність	218
Александрова Н. Г. Семантика "духовного" у творчості сучасних українських композиторів	224
Власенко І. М. Проблема духовності в контексті музикознавчих дисциплін	232
Калімуліна Т. А. Духовний світ К. Пендерецького - особистість в контексті культури	236
Русяєва М. В. Трагічне у музиці як духовна парадигма культури	243
Чебогаренко О. В. Музичне виконавство як особлива форма духовно-творчого діалогу	250
Мельник О. В. Традиція духовної музики у вітчизняній культурі в її історичному становленні	256
Козлов Р. А. Часові та просторові аспекти духовності у п'єсі Г. Кониського "Воскресіння мертвих"	263

Волошук Л. В. Зразки духовності й бездуховності персонажів у одній з п'єс Л. О. Яновської	266
Мурашко О. В. Мораль і етика української жінки в народних піснях	272
Пикущий А. И. Творческий характер духовности	277
Андрущенко Л. А. Душевные порывы и драмы эпистолярной поэзии С. Есенина	281
Сенчурова В. М. Духовність інтелігенції в українській драматургії II пол. XIX ст.	287

#### РОЗДІЛ IV. Духовність, наука, освіта, виховання

Шевченко П. І. І. Г. Песталлоцці про розвиток теорії елементарної освіти та формування духовності	291
Хорольська Т. А. Проблеми соціально-гуманітарної освіти в педвузі в контексті інтегральності культури	296
Пікельна В. С. Паралелі духовних культур на відстані тисячоліть	302
Матюша І. К. Джерела і чинники духовності	312
Любар О. О. Вчитися на здобутках і вадах вітчизняного шкільництва	316
Корольский В. В. Математика как специфическая форма познания	320
Хорольская Т. А., Петренко А. Г., Петренко И. В. О некоторых особенностях формирования философской и профессиональной культуры будущего учителя	325
Косяк Л. И. Дидактические условия формирования эстетических интересов старшеклассников	330
Стрюк Л. Б., Стрюк М. І. Виховання духовності української молоді засобами пісенного фольклору	334
Осипець Р. О. Формування національної духовності засобами народної пісні	338

#### ЧАСТИНА II

Орлов А. В., Орлова Т. І. Етноавтостереотипи, національний менталітет і духовність	343
Афонин А. П., Шанда В. И., Филипов В. И. Взаимосвязь физического и духовного здоровья	344

Камчугова І. Д. Міфологія і формування духовності студентів	346
Голуб А. П., Голуб М. А. Міфологічні джерела українського менталітету	347
Кочура В. Н., Мартьянов Е. Д. Помутнение разума и торжество мифотворения	349
Лисечко В. П. Духовність як спосіб буття та світовідношення людини	351
Макутон П. Я. Духовні почуття та екзистенція	354
Хорольська Т. А., Крамаренко І. Оптимізм духовних почуттів: віри, надії, любові	356
Бичко Б. І. Ідеї українського бароко в сучасному постмодернізмі	358
Огородник В. Й. Духовна криза сучасного українського суспільства: витоки, наслідки, перспективи	359
Дацюк Т. К., Яхубенко Н. Т. Особенности развития украинской культуры и проблемы ее интеграции в мировую культуру	261
Нападовський В. В. Роль права в подоланні кризи духовності в сучасних умовах	363
Лобанова А. С. Социальная мимикрия: морально-этический аспект	365
Клец К. Г. Шляхи формування духовності в умовах посткомунізму	367
Хорольська Т. А., Комарова О. Софія Русова про формування духовності школяра	369
Ракітянська Л. М. Теоретичне обґрунтування феномену морально-естетичної активності вчителя	371
Кочура В. Н., Провоженко М. А. Некоторые ценностные ориентации жителей Кривбасса	373
Федоренко Д. Т. Козацька педагогіка про "тіловиховання" молоді	374
Батрак С. А., Батрак О. П. Основные вопросы догматики в сочинениях Аввакума (к истории становления и развития христианского духа)	376
Карпунова Н. Г. Духовні орієнтири молоді (до 325-річчя від дня народження П. Орлика)	379
Щербак С. В. Природа духовності в українських народних драматичних іграх при покійниках	381

Мельник Н. Г. Репрезентація категорій героїчного та трагічного у фольклорній пам'яті	384
Мішуровський В. В. Духовність як основа образотворчого мистецтва	386
Коломієць Н. Є. Творча спадщина Б. Грінченка і проблеми духовності	388
Сафонов Ю. М. Богдан Хмельницький - взірець високодуховного керівника козацької держави (за літописом С. Величка)	390
Дашко В. І. Формування духовної особистості як комплексна педагогічна проблема	392

# РОЗДІЛ I. Духовність, філософія, культура

ТАБАЧКОВСЬКИЙ В. Г.,  
м. Київ

## ВИВЧЕННЯ ПРОБЛЕМ ДУХОВНОСТІ СЬОГОДНІ: РОЗРИВ ТРАДИЦІЇ ЧИ СПАДКОЄМНІСТЬ?

Зростання інтересу до феномену духовності - помітна ознака активізації інтелектуального життя в Україні, пов'язана з критичним переосмисленням певних стереотипів, що внадилися як у масову, так і професійну, зокрема, філософську свідомість. Маю на увазі передусім ставлення до духовного як чогось похідного, вторинного, а відтак - мало не другорядного, коли у «матеріалістичнім азарті» йому відмовляли не тільки у субстанційності, але й у непідмінності. Щоправда, сьогодні, за звичною пролеткультовою методологією «перевернути!», може виникнути спокуса чинити протилежне, себто - поновити у правах субстанціалізацію духовного і на тому вважати справу завершеною, не дбаючи, чи є таке чинення власне філософським. Отже, потрібна розважливість та поміркованість.

З огляду на сказане видається важливим врахування чималого досвіду осмислення духовності, набутого вітчизняною філософією, особливо, починаючи з шістдесятих років нашої доби, оскільки відтоді тут з'явилося чимало такого, що не втратило актуальності й сьогодні, а тому вимагає неупередженого, вдумливого ставлення. В іншій разі може здатися, ніби ґрунтовне опанування змісту поняття «духовність» тільки-но розпочинається.

Оскільки я належу до молодшої генерації «шістдесятників», спробую зіпертися на досвід колег, а також і власний досвід вивчення проблем духовності - не задля реклами його скромних результатів, але з огляду на те, що він розгортався у руслі певної тенденції, котра, гадаю, варта уваги. Якраз у рік, коли я став студентом-філософом, у Києві, як і в інших регіонах тодішньої держави, зажила популярності серед інтелектуалів щойновидана книжка Олексія Федоровича Лосева «Історія античної естетики (рання класика)». Нагадаю, що з чийсь легкої руки її було кваліфіковано як «навчальний посібник для студентів філософських та філологічних



факультетів університетів та мистецьких вузів» (Згодом Мінвуз «отямився» і більше цього автора, здається, не рекомендував: навіть його «Історія античної філософії у конспективному викладі» вже за часів перебудови видана «Мислю», щоправда перед тим Московським університетом опубліковано «Елліністично-римську естетику». За усе інше, що побачило світ у застійну добу, маємо дякувати видавництву «Искусство»).

Лосєвське прочитання античної філософії містило вельми перспективну парадигму у витлумаченні духовності - я б назвав її буттєвісною: націленою на подолання дуалізму буття й свідомості, ідеї та реальності, суб'єкта й об'єкта, духовного й тілесного, утилітарно-практичного та духовно-естетичного тощо. Евристичну значущість згаданої парадигми важко переоцінити.

Сьогодні, щоправда, дехто схильний докоряти видатному мисленникові за те, що він «наступив на горло власній пісні», бо почав користуватися «соціологічною редукцією» при з'ясуванні історичних типів духовності. Але якщо зважати не тільки на те, що він робив, але й як це робилося, маємо визнати: О. Лосєв не зводив духовність до соціально-практичних параметрів, а навпаки - ці останні вводив у контекст буттєвості. Звідси - низка настанов, котрі, формально залишаючись у межах марксистської філософії, надавали їй зовсім нетрадиційного вигляду. Приміром, відображувальна специфіка духу розглядається у контексті творчого відображення, креативна спрямованість котрого пов'язана з особливостями практичної життєдіяльності, а ця остання вплетена у розмаїття виявів культури. Ретельна, прискіплива реконструкція конкретно-історичних типів культури та відповідних їм типів духовності - ця титанічна робота, здійснювана О. Лосєвим упродовж мало не столітнього життя - засвідчувала, що без подібної реконструкції будь-які уявлення щодо детермінацій феномену духовного є схематичними й вульгарними.

Тим самим знову утверджувався у правах (на противагу пролеткультовому «кавалеризмові») філософський професіоналізм. Найочевиднішим його виявом став у шістдесяті роки потяг до пошуків «автентичності» марксизму. Автентичність же щоразу поставала як така, що несумісна зі спрощеними традиційними уявленнями, отже - як ревізія таких уявлень. Щодо осмислення проблем, котрі нас цікавлять, дуже показове застереження, наявне у вступові до «Історії античної естетики» про неприпустимість «економічно-матеріалістичної» вульгаризації марксизму: «досі, - нагадував О. Лосєв, - є ще чимало охочих

зводить усе духовне життя людства до їжі й питва та до бійки щодо питва та їжі» (С. 35).

Задля повноти характеристики тієї тенденції, що на неї зорієнтовував філософське вивчення проблем духовності згаданий дослідник, пошлюся на вельми своєрідне витлумачення ним такого - крамольного для офіційного марксизму - духовного явища, як символізм. Про ідеологічний контекст, у котрому чинилося те вивчення, засвідчує відсутність аж до 1970 року статті про символ у будь-якім з енциклопедичних (у тім числі й філософських) видань. «Философский словарь» (1963) обмежується лайливою статтею «Символи́зм у буржуазнім мистецтві та літературі», де наголошується на «містицизмові», «декадентстві», «невизначеності» усіх поглядів на символ. П'ятий же том «Философской энциклопедии» (1970) містить вже статтю О. Лосева, у якій символ розглядається як ідеальна конструкція речі, котра у прихованій формі містить у собі усі її можливі прояви й створює перспективу для її безкінечного розгортання у мислі. Згодом з'являється книжка О. Лосева, присвячена символу. Останній розглядається у контексті принципу практичної діяльності, проте подібний підхід мав наслідки, зовсім протилежні тим, на котрі націлювала пануюча тоді версія відображення, альфою й омегою котрої була, як відомо, нищівна критика «теорії символів» у праці «Матеріалізм та емпіріокритицизм». О. Лосєв вчинив те, що було вельми популярним серед мислячих людей: спочатку рясне цитування щойнозгаданої праці, потім - значно щедріше цитування «Філософських зошитів», далі - питання: навіщо ж взагалі символи, якщо існують відчуття, уявлення та поняття? - і відповідь: якщо поняття є знаряддям пізнавального освоєння світу, то ця знаряддєвість «має позначатися на самій його структурі». Поняття не тільки відображує дійсність, але є також і методом орієнтації у ній, методом її розпізнавання, принципом перетворення її для людини з погано усвідомлюваного, або й не зачепленого пізнанням хаосу у розчленований та пізнаваний космос, воно є ще й законом упорядкування дійсності для нових, вже власне людських цілей. Символ є, за твердженням Лосєва, фактично осереддям креативного потенціалу поняття, відтак і тим елементом людського світовідношення, котрий акумулює його творчу природу. (Лосєв А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. - М., 1976. - С. 201-203). Символ витлумачується як «породжуючий принцип» такого світовідношення (Там же. - С. 12). Замість «єдино правильного відображення» нас націлювали на «безкінечне число різних відображень або виражень речі». А тут ще

з'являється книжка Карена Свасьяна, де при характеристиці взаємозв'язку символізації й відображення мовиться про розмаїття відображень (чуттєво-образних та розсудково-поняттєвих, наївних та ускладнених, фантастичних та суворо систематичних), котре відповідає розмаїттю світу культури. Але ж від окреслених підходів вже зовсім близьенько до «філософії символічних форм» Ернста Кассірера (де символізм розглядається як універсальний медіатор духовності, а культура постає як символічно значуща побудова світу, котра здійснюється кількома рівнозначними символічними формами) - особливо, коли О. Лосєв твердить, що природа, суспільство й увесь світ є у певнім відношенні «царина символів» (позаяк вони символізують людські відносини, культуру і т. ін.) (Там же. - С. 192-194). Соціологізм тут виразно переростає у «культурологізм», що зовсім не входило у прокрустові межі тодішньої ортодоксії.

Принагідно зазначу, що з огляду на сказане дивує кваліфікація розглянутої праці молодим талановитим дослідником зі Львова - як такої, котра не дає «достатньо прозорого» уявлення про те, що таке символ, що і як може перетворюватися на символ тощо. Звичайно, з погляду дев'яносто п'ятого року, коли з'явилася наведена характеристика, багато що у О. Лосєва може здаватися недосить радикальним. А якщо повернутися на кілька десятиліть назад?

Пам'ятаю, десь у сімдесят п'ятому році я опонував по кандидатській дисертації з сучасної зарубіжної філософії й у розмові з іншим опонентом - відомим московським професором - згадав якусь із тез Лосєва. Колега, набагато старший од мене, вирішив трохи «наставити» неофіта - застеріг: «Знаєте, ми у Москві вважаємо Лосєва марксистом десь відсотків на 15-20». Проте немало було й тих, хто сприймав О. Лосєва як «автентичного марксиста», а відтак тяжів і до його версії отієї «лінії Платона» у історії європейського філософування, якою, власне, започатковувалось масштабне вивчення феномену духовності у контексті людської діяльності й культури.

Спалах уваги до щойнозгаданого контексту був зумовлений не тільки бажанням знайти найбільш сприятливу для філософського професіоналізму «лакуну» у межах марксизму. Складність ситуації полягала ще й у тім, що окрім спрощено-матеріалістичних поглядів на духовність, існували також не менш спрощені ідеалістичні її версії. Нам доводилося самовизначатися між двома крайнощами у розумінні духовності: як того, що абсолютно протилежне матеріальному (подібний підхід особливо яскравий у працях Миколи Бердяєва) - та як

чогось, редукованого до матеріального (нагадаю про «рефлексологію» й дотичні до неї версії). На щастя, виникла ще й третя можливість. Маю на увазі погляд на духовність та свідомість як елементи якісно особливого різновиду буття, у котрому здійснюється «сміслові забезпечення» матеріального. Такий погляд проглядався у фундаментальній книзі Сергія Леонідовича Рубінштейна (читач посміхнеться, якщо скажу - нашого земляка з Одещини) «Буття та свідомість» (1957 р.), а набув концептуалізації у матеріалах до його книжки «Людина й світ», опублікованих десятком років пізніш.

Тут містилися кілька принципових ідей щодо буттєвого статусу духовності. Сам факт звертання до поняття «дух» на відміну від таких, як «мислення» й «пізнання», означав, на думку С.Рубінштейна, перехід філософських розмірковувань зі сфери гносеологічної до онтологічної. Водночас це означало, що свідомість та духовність є не меншою реальністю, ніж матерія. Людина - то не матерія, а буття, наявність у неї свідомості означає, що всередині одного кінченного суцього міститься усе суще, котре перебуває поза ним. В таким разі й пізнання світу людиною, і (ширше) усвідомлення його, і (ще ширше) духовне освоєння світу людиною є відношення різних суцих усередині самої онтології. Це відношення не є або практичним, або теоретичним, або тим і іншим водночас - воно є передусім екзистенційним, обіймаючи такі «критерії існування», як, скажімо, любов або ненависть (див.: Рубинштейн С. Л. Человек и мир (отрывки из рукописи) // Методологические и теоретические проблемы психологии. - М., 1969. - С 361, 360, 355, 357, 368).

Дослідження проблем духовності, здійснювані у межах Київської світоглядно-антропологічної школи, що сформувалась у кінці шістдесятих - на початку сімдесятих років нашої доби, тяжіли саме до щойноокреслених тенденцій. То була спроба розробити свого роду антропологізовану онтологію.

Однією з інтенцій останньої мені вважається націленість на подолання дуалізму матеріального й духовного. Така націленість пов'язана передусім з тим, що смисловим центром філософування стала проблема людини, і, відповідно, того особливого й цілісного світопорядку, де можливе самоствердження людини. Світоглядний зміст філософування убачається у виявленні діяльної засади й «практично-духовних» форм єдності людини і світу (див.: Человек и мир человека. - К., 1977 - С. 3-4).

Зміщення акценту на практично-духовні інградієнти людського світовідношення стало важливим кроком на шляху подолання раціоцентризму, котрий переважав у класичній

філософській традиції. Погляд на сутнісні властивості людини як такі, що обіймають розум, почуття й волю, погляд на людське почуттєвість як таку, де переважають духовні почуття (віра, надія, любов) (Володимир Шинкарук) - усе це істотно розширювало обрій філософської гуманістики й націлювало на поглиблення її змісту - зокрема, через звертання до низки неусвідомлюваних параметрів людської життєдіяльності. Показове з цього приводу витлумачення такого явища, як світоглядова установка: у перших працях Київської школи вона стосується усвідомлюваного, котре згодом трансформується в неусвідомлюване (щось на зразок «переконання»), проте через два десятиліття світоглядова установка витлумачується нами як нерелексивна від початку її появи (у дусі теорії «психологічної установки» відомого грузинського дослідника Д. Узнадзе).

Відмітна особливість практично-духовного освоєння світу людиною, що на ній постійно акцентують вітчизняні дослідники-шістдесятники, це максимальна «зрощеність» між родовим, загальнозначущим, надіндивідуальним та індивідуально-особистісним. Досліджуючи цю зрощеність, ми відходили від уявлень про безумовне переважання суспільного родового у людській сутності, усвідомлюючи, що тут має місце як мінімум «мірочна рівновага»: суспільне є визначальним тільки мірою, якою воно «витримує напругу» самоцінності особистісного. Практично-духовне поставало як націлене на забезпечення неперервності культурно-історичного досвіду людства саме через здатність до екзистенційно-персональної «селекції» загальнозначущого. Акцентуючи на цій обставині Вадим Іванов доходить принципового висновку про те, що всі «особисте» є зрештою практичною пробою суспільного на його людську спроможність.

Найважливіша передумова такого статусу особистісного - універсальність, пов'язана з феноменом духовності. Адже духовне життя особистості обіймає всю «конструкцію» людського світопорядку, постаючи як своєрідна внутрішня дійсність. «Духовний світ є для особистості немов би власним Всесвітом, духовним планетарієм, що в ньому можна моделювати будь-які варіанти світопорядку й свого життя у ній» (Див. Мировоззренческая культура личности. - К., 1986. - С. 64) Життя у духовному світі безмежно розширює простір, час обставини особистого буття, робить особистість буквально всюдисущою. У цьому світі власне життя може переживатися багато разів, чуже життя переживається як власне, можливе й навіть неможливе тут набуває плоть, як наче б це було саме

життя.

Отже, універсальність духовного світу людини означає безмежність його можливостей. Але складність ситуації, в котрій опиняється носій окресленої здатності, у тому, що безмежність можливостей неоднозначна за своєю ціннісною спрямованістю. Вона є полівалентною, проте ця полівалентність постійно перебуває у силовому полі одвічної дихотомії добра та зла. Виникає питання: наскільки здатний суб'єкт світовідношення «упоратися» з даною дихотомією? Позитивна відповідь на нього, котра вимальовувалась у рамках марксистської філософської традиції, пов'язана, як відомо, з прогресистським оптимізмом, - хоча в таким разі залишається незрозумілим, що стане рушієм прогресу після «скасування» зла (К. Маркс дуже поцінував Менделєєва, а Ф. Енгельс Гегелеве уявлення про зло як рушія прогресу). Трагічний досвід століття, що минає, дав підстави Мартіну Буберу кваліфікувати безмежність можливостей, заaktuалізованих для людини її духовним всесвітом як водночас і «найвищий шанс», і найнебезпечнішу спокусу, здолати котру їй здебільшого понад силу. Уподібнившись Богові завдячуючи здатності усвідомлювати протипоставленість добра та зла, вона виявилася, на відміну від Бога, нездатною панувати над цією протипоставленістю, а тому найчастіш просто «розчиняється у ній». Людина оперує з образами-ейдосами можливого, але ж кожен образ із розмаїття таких можливостей провокує на втілення. Опинившись у середовищі «бентежних образів» та спричинюваної ними психічної напруги, людина, щоб здолати цю напругу, намагається перетворити «всеможе» на дійсне, проте чинить це як «легковажний зломлювач», а тому її діяння повсякчас стають насильницькими щодо світу (Бубер М. Образы добра и зла // Два образа веры. - М., 1995. - С. 137-138).

Повинен сказати, що досить тривалий час, розробляючи людиноцентровану онтологію, ми радше відчували, аніж концептуалізували іманентну суперечливість універсальності духовного світу людини.

Надмірні сподівання, котрі філософи-шістдесятники поклали на універсалізм духовності, стали реакцією на спрощені, лінійні, одномірні уявлення про неї, що переважали у «офіційнім» марксизмові. Критична рефлексія щодо універсалізму була ще попереду, хоча історико-культурні та історико-філософські «прологи» до неї мали місце уже у сімдесяті роки.

У «Естетичі Відродження» все згаданого О. Лосєва є

вельми промовистий розділ «Зворотній бік титанізму», де показано примхливість наріжного ідеалу новочасового гуманізму з огляду на перші спроби його реалізації. «Безмежне самоствердження людини» часто-густо оберталось розгулом пристрастей та свавілля аморальної у своїй основі особистості, здатної доходити у своїм безкінечнім самоствердженні до якогось самозамилування, якоїсь дикої й звірячої естетики. Остання набувала самодостатньої значущості, кажучи кантовою мовою, незнаній досі доцільності без цілі (оргії в церквах та монастирях, безперервні убивства, страти, вигнання, погроми, тортури, змови, пограбування - навіть Лоренцо Медічі, покровитель наук та мистецтв, чи не найяскравіше втілення Ренесансу, не став винятком).

Піама Павлівна Гайденко (ще раз спровокую читача на посмішку - також наша землячка) видала 1970 року у Москві книжку, сама назва котрої відбивала внутрішню колізію, що з нею зіткнувся новочасовий гуманізм - «Трагедія естетизму». Тут зіставлено два різновиди духовності й відповідні їм типи особистостей. Перший - безпосередній, цільний, нероздвоєний, прозоро зрозумілий, але обмежений. Другий - роздвоєний, демонічно-естетичний. Він тяжіє до негативно-духовного, себто - до порушення певних духовних настанов, заповідей. Таке тяжіння є особливо небезпечним, оскільки воно поєднується найчастіш із прагненням до влади над світом. Пізній Шеллінг пов'язував потяг до влади з намаганням людини «стати творячою основою». Саме в цім разі відбувається, на думку П. Гайденко, показова ціннісна метаморфоза світовідношення, зафіксована, зокрема, у творах Федора Достоєвського: коли починають з ідеалу мадонни, а закінчують «ідеалом содомським». Смісловим епіцентром подібної метаморфози претендента на «творячу основу» стає ставлення творчої особистості до іншої особистості (оте саме кантове драматичне: «чи можна ставитися до іншої людини як до засобу?»). Показовою є також та трансформація, що її зазнав феномен властолюбивого характеру у посткласичній філософії порівняно з класичною: якщо для І.-Г. Фіхте уособленням властолюбства є Наполеон - передусім воїн, невибагливий у своїх бажаннях, не схильний до безглуздої жорстокості тощо, то для Серена Кіркегора властолюбство уособлює Нерон - актор, настільки ж сластолюбний, наскільки жорстокий, до того ж останнє тут постає як самоціль (Гайденко П. Трагедія естетизма. - М., 1970. - С. 150).

Отже, «демонічний естетизм», якщо поглянемо на нього

ближче до проблеми, котра нас цікавить - то така «безмежність самоствердження людини», котра сягає здатності, вдаючись до мови Ф. Достоевського, «переходити межу» поміж добром та злом, доброю та злою волею, поміж святістю та злочином. Якщо ж поглянути на нього з урахуванням «владного комплексу», про який мовилося вище, то його уособленням стає характерологічний тип, «наполеонізм» котрого, несучи у собі величезну волю й силу вести світ до благої мети, вироджується у «неронізм» наймізернішого ґтибу: у «Злочині й карі» задля його кваліфікації вжито вельми своєрідний образ-концепт «естетична воша». Саме такою ціннісно-сисловою амбівалентністю уражений різновид отого свого роду образу «нової людини», що його Достоевський влучно кваліфікував як «владику майбутнього». - У часи ж постмодерну (сімдесят сьомого року нашої доби) Андре Глюксман назве ініціаторів радикальних світоперетворювальних філософських творів творцями секуляризованих релігій, що пропагують образ такого собі поцейбічного «володаря універсуму» (саме тому вони не просто мислителі, а «Панове-Мислителі»).

Смисловим епіцентром трагедії діяльнісного естетизму стала беззастережна романтизація марксизмом феномену творчості. До речі, у іншій праці вже згадуваної П. Гайденок знаходимо вельми промовисту констатацію тієї обставини, що, витлумачуючи матеріалістично поняття діяльності, К. Марк елімінує з нього ті моральнісно-етичні передумови, котрі мали місце у Канта й Фіхте (!), розглядаючи її як предметно-практичну діяльність, як «виробництво» у найширшому розумінні слова, котре перетворює природний світ відповідно до цілей та потреб людини й людства. Так специфічно заломлюється у марксовім світорозумінні пафос Відродження, котре поставило людину й людство на місце Бога (Творчество. Философская энциклопедия. - Т. 5. - М., 1970. - С. 187).

Суперечливість молодомарксистського антропологізму дуже пов'язана з парадигмою соціально-класової відносності моралі, що фактично оберталосся запереченням останньої. Проте визначальною тенденцією еволюції антропологічних уподобань українських філософів-шістдесятників є тяжіння до поновлення у правах моральнісного начала у людській життєдіяльності, більше того - до розгляду його як сутнісної властивості людини. Вадим Іванов, зокрема, розглядаючи духовність у контексті культури, доходить висновку, що найвищим рівнем рефлексивної здатності людської самосвідомості, здатності, котра здійснюється у внутрішнім духовнім світі особистості, є



«співвіднесення себе з абсолютним моральним взірцем», що моральні оцінки й рішення «покликані стояти над ситуацією дії», оскільки сфера, котрої вони стосуються, охоплює зв'язок між наявним та належним, себто той «імовірнісний світ», що в його основі лежить цілепокладаюча діяльність людини (Мировозренческая культура личности. - С. 77-78).

Чого бракувало нам, аби подивитися на щойнозгаданий «імовірнісний світ» тим критично-рефлексивним поглядом, яким дивився на нього М. Бубер? Передусім - усвідомлення внутрішньої суперечливості людського світовідношення, невіддільної від сутнісної суперечливості самої людини. Молодомарксизм та вітчизняний неомарксизм убачали наріжну суперечність світовідношення у неспівпадінні людського існування з сутністю людини. Тим самим акцент зміщувався з внутрішніх колізій, властивих людині, на, так би мовити, зовнішні (між «сутністю» та «існуванням»). Спрямоване проти гегелевого есенціалізму марксове застереження щодо неможливості існування сутності окрім як у «дійснім людським існуванні», виявилось немов би забутим його автором через тяжіння до соціологічного редукціонізму у витлумаченні людини, і світоглядно-методологічні наслідки того забуття довго ще давалися взнаки при розробці діяльнісної концепції людини. Переосмислили ми соціологічний есенціалізм десь аж наприкінці вісімдесятих років, розпочавши те переосмислення із з'ясування розузгодженостей, властивих тому способові самоствердження людини у світі, котрий набув у марксистській та неомарксистській філософії статусу наріжного принципу: маю на увазі передусім розузгодженість між «оволодінням» та «освоєнням» світу у процесі практичної життєдіяльності, між формою та предметним змістом практики, а також між різними інтегралентами цього змісту («знарядцевість», «комунікативність», «раціональність»). Критично переосмислюючи есенційні погляди на людину та особливості її світовідношення, ми пересвідчилися у прозорливості прагнень одного із засновників Київської світоглядно-антропологічної школи Олександра Яценка щодо «етицизації» принципу практики, оскільки послідовне підпорядкування людського світовідношення моральнісно вивіреному регулятивам є дуже важливим засобом протидії гіперактивістському естетизмові. Але для цього моральнісна регуляція повинна стати не «додатком» практично-духовного ставлення людини до світу, а його невід'ємною складовою. (Як влучно сказав уже згадуваний А. Глюксман: «Планета відкидає зайве заради етики» - Див. його «Одинадцята заповідь». - К.,

1994. - С. 57).

Важливим етапом перегляду тих уявлень про сутнісні властивості людини, котрі ініціювались діяльним підходом, стало усвідомлення духовності як здатності переводити універсум зовнішнього буття у внутрішній всесвіт особистості на етичній основі; позаяк практична життєдіяльність людини є амбівалентна, у разі втрати нею моральних горизонтів вона стає цинічною. Необхідністю етизації діяльності спричинене повернення до християнського витлумачення ряду наріжних «екзистенціалів» духовності, секуляризованих у свій час філософами-шістдесятниками, зокрема триєдності «Віра - Надія - Любов», котра є базисною для розуміння духовності (Див.: Крымский С. Б. Контуры духовности: новые контексты идентификации // Вопр. философии. - 1992. - № 12. - С. 23, 27, 28).

На кожній із розглянутих нами в даній статті пізнавальних ситуацій, дотичних до філософського вивчення феномену духовності, можна переконатися, що таке вивчення чиниться в наші дні далєбі не розпочинаючи з «нуля». Воно є продовженням тієї плідної тенденції, котра започаткована дослідниками-шістдесятниками і котра, звичайно ж, передбачає критичність та самокритичність.

Завершуючи свої розмірковування, зазначу, що такий важливий для філософів-шістдесятників концепт практично-духовного виявився вельми плідним також для з'ясування взаємозв'язку історичних форм та структурних рівнів світоглядної свідомості. Щоправда, у «застійні роки» евристичний потенціал цього концепту не міг бути зреалізований уповні. Проте важливим є не тільки останнє, а й наявність певного потенціалу. Річ у тім, що розкриття практично-духовної специфіки форм світоглядної свідомості, котрі склалися історично, «провокувало» не тільки на розгляд їх за схемою «зняття» наступними - попередніми, але й на визнання самоцінності кожної з форм: міфології, релігії, філософії. У межах Київської школи перші вияви такого визнання з'явилися ще у кінці сімдесятих - на початку вісімдесятих років внаслідок зосередження на взаємозв'язках світогляду та культури. (Зокрема, у книжці «Категорії філософії та категорії культури» плідно використано Леві-Стросову класифікацію категорійних форм архаїчної свідомості як елементів «міфологіки», котра безпосередньо вплетена у людську життєдіяльність; цю думку конкретизовано у книжці «Категорійні структури пізнання й практики»; у наступній колективній публікації, присвяченій евристичним функціям світоглядної свідомості, йдеться про

плідність таких, «пережиткових» з традиційного погляду, її форм, як неусвідомлювані світоглядові установки, культурний хронотоп з властивою йому інверсією часу тощо). Окреслена перспектива отримала своє завершення у нещодавно виданій запоріжанином Віталієм Жадьком праці «Соціально-духовні виміри світоглядної свідомості», де історичні етапи останньої розглядаються як такі, котрі й по сьогодні залишаються її структурними компонентами. (Міфологія тут презентує, зокрема, духовну цілісність кожного народу).

Для такого перегляду принципу «зняття» наступними формоутвореннями духу попередніх потрібна була відмова від пануючої у молодомарксистській філософії ідеї про безособово-родову сутність людини, а також доведення розгляду її особистісної специфіки до етнонаціональної та інтимно-родинної іпостасей родового. Визнання однокореневості й смислової взаємозумовленості таких явищ, як «рід» та «нарід» (Див.: Феномен української культури: методологічні засади осмислення - К, 1996. - С. 236) стало цілком логічним етапом розпочатої ще у сімдесяті роки переорієнтації вітчизняних світоглядово-антропологічних розробок на проблему культури. Відтак, культура постала - це відображено у назві нещодавно виданої київськими культурологами книжки - як «світ національного буття».

Але тут вияскравлюється низка нових проблем, пов'язаних з осмисленням ситуації «постмодерну» у сучасній культурі.

Критичний перегляд «есенційного» бачення людини, духовності, культури, безперечно сприяє усвідомленню їхнього розмаїття, плюральності. Плюральність ставить під питання один з наріжних світоглядових концептів гуманістики вітчизняних філософів-шістдесятників: маю на увазі наведене раніш поняття «конструкції світопорядку». Виявляється, будь-яка «конструкція» може і має бути деконструйована, враховуючи відносність «центрації» наявних у ній смислових полів. Чинячи деконструкцію, ми з'ясуємо ту принципову засторогу, що «жодне слово, жоден контекст, жодна важлива теза не претендує на підсумовування та організацію, виходячи з теологічної присутності центру, руху відмінностей та їхнього розташування» у певних смислових полях, позаяк кожен концепт у випадковій деконструкції залучається до «нескінченного ланцюжка відмінностей», без досягнення котрих уявлення про будь-які смисли є неповним (Див.: Дерріда Ж. Позиції. - К, 1994. - С. 25-26). Окреслена обставина змушує

вдивлятися у феномен духовності як надзвичайно складне утворення, де окрім своєрідного «руху центрації» наявні ще багаторівневі рухи доповнення, заміщення - усього того, що у дослідженнях відомого філософа-шістдесятника Мераба Мамардашвілі схарактеризовано як динаміку так званих перетілених форм (рос.: «форм превращенных»).

Відповідно, те, що раніш мислилося як «духовний універсум», постає віднині як «духовний мультиверсум». Така метаморфоза багатьох зачаровує і провокує нас на питання: окреслена ситуація принципово нова для філософа-дослідника? - Не так, щоб і дуже нова, якщо згадати: ще на початку 1929 р. Хосе Ортега-і-Гассет у своїх мадрридських лекціях обґрунтував тезу щодо двозначності ситуації науки філософії: вона замажується на осягнення універсуму, проте від самого початку не зрозуміло, є то універсум - а чи мультиверсум (Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? - М., 1991. - С. 95). У книжці, присвяченій проблематичності людського світовідношення (1993 р.), мені доводилося нагадувати, що уявлення про «децентрацію універсуму» (коли центр - повсюди, й усі місця - рівні) можна знайти вже у погляді на світобудову Франсуа Рабле а то й набагато раніш. Істотною є також величезна психологічна потреба людини у певній центрації та ієрархізації світоуявлень.

Переконаний, що така потреба наявна і коли йдеться про той світ, котрим є царина людського духу. У одному з сучасних досліджень слушно наголошено на тому, що ситуація «постмодерну» у сучасній культурі означає не відмову від традиційних витлумачень духовності, а заперечення «єдино правильної» духовності й ствердження «плюралізму духовностей», коли остання розпорошується на безліч силових центрів, кожен з яких вбачає себе автономним від інших (Духовність і технічний прогрес: проблема гармонізації. - Вінниця, 1997. - С. 18).

Йдеться, отже, про співвідношення двох принципів осмислення духовності, котрі можна кваліфікувати як «ієрархізм» та «гетерархізм». Що друге приходить на зміну першому - очевидно. Не менш очевидно також, що тим самим не ліквідується вищезгадана людська потреба у ієрархізації світоуявлень. А відтак питання переміщується із площини протистояння у площину взаємодії ієрархізму та гетерархізму. Тут, як на мене, смислове осереддя філософсько-антропологічного розуміння феномену духовності.

БИЧКО А. К.,  
 БИЧКО І. В.,  
 м.Київ

## ПРАГМАТИЗМ І ДУХОВНІСТЬ - МОРАЛЬНІ АЛЬТЕРНАТИВИ

Сучасна публіцистична та навіть наукова література рясніє терміном «посткомунізм». При всій змістовній невизначеності його (сюди потрапляють різні понятійні характеристики - від культурологічних і до політично-етнонаціональних), все ж основним є філософсько-політологічне. Адже, з одного боку, посткомунізм, визначає певний конкретно-хронологічний період в історії світового процесу, а, з іншого, зовнішні прояви цього процесу характеризуються та й визначаються внутрішніми змінами. Можна погодитися з тим визначенням, яке пропонується на сторінках «Політології посткомунізму» його авторами - «Посткомуністичні трансформації вказують насамперед на зміни самих основ ідентичності та соціальної когерентності (певного прийняття, згоди з іншими точками зору, поняттями, системами - *авт.*) політичних спільнот, характеру політичної сув'язі людей. Місце моністичної, універсальної за критеріями належності (до «єдиної соціально-економічної формації» - «соціалізму, реального соціалізму, комуністичного ладу», «братньої багатонаціональної сім'ї народів», «соціалістичного табору» тощо) системи ідентифікації та тотально-нівелюючого за соціально-економічними і правовими параметрами політичного режиму («соціалістична рівність людей», так звані «безкоштовні» медична допомога, освіта, розподіл житла та ін., «соціалістична законність») заступив новий суспільний агрегат... З одного боку, це розпад, крах великої системи політичної ідентифікації та когерентності (Радянського Союзу, соцтабору, комуністичного світогляду, ідеології, або, за Льюїсом - делегітимізація «великих нарад, спекуляції та емансипації»). (Політологія посткомунізму: Політичний аналіз посткомуністичних суспільств. / В. Полохало - керівник авт. колективу. - К., 1995. - С. 22-23).

Руйнується замкнутість не лише політичної системи, але й духовного простору, орієнтованого на певні монологічні «істини». Цей незаперечний позитив пов'язаний не тільки з появою можливостей вибору, свободи в цьому виборі, але й з певними негачіями. І основне серед них є - не тільки можливість,

але й необхідність вибору. А це, в свою чергу, зобов'язує до виявлення різноманітного спектра цих можливостей. Якщо раніше вирішували десь за нас, то тепер необхідно брати на себе відповідальність за свій вибір.

Таким чином, проблема свободи, яка раніше звучала, як «звільнення від несвободи» набуває нового змісту - «свободного творення».

Якщо це так, то цілком закономірним стає питання - а чого ж саме творення. Зрештою, як би далеко не відходило від людини розуміння цієї вічної проблеми, вона зводиться саме до «творення людського буття». І в цьому незмінному питанні змінюється лише сам зміст цього буття.

Не вдаючися в детальний аналіз історії цього питання, варто вичленити ті найхарактерніші особливості розуміння його, яке пропонує нам сьогодення. При всій різноманітності інтерпретацій можна все ж сміливо зазначити, що все це розмаїття об'єднується поняттям «постмодернізм». Якщо в модерністських пошуках (у літературі, мистецтві, філософії) відбувається звертання до проблем онтології «філософії життя», а, значить, відбувається заміна одного усталеного категоріально-світоглядного апарату іншим, то в постмодернізмі ми спостерігаємо «розмивання» рамок та меж між різними формами відтворення людського буття. Філософські конструкти входять в літературно-мистецьке світобачення, а поняття «здорового глузду» цілком вживаються з філософською рефлексією. Примхливість, невизначеність, мозаїчність, плінність - ось що стає головними характеристиками цього буття.

При цьому не можна вважати, що все це - «винахід» світоглядних орієнтацій останніх десятиліть ХХ ст. Скоріше - це логічне завершення нової доби романтизму, яка розпочалася з волюнтаризму А. Шопенгауера та героя Ф. Ніцше, який перебуває «По ту сторону добра та зла». Неповторність індивідуального буття, його «оберненість» на себе, проголошені в кантівській «речі в собі» та водночас з ним у сквородинському «мікросвіті», відкрили дорогу романтизмові модернізму, коли центром всесвіту стає вільнотворяча як добро, так і зло, особистість.

І все ж в цих основоположних концепціях домінували позитивні конструкти. Чітко були окреслені у кожного із мислителів межі зла, які збігалися з «вічними» цінностями, такими, як мораль суспільного обов'язку, так чи інакше відтворена в сакральних цінностях - природа, Бог, «інший». Тим самим досить чітко ставилася проблема спадкоємності людських

цінностей, інакше кажучи - проблема традиційності, як вираження цієї спадкоємності, а значить і взаємозалежності, обмеження свободи людського буття. Зрештою, ця вічна проблема набуває різного аксіологічного звучання в різні соціальні епохи. Якщо в середньовіччі традиційність була пов'язана з позитивними оцінками, то, починаючи з Нових часів вона все більше набирає відтінку соціально заперечуваного, негативного явища.

І лише в наші дні, що особливо помітно в тих процесах, які відбуваються на терені колишнього Радянського Союзу, саме традиціоналізм стає основним світоглядним принципом, на який спирається проблема етно-національного державотворення нових соціальних спільнот.

Звертання до минулого, в якому заховані причини сьогоденної втрати національної ідентичності і відчуження себе як таких, що перебувають «на обочині» світової цивілізації, цілком закономірно. Адже лише ознайомлення з власною історією, культурою, навіть міфологією та релігією потрібні для виявлення глибинних особливостей національного менталітету.

При цьому не слід забувати, що в науковому відображенні світу не існує вічних, абсолютних істин. Будь-яка істина є вірогідною доти, доки вона виражає певні, обмежені часом та ситуацією, процеси і перетворюється в оману поза їхніми межами.

Це має пряме відношення і до принципу традиціоналізму. Цей принцип відіграє позитивну роль лише при тій умові, коли враховується фактор приналежності національної культури до світового контексту. Без врахування цього виникає небезпека агресивного неприйняття знакових систем тих культурних цінностей, які характеризують інші культури.

Саме тому ознайомлення з своєю національною культурою повинно проходити з урахуванням як традиційних підвалин її, так і необхідності компаративістського підходу. Центром все ж залишається національна культура. Адже віками позбавлені права на національну ідентичність, народи держав, що утворилися на терені СРСР боліче реагують на її заперечення.

Ця проблема дивує і залишається незрозумілою для позарадянського ареалу держав та народів. Адже питання національної ідентичності - це для них пройдений етап в історії, від XIII ст., коли народжуються літературні мови (згадаймо Данте Аллігері, Бокаччіо та інших), до «весни народів» XIX ст. і завершуючи початком XX ст. (адже Фінляндія, Польща

отримують політичну самостійність після Жовтневої революції в Росії). Для України, як і для ряду народів, що входили до складу імперії, лише зараз починається відлік власної національної історії та культурного розвитку.

І все ж, формуючи власну національну самосвідомість, ні в якому разі не можна ігнорувати той факт, що ми входимо в світову спільноту, яка спирається на сучасні світоглядні цінності. Серед безлічі їх існують провідні, спрямовуючі. Такими і є ті, які визначаються в поняттях постмодернізму, тобто світобачення, яке приходить після модернізму.

Як зазначалося вище, основним в постмодерністському світобаченні є визнання «безмежжя» відтворення світу.

І ось тут виникає соціальна небезпека, яка досить активно проявляє себе в соціальному житті світу і яка отримала назву тероризму. Не вдаючися в опис форм і методів прояву тероризму, нам хотілося б зупинитися на виявленні внутрішнього змісту цього явища, вірніше, на тих філософських та ідейних джерелах, які так чи інакше вплинули і впливають на існування цього трагічного феномену ХХ ст. і врахування яких певною мірою може сприяти обмеженню його на теренах нашої держави.

Основною ідеєю цього руху є романтичне прагнення до виявлення власної ідентичності. Разом з тим, при всій зміні проявів тероризму, одне залишається незмінним - змістовним обґрунтуванням його є принцип нігілізму. Так, відомий американський філософ Моріс Печем у ґрунтовній праці «Тріумф романтизму», визначає весь романтичний період, як період утвердження «я».

Але якщо в період становлення ідеї романтизму утвердження особистості проголошувалося, так би мовити, з позитивним знаком - як права людини на творче перетворення світу, то пізніше, починаючи з А. Шопенгауера та Ф. Ніцше - з негативним. У праці «Жадоба влади», опублікованій посмертно в 1901-1906 роках, Ф. Ніцше писав: «Те, про що я розповідаю, - історія наступних двох сторіч. Я описую те, що настане й що не може не статися: вибух нігілізму. Цю історію можна розповісти вже тепер: адже це сама Необхідність. Майбутнє промовляє тут тисячами ознак, ця доля повсюди виявляє себе; до цієї музики майбутнього вже скрізь жадібно прислухаються. Вся наша європейська культура віддавна рухається з напруженою мукою, що зростає від десятиріччя до десятиріччя, як невідворотна катастрофа: неспокійно, бурхливо, нестримно, - ніби потік, який прагне кінця, який себе вже не усвідомлює,



який боїться усвідомити себе... Нігілізм означає, що знецінюються найвищі цінності. Мета відсутня. Немає відповіді на питання «навіщо?»... «Весь ідеалізм» дотеперішнього людства ладен обернутися поняттям нігілізму - вірою в абсолютне знецінення, тобто безглуздя... Ніщо не було б тепер кориснішим і більш потрібним, ніж послідовний нігілізм дії». (Цит. за: Краус В. Нігілізм сьогодні, або Терплячість світової історії. - К., 1994. - С. 27).

Цей заклик до втілення ідеї нігілізму, як тотального заперечення в дії було почуто, як зазначає В. Краус, у першу чергу в Росії. Та це й зрозуміло. Адже, на відміну від європейських держав, які розпрощалися з кріпацтвом (за винятком Пруссії) в XII-XIII ст. і так чи інакше вводили різні форми демократичних політичних систем, самодержавний лад в Росії спирався на споконвічну «общинну свідомість», для якої характерно нехтування особистості заради «загального добра». В соціальних структурах не виробилося інституцій, які б сприяли розбудові особистісної проблеми. Тому вияв його міг бути лише тотально нігілістичним. Виходячи з етимології слово «*nihil*» («ніщо»), яке виводиться з «*nihilum*» («жодної ниточки, ані волосини»), в російській літературі герої двох славнозвісних романів - «Отцы и дети» І. Тургенєва та «Что делать?» М. Чернишевського - і проголосили активний дійовий нігілізм. «Нигилист - это человек, который не склоняется ни перед какими авторитетами, - так Аркадій формулює базаровський принцип, - который не принимает ни одного принципа на веру, каким бы уважением ни был окружен этот принцип» (И.С.Тургенев. Полное собр. соч. и писем в 28 томах. - Т. 8. - М.-Л., 1964. - С. 215). І що особливо звучить як сучасне кредо терористів - в суперечці про те, що треба не тільки руйнувати, але й щось створювати, Базаров заявляє: «Это уже не наше дело... Сперва нужно место расчистить... В теперешнее время полезнее всего отрицание - мы отрицаем» (Там же).

Від таких закликів прямий шлях пролягав до анархізму та терористичних акцій (роман Ф. Достоевського «Біси» це достатньо повно розкриває). «Оскільки ж росіяни готували революцію в своїй країні здебільшого з-за кордону, де опинилося багато з них, їхня діяльність справляла чималий вплив і на Захід. До того ж такі революціонери, як різночинець Олександр Герцен, дворянин Михайло Бакунін, князь Петро Кропоткін та їхні прихильники, парадоксальним чином діставали чималі кошти в колах російської аристократії. Центрами нігілізму та анархізму були Женева, Аскона, Берн, Цюрих,

Париж, Лондон; життя багатьох тодішніх революціонерів аж ніяк не було затьмарено злиднями» (Краус В. Нігілізм сьогодні, або Терплячість світової історії. - С. 23).

«Пропаганда дії», яку проголошував Бакунін, «Катехізис революціонера» Нечаєва, діяльність та твори Кропоткіна сприяли тому, що в останні десятиріччя XIX ст. поширюється тероризм, який поєднує ідеї з практикою. Так, у 1878 р. С. Степняк-Кравчинський заколов кинжалом шефа жандармів, пізніше продовжував терористичну діяльність у Лондоні і навіть випустив посібник з питань підпільної боротьби. Він же організував у Італії локальні повстання. Було кинуте бомбу в короля Італії Еммануїла II, у 1881 р. вбито російського царя Олександра II, у 1898 - австрійську імператрицю Єлизабет, в 1901 р. - убитий президент США Маккінлі. Цих фактів можна було б навести значно більше. Так сформувалися основні ідеї соціально-політичного тероризму в його нігілістичній оболонці.

Ці ж ідеї достатньо активно ввійшли в літературно-художнє життя Європи кінця XIX - початку XX ст. Від знаменитої збірки Шарля Бодлера і до маніфестів сюрреалістів (Андре Бретон проголошує в «Дванадцятomu маніфесті сюрреалістів»: «Найелементарніший вчинок сюрреаліста - вийти на вулицю, маючи по револьверу в кожній руці, і безладно стріляти по перехожих») лунає заклик до проголошення ірраціонального, як самої сутності буття особистості. Так формується естетичний нігілізм. Певною мірою він був започаткований ще Пушкіним в його «Євгенії Онєгіні», Лермонтовим в «Герої нашого часу», О.Гончаровим в «Обломові». Всі ці персонажі, такі зовні різні, мали ту спільність, що всі вони так чи інакше проголошували «втечу від суспільства», соціальну інертність, апатію.

Це й був перехід до сучасного нігілізму, який спирається на філософські концепції, що проголошують основною сутністю особистісного буття під- або навіть позасвідоме. Звичайно, перед в цьому напрямку веде вчення австрійського психіатра та психоаналітика Зигмунда Фрейда, який першим поставив проблему прагнення людини до руйнування, самознищення. Великий гуманіст сам не чекав які шкідливі наслідки принесе його вчення про могутність підсвідомого. Адже саме ця концепція відіграє роль певного виправдання та обґрунтування безвідповідальності особистості. Сюди ж відноситься і вчення Карла Густава Юнга щодо «архетипів» - колективного позасвідомого, яке визначає певні дії та вчинки людей; концепції другого учня З. Фрейда Алфреда Адлера про психологічні

основи нігілістично-агресивних установок особистості. Останній вбачає їх у тих психічних особливостях, які формуються у особистості ще в ранньому дитинстві. До них належить - авторитарність та розпещеність, як методи виховання. Все це виробляє певне ставлення в майбутньому до життя, до людей на основі «принципу ворожнечі», конфліктності. Відгороджені від дійсності сучасними зручностями та добробутом, такі діти, зазначає Адлер, не в змозі долати труднощі, нездатні піклуватися та співчувати іншим. У книзі «Зцілення та виховання» він показує безпорадність таких людей, які, з одного боку, викликають комплекс неповноцінності, меншовартості, а, з іншого, як його компенсацію - манію зверхності, богорівності. «Плачучи свою самовпевненість, така розчарована боголюдина знищує сама себе - замість уявного знищення світу, який не схотів лягати їй до ніг, а вона не здолала підкорити і його. Самознищення виступає тут водночас як помста і триумф, поразка і перемога... так людина і впадає в екстаз саморуйнування» (Краус В. Нігілізм сьогодні, або Терплячість світової історії. - С. 60-61).

Конрад Лоренц та Теодор Райк, при всій зовнішній різниці того матеріалу, яким вони займалися і на основі якого вони приходять до виправдання агресивності як основної і закономірної сутності людського буття (К. Лоренц - творець соціобіології, Т. Райк - автор книжки «Мазохізм сучасної людини», опублікованої у Нью-Йорку в 1941 р., де він розглядає складні проблеми сучасного суспільства, становище молоді, прояви різноманітних форм агресивності), все ж мають ту спільність, що причиною сучасного тероризму та його «натхненника» - нігілізму вони вбачають у посиленні невротичності сучасного світу. «Прояви неврозів, алкоголізму, наркоманії, злочинності, які загрозливо поширюються, ставши своєрідною прикметою часу, зумовлені вічним поспіхом, стресами, самотністю, соціальними причинами, а також успіхами медицини у продовженні життя людини посилюють загальну схильність до психічної ущербності й недуг.» (Краус В. Нігілізм сьогодні, або Терплячість світової історії. - С. 78). Це загальне невротичне поле стає сприятливим ґрунтом для появи та проявлення будь-яких форм агресивності.

На наш погляд, не останню роль у цьому відіграє і те накладання обмеження на духовність, яке пов'язано як з ідеями «технологічного» та «економічного детермінізму» (так визначається основна сутність вчення К. Маркса багатьма дослідниками його творчості), так і з поширенням прагматичних

принципів. Адже на зміну істині приходять в цих концепціях «доцільність», «безпосередня результативність».

Це стає як рушійним мотивом для зосередження активності на певних сферах та формах діяльності, так і виправданням відстороненості, байдужості, незацікавленості іншими формами людської діяльності.

Найбільше при цьому страждають ті сторони життя людини, які перебувають поза межами безпосередньої, сьогочасної корисності. До них належить, в першу чергу, так звана гуманітарна проблематика. І хоч славу кожної нації становлять поети, митці, композитори, мислителі, вчені, все ж саме їх ідеї, що принесуть «користь» протягом багатьох наступних століть, аж ніяк не викликають повагу у драматиків.

Таким чином, поряд з невротичністю можна назвати і такий важливий фактор, як «обстругування, звуження поля культури» за рахунок відмови від найціннішого в ній, найбільш людського - сфери гуманітарних цінностей. Нігілістичне ставлення до них тяжко карає суспільство, починаючи від поширення антисоціальних явищ і завершуючи саморуйнацією особистості. Не останню роль при цьому відіграє і психологічний фактор, поширений в ряді передових країн, пов'язаний з тією споживацькою психологією, яку викохує високий рівень побутового добробуту, з одного боку, а з іншого, авторитарні політичні режими, що потребують не творця, а лише відданого виконавця чужої волі. От тоді у відповідь на це й виникають спалахи агресивності, тероризм як масове явище.

Такими шляхами йшов сучасний тероризм у світі. Звертаючись до України, варто виділити деякі особливості цього процесу на нашій землі. Якщо повернутися до історії питань, то слід відзначити, що хоч мислителі та митці України достатньо добре були обізнані з концепціями А. Шопенгавра та Ф. Ніцше і якоюсь мірою віддали їм належне в своїй творчості (особливо це помітно в Ольги Кобилянської, В. Винниченка, частково - у неоромантичних пошуках Лесі Українки та І. Франка), все ж головна ідея - тотальної руйнації ними була не прийнята. І причиною було те, що всі соціальні пошуки «хлопоманів», «народовців» та української інтелігенції кінця ХІХ - початку ХХ ст. були зосереджені на цілком зримій проблемі - становлення національної ідентичності, як у плані соціально-політичному, так і в культурно-освітньому. До нігілістично-терористичних рухів тяжіли верстви населення, чужі і навіть ворожі щодо українського питання. Це були ті, хто прилучився до соціал-демократичного, марксистського руху, і складало їх

зрусифіковане та значною мірою прийшло населення міст та промислових центрів.

Знищення особистісного начала та його носіїв - культурних діячів, вчених, освітян, (практично 8% нас - інтелігенції України), старанне формування в українців комплексу меншовартості - все це ізолювало Україну від світового поступу до розбудови цього начала після встановлення радянського режиму на її землі.

«Вкинута» в сьогоднішня, Україна ніяк не може віднайти те, що однією з перших вона свого часу відтворила в політичній системі, у суспільних інституціях, в моральній свідомості. Це так званий «кордоцентризм» - орієнтація на неповторність особистісного буття, його самоцінність. Сформульована в системі Г. Сковороди як концепція «мікросвіту», проблема особистості є виразником не такої свободи, яка ототожнюється з сваволею, а свободи, як відповідальності за себе і за інших.

Авторитарність радянської системи, національна та державна багатовікова безправність були спрямовані на те, щоб створити так би мовити «обстругану особистість», сконцентровану лише на самовідданому виконанні чужої волі. А це, в свою чергу, створює умови для некритичного сприйняття всього того, що так чи інакше подається цій особистості. Ось коли виникла небезпека поширення нігілістично-терористичних ідей. Неосвіченість і неграмотність в складних гуманітарно-соціальних питаннях з однаковою легкістю породжує і забуття, відмову від їх розв'язання, і нетерплячість, намагання моментально змінити соціальну сферу.

Дуже шкодить при цьому як незнання своєї власної історії, душі свого народу, так і занедбання світового досвіду.

Так, ще в 1895-1896 р. у своїх «Викладах про козацькі часи на Україні» Володимир Антонович, характеризуючи причини трагедій, які спіткали Україну в державотворчому процесі, основною серед них визначає недостатній рівень загальної культури. Так, він зазначає: «При низькому ступені культури, коли над громадськими інтересами панує переважно особиста вигода окремих людей та станів, демократія не має способу розвинути та взяти гору. Доказ на це подає нам найяскравіший момент в історії козаччини - Хмельниччина, коли історичні обставини сприяли найліпше, однак ж увести в життя провідну ідею українського народу не довелося, бо на те не стало культурного розвитку, переконань та витривалості. Недостача цивілізації визначається тут у двох напрямках: у першій бачимо, що особистий егоїзм бере перевагу над

громадською справою, - егоїзм той виявляється пильнуванням старшини зробитися шляхтою, силкуванням урядників захопити чужі землі, повернути козаків на посполитих та обернути їх у кріпаків. Кожен запобігає собі протекції у центральній владі, не перебираючи у особах; наприклад, без сорому уживають доносів, поклепу, брехень і т. ін., і тим загальна справа занепащується... Трагічна розв'язка історії України викликана тим, що український народ ніколи не міг виробити ані ґрунтовної цивілізації, ані міцної власної дисципліни; бо ті, що ставали на чолі його та бралися піклуватись народною долею, мали у собі вельми недостатній запас культури». (Антонович В. Про козацькі часи на Україні. - К., 1991. - С. 20-21).

Ці зауваження В. Антоновича мають відношення до тієї трагічної ситуації в сучасній Україні, коли брак загальної високої гуманітарної культури штовхає громадян нашої держави, включаючи сюди і найвище керівництво, нерідко на антидержавні, шкурні вчинки (крадіжку, кримінальні злочини).

Тому значна кількість сучасних філософів та культурологів як на терені нашої землі, так і в світовій культурі в цілому закликає до необхідності поширення різноманітних культурних знань, підпорядкованих гуманістичним ідеалам. Це - єдиний шлях до боротьби з соціальною агресивністю, що охопила світ. При цьому, як зазначає австрійський політолог та культуролог Вольфганг Краус - «слід було б приділити належну увагу послідовному розширенню й поглибленню самопізнання... Важливою передумовою мала б стати належна увага до проблеми цінностей, зокрема, чітке усвідомлення мети, заради якої взагалі варто жити. Філософи можуть бути в цьому зовсім непоганими помічниками» (Краус В. Нігілізм... - С. 99).

Як відмічалось давно, починаючи з кінця 70-х років, численими дослідникам проявів агресивності в суспільстві, значна провина в цьому падає на засоби чуттєво-емоційного впливу на людей. «Коли б років тридцять тому хто-небудь сказав,- зазначає відомий американський психіатр Ф. Урхем, який проводив дослідження серед в'язнів Нью-Йорку з метою виявлення причин, які штовхнули їх на насильство, - що у нас буде створена школа для навчання теорії та практики насильства, ніхто б цьому не повірив... І все ж це відбулося: навчання молодих людей насильству ведеться в масштабах, небачених в історії». (Дит. за: Кук Дж. В захисту Homosapien // Иностранная литература. - 1977. - № 6. - С. 251).

Так, коли звернутися лише до телевізійно-кінематографічної продукції, то останніми десятиріччями на

світовому екрані, а зараз і на нашому, така «школа насильства» активно діє. Безліч в'єрожих людині явищ, які підкреслюють нікчемність та беззахисність її існування (природні катаклізми: цунамі, землетруси, бермудський трикутник та інше; різноманітні страховиська: монстри, люди-мутанти, величезні горилли.; космічні пришельці; містичні явища: привиди, антихристи, духи, явища парапсихології). Це, так би мовити, «зовнішні насильники».

Але ще більш поширеним є прояви «внутрішнього насильства». Це ті мистецькі твори, героями яких є хворі люди з надлишками агресії та сексуальної патології - садисти, маньяки, вбивці.

І що особливо небезпечно - це те, що насильство значною мірою втратило соціально негативну характеристику і перетворилося в позитив - в так званих поліційних серіалах глядачі із захопленням вітають будь-який прояв жорстокості з боку «хранителів порядку», вбачаючи в них вираження «вищої справедливості».

Нерідко можна почути заклики до того, щоб «закрити кордони» для іноземної кіно- та телепродукції, ввести жорстоку цензуру щодо власної. Але це неможливо, та й не бажано. Адже українцям необхідно жити в сучасному світі, орієнтуючись в тих процесах, які відбуваються в ньому і характеризують його.

Вихід є лише один - найдорожчий - значно посилити сферу виховання та поширення загальної культури, особливо гуманітарного напрямку. Тоді «внутрішня культура» самоповаги до свого власного життя та своєї особистості стане серйозною протидією насильству, агресивності.

Це найдорожчий, але і єдиний шлях формування вищих ідеалів духовності, без яких неможливе формування суспільства, в якому кожне неповторне людське буття буде найвищою цінністю.

ОСІПОВ А. О.,  
м. Миколаїв

## ДО МЕТОДОЛОГІЇ АНАЛІЗУ ФЕНОМЕНУ ДУХОВНОСТІ

У питаннях аналізу духовності поки ще не існує відпрацьованої єдиної методологічної стратегії, яка б утілювалась у чітко сформульованому понятійному апараті, у цілісному розумінні духовності як загальнокультурного явища, у соціологічному вимірі розуміння цього феномена. На даний час мають місце різні напрямки аналізу сутності духовності. Серед них умовно можна було б виділити такі, як культурний релігійний та філософський, які дуже часто по-різному розуміють природу духовності, що врешті-решт зумовлено різним розумінням сутності людини, її місця у Всесвіті та загальним уявленням про структуру Універсуму.

На наш погляд, по-перше, проблема духовності все більше стає ключовою проблемою у вирішенні актуальних питань сучасності: екологічних, економічних, міжкультурних, соціально-політичних та ін. Попередні розуміння феномену духовності можуть бути лише певними орієнтирами у відпрацюванні нової стратегії життя людства, яке вступає в еру інтеграції різних сфер життя, міжкультурних відносин. По-друге, необхідне нове бачення сутності феномену духовності, яке давало б можливість виходу на новий рівень соціально-культурного та теоретичного синтезу, органічно поєднувало б у собі як попередні уявлення цього феномену, так і знання поза межами цих уявлень, виходило б на широкий соціально-культурний простір свого буття, тобто набувало б суто практичного змісту.

Викладене нижче - спроба постановки питання і напрямків його вирішення. Для аналізу проблеми зупинимося лише на декількох моментах: а) основні поняття (п. 1); б) проблема синтезу духовності: історія (п. 2), сучасний стан (п. 3), перспективи (п. 4).

1. Проблема духовності була предметом уваги протягом усієї історії людства. Якщо розглядати різні підходи до вирішення цієї проблеми, то можна виділити такі сфери усвідомлення: релігія, філософія, мораль, художня творчість, наука. При всій суперечливості підходів, яка виявляється у формі постановки питань, способів їх вирішення, можна констатувати спільну тенденцію у формулюванні наступних понять: тотожність мікро- і макрокосму, розширення свідомості,



самоусвідомлення, самореалізація.

У філософії ідея тотожності мікро- і макрокосму висувалася М. Кузанським, Г. Сковородою та іншими. У художній творчості вона невидимо присутня як інтимне таїнство наслідування людиною зовнішнього світу. Саме через ототожнення з природою людина починає усвідомлювати естетичні цінності.

Таким чином, фундаментальною ідеєю, яка складає одну із засад розуміння духовності є уявлення про те, що зовнішній світ - це продовження внутрішнього світу людини, а внутрішній світ людини не може існувати без подовженого у просторі й часі свого двійника. Протилежність цих двох світів відносна, абсолютна їх єдність. Межа, яка розділяє внутрішній і зовнішній світи, дуже рухлива і визначається особливостями культури, епохою, специфічністю сфери усвідомлень, і, врешті-решт, особливостями індивідуального психічного складу людини, її звичок тощо.

Але подальшої розробки ідея єдності двох світів не мала, бо основною засадою еволюції суспільства стали диференціація і спеціалізація. Спільними зусиллями удосконалювались окремі ланки, елементи буття і при певному накопиченні цих вдосконалень відбувалися зміни у сприйнятті цілісності Всесвіту. Однак частина ніколи не може бути тотожною цілому. Розвиток людства здійснювався лише завдяки протилежності цих двох моментів: частина протистоїть цілому, хоча існує на засадах цілого. Далі ми зупинимося на цьому питанні докладніше.

Процес розвитку духовності уявляється як вилучення із свідомості людини її суб'єктивних структур: інстинктивних, емоційних звичок, як занурення у підсвідоме, що можна було б визначити терміном «розширення свідомості». Тобто це розвиток душі людини до рівня «всесвітньої душі». У науці це може бути ідеал знання абсолютного закону, у релігії - сходинки богопізнання, у мистецтві - усвідомлення творчості як боговдохновенного процесу (М. Бердяєв). Ототожнення з навколишнім світом зворотною своєю стороною має розтотожнення суб'єктивності людини і наближення її до Абсолюту.

Головним елементом цього процесу є формування особливого стану людини, який характеризується у релігії, наприклад, як постійне спілкування з Богом у повсякчасній молитві. У цьому випадку відчуття духовності людини визначається як екзистенційний стан душі, сповненої любові й добра. Акцент робиться на одухотворенні зовнішнього світу.

Функціональним інтегруючим елементом цього процесу є самоусвідомлення. Результатом цієї стадії розвитку є розуміння деякої духовної дії, а в інших випадках - духовної субстанції людини-«спостерігача», діяльність якого опосередковує чи охоплює існування окремих складових свідомості чи навколишнього світу. Цей спостерігач не є деяким субстанційним суб'єктом, а існує лише у взаємодії складових елементів свідомості, тобто виступає як функція процесу, а не окремий елемент свідомості. Це є стан свідомості, яка прийшла до певного рівня гармонії внутрішніх та зовнішніх сторін свого існування, але з акцентом на внутрішній цілісності. Внутрішня цілісність може усвідомлюватись, як це відбувається у християнстві чи у художньо-естетичному процесі, через ототожнення віруючого або художника з Творцем. Усвідомлення відбувається у формі відчуття, переживання (релігія, мистецтво) або ж розуміння Логосу як деякої енергії - у філософії. Тут основним осередком, носієм духовності виступає суб'єкт, людина. У іншому випадку - взагалі зникає уявлення про будь-якого суб'єкта-носія духовності, як це можна спостерігати у буддизмі, зокрема - у дзен-буддизмі.

Елементом, який визначає результат розвитку духовності, є поняття самореалізації. Якщо попередні поняття акцентували зовнішній і внутрішній аспекти духовності, то поняття самореалізації визначає духовність як стан, постійну єдність зовнішнього та внутрішнього. Суб'єктивно цей стан переживається як цілісність, завершеність буття, коли кожен елемент часу і простору не сприймається як існуючий поряд з іншим просторово-часовим моментом, тобто не має інтервалу між ідеалом і дійсністю. Кожен момент простору і часу сприймається як завершена цілісність, єдність, яку неможливо порівняти з попередніми чи наступними моментами.

У даному аспекті можна говорити про те, що існують різні форми самореалізації, які відрізняються між собою в залежності від того, як усвідомлюється субстанційна складова самореалізації, тобто Я-особа, чи злиття з моментом досягає такого стану, що взагалі немає протиставлення зовнішнього і внутрішнього, мети і засобу.

2. Як уже зазначалося вище, історичні форми духовності виникали на тлі окремих видів діяльності людини: філософії, науки, мистецтва, релігії, народних звичаїв і традицій, езотеричних знань. На наш погляд, основною проблемою існуючих форм духовності є те, що кожна з них своєю засадою має лише певну культурну діяльність людини. Але по-іншому і

бути не могло, тому що людина, практична діяльність людини протягом її життя втілюється лише у тих формах соціалізації, які має у своєму розпорядженні суспільство. А поділ праці був і є поки що основною засадою розвитку людства. При цьому необхідно зазначити, що якщо поділ праці для людства в цілому, як деякої тотальності, дійсно є засобом розвитку в бік різноманіття його функцій та їх поглиблення, то для однієї людини цей поділ, навпаки, є шляхом обмеження, звуження її потенційних можливостей і якостей. Тобто у цьому випадку індивід може відчувати себе цілісністю і самодостатньою особою лише тоді, коли не порушені зв'язки його з іншими індивідами, яких він потребує в умовах суспільного поділу праці. Звідси висновок - людина як індивід, особа може відчути свою цілісність лише тоді, коли вона у своїй життєдіяльності точно виконує свої функції, які їй пропонує сучасний поділ праці, коли людина виступає елементом суспільного організму. Звісно, що така цілісність, яка своєю засадою має обмеженість соціальної функції, не може бути дійсною цілісністю, тому що у одиничному буквально не може бути відтворене ціле. Якщо людина протягом більшої частини свого життя у своїй діяльності має справу з обмеженостями, з усвідомленням кінечності своїх цілей і бажань (а саме так сучасна людина тільки й може існувати у суспільстві), то вона лише у своїй уяві може виходити на тотальну цілісність буття. Звісно, наявність уяви є необхідним етапом розвитку духовності людини. Можна говорити про те, що уява лише тоді й розвивається, коли відчувається нестача чогось у дійсності. Тобто тут має місце діалектика протилежностей, коли у кожній із сторін віддзеркалюється зміст, форма і рівень протидії.

Таким чином, виконуючи у суспільстві обмежену функцію, людина, по-перше, виступає ланкою у ланцюзі цілісності суспільства, по-друге, підтримує цілісність суспільної системи, по-третьє, стверджує своє власне існування як одиниці буття, спроможної до тотального бачення світу. Але при цьому людина не може втілювати у собі тотожність буття, тому що форми її життєдіяльності наповнені обмеженим змістом функцій соціального організму.

Проблема може бути розв'язана декількома шляхами: а) спиратися не уже відпрацьовані у суспільстві форми життєдіяльності, але наповнювати їх тотальним змістом; б) виявляти нові форми життєдіяльності людини, які були б тотожними за своїми функціями цілому; в) повернутися до таких форм життєдіяльності, які існували завжди і залишаються

незмінними протягом усієї історії людства.

У будь-якому випадку зрозуміло, що протиріччя «частина-ціле» (тотожність мікро- й макрокосму), як воно існувало в історії людства, потребує нового рівня співвідношення, іншого синтезу. На наш погляд, можна виділити декілька типів синтезу: чуттєвий (античність), інтуїтивний (середньовіччя), розумовий (з XVII ст. і певною мірою до сьогодення). Теософія, як вважають зробила невдалу спробу сформулювати засади нового синтезу. Як і у будь-якому іншому випадку, типологія лише схематично відображає дійсність. Але звісно, що певна культурно-історична формація містить у собі домінуючі тенденції розвитку та парадигми існування.

3. Людство стоїть напередодні формулювання нового культурно-історичного і теоретичного синтезу, засадами якого, заздалегідь можна сказати, не будуть попередні форми синтезу, оскільки органічно вони можуть існувати лише як складові більш глобального синтезу як за своїми просторово-зовнішніми, так і за духовно-внутрішніми засадами.

Для вирішення проблеми нового синтезу, на наш погляд, необхідно звернутися до такого феномену, зміст якого у філософії, релігії, психології уже визначений, але ще не вичерпав своїх евристичних можливостей, бо містить певний потенціал, здатний служити для подальших узагальнень та поглиблення уявлень про духовність, власне, ми маємо сформулювати нову парадигму синтезу. Для цього необхідно вийти за межі його загальноновживаного змісту і розповсюдити на більш широке коло явищ, феноменів людської діяльності та свідомості. Це феномен медитації.

У сучасному загальноновживаному розумінні цього слова, медитація є спеціально організованим процесом, діяльністю, мета якої - «занурення» свідомості у той чи інший об'єкт споглядання. Завдяки цьому процесу досягається як більш глибоке осягання сутності процесу споглядання, так і виявлення підсвідомих механізмів інтимного зв'язку психіки людини із навколишнім середовищем. За тисячоліття свого існування культура людства відпрацювала певні методи медитативних споглядань, особливості яких залежать від об'єкту споглядання: це можуть бути звуки, мовні мантри-молитви, геометричні зображення, медитації на певних предметах, рухи тіла людини. Або ж ритуали-дії, головною метою яких є на основі створенні певних штучних умов досягти стану зміни свідомості, переродження людини, коли незвичайні обставини ритуалу готували людину до «смерті», тобто до нового

народження у вищій якості. Цю ж мету мали ритуали ініціації у первісних суспільствах.

З цих ритуалів-містерій людина виходила оновленою і саме ця трансформація психіки людини була переходом свідомості до цілісного сприйняття дійсності, розуміння ієрархії світів і свого місця у ній. З цих містерій виникають, як відомо, різні форми суспільної свідомості.

Але на етапі виникнення форм суспільної свідомості відбувається розтотожнення суб'єкта та об'єкта споглядання. Так, у мистецтві людина у більшій мірі відчуває умовність художнього твору: ситуація передбачає межу між актором і глядачем. Глядач, хоча й наслідує актора, споглядаючи його дії на сцені, але лише підсвідомо ототожнює себе з діючою особою. Художня діяльність не передбачає повного «занурення» у природу об'єкта споглядання. У процесі споглядання об'єкта мистецтва (не має значення, де це має місце - у театрі, живописі, архітектурі, музиці...) свідомість балансує на межі внутрішнього відчуття єдності з об'єктом споглядання і усвідомленням фізичної (просторової та часової) непричетності до об'єкту споглядання.

Таким чином, можна розглянути значну кількість культурних форм діяльності людини, виникнення й розвиток яких тим чи іншим чином пов'язані з глибинною підсвідомою функцією психіки людини - здатністю ототожнити себе з об'єктом споглядання, наслідувати його. Саме на цих засадах виникає і розвивається живопис, писемність, музика. Це фольклорні ритуали, поезія й епос, це штучні мови науки і програмування.

Аналізуючи кожну форму культурної діяльності з точки зору міри ототожнення з об'єктом споглядання, можна було побудувати схему ієрархічних співвідношень, на полюсах якої знаходилися б форми, у яких, з одного боку, має місце повне ототожнення суб'єкта та об'єкта медитації, а з іншого - раціональне відчуження від предметної сутності об'єкта. Останнє має місце тоді, коли передбачається, що думка і спосіб її вираження не пов'язанні одне з одним.

Первинне ототожнення людини з Всесвітом, яке мало місце у ритуалах ініціації, а потім - у містеріях часів стародавнього світу, виступало соціально визнаною формою залучення людини до Цілого. Особливості цих ритуально-медитативних заходів полягали у тому, що людина вірила у дієвість ритуально-магічних формул. Вона осягала свою причетність до універсуму не розумово, не інтуїтивно чи

споглядално-чуттєво, а екзистенціально, тобто через власну символічну смерть і подальше відродження.

Це була тотальна медитація, оскільки трансформації підлягало все: гинув увесь Всесвіт, гинула людина. А потім наступало відродження людини як частини відродженого Космосу. Практична дія і символічна дія у процесі ритуально-містерії були одним, нерозривною тотожністю. Тут слід зауважити, що це не значить, що людина взагалі не відрізняла символічну і практичну дії. І на той час розумілась умовність поєднання цих двох аспектів дій. - ритуали-ініціації здійснювались у певний сакральний час, але цей час був визначальним для усього останнього річного чи вікового терміну періодичності відновлення даного ритуалу.

Подальша диференціація культурних сфер життя людини приводить до зміни як самих форм медитації, так і до зменшення «площі» кризово-значущих елементів медитативного процесу. З іншого боку, у порівнянні з початковим станом розширюється коло «позамедитативних» сфер діяльності людини, тобто суто практичних, побутових, прикладних, значущих самих по собі. Отже, практична діяльність людини все більше десакралізується. І зараз стан такий, що, з одного боку, існує велика кількість медитативних практик, орієнтованих на різні форми об'єктів медитації: звук, колір, думка та ін. Тут можна говорити про медитативний досвід, коли «внутрішнім оком» спостерігаються процеси свідомості: думки, емоції, прагнення та ін., тобто об'єктом медитації стає сам суб'єкт медитації (Дж. Крішнамурті, Ошо та інші). Розвиток духовності розуміється як все більше ототожнення людини зі своїм спостерігачем. Врешті решт дзен-буддизм ставить на меті відшарування і функції самого «спостерігача». І тоді людина постає один на один перед «ніщо» як відсутністю будь-якої думки, уяви, пам'яті - усього, що стоїть перед дійсністю як такою і людиною.

Вибір для користування будь-якою з цих медитативних практик зумовлений психічним складом людини, культурно-історичними, релігійними та філософськими традиціями.

З іншого боку, існують десакралізовані форми практичної і теоретичної діяльності, які вмонтовані у цілісність соціуму: господарсько-економічна, політична, культурна діяльність, наукова та ін. Але десакралізація форм практичної діяльності не означає, що в них відсутні елементи медитативного наслідування. Ці елементи лише мають неусвідомлений характер, діють на латентному рівні індивідуальної та соціальної психіки.

4. На наш погляд, контури парадигми синтезу нового

рівня, назвемо його умовно медитативним синтезом, можна окреслити, якщо спробувати визначити засади єдності усіх форм діяльності свідомості, тіла й організму людини. Звісно, про взаємозалежність психічного і фізіологічного, матеріального й ідеального філософія говорила протягом усього свого історичного розвитку. Але дана постановка проблеми базувалася на висхідному постулаті різниці цих двох протилежностей. Проблема полягала у тому, що вони існують і необхідно виявити засади їхнього генетичного зв'язку і взаємодії. Тобто факт протиставлення сутностей з самого початку обмежував засоби вирішення проблеми. Обмеженість виявлялась у тому, що основними інструментами вирішення проблеми були логіка і чуттєва практика, тобто практика, орієнтована на демонстрацію доказів, яка спиралася на зовнішнє положення. І логіка, і відчуття - опосередковані розумом форми усвідомлення дійсності. Тому що, коли ми говоримо, що наші припущення, теоретичні висновки підтверджуються на практиці, то, звісно, така форма практики передбачає певні розумові засади, інакше вона була б зібранням хаотичних дій.

Практика передбачає цілераціональні складові, наприклад: мета діяльності, контроль і коригування, свідомий вибір засобів та інструментів діяльності. Таким чином, практична дія, яка має мету, попереднє бачення наслідків, уже є теоретичним конструктом, оскільки базується на логіці просторово-часових відносин, логіці, яка опосередковує сам процес дії.

Але хаотичність дії не завжди є альтернативою цілераціональній дії. Такою альтернативою може бути спонтанна дія. На відміну від хаотичної спонтанна дія характеризується впорядкованістю й цілісністю, органічною єдністю усіх її складових (фізіологічних, рухових, ментальних, емоційних, ціннісних та ідеалотворчих). У протилежність цілераціональній дії спонтанна не акцентується лише на одній із складових (ця акцентуація, як відомо, може бути зумовлена соціальними, культурними, цивілізаційними та індивідуально-психологічними особливостями людини).

Спонтанність є початковим і завершальним етапом кожного практичного цілераціонального стану дії й передбачає його. У свою чергу, цілераціональна практична дія своїми засадами має хаотичність у методі спроб і помилок. У спонтанності поєднані одиничність (неповторність), внутрішня цілісність складових процесу і органічна єдність з Цілим.

У практичних діях людина спирається на потреби свого

організму. Біологія та фізіологія виділяють фундаментальні потреби, пов'язані з їжею, продовженням роду тощо. Це дійсно глибинні й органічні потреби людини. Саме вони на сучасному етапі розвитку людства інтегрують діяльність як окремої людини, так і всього суспільства. Але чому саме ці потреби серед безлічі інших функціональних потреб організму висуваються на перший план? На наш погляд, це зумовлено фундаментальними життєвими мотивами - страхом кризи, поразки, в кінці кінців страхом смерті, власне, певними усвідомленими установками. Усвідомлюється лише кінцевий результат діяльності організму - смерть.

Але смерть - лише завершальний етап діяльності організму і значення його підкреслюється лише тому, що він усвідомлюється. Тоді очікуванням смерті забарвлюється усе існування людини - завершальний елемент тяжіє над усією системою. Тоді говориться, що людина є рабом своїх думок, емоцій, звичок тощо.

Коли людина позбавляється страху смерті, тоді виникає можливість, по-перше, концентруватися на інших структурах діяльності організму; по-друге, сприймати їх як такі, самоцінні, поряд одна з однією, без надання переваги будь-якій з них. Саме інтроспективний погляд на роботу організму людини, а відомо, що організм людини - найскладніший феномен природи, відкриває нові можливості розуміння як сутності самої людини, так і природи в цілому. Людина навчилася усвідомлювати лише незначну частину функцій та потреб свого організму, і на задоволенні саме цих потреб будувалася логіка розвитку людської цивілізації.

Проблема полягає у тому, які нові засади людського існування спричинять розширення кола усвідомлень діяльності організму і свідомості людини. Це особливе питання і потребує окремого аналізу. Можна поки що зазначити, що лише переакцентуація з попереднього комплексу проблем і прагнень може змінити логіку розвитку людства, надати його існуванню інших вимірів. Звісно, це не може бути вольовим актом якихось ідеологічних чи політичних рішень.

Основним напрямком розробки синтезу нового рівня можна зазначити усвідомлення функціонування організму як фізико-хімічного та фізіологічного процесу. Зараз завдяки хімії, біології та іншим природничим наукам ми знаємо, як діє наш організм. Але це знання як теорія є лише поверхневим рівнем існування цієї інформації на засадах теоретичних узагальнень наук. Поняття «знання» і «усвідомлення знання» підкреслюють



різні моменти, етапи втілення знання.

Коли ми говоримо, що об'єктом усвідомлення повинна стати не зовнішня людині предметність, а власна, організава предметність, то свій власний організм людина не може сприймати за такою ж епістемологічною схемою, як зовнішній, поруч розташований, предмет. І це надає новій якості самому існуванню людини - це по-перше, а по-друге, людина починає сприймати і зовнішній світ, зовнішню предметність як свій власний, внутрішній стан. Виникає особливої форми єдність людини і зовнішнього світу: зовнішній світ є продовженням світу внутрішнього. І це продовження досягається не за допомогою розумових, теоретичних, тобто опосередкованих, усвідомлень, а безпосередньо, через відчуття власної тілесності.

Таким чином, «інструментом» пізнання властивостей зовнішнього світу виступають не лише органи відчуття: зір, слух тощо (а феноменами сприйняття - усвідомлення фарб, запахів, звуків), а обертони діяльності органів відчуття, які виникають внаслідок усвідомлення цієї діяльності. Ця єдність власного тіла з тілом-предметом зовнішнього світу є головною засадою, на якій відбувається своєрідна піраміда усіх феноменів свідомості людини: емоції, думки, принципи, ідеали. У цьому випадку як власна структура феноменів свідомості, так і взаємозв'язки між ними мають гнучкий характер, відносність якого зумовлена неповторними ситуаціями життя тіла людини у навколишньому просторі, постійною зміною тілесності.

Підводячи підсумки сказаного вище, необхідно зазначити, що, по-перше, вирішення проблеми феномену духовності, як вона стоїть на сучасному етапі й рівні, потребує нового розуміння єдності світу, нового виду синтезу знань і сфер культурної діяльності людства. По-друге, історичні типи духовності і форми її розвитку зумовлені обставинами конкретно-історичної діяльності людини і завжди мають, згідно цих обставин, певний зміст. Типи духовності і форми їх досягнення нерозривно пов'язані з уявленнями про Абсолют. Розгортання діалектики взаємозв'язку Абсолюту і його змісту (ціле і частина) визначає особливості прояву феномену духовності у певний культурно-історичний час. По-третє, перспективи розвитку духовності і розуміння її сутності на сучасному етапі пов'язані з вирішенням проблеми становлення нового типу синтезу, засадою якого може бути усвідомлення діяльності організму людини у поєднанні його дійових, рухових, емоційно-ментальних, інтуїтивних складових. Внутрішньо бачити, відчувати, розуміти сутність зовнішнього світу людина може

лише тоді, коли вона навчиться у першу чергу усвідомлювати свою тілесність, тобто життя свого організму як цілісний, фізіолого-біологічний процес. Через це усвідомлення вона по-іншому побачить світ.

## АЛЬТЕРНАТИВНІ АСПЕКТИ ДУХОВНОСТІ В РАМКАХ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ

Загальна картина людинознавчих філософських пошуків першого десятиліття ХХ ст. тісно пов'язана з станом всієї художньої культури та теоретичної думки в області естетики, літературознавства та мистецтвознавства. В її історії відбулись величезні злети, падіння та кризи, що визначались існуючими суперечностями західного суспільства. Слід відзначити, що для більшості представників європейської інтелігенції перша світова війна означала не тільки дегуманізацію, до того ж тотальну по відношенню до соціальних норм людського буття, але й остаточний крах попереднього духовного світу.

Значна частина теоретиків не враховували, що проблеми естетичної науки необхідно розглядати в широкому філософському плані, в тісному зв'язку із завданнями суспільного розвитку, а не відірвано від інших форм соціальної онтології. Тому так часто ставалось, що конкретні питання живої дійсності виступали в метафізичних абстракціях, викривлено або завуальовано. Не можна, звичайно, не признати, що називаючи сучасну епоху віком «техногенної цивілізації», деякі філософи, а особливо соціологи правильно вбачали основні відмінні риси змісту мистецтва, його стильових штрихів та форм. Однак, уникаючи фетишизації, слід виходити не з прогресу науки та техніки, а з всезагального прогресу людства. Створювалось мистецтво замкнуте, аскетичне, призначене для «еліти», яке сковувало творчість художника, або ж творилось мистецтво, так зване масове, комерційне, що спекулювало грубим натуралізмом, еротикою. Все це актуальне сьогодні, ці моменти по своєму закономірні та невідворотні.

В рамках європейської культури, по відношенню до теорії художньої реальності, ще не склалась дійсно «нова» чи «новітня» філософська модель, яка точно і концептуально відображала б сучасний досвід, визначала б параметри традицій

та новаторства. Правда, не зважаючи на всі суперечності, традиції і новаторство являють собою одне ціле, хоча і виникає небезпека псевдоноваторства, надаремного експериментування, особливо якщо зникає об'єктивний критерій оцінки художнього витвору. Вся історія мистецтва та естетичної теорії засвідчує вічний та невтомний пошук джерел і критеріїв художнього прогресу. Художній прогрес прямо пов'язаний з поступальним процесом пізнання світу. В ізоляції від інших гуманітарно-історичних проблем губляться методологічні засади багатьох талановитих культурологів.

Аналізуючи розмаїття явищ в філософській палітрі ХХ століття, слід підкреслити, що існують численні намагання спроби філософського моделювання «людської ситуації» в умовах нової соціокультурної реальності. Це стосується в першу чергу критичного переосмислення традиційних форм співдіяльності. Так, основною метою філософської культури мислення початку ХХ ст. було намагання побороти ті настанови, що склалися в Європі протягом трьох останніх сторіч та створення нової парадигми, відповідної сучасній епосі. В першу чергу критиці піддається універсально-гносеологічна постановка класичного раціоналізму, найбільш повно та глибоко представлена в філософії Гегеля. Також філософія Канта, що гуманістично орієнтована на дослідження «душевних сил» людини в їх єдності. Ця проблема теоретичного обґрунтування цілісності світобачення, поставлена родоначальником класичної німецької філософії, отримує надзвичайну актуальність по сьогодні. З її вирішенням пов'язують вихід з кризового стану, в якому опинилась духовна культура пізньобуржуазної доби.

Людський соціум наповнився стрімким науково-технічним прогресом, який істотно вплинув на всю культуру, поставив перед вченими-філософами ряд задач. Раніше надбані людством релігійні ідеї зазнали значної еволюції. Окрім того, науковий та технічний прогрес, що супроводжувався соціальними змінами, суспільні відносини ускладненої структури сприяли росту самосвідомості людей, активізації їх діяльності. Вчені та художники зосередили свою увагу на різних аспектах життєдіяльності особистості, досліджували її здібності, пристрасті, уподобання, прагнення; намагались вияснити роль в житті людини свідомості, підсвідомого, розуму та інтуїції. Вказаний процес своєрідно відбився в теоретичних пошуках нашого століття. Предметом спеціального дослідження стали естетичні та культурологічні концепції, що сягають класичної спадщини в постановці проблем саме цілісного гуманістичного

світобачення.

Зіставляючи класику та сучасність в ХХ столітті, ми генетично зіставляємо дві епохи в розвитку філософії, у самій культурі західного суспільства (Див.: Мамардашвили М. К., Соловьев З. Ю., Швырев В. С. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии // Философия в современном мире. - М.: Наука, 1972 - С. 28-95). Якщо для ілюстрації розглянути два нових варіанти концепції самосвідомості - етико-психологічну та предметно-мовну, представлені відповідно екзистенціалізмом та психоаналізом (як складним змішанням того та іншого), а також філософією мовного аналізу, то характерним є те, що поняття самосвідомості в сучасній філософії отримало цілком новий сенс. Феноменологія, психоаналіз, а особливо екзистенціалізм розглядають рефлексію як самостійний спосіб внутрішньої дії. Як вже згадувалось, в поясненні самотності людства свідомість та рефлексія виступають найбільш істотними рисами класичного способу філософствування. Тому однак більшість напрямків та шкіл, а також різних течій сучасності пов'язані власне з цими феноменами. Можна з переконаністю сказати про те, що сила сучасних філософських концепцій «самосвідомості» полягає в розумінні дійсного масового переживання. Це серйозне ідеологічне явище, і перш за все тому, що на узагальнено-філософському рівні проявляється в стихійно розповсюдженій «етиці невтручання». В деяких країнах Заходу, дійсно стали широко розповсюдженими явища відмови від ініціативної дієвості, байдужість до ділової кар'єри, конформізм, пристосовництво, спекулятивний прагматизм.

На жаль, в широких філософських західно-європейських масштабах інтелекту, таланту і праці, глибокі інтуїції та логічно-конструктивні відкриття в апараті філософії не склались в єдину та спрямовуючу силу. В результаті сучасна філософська наука про людину в загальному зберігає всі ознаки кризи та легше піддається опису в термінах, що вживаються для позначення кризових станів цілих цивілізацій та культур. «Цивілізація - вельми ніжна квітка, вельми крихка будівля, по якій всюди пройшли тріщини, якій загрожує крах. А розвал основ цивілізації щось творить з людським елементом, з людською матерією життя, проявляючись в антропологічній катастрофі, яка можливо є прототипом будь-яких інших, ймовірних глобальних катастроф» (Мераб Мамардашвілі. Сознание и цивилизация // Как я понимаю философию. - М., 1992. - С. 107).

В наш складний, багатий конфліктами, війнами та

катастрофами час, мислителі, незважаючи на істотні зміни в поглядах та ідеях, досліджують все ті ж суперечливі шляхи пошуку сенсу людського життя, загальнолюдських ідеалів та цінностей, розділяють та глибоко розвивають гуманістичні звернення до світу та людини, місце, роль та значення людини в сучасному світі. Розвитку всезагальних засад та принципів науки про людину присвячені питання літературно-художньої публіцистики, прикладної ділової етики, естетики. В цьому пошуку полягає зміст духовної субстанції сучасної картини світу.

Переключення з класичної філософської проблематики на широку проблематику філософської культури відкрило нові, оригінальні тенденції: від відчаю до абсурду, від абсурду до віри в бога та людину (Кіркегор); від усвідомлення кризи європейських наук до формування гуманістичного ідеалу (Гуссерль); через осмислення буття, закинутого в світ, до створення людського образу та світу відкриття істини в творах мистецтва (Хайдеггер); від трагічного усвідомлення таємниці буття та небуття до піднесеного пафосу мистецтва як зашифрованої трансценденції (Ясперс); від класичного строгого мистецтва минулого до дегуманізації сучасного мистецтва і культури (Ортега-і-Гассет); від відображення як глибинного визначення людини до конкретної універсальності людської історії та культури (Сартр); від феноменології людського досвіду до політизації мистецтва (Дюфрен); від метафізики буття до метафізики мистецтва як теології в образах (Марітен, Жильсон); від абсурдного світу до трагічного героїзму бунтуючої людини (Камю) (Див.: Долгов К. М. От Кіркегора до Камю. - М., 1990. - С. 399).

Всі ці теми народжені часом незвичайного злету і розвитку науки, техніки, з одного боку, з іншого - часом війн та катастроф - екологічної, термоядерної, біохімічної, антропологічної. Критикуючи існуючу мораль, соціальне - політичні порядки, ідеологію, державу та право, філософію і культуру, існуючі соціальні інститути, прогресивні творці борються проти сучасного варварства, технократичного поневолення, соціального та інтелектуального рабства. Таким чином, поступово складається категоріальна система не стільки філософії, скільки категоріальний стрій всієї сучасної культури духовності.

Неможливо уявити собі повноцінну духовну ситуацію ХХ ст. без такої могутньої інтелектуальної традиції як марксизм. Цілі теоретичні системи, серії критичних оглядів,

представлені роботами ведучих теоретиків даного напрямку від Лукача до Грамші, від Сартра до Альтюссера, від Маркузе до Делла Вольпе. Звернувшись до еволюції марксизму, ми спостерігаємо, що першим поколінням марксистів не вистачало власне історико-гуманістичного знання минулого яке вони переносили на дійсність. Класичний марксизм та його посткласичні напрямки знаходяться в непростому співвідношенні. Ніяка наука не застрахована від помилок. Те, що ми сьогодні ретроспективно називаємо західним марксизмом, завдячує своїм народженням тому періоду, коли різко змінився пріоритет тем та проблем. Зміна пріоритетів була зумовлена як зміною поколінь, так і домінуючим інтересом до природи соціального в культурному середовищі людства.

Основні праці західних марксистів були написані в умовах політичної ізоляції та відчаю за долю людства. На думку сучасного дослідника цих явищ Перрі Андерсона: «За більш ніж 20-літній післявоєнний період, інтелектуальний вклад західного марксизму в створення власної оригінальної економічної і політичної теорії як такої, у розуміння фундаментальних праць в будь-якій з цих двох галузей, фактично виявився нульовим». (Перрі Андерсон. Размышления о западном марксизме. - М., 1991. - С. 60).

Навряд чи можна погодитись з настільки різким судженням про безплідність марксистської теорії в цих галузях в країнах Західної Європи. Однак довгі періоди еміграції, переслідування та тюремні ув'язнення наклали свій вплив на громадську позицію філософів. Міжнародні дискусії не змовкали, створювалось однорідне середовище полеміки та спілкування, а стосовно поступового відходу від теоретичних досліджень економічних та політичних структур, то він супроводжувався суттєво важливим переміщенням центру ваги європейського марксизму до філософії людини. Більше того, філософи нової хвилі цього напрямку в основній своїй масі нічого не писали про саму капіталістичну систему, закони розвитку існуючого способу виробництва, обходили мовчанкою капіталістичну систему правління і нічого не проповідували про повалення буржуазної влади. Зате вся увага спрямовувалась на специфічні надбудовні елементи.

На кафедрах філософії в цей період займали професорські посади Лукач, Лефевр, Гольдман, Корш, Маркузе, Делла Вольпе, Адорно, Колетті, Альтюссер. Типовими об'єктами вивчення були не закон та право, а така сфера людського духу як культура. В центрі їх досліджень виявилось мистецтво. Лукач,

наприклад, зусилля свого таланту присвятив літературознавчій роботі. В серії критичних оглядів німецького та європейського світу мистецтва зустрічаємо у Лукача дослідження про творчість Гете та Скотта, Манна та Солженіцина. Кульмінацією його діяльності стали фундаментальні естетичні розробки. Інший яскравий представник цього напрямку Адорно залишив більше десятка опусів, присвячених аналізу розвитку музичної культури ХХ ст., Беньямін цікавився творчістю Бодлера, Брехта, до речі, з принципових позицій, а також інші представники марксистської думки в Європі зробили свій філософський вибір в культурологічному, естетичному та гуманістичному ключі.

Людинознавчі пошуки в контексті філософії ХХ ст. представлені домінуванням в марксистській традиції Західної Європи величезною різноманітністю та багатством робіт з естетики, культури, символізуючи зв'язок філософії людини з реальним світом. Основні системи ідей західного марксизму широко вплинули на соціальну філософію в цілому, генеруючи радикальні теми, повні новизни, виступаючи колективним досягненням наукової думки. До речі, при загальних роздумах про вплив марксизму на розвиток західноєвропейської філософської думки, знаходимо спільні риси її формування та проявів в неортодоксальних течіях марксизму у вітчизняній традиції (Бердяєв, Булгаков, Богданов, Шестов, Шпет та інші).

Аналогії виникають ще й тому, що не так давно за тоталітарних умов були спроби саме того мислення, яке Мераб Мамардашвілі назвав «локальною досконалістю». Власне народження професійної філософської думки він передбачав через символічне «безсмертя особистості в думці», оскільки був переконаний, що ми не можемо сьогодні мислити так, ніби не було Декарта, Канта чи Платона. «У «Началах філософії» у Декарта є дуже дивна на перший погляд теза відносно мислення, - зауважує філософ. - Вона засвідчує, що наше (або моє) мислення будується таким чином, що навіть якщо начала виявляються неправильними, то наслідки і висновки, отримані на їх основі, будуть завжди істинними... Наше мислення будується так, що, якщо воно сповнюється (я маю на увазі повний акт мислення), то воно не залежить від наступаючої хибності його в часі». Мабуть ті шари змісту, які несе в собі ревізіонізм сприймаються так парадоксально, як і все що відбувається з нашою свідомістю в часі...

Слід відзначити також, що пройшов час, коли проблеми гуманізму були прерогативою художньо-гуманітарної інтелігенції. Сучасна цивілізація змушена самим ходом пізнання



все нових суперечностей признати можливість «інтеграції» етики та еволюційної науки, можливість гуманізму побудованого не тільки на духовних цінностях, але й на біологічних фактах включення людини в соціум. Економіка - невід'ємна частина антропокультурних проблем. Не останню роль відіграє опозиційність до технократичних та біхевіористських критеріїв людської поведінки. Відродження ідей еволюційної етики було неоднорідним. Християнський варіант знаходимо в книзі Тейяра «Феномен людини», де міркування про те, що «людина - не статичний центр світу, як вона довго вважала, а вісь та вершина еволюції» (Тейяр де Шарден П. Феномен человека. - М., 1987. - С. 40.), поєднується з думкою про спасіння людства Христом Космічним, Христом еволюції. Отже позиції та погляди на сучасне виживання людства як наукові, так, до речі, дуже впливові й ненаукові надзвичайно різноманітні (Дж. Хакслі, К. Лоренц, Е. О. Вілсон).

Майже всі основні мотиви, що артикулювались в філософських системах Європи ХХ ст., були спрямовані на захист людського життя, його цінностей, гарантій збереження. Лейтмотивами звучали теми кризи західного суспільства та його культури; крах всіх цінностей європейської цивілізації, теоретизувалось мистецтво як трагічна самосвідомість людства, як відображення світу та людини в їх утопічній перспективі. Про плідність та діалектичну невичерпність цих пошуків засвідчує той факт, що останні роки особливо активно ведуться дослідження філософсько-онтологічних проблем духовності на теренах вітчизняної науки. Характерною сьогодні є дискусія про те, що «...ми робимо предметом спеціального вивчення амбівалентність людського світовідношення, його суперечливість, яка у помежових виявах постає як антиномічність. Людська екзистенція містить у собі фундаментальну напруженість, вияви якої від «усемовної» семантичної діалогічності до напруженої людської між кінечністю та безкінечністю, смыслом та безглуздістю, життям та смертю, тощо (Табачковський В. Г. Антропокультурне та соціокультурне у людському світовідношенні // Філософська і соціологічна думка. - К., 1996. - № 3-4. - С. 242). Ніколи раніше в історії художньої культури людства не зазнавали такої сильної вібрації напрямки та школи як у ХХ сторіччі, не створювалось одночасно стільки дійсно великого, шедеврів та нікчемного, навіть антихудожнього. Поряд існують та розвиваються, виникають і розпадаються, борються, захищають та заперечують класику як давно відстояні школи так і нові, часто ефемерні

---

групи. І все ж не можна погодитись з твердженням, що криза мистецтва - яскраве свідчення кризи всієї культури. Необхідно глибоко проникнути в сутність явищ, що відбуваються, проаналізувати їх, викрити причини, зв'язок з певними соціальними явищами та силами, вияснити їх суспільну роль, їх еволюцію. В полеміці з відчуженням, оречевленням, та фетишизацією формується сновлена альтернативами духовність людства III тисячоліття.

СТЕПАНЕНКО І.,  
м. Харків

## ВИПРАВДАННЯ ДУХОВНОСТІ

З часів «перебудови» поняття «духовність» перетворилось на досить модне, загальноживане. До відродження та розвитку духовності закликають журналісти, діячі мистецтва, освіти, релігії. До нього апелюють навіть політики. Поняття «духовність» все частіше стає предметом філософських, теоретичних міркувань, зустрічається в назвах наукових статей, монографій, конференцій.

За таких умов може скластися уявлення, що проблематика духовності вже набула достатньої наукової та практичної розробленості, а поняття «духовність» зайняло відповідне місце у системі філософських категорій та філософських міркувань про людину, її буття. Але, на жаль, навряд чи це уявлення буде дійсно відповідати наявному стану проблеми.

Що стосується практичного аспекту даної проблеми, то навряд чи хтось наважиться заперечити, що в сучасних умовах, особливо в посттоталітарних соціумах з властивим їм розквітом еґо-прагматичних форм життя, не просто продовжується, а й посилюється витискування духу з суспільного та особистого буття. В умовах хаотизації цінніснонормативної системи, її «вакуумізації», перетворення маргінальних, девіантних форм життєдіяльності у нормативні, навіть на державному рівні, будь-які апеляції до духовності менш за все можуть сприйматися як позитивна, практична програма, скоріше як фарс, який може призвести до вихолощення змісту самого поняття духовності, несприйняття цього феномену.

У теоретичному плані поняття «духовність» теж не зайняло ще відповідного місця й продовжує залишатися досить

невизначеним. Про це свідчить, наприклад, гостре заперечення філософського статусу та гуманістичного змісту поняття «духовність», яке міститься у статті Юліної Н. С. Вона вказує на те, що «на прямо поставлене питання: «Що Ви розумієте під духовністю?» звичайно йдуть услід багатомовні, протирічливі, побудовані на інтуїціях, роз'яснення» (Юліна Н. С. Обучение разумности и демократии: педагогическая стратегия «философии для детей» // Вопросы философии. - 1996. - № 10. - С. 42). І далі вона наполягає на тому, що «при усій семантичній невизначеності в понятті «духовність» мені вбачаються споживацько-недемократичні відтінки» (Юліна Н. С. Цит. твір, С. 43). З цього вона робить висновок, що поняття «духовність» «слід залишити релігії, де воно природне, має досить визначений смисл, позначає особливий стан віруючої людини, почуття сакрального, єдність з трансцендентним та кінцевим» (Там же, С. 43). Навряд чи можна ігнорувати подібні сумніви та випадки. Тим більше, що автор посилається на матеріали «круглого столу», що був організований журналом «Вопросы философии» на тему «Духовність, художня творчість, моральність» (1996, N2), де виступали провідні російські філософи саме з приводу проблеми духовності.

Наведені висловлювання Юліної Н. С. ще раз переконали нас у необхідності глибокої філософської рефлексії над поняттям «духовність», з'ясування, визначення його саме філософського й водночас буттєвого статусу. На нашу думку, настійно потребують обміркування питання, пов'язані з методологією дослідження таких тонких структур як дух, духовність, за допомогою якої можна було б наблизитись до їх розкриття на рівні сутності та існування; важливим уявляється з'ясування буттєвих основ, підстав виникнення та розвитку духовності, бездуховності, позірної духовності, критеріїв їх розмежування; осмислення процесу духовного оновлення та відродження людини, соціуму, цивілізації, його шляхів та механізмів; розглядання духовності у широкому культурному та культурно-історичному контексті та багато інших.

Оскільки саме неоголошені Юліної Н. С. спонукали нас до «виправдання» духовності, то ми й вирішили побудувати наші міркування над цією проблемою у формі полеміки. Тим більше, що, як нам здається, висловлення опонента дозволяють охарактеризувати духовність з «точністю до навпаки».

Юліна Н. С. твердить: «...у російській культурі поняття «духовність» має невизначений та розпливчатий смисл» (Юліна Н. С. Цит. твір, С. 42). Насправді, саме у російській

релігійній філософії першої чверті двадцятого століття поняття духовності набуває визначеності, одержує філософський статус. Тут духовність розуміється як «одухотворення тваринності», тобто як сутнісна характеристика людини й, водночас, як ідеал який визначає спрямованість її саморозвитку. Можна навести безліч висловлювань М. Бердяєва, І. Ільїна, М. Лосського, П. Флоренського, С. Франка та інших, присвячених різноманітним аспектам цієї проблеми. Обмежимося лише одним. І. Ільїн доводить, що «духовність людини міститься перш за все у впевненості, що у межах її власної душі є ліпше та гірше, насправді ліпше; таке, якість та вартість якого не залежить від людського свавілля; таке, яке належить визнати та перед яким слід схилитися. До цього ліпшого та вищого слід прислуховуватися, зосереджено переживати його, вникати у нього, віддаватися йому. І в міру того, як людина здійснює це, вона переконується у тому, що це вище та краще зовсім не вичерпане його особливими межами, але є у ньому самому як би випромінюванням та енергією дійсно Вищого та Досконалого Початку, перед яким він й стоїть протягом усього життя. Духовна людина, коли прилучається до цього Початку не може не радіти Йому, не може не побачити Його й не полюбити Його. І досить швидко вона переконується у тому, що ці радощі природні та цілющі, що це бажання дорогоцінне та життєво необхідне, що ця любов відкриває їй справжній доступ до життєвого світла, до істинної свободи, до справжнього буття і особової духовної гідності» (Ільїн І. О. Путь к очевидности, М.: Республика, 1993. - С. 301).

Отже, вже звідси ми бачимо, що духовність відкриває людині одвічне, нескороминуче у неї самої та її житті, це є прилучення людини до одвічних цінностей, тобто таких, які мають надутилітарний характер й можуть пройти випробування смертю. Пробудження та розвиток духовності осмислює життя людини, задовольняє її фундаментальні психологічні потреби у життєвій орієнтації та служінні, відкриває їй справжню радість буття, надає можливості перебороти будь-які життєві струси та катаклізми як особові, так і суспільні. Саме тому М. Бердяєв й наполягав на думці, що у часи соціальних перетворень відкриття у собі духовності є питанням життя чи смерті. Тобто філософсько-гуманістичний смисл та значення поняття «духовність» є достатньо визначеним у російській релігійній філософії, до того ж вони не обмежуються суто релігійними контурами, а мають метафізичне та буттєве наповнення.

Що стосується «семантичної невизначеності» поняття

«духовність», то вона теж буде розвіяна, якщо звернутися до глумачного словника російської мови (чи української мови, або семантичного аналізу, який робить К. Юнг (Див.: Юнг К. Т. К феноменології духа в сказці // Культурологія. ХХ век: Антологія. - М.: Юрист, 1995. - С. 332-338. - (Лики культури))). Так, у словнику російської мови наводяться наступні смислові аспекти слова «дух»: «1. Свідомість, мислення, психічні здібності, початок, що визначає поведінку, дії. 2. Внутрішня моральна сила» (Ожегов С. И. Словарь русского языка. - С.: Русский язык, 1987. - С. 157). В українській мові застосовуються такі вислови: «...падати духом - втрачати надію на щось, зневірятися в можливості чого-небудь; ...не вистачає духу - про брак сміливості, рішучості, мужності; ...підносити дух - надихати, запалювати, підбадьорювати кого-небудь» (Словник української мови. - Київ: Наук. думка, 1971. - Т. 2. - С. 443).

Коли ми міркуємо про духовність, то, звичайно, використовуємо такі вислови, як одухотворений, тобто сповнений високих прагнень, орієнтований на вищі духовні, а не утилітарні цінності; духовно зріла особа, тобто гармонічна, без перекосів у духовному світі, така, яка має зрілі, послідовні ціннісні орієнтації; сила духу, дерзання духу - здатність діяти сміливо, вільно, творчо, орієнтуючись на вищі духовні цінності в подоланні спокус повсякденності; духовна нудьга, борня духу, поривання духу - прагнення піднятися над буденністю, подолати обмеженість свого щоденного буття, боротьба з кайданами повсякденності, орієнтація на вищі цінності людства.

Отже герменевтичний аналіз духовності дозволяє досить опукло виявити її смислові контури. Як ми бачили, в мовній практиці поняття дух, духовність співвідносяться в першу чергу, з морально забарвленими інтелектуально-вольовими й, водночас, творчими якостями особи, потребують мужності, сили, надії й віри. Духовність завжди співвідноситься з орієнтацією на вищі, нескороминучі цінності у їх єдності, прагненням вийти за утилітарно обмежені рамки буденності, тобто з відкриттям абсолютного людині у людині та житті. Духовність пов'язана й з прагненням охопити життя в усій його повноті, що ніколи неможливо до кінця, але завжди виступає необхідною умовою саморозвитку особи та соціуму. Духовність як прагнення до повноти, насиченості, вагомості життя пов'язана з глибинним усвідомленням свого буття, його смислу, мети, вищого блага. Отже духовність виступає головним принципом самобудування особи та туспільства, необхідною умовою вільного та творчого

відношення до особистого та суспільного життя. Таке розуміння духовності дозволяє з'ясувати підстави її виникнення та одвічної цінності.

Оскільки духовність передбачає не просто орієнтацію на загальнолюдські цінності, а здатність будувати своє життя свідомо та вільно відповідно до них, то вона неможлива без свідомого вибору цілей та цінностей життя, їх розумної реалізації, отже охоплює водночас сфери діяльності, свідомості, мислення у їх єдності. Виходячи з цього можна зробити висновок, що духовність - це надутилітарно-ціннісний зміст та спрямованість людини та її життєдіяльності. Таким чином, ми бачимо, що поняття «духовність» має певну семантичну та метафізичну визначеність, яка за своєю суттю не просто не має нічого спільного, а навіть не сумісна з «споживацько-недемократичними відтінками» як про це твердить Юліна Н. С. Духовність за своєю сутністю - це спрямованість на свободу та творчість і їх буттєва реалізація. Недаремно М. Бердяєв вибудовує таку логічну низку понять: «свобода - творчість - духовність - особистість». Він доводить у своїх роботах, що дух - це свобода та свободна енергія, яка знаходить та реалізує себе у творчості. Людина може бути вільною тільки відкривши у собі та своєму бутті нескороминучі, одвічні засади, і реалізувавши їх у своєму житті, тільки шляхом знаходження своєї власної «самості» та її реалізації у творчості. Але не тієї «самості», яка визначається примхами скороминучих пристрастей людини, а тієї, яка є осередком її сутнісних сил. Звідси ми бачимо, що духовність за своєю природою «демократична». Стовпами демократії, з часів її виникнення, були Свобода, Рівність, Братерство. Тільки духовність й може забезпечити їх запровадження у життя у справжніх, а не спотворених формах.

Бути вільним - означає мати можливість бути самим собою, тобто бути духовною, суверенною особою. Досвід історії твердить, що рівність можлива тільки як рівність у свободі, тобто як рівність мене як самоцінної духовної суверенної особи з іншими самоцінними духовними суверенними особами. Братерство у цьому контексті проступає як любов, довіра, повага мене як самоцінної духовної суверенної особи до інших самоцінних духовних суверенних осіб. Звідси ми бачимо несумісність духовності з будь-якими формами насильництва, як у процесі її формування, так і у процесі функціонування.

Розкриваючи взаємозв'язок свободи та духу, І. Ільїн писав: «Дух людини «вільний» не у тому розумінні, що на нього «ніщо не впливає», чи що він не несе ніякого тягаря «впливу»

та «причин»: але у тому розумінні, що йому надано дар самозаглиблення, самозвільнення, яким він повинен спокуситися та утвердитись... Духовна воля людини - це дар звільняти себе від всіякого впливу, як внутрішнього, так і зовнішнього, що неприйнятний та відхиляється» (Ільїн І. О. Цит. твір, С. 303).

Далі Юліна Н. С. критикує духовність як «пасивно-споживацьке» поняття. Вона твердить, що «духовно багата особа, в сутності багата у силу можливості споживати більшу кількість духовних товарів, вироблених іншими людьми. У цьому відношенні «духовне споживацтво» мало чим відрізняється від «речовинного споживацтва», хіба що елітарністю; дозволити його собі може не багато хто» (Юліна Н. С. Цит. твір, С. 43).

Що стосується пасивного характеру духовності, то К. Юнг, спираючись саме на семантичний аналіз, показує, що «відповідно до своєї первісної природи духа, пов'язаної з повітрям, він завжди виступає як активна, окрилена та рухома, а також як животворча, спонукаюча, захоплююча, інспіруюча сутність. Дух є, висловлюючись сучасною мовою, динамічний початок, а тому утворює класичну протилежність речовині, а саме її статичності, зашкарублості та бездушності. Це кінець кінцем протилежність між життям та смертю» (Юнг К. Цит. твір, С. 334).

Не тільки у метафізично-семантичному, але й у персонально-буттєвому плані духовність виступає як одна з найбільш розвинутих та напружених форм активності. Самопробудження духу, духовності, підтримка їх у «діючому стані» потребують безперервних зусиль.

Процес самоодухотворення людини - це перехід до нового режиму існування, що ґрунтується на принципі буття, а не володіння (у тому розумінні як вони розкриті у Е. Фромма). Духовність - це творча спрямованість, наснага, енергія людини. Тому не можна дати дитині духовність ззовні. Можна лише створити відповідні умови для її пробудження та подальшого саморозвитку. Не можна оволодіти духовністю раз і назавжди, як якоюсь річчю чи «вищою ознакою». Можна бути (чи не бути) духовним - бути спрямованим на надутилітарні цінності та відповідним чином виробляти і реалізовувати стратегію та тактику власного життя (що потребує постійних, безперервних зусиль), чи залишатися зануреним у потік буденного життя, існувати як річ серед інших речей. Духовність це певний тип світовідношення, і як такий, не може бути ані пасивним, ані споживацьким. Духовність це триєдність вільного, творчого, відповідального та любовного відношення до Абсолюту



(безумовного ціннісного орієнтиру), відношення до світу - природи, суспільства, інших людей, відношення до самого себе. Духовність визначається не тим, що людина споживає, а тим, що вона створює. Будь-яке споживання - матеріальне чи духовне - може мати дві форми: споживацтво, якщо процес споживання виступає як самоціль, чи творчого споживання, якщо це засіб для створення нових духовних та буттєвих структур. Ще Сократ зазначав, що людина може жити, щоби їсти, а може їсти, щоби жити. У Юліної Н. С. відбулося ототожнення цих двох форм і, таким чином, необхідне для кожної людини духовне споживання однозначно перетворилося на духовне споживацтво. А звідси й вимірювання духовного багатства тим, що людина споживає, та обурення проти самого цього терміну. Насправді, поняття «духовне багатство» досить правомірне, але воно вимірюється не обсягом «духовних товарів», які людина споживає, а обсягом та якістю її стосунків з світом, іншими людьми, самою собою, тим що вона віддає, а не бере (До речі, про це писав ще К. Маркс).

Духовно багата людина за Екхартом, схожа на «посудину, яка збільшується в міру того, як наповнюється й ніколи не буває повною» (Цит. за Фромм Э. *Иметь или быть*. - М.: Прогресс, 1990. - С. 73). Тут відкривається і певна парадоксальність духу, духовності. Духовне багатство може існувати лише у тому разі, коли воно обертається духовним убозтвом. «Блаженні убогі духом, бо їм еси Царство Небесне», - твердиться у Євангелії від Матфея. Е. Фромм, спираючись на Екхарта, пояснює, що «духовна убогість» означає відсутність жадібності у будь-яких її формах - жадоби до речей, знань, відданості власному «я». Вона також означає відсутність самовпевненості, самозадоволення, самозаспокоєння, зупинки у саморозвитку. Тобто якщо мова іде про духовне багатство, то його неможна описати шляхом перерахування того, що людина має чи споживає, а лише через те, що вона віддає світу, до чого вона тяжіє, що вона народжує, від чого радіє.

І наприкінці - декілька слів про взаємозв'язок духу та розуму, духовності та розумності. Юліна Н. С. безумовно протиставляє ці поняття. Між тим, вони невід'ємно пов'язані між собою. Історія, а ще більше сучасність, показали, що розум, який не має міцних духовних підстав, обертається соціальним божевільям, не підносить людину над тваринним світом, а робить її чи хворою твариною, чи уподібнює обчислювальній машині - холодній, бездушній, яка не знає сумнівів. Отже не розум сам по собі, а розум, який ґрунтується на міцних

духовних підставах, надає людині справжнього людського виміру. Більше, саме духовність як здатність виходити за вузькі межі повсякденності, підійматися над буденним життям, відкривати людині одвічне у людині та бутті, дозволяє їй розуму проникати у глибинну сутність речей, процесів, явищ, здійснювати творче, цілеспрямоване пізнання.

З іншого боку, духовність неможлива без розуму, як здатності співвідносити правила та норми логічного мислення з конкретними життєвими ситуаціями, проникати у сутність речей. Інакше буде мати місце не духовність, а «духовна глупота» - одна з форм позірної духовності.

Можна погодитись з Юліною Н. С., що «важко помислити критеріально підтвержені «судження духовності», чи «духовні судження» (Юліна Н. С. Цит. твір, С. 43), але тільки в тому смислі, що духовність не є здатністю судження. Принаймні, не є здатністю будь-якого судження. Це інша здатність людини, більш за те - унікальна здатність, яка властива тільки їй та їй одній. Якщо це здатність судження, то здатність ціннісного судження, тобто вміння розрізнати добро та зло, але не тільки. Водночас, це і здатність ціннісного вчинку, тобто спроможність робити ціннісний вибір і діяти відповідно до нього. На нашу думку, духовність стисло можна було б визначити як «воління до надутилітарних цінностей». У цьому їй полягає її буттєва і виховна значущість. І якщо «термін «розумність», - як наполягає Юліна Н. С., - дозволяє конструктивно працювати, будувати педагогічну стратегію та тактику» (Юліна Н. С. Цит. твір, С. 43), то поняття «духовність» може бути не менш конструктивним у педагогічному плані.

З одного боку, орієнтація на духовність, вихідним пунктом якої є уявлення про духовну суверенність та самоцінність людської особи, дозволяє подолати суб'єкт-об'єктну дихотомію у педагогічному процесі, коли дитина сприймається як об'єкт різноманітних педагогічних впливів. З іншого боку, саме звернення до духовності може надати можливість сформулювати та розвинути не тільки мислення дитини, а увесь комплекс її духовно-душевних якостей. Крім того, як показали дослідження, зокрема у межах запровадження програми «Філософія для дітей» (про яку мова йде і у Юліної Н. С.), первинний, цілеспрямований розвиток душевно-духовних якостей сприяє і підвищенню продуктивності інтелектуального розвитку дитини, оскільки відповідає таким її віковим особливостям, як домінування емоційно-чуттєвого компоненту у світосприйманні та потребі у ціннісно-

орієнтаційному визначенні власної життєдіяльності.

Відсутність поваги до духовності у межах педагогічного процесу дуже шкідлива як для розвитку дитини, так і для розвитку суспільства. Про це свідчить увесь хід історії людства, особливо у двадцятому столітті. Духовний світ не переносить порожнечі, він ніколи не буває однобарвним - тільки «чорним» чи «білим». У духовному світі кожного з нас точиться боротьба між добром та злом. Ми вже зазначали, що людину не штовхають інстинкти, а притягують цінності. Але ці цінності можуть бути як позитивними, конструктивними, животворчими, так і навпаки - негативними, деструктивними, омертвляючими. І якщо цілеспрямовано не допомагати дитині потрапити у коло тяжіння позитивних цінностей, то ніякий, навіть найвищий розвиток її розуму не зможе уберегти її від захворювання «некрофілією». Тому що розвиток розуму сам по собі не визначає життєвих орієнтацій людини.

Дуже переконливо доводив значущість духовного розвитку людини І. Ільїн. Він писав: «Отакий духовний закон: той, хто не опирається злу, той поглинається злом та стає одержимим. Бо «зло» - не пусте слово, не абстрактне поняття, не логічна можливість і не результат «суб'єктивної оцінки». Зло є перш за все, душевна схильність людини, властива кожному з нас; неначе певне пристрасне тяжіння до розгнuzдування тварини, що живе в нас, тяжіння, яке завжди прагне до розширення своєї влади та повноти загарбування... воно прагне... розхитати та розкласти живі грані... особистого духу, наче перевернути та розсипати вольові стіни індивідуального Кремля. Духовне виховання людини міститься у побудуванні цих стін та, що ще важливіше, у наданні людині потреби та вміння самостійно будувати, підтримувати та відстоювати ці стіни. Почуття сорому, почуття обов'язку, живі поривання совісті та правосвідомості, потреба у красі та у духовному співрадінні живому, любов до Бога та батьківщини - усі ці витoki живої духовності, у єдиній та спільній праці, створюють у людині ті духовні необхідності та неможливості, яким свідомість надає форму переконань, а позасвідоме - форму благородного характеру. Й ось ці духовні необхідності чинити «так-то» і неможливості діяти «інакше» - надають єдності та визначеності особистому буттю; вони утворюють певний духовний устрій, власне, живий остов особистого духу; що підтримує його будівлю, його могутність та державу. Розм'якшення цього духовного остову, розклад цього духовного устрою означало би духовний кінець особи, перетворення її у

жертву дурних пристрастей та зовнішніх впливів, повернення її у той хаотично дозволений стан, де духовних необхідностей немає, а душевні можливості незчисленні» (Ильин И. А. О сопротивлении злу силою // Путь к очевидности, - М.: Республика, 1993. - С. 10).

Отже, поняття «духовність» безумовно має вагомий метафізичний та буттєвий статус. Уся криза культури Модерну, криза життєвої дезорієнтації, яка вразила людство у двадцятому столітті, свідчить, що без буттєвого виправдання духовності, відкриття та актуалізації нових духовних засад та джерел буття, подальший розвиток людства, як і персональний саморозвиток людини просто неможливі.

ФЕДОРЕНКО М. О.,  
м. Київ

## КАТЕГОРІЇ «СИМВОЛ» («АЛЕГОРІЯ») ТА «СВІТЛО» («ЯСНІСТЬ») ЯК ВИЗНАЧАЛЬНІ СТРУКТУРНІ ЕЛЕМЕНТИ ГОТИЧНОГО ТИПУ ДУХОВНОСТІ

Звертання до таких вершин світової естетичної і художньої культури як готика завжди зберігає актуальність для естетики. Осмислення досвіду подібних взірців духовності конче потрібне й сучасній українській культурі на її шляху до загальнолюдських цінностей.

Готика являє собою певний цілісний культурний феномен. На наш погляд, найбільш адекватно його сутність можна осягнути через категорії «символ» («алегорія») та «світло» («ясність»).

Якщо унікальна смислова структура будь-якої культурно-історичної епохи ґрунтується на певних самоочевидностях, то однією із них, найсуттєвішою, що визначає своєрідність стилю життя в середні віки, є та, внаслідок якої створений світ є дзеркалом, образом деякої трансцендентної реальностібічного, що вказує на наявність більш глибокого смислу.

Для притаманного людині середньовіччя типу мислення предметний світ не вичерпується простою наявністю. Всякий предмет і всяка подія - навіть дуже звичайні та банальні - мають особливу смислову глибину. Жодна річ не розчиняється повністю у своєму конкретному матеріальному тілі. Нема події, яка розгорталася б лише в просторі плоскої буттєвості і згасала

б повністю у своєму видимому матеріальному результаті. Всім їм притаманне більш глибоке значення у їх співвіднесеності з богом. Всі вони значать набагато більше, ніж їхня власна сутність. Сьогочасне буття речей - це синтетична єдність їх предметної наявності та їх символічної значущості, тобто вони є символами іншої, більш піднесеної та самоцільної реальності. Тому універсум - не стільки упорядкована сукупність предметів, явищ та подій, скільки невичерпний «резервуар» символів.

Видимий всесвіт не має самостійного буття та смислу. У своєму сутнісному визначенні він є розпізнавальним знаком чогось іншого. Пізнавальний знак - це лише банальний та абсолютно нефункціональний шмат дерева, каменю та металу, що сам по собі зовсім непотрібний та безглуздий. Зрозуміло, йому притаманна певна форма, колір, внутрішня структура та зміст, але онтологічно його можна виправдати лише через те, на що він вказує. Дійсний смисл винесений за межі його власного предметного буття. Він знаходиться не в його предметних властивостях, а в тих ознаках, які перетворюють банальну річ у чіткий та виразний знак. Таким чином, символ виступає у вигляді «предмета», чия смислова наповненість обумовлена його відношенням до чогось іншого, у вигляді частини, що репрезентує деяку цілісність, а також посеїбічність, спрямовану на потойбічність. Символ - одночасно і те, і інше, предмет і символ, відкритість і таємниця, банальна очевидність і метафізична глибина. «Предметний образ та глибинний смисл виступають у структурі символу як два полюси, що немислимі один без одного (тому що смисл втрачає поза образом свою явленість, а образ поза смислом розпадається на свої компоненти), але й розведені між собою, в той же час породжують між собою напругу, у якій і полягає сутність символу» (Аверинцев С. С. Символ // Краткая литературная энциклопедия. - Т. 6. - М., 1971. - С. 826).

Добре відомо, що світ людини середньовіччя саме такий - єдиний, але двопластовий. Тому символізм для нього - найбільш природній тип світоглядного реагування. Символізм в середні віки - не лише теологічна доктрина чи літературно-естетична форма, але й універсальний спосіб сприйняття дійсності. Символічні не лише мистецтво, філософія чи юриспруденція, а й уся буденність зіткана із символічних образів та дій. Символізм є, так би мовити, власним здоровим глуздом середньовіччя, своєрідною перспективою, виходячи із якої людина сприймає своє існування у світі.

Символічні зв'язки не нав'язані предметам та явищам

іззовні. Людина середньовіччя сприймає їх як щось абсолютно об'єктивне і обов'язкове. Предмети для неї - «пізнавальні знаки», але не тому, що вони пов'язані з трансцендентним смислом за допомогою перекинутого містка, а тому що вони реально, онтологічно є носіями властивостей існуючої дійсності. Червона троянда не просто асоціюється з кров'ю Христа, а квітка лілії - з хрестом, на якому був розп'ятий Спаситель. Вони, виступаючи як символи, у деякому смислі є кров'ю та розп'яттям. Символічне переплетення реалій у світі має не техніко-людське, а божественне походження, і в середні віки ніхто не піддає сумніву його необхідності та загальної значущості.

Як уже зазначалося, суттю символа є та напруга, що існує між двома його полюсами - предметним образом та глибинним смислом. Ця напруга породжується безперервним протиборством доцентрових та відцентрових сил, онтологічним прагненням «двох» з'єднатися і «єдиного» - розпастися до кінця на складові частини.

Прикладом тенденції до з'єднання та ототожнення може бути хліб та вино в літургійному дійстві, що являють за своєю субстанцією тіло та кров Христа. Прикладом можуть бути і сакральні предмети (наприклад, ікони), що володіють магичною силою, внаслідок чого вони стають чудотворними.

Протилежна тенденція - розрив єдиного, розрив символічних зв'язків між творінням та творцем. Коріння цієї тенденції - у самій природі середньовічного символізму. Вона - безпосереднє породження того, що його власна ціль (символізму) знаходиться поза символічним світосприйняттям, повинна вивести туди, де вже нема символів і образів, - до чистого і нічим не опосередкованого лицезріння бога. Ідеальною нормою середньовічного символізму є містика. Своє істинне виправдання складна і заплутана символіка середньовіччя знаходить у принциповій можливості подолання будь-якого посередництва між людиною та богом. «Тепер ми бачимо, як у дзеркалі, неясно; тоді ж - обличчя в обличчя (І До Корінтян, ІЗ, 12) - у цій надії міститься дійсний смисл середньовічного символізму. Таким чином, містицизм є одночасно запереченням символічного світогляду і його смисловим горизонтом. Для містика абсурдне напружене споглядання предметів з метою розгадати їх трансцендентне значення, якщо це у кінцевому рахунку не призведе до розчинення обрисів самої предметності.

Отже, розрив між предметом та його смислом закладений у самій природі середньовічного символізму. З точки

зору граничного містичного досвіду всяке предметне опосередкування між душею християнина і богом може здаватися не тільки недостатнім, непотрібним, але й шкідливим, оскільки відхиляє віруючого від дійсної вищої мети праведного життя - споглядання самої суті божої. З цим пов'язана зневага до світу, аскетизм, нетерпимість до всього тілесного і земного.

У той же час предметний світ втрачає своє значення, тому що для послідовного містицизму бог не може мати навіть приблизно точного аналога у світі. Втрачаючи свою символічну значущість, предметний світ деякою мірою звільняється від своєї граничної основи (відносно, звичайно) і набуває певної самостійності, зазначає Ц. Бояджиев. Символ немов би розпався на свій безобразний смисл, і на свою фактичну, несмислову предметність. Єдине роздвоїлось, його частини набули самостійності. Зростаючи до розриву, напруга у символічному світогляді породила одночасно і містику, і натуралізм (Бояджиев Ц. *Natura creatrix* (Ідея природи в західноєвропейській філософії першої половини XII в.) // *Историко-философские исследования. Ежегодник.* - Минск., 1991. - С. 51).

Аналізуючи культурологічну концепцію Й. Хейзінги, Г. Тавризян (Тавризян Г. Позднее средневековье как культурная эпоха и проблема Возрождения в работах Й. Хейзенги // *Историко-философские исследования. Ежегодник.* - Минск., 1988. - С. 207) зазначає, що у релігійних концепціях середньовіччя, у його теологічних та філософських спекуляціях Й. Хейзінга виділяє три форми мислення: реалізм (у тому смислі, як це розуміла схоластика), символізм, персоніфікацію ідеї (алегорію). Реалізм, символізм та алегорія нерозривно зв'язані між собою. І якщо в реалізмі Й. Хейзінга вбачає домінуючу форму мислення, яку репрезентувала філософія, а у символізмі - «життєве дихання середньовічної думки» взагалі, то домінуючою формою мислення у мистецтві була, на наш погляд, алегорія.

Різниця між символом та алегорією полягає у тому, що «смысл символу неможливо дешифрувати простим зусиллям розуму, у нього необхідно «вжитися». Саме у цьому полягає принципова відмінність символу від алегорії: смысл символу не існує у якості якоїсь раціональної формули, яку можна «вкласти» в образ і потім витягти з образу. Але в той же час вони тісно пов'язані між собою. Підтвердженням цьому є те, що «...у середні віки глибокий символізм недиференційовано співіснував з дидактичним алегоризмом», - за словами



С. Аверинцева (Аверинцев С. Там же. - С. 829).

Мистецтво у середньовічній естетиці, починаючи з патристики, підпорядковувалося дидактичним завданням. Цим пояснюються деякі особливості цієї естетики: полеміка, що була спрямована проти античного мистецтва, критика народного мистецтва, символічне та алегоричне тлумачення творів мистецтва і т. д.

Дидактична література середніх віків поряд з алегоричною поезією, що ілюструвала наукові поняття та абстрактні ідеї у наочних поетичних образах, включала також і повчальну прозу, яка надавала популярності, доступної форми середньовічній вченості. За допомогою цієї літератури втілювався у життя принцип середньовічної освіти: «повчати, розважаючи, і розважати, повчаючи». Широке розповсюдження алегорія отримує і в образотворчому мистецтві - живописі, скульптурі, архітектурі.

Алегоризм проникає не лише у мистецтво, він охоплює собою всю естетичну свідомість середньовіччя. Дуже часто цей алегоризм переростає у числову символіку, яка отримала особливе поширення у музичній естетиці.

Надаючи кожному числу особливого символічного значення, автори творів про музику символічно тлумачили і саме мистецтво. Так, наприклад, число «один» як джерело всіх інших чисел, було символом зв'язку музики та церкви. Трійка вважалася вищою досконалістю: прийняте у середньовічній теорії потрійний поділ музики символічно означав триєдність бога і три традиційні християнські чесноти: віру, надію, любов. Число «чотири» означало і чотири пори року, і було символом світла, оскільки світло, згідно із біблейською легендою, було створене на четвертий день творіння, і чотири музичних консонанси. Числу «сім» відповідали сім планет, сім днів творіння, семиструнна ліра, сім ступенів октави і т. д.

Яскравим прикладом алегоричного способу мислення у галузі художньої творчості був «Роман про Троянду». Персонажі роману - Привіт, Омана, Небезпека, Соромливість, Страх - уособлювали людські чесноти та вади у людському ж вигляді. Зовнішній вигляд та внутрішній декор готичного собору також являв собою «небесний Єрусалим».

Символічне світосприйняття у своїх граничних формах може тяжіти як до містики, так і до натуралізму. Якби людське та небесне життя абсолютно збігалось, як про це мріяли німецькі містики XVI ст., тоді б дійсно адекватною формою символізму була б містика. Але всякий містик XVI ст. - і не

містик - прекрасно розуміли, що людське життя далеке від того, щоб його іменувати в буквальному смислі слова божественним. Звичайно, дещо божественне у людському житті знаходили, але повністю ототожнювати його з божеством не наважувалися. Тоді виходило, що все земне життя - і особисте, і суспільне, і космічне - є божеством лише у переносному смислі слова. А розуміти людське життя лише у переносному смислі слова значило для містика мислити алегорично. Для мистецтва ж алегоричний спосіб мислення є природним, оскільки воно за своєю суттю повинно оформити реальність образно, навіть коли цей образ розуміється як дуже далека і як дуже наближена подібність першообразу. Якщо ж цього нема, мистецтво перетворюється в орнаментальну символіку. А готичне мистецтво не є орнаментальною символікою. Можна стверджувати, що готика поєднує в собі крайнощі символічного світосприйняття, тому в ній знаходять як елементи натуралізму, так і містичне спрямування вгору. Готика уособлює собою цілісність, довершеність середньовічного життя, вона є самим цим життям.

Форма у середньовічній естетиці є першою характерною ознакою краси. Другою характерною ознакою є світло або сяяння. Так, Августин говорить про красу як про сяяння порядку та істини. Фома Аквінський називає цю променистість третьою ознакою краси після цілісності та пропорції частин та гармонії.

Найпростіший вияв краси та світла - це збаблівість яскравих кольорів та блиску. І це практичне значення є, врешті, частиною філософського значення. «Променистість означає, що яскраві кольорові предмети вважаються прекрасними» (Фома). Але яскраві фарби та блиск - це лише зовнішні символи світла. Щоб уявити його повну могутність, необхідно знати, що і у чуттєвому світі і поза ним містики вбачали світло недосяжне, більш яскраве, ніж сонце, а всередині цього світла - ще одне світло, вигляд якого проганяє смуток та біль.

Августин розрізняє два роди світла: створене і нестворене. Останнє - це божественне світло, від якого походить весь матеріальний світ. Створений світ поділяється, у свою чергу, на три види: 1)видиме світло, 2)світло душі, завдяки якому здійснюється матеріальне сприйняття матеріального світу, і 3)розумове або духовне світло. Видиме світло, передусім, світло сонця та інших небесних світил, сприяє вияву краси всього видимого світу, приносячи людині задоволення. «І сам володар кольорів, - говорить Августин, - це сонячне світло, яке заливає

все, що ми можемо бачити, де б я не був вдень, всіяко підкрадається до мене, хоча я зайнятий іншим і не звертаю уваги на нього, і пестить мене. І воно настільки любе мені, що якщо воно вмить зникає, то на нього з нудьгою чекаєш, а якщо воно тривалий час відсутнє, то душа засмучується» (Аврелий Августин. Исповедь. - М., 1991. - С. 269).

Видиме світло лежить в основі зорового сприйняття, тому що його проміння, досягаючи очей, сприяє виникненню зорового образу. Більше того, Августин вважає, що світло лежить в основі й чотирьох інших видів чуттєвого сприйняття, але тут воно виступає не в чистому вигляді, а у суміші з іншими елементами. Однак, для чуттєвого сприйняття недостатньо лише цього видимого світла. Воно відбувається лише при зустрічі його зі світлом, яке випромінюється із душі того, хто сприймає. Це світло постійно знаходиться у душі людини незалежно від наявності у нього тих чи інших органів чуттєвого сприйняття (зору, слуху і т. д.). За його відсутності настає повна нечуттєвість.

Третій, найвищий вид матеріального світла, - це духовне світло. Воно постійно цікавило Августина як особливе світло розуму та мудрості.

Мудрість, за визначенням Августина, «є деяке недосяжне світло розумове», і до цього світла палко бажав злетіти юний африканський вчитель красномовства із темряви буденного життя. Мислиме світло - це світло істини, його «неможливо ні бачити, ні мислити у зв'язку з яким-небудь просторовим положенням, але воно ніде не залишає тих, хто у пошуку, і нема нічого безсумнівнішого і яснішого від нього». У цьому світлі людина споглядає всі духовні істини, зокрема закони чисел сяють цим світлом. Люди уявляються Августину світильниками, у яких з більшою чи меншою силою палає духовне світло. Світло це, за його переконаннями, йде від самого бога, який є вищим нематеріальним світлом.

Божественне світло розуміється Августином у смислі, близькому до плотинівського, і він сам на це вказує. Це світло, якого можна досягти лише у хвилини найвищого екстатичного просвітлення. «Я увійшов у глибини душі своєї і побачив оком душі моєї, яким неслабким воно було, над цим самим оком душі моєї... світло незгасаюче, не це звичайне, видиме кожному світло, і не подібне до нього... Ні, це було не те світло, а дещо зовсім-зовсім відмінне від такого світла. І воно не було над розумом моїм так, як масло над водою, не так, як небо над землею: було вищим, тому що створило мене, а я був нижче,

тому що був створений ним» (Цит. за кн.: Бьчков В. Эстетика Аврелия Августина. - М., 1984. - С. 70-72).

Просвітлення цим світлом у хвилини найвищого екстатичного піднесення і вершить, за Августином, тривалий і складний шлях пізнання «вищої» істини, поєднує суб'єкт пізнання з об'єктом у єдиному вирі духовного світла. Істинне божество досягається в єдності світла, істини та буття.

Данте в останній пісні «Раю» узагальнив поняття трійці як потрійного світла, створивши безсмертний образ. Вище світло уявляється йому у вигляді трьох кіл:

...Три равновеликих круга, разных цветом.

Один другим, казалось, отражен,

Как бы Ирида от Ириды встала,

А третий - пламень, и от них рожден.

(Данте Алигьери. Божественная комедия. - М.-Л., 1950. - С. 426)

Триєдиний творець світу, представлений у вигляді світла, осліплює і чарує своє творіння. І це дійсно так: Августин визнає, що його несміливі почуття пригнічені сяянням бога.

Але бог як світло визначає ще метафізичне місце та категорію різних видів живих істот і відкриває істину. Сяяння - це не просто фізичне випромінювання, а формуюча сила. Форма - це чисте світло. Світло і форма ототожнюються, тому що світло - це найпрекрасніша і найвища із субстанцій, найбільш досконалий із елементів, а форма - ціль, до якої прагне всякий предмет. Як у системі форм одна форма здійснюється над іншою, причому кожний більш низький вид її прагне уподібнитися більш високому, доки бог - форма із форм - не завершить собою все, так і земля, вода, повітря та вогонь складають ієрархію, яка прагне вгору - до суто духовної сутності. У кожному із цих елементів, наприклад, у воді верхні, більш яскраві шари вищі за своєю якістю, тому що чим яскравішою і світлішою є річ, тим вона благородніша.

В уяві середньовічних мислителів світло здійснює ще одну, третю, естетичну функцію, яка знову-таки об'єднується з функцією естетичної форми. Спочатку ми бачили, що світло чарує почуття. Потім у вигляді променистої енергії творця воно формує, упорядковує всесвіт. Але, крім того, світло значною мірою полегшує пізнання. Істина нашого пізнання, говорить Августин, залежить від освітлення сонцем нашої думки, душі. Ясність прекрасного - це «властивість речей, завдяки якій об'єктивні елементи їх краси - порядок, гармонія, пропорція - стають очевидними і викликають в умі легку і повну уяву про

предмет» (Цит за кн.: Гилберт К., Кун Г. История эстетики. - М., 1960. - С. 163). Радощі пізнання походять не лише із співвідношення між елементами всередині предмета, але і з їх ясності. Завдяки ясності, природа предмета немовби виходить назустріч тому, хто пізнає, і надає тому, що пізнається додаткової досконалості. Тут не потрібно чекати результатів аналізу, не потрібно трудитись над доказом, достатньо побачити.

Значення і складність середньовічної концепції світла можна простежити на прикладі. Пояснюючи природу народної мови, яку він хоче перетворити у літературну мову Італії, Данте називає чотири характерні ознаки ідеальної простонародної мови. Першою ознакою він вважає яскравість. І подавши, таким чином, першу вимогу до мови, він далі пояснює, що означає епітет «яскравий». Він говорить, що бути яскравим - це означає сяяти, освітлюючи інших, і бути освітленим самому. Він продовжує далі, що люди є яскравими тоді, коли, займаючи високі посади, освітлюють інших мудрістю свого правосуддя та ясності. Або ж стаючи яскравими завдяки своєму доброму вихованню, вони сяють, виховуючи на своєму прикладі інших.

Роль та значення світла у середньовічну епоху на прикладі життя та діяльності аббата Сюжера показав Е. Панофський (Панофский Э. Аббат Сюжер и аббатство Сен-Дени // Богословие в культуре средневековья. - К., 1992. - С. 79-119).

Ідею світла схоласти сприйняли через неоплатонізм Псевдо-Діонісія. Згідно з Псевдо-Діонісієм, всесвіт є втілення того, що Плотін називає «Єдиним», кого Біблія називає «Господом», і те, що сам Діонісій називає «Надсутнісним світлом». Між вищою, суто інтелігібельною, сферою існування та нижчою прірви немає. Наш розум, за Діонісієм, може досягти нематеріального, знаходячись у матеріальному світі. Це можливе тому, що всі видимі речі суть «матеріальні спалахи світла», які віддзеркалюють «інтелігібельн'» спалахи світла, і, нарешті, істинне світло самого бога.

Таким чином, весь матеріальний світ стає великим «світлом», що складається із безлічі малих «світел». Кожна річ, яка нами сприймається, стає символом того, що не сприймається до кінця, щаблем на шляху до неба. Це сходження від матеріального до іматеріального являє собою «анагогічний підхід». Власне, це сповідував Сюжер як теолог, проголошував як поет, здійснював як покровитель мистецтв. Вітражне вікно, наприклад, на якому зображені алегоричні сюжети, вабить нас

до іматеріального. Дванадцять опор, що підтримують високі перекриття нового східного кінця церкви, являють собою дванадцять апостолів і т. д.

Ці приклади можна інтерпретувати у дусі звичайного символізму, без будь-яких особливих зв'язків з Діонісієм. Але в писаннях Сюжера, зазначає Е. Панофський, є місце, де він розповідає про свої почуття, які виникли у нього при спогляданні дорогоцінних каменів, що сяяли на головному вівтарі та його прикрасах. «Коли через моє захоплення красою будівлі божої чарівність багатокольорових каменів відвела мене геть від зовнішніх турбот, а гідні роздуми, які переносили від того, що матеріальне, на те, що іматеріальне, привели мене до думок про різноманітність священних чеснот, тоді мені здалося, що я бачу себе мешкаючим деяким так би мовити чином у деякому дивному місці всесвіту, яке існує і знаходиться ні повністю у багнюці землі, ні чистоті небес, і що я, божою милістю, можу бути деяким анагогічним чином перенесений із нашого тваринного світу у світ божественний» (Панофський Э. Там же. - С. 101).

Сюжер любив описувати все, що було здійснено під час його правління монастирем, - від нових частин споруди перебудованої за нього церкви Сен-Дені до вітражних вікон, вівтарів та ваз, використовуючи при цьому віршовану форму. Вищезазначений уривок прози - ніщо у порівнянні з тією оргією «неоплатонічної метафізики світла», про яку він говорить у деяких своїх поетичних творах. Ось один із них:

Когда задняя часть храма соединяется с передней,  
Церковь сияет, ибо и средняя ее часть осиянна.  
Сиянье это то, что сияюще сплавлено со светом,  
И сияет благородный храм,  
который пронизан светом...

(Панофський Э. Там же. - С. 102)

В іншому вірші Сюжер, на перший погляд, пояснюючи призначення дверей західного portalу, які, сяючи позолоченими бронзовими рельєфами, були прикрашені зображеннями «Пристрастей Христових» та «Воскресіння чи Вознесення». Насправді ж цей вірш є стислим викладом всієї теорії «анагогічного» просвітлення:

Кто бы ты ни был, если ты хочешь  
восхвалить великолепие зтих дверей,  
Восхищайся не золотом и затратами,  
а искусной работой.  
Сияет благородное изделие,

но будучи благородно сияющей, работа эта  
 Должна освещать умы, чтобы они  
 могли продвигаться среди истинных светов  
 К истинному свету, в который  
 истинный вход есть Христос.  
 То, каким образом это отражено в этом мире,  
 сообщает золотая дверь.  
 Тусклый ум поднимается к правде через то,  
 что материально,  
 И, увидев этот свет, будет высвобожден  
 из прежней погруженности.

(Панофский Э. Там же. - С. 102-103)

Цей вірш відкрито заявляє про те, що попередній лише припускає: фізичне сяяння витвору мистецтва осяє голови споглядаючих його духовним просвітленням.

В епоху Сюжера лунали багаточисельні голоси, спрямовані проти прикрас та багатства церкви. У першу чергу це стосується цистерціанського монаха Бернара Клервоського. (Розповідають, що жителі Європи ховали від Бернара своїх дітей, щоб він не схилив їх своїми проповідями до монастирського життя. Ставши ченцем, Бернар у своєму аскетизмі перевершив усі статути. Він настільки втратив інтерес до зовнішнього світу, що для нього були обтяжливими навіть відвідини близьких людей. Вимушений їх приймати, він став засліплювати вуха воском, ховаючи це під чернечим капелюхом). Але «Сюжеру, - зазначає Е. Панофський, - на щастя вдалося знайти у власних словах.. святого Діонісія таку християнську філософію, яка б дозволила йому вітати матеріальну красу як форму втілення духовної краси та блаженства, а не втікати від неї, як від спокуси, та сприймати як моральний, так і фізичний світ не монохромно, а як гармонію багатьох кольорів» (Панофский Э. Там же. - С. 102-103).

Зображення абсолютного, як зауважив ще Ф. Шелінг, можливе лише у символічній формі (Шеллинг Ф. Философия искусства. - М., 1966. - С. 106). Середньовічний світогляд і мистецтво зокрема просякнуті символічністю. Символічні не окремі предмети, увесь матеріальний світ - це символ світу потойбічного. Як філософська й богословська, так і художня діяльність цього періоду була спрямована на утвердження «грандіозної й благородної системи символів» (Хейзінга). Завдяки символізму у світі, що сам по собі вартий осуду, можна було знаходити цінності, світ міг бути джерелом насолоди. Символізм був всезагальною формою орієнтації у

світі. Домінуючою формою мислення готики була алегорія - моральна форма символу.

Світло (ясність) було тим засобом - естетичним за своєю суттю - за допомогою якого міг бути пізнаний, теж цілісний, об'єкт, яким виступав увесь всесвіт, що іменувався богом. Тут засоби пізнання були адекватними сутності предмету який пізнавався.

Отже, поняття «символ» («алегорія») та «світло» («ясність») є визначальними структурними елементами готичного типу духовності.



ПРОЦИЩИН В. М.,  
м. Черкаси

## ЕСТЕТИКА МІЖСОБИСТІСНИХ СТОСУНКІВ У ТЕОРІЇ СПІАКУВАННЯ М. БУБЕРА

Філософські погляди М. Бубера були сформовані в процесі критичного переосмислення ідей Ф. Ніцше, С. Кіркегофа, М. Шелера, М. Хайдеггера, К. Юнга та запозичення різноманітних уявлень, що були розвинуті в межах філософської антропології, екзистенціалізму та діалектичної теології.

Діалогічний персоналізм Бубера ґрунтується на філософії міжособистісних стосунків, що включає в собі роздуми про подвійність людського Я, відчуження особистості від природного та соціального світу, екзистенційну провину індивіда, автентичність людського існування. Звернення до проблеми спілкування як однієї із центральних проблем антропології змушує єврейського філософа поставити питання про створення «нової» моделі людини, світоглядно-методологічною основою якої має стати антропологічно витлумачене мистецтво, котре надасть людині необхідні життєві орієнтири та допоможе уникнути хибного індивідуалістичного шляху розвитку з його утилітаристською орієнтованістю, фрагментарністю та песимістичним настроєм. М. Бубер, як й інші представники персоналізму, намагається подолати екзистенціалістський песимізм спираючись на розробку етичних та релігійних принципів, що могли б відкрити людині перспективу зробивши її діяльність та відношення до світу більш піднесеними, пройнятими духовним началом.

Своїм завданням Бубер вважав не конструювання нового

вчення, а «перебування в бесіді» та пошук в ній фундаментальних істин людського існування, що спираються на осягнення різних видів людської інтерсуб'єктивності.

Центральна ідея філософії Бубера - буття як діалог між Богом і людиною, людиною і світом. Розвиваючи концепцію релігійного екзистенціалізму, Бубер суттєво збагатив філософську антропологію. Виражене ним прозріння, що простягається своїми коренями в біблійську традицію, просте і величне: життя людини проходить у діалозі з іншими людьми, і їхній діалог плідний та животворний лише тоді, коли він здійснюється при посередництві Бога, його заповідей стосовно моральності і любові. Саме в цьому діалозі виявляється життєвість і самого Бога. Так Бубер всією творчістю своєю відповів на запитання, поставлені філософами в 20 ст., серед яких важливу роль відіграли ідеї «смерті Бога» та «смерті людини».

Ідеї Бубера були розвинуті в таких працях, як «Я і Ти»(1922), «Питання про самотнього»(1936), «Проблема людини»(1943), «Основи міжлюдського»(1953), «Походження та сутність хасидизму»(1960). Але вершиною його спадщини є праця «Я і Ти». Якщо в «Проблемі людини» Бубер спирається на історико-філософську традицію від Аристотеля до Канта, то в роботі «Я і Ти» ця традиція присутня в «знятому» вигляді. Філософ не звертається до неї безпосередньо. Він розмірковує, звертаючись до власної суб'єктивності, до читача. Висхідна тема «Я і Ти», тобто проблема людських стосунків, поглиблюється шляхом «вживання в світ іншого». Виклад має характер своєрідної медитації, в ході котрої осягається глибина людського спілкування.

Філософія, з цієї точки зору, постає як пізнання людиною самої себе і навколишнього світу. Для багатьох мислителів, зокрема, для Шопенгауера, характерною є думка про те, що людина здатна розкривати таємницю власного буття шляхом максимального відособлення від інших, шляхом розкриття притаманного їй внутрішнього змісту. Хід міркувань Бубера протилежний. Парадокс або відкриття, на його думку, полягає саме в тому, що я нічого не можу сказати про себе, не зіставивши себе з іншим.

Цікавим в цьому відношенні є те, що в європейській філософії, як вона складалась на протязі століть, відсутнє поняття «іншого». Середньовічна інтуїція, що була втілена в понятті «альтер-Его», відображає мій власний внутрішній стан, а не того, хто вступає зі мною в спілкування як суверенна

інстанція, як виключна і унікальна для мене особистість. Ідея абсолютної рівноцінності «Я» і «Ти» - це і є по суті відкриття Бубера. Звичайно, він не був єдиним мислителем, що підійшов до цього прозріння. Однак єрусалимський філософ розробив уявлення про «зустріч», «діалог», на нашу думку, найбільш ґрунтовно.

В німецькій класичній філософії суб'єкт завжди тотожний собі і самодостатній у своїй суб'єктивності, а об'єкт завжди самототожний і самодостатній у своїй об'єктивності. Суб'єкт-об'єктні відносини принципово виключають рівноправність сторін, оскільки розум спрямований на пізнання речі, об'єкта, іншого світу, що залежать від активної суб'єктивності.

Відсторонено-теоретичний світ принципово чужий розумінню іншого в його реальній сутності. Розум абстрагується від всього індивідуального, випадкового, минушого. Його цікавить не життя в його різноманітності, а світ ідеї. Тому комунікація двох суб'єктів в цій традиції, навіть якщо припустити їх суверенність, обов'язково передбачає щось додаткове, допоміжне, безлике - «абсолютну ідею», «світовий дух», «Логос».

Світ для людини подвійний, стверджує Бубер. Це визначається подвійністю його позиції, котра може бути виражена двома парами основних слів, що промовляються людиною, Одне основне слово - це пара «Я - Ти». Хто промовляє Ти, той не містить в своїй позиції ніякої об'єктивації. Ти безмежне. Це цілий світ. Але він нерозривний з Я.

Інша пара слів - «Я - Воно». Людина пізнає світ. Вона досліджує поверхню речей та знайомиться з ними. Вона набуває знань. Таким чином, Я пізнаю Дещо. Але там, де є Дещо, є і інше Дещо. Кожне Воно, на думку Бубера, межує з іншим Воно. Пізнаючи, людина залишається непричетною до світу. Світ непричетний до процесу лізнання. Світ дозволяє вивчати себе, але він не відгукується, з ним нічого не відбувається.

Згідно з задумом книги, звичайно, що не пара «Я - Воно» стає предметом особливої уваги. Ця традиція філософського пізнання протиставляється іншій - що народжується, діалогічній. Цей діалогічний дух в Бубера протистоїть грецькому монолігізму, і для того, щоб його подолати, філософ звертається до більш древніх, біблейських витоків.

Роз'яснюючи задум своєї праці, Бубер зазначав, що загальне бачення майбутнього образу книги склалось в нього ще

в роки юності. Після виходу в світ «Я і Ти» були видані й інші праці, в котрих пояснювалась сутність концепції, а також містились відповіді опонентам. Однак, залишався нерозкритим зміст найсуттєвішого для самого автора: тісний зв'язок між відношенням до Бога і відношенням до людини.

Бубер називає три найважливіші сфери, в котрих реалізується зв'язок між Я і Ти. Він розглядає ці відношення як універсальні, значимі не тільки для живих істот. «Я - Ти - зв'язок» реалізується не тільки між людьми, він простежується і при зустрічі з іншими істотами і речами. Перша сфера - це життя з природою. Тут відношення домовне, воно «пульсує» в пітьмі. Створіння відповідають нам зустрічним рухом, але вони не в стані досягти нас, і наше «Ти», звернене до них, завмирає на межі мови. Друга сфера - це життя з людьми. Тут відношення очевидне і набуває речової форми. Ми можемо давати і приймати «Ти». Третя сфера - це життя з духовними сутностями. «Тут відношення закутане хмарою, розкриває себе безмовно, але породжує мову. Ми не чуємо ніякого «Ти», але вже відчуваємо поклик, і ми відповідаємо, створюючи образи, що «діють», «думають». Ми говоримо основне слово своєю істотністю, і не в стані промовити «Ти» своїми вустами» (Бубер М. Я і Ти. - М., 1993. - С. 21).

Якщо Я - Ти - зв'язок передбачає взаємність, котра реально охоплює обох «Я - Ти», то виникає запитання, як можна вважати відношення до чогось в природі таким зв'язком? Бубер формулює складність проблеми ще гостріше: якщо ми повинні припустити, що істоти і речі в природі, які ми зустрічаємо як наше «Ти», теж відповідають нам взаємністю, то який характер цієї взаємності, і що дає нам право розповсюджувати на неї фундаментальне поняття «Я - Ти - зв'язку»?

Відповідаючи на це питання, Бубер пропонує брати природу як ціле, розглядаючи окремо різні її області. Людина колись приручила тварин, і зараз вона здатна відтворювати цю своєрідну дію. Вона «втягує» тварин в свою атмосферу і спонукає їх до того, щоб вони стихійним чином прийняли її - «чужу». Вона домагається від них активної, іноді разючої відповіді на свої наближення, на свої звернення, іноді тим більш могутньої і прямої, чим в більшій мірі її відношення до них є справжньою «Я - Ти - мовою». Але і у сфері «приручення», зауважує Бубер, іноді має місце подібний контакт між людиною і твариною. Це трапляється з людьми, які несуть в глибині своєї істоти потенціальну товариськість щодо тварин. Це як правило

люди одухотворені за своєю природою.

Зовсім інакше полягають справи з тими областями природи, роз'яснює далі свою концепцію Бубер, де відсутня довільність, спільна для людей і тварин. Рослини, як ми вважаємо, не реагують на наші дії, не можуть нам «відповідати». Чи не означає це, що ми не зустрічаємо тут взаємності? Звичайно, в такій зустрічі людини і рослини немає вчинків, позиції окремої особи. Однак, на думку Бубера, тут є взаємність самого буття. Та жива цілісність і єдність дерева, котра прихована від найгострішого погляду дослідника, відкривається тому, хто промовляє «Ти». Адже ця цілісність дерева тільки тоді тут, коли тут людина, той хто говорить. Той хто промовляє «Ти», збуджує, як зазначає Бубер, дерево до маніфестації своєї цілісності. І дерево в своєму бутті розкриває її. Зашореність нашого мислення заважає нам зрозуміти, що тут, в бутті, дещо, збуджене нашою поведінкою, спалахує нам назустріч. Цю найширшу область, що простягається від каміння до зірок, Бубер називає «передпорогом», «нижнім ярусом буття».

Що стосується сфери духу, то Бубер визначає її як «надпорогову». Він вказує на відмінність між тим, що «від духу вже пішло в світ», при посередництві наших почуттів, стало доступне сприйняттю, і тим, що ще «не пішло у світ, але готове ввійти і стати для нас теперішнім». Те, що ввійшло в духовну структуру, можна реально відчутти, можна показати. Але у сфері духу є й таке, що «не пішло в світ».

Спочатку Бубер звертається до того, що уже втілилось, наводячи приклади, які ілюструють взаємність між людиною та духовною сутністю: людина викликає в своїй уяві якийсь вислів, що дійшов до нас з глибокої давнини, від одного з вчителів. Можна сприйняти цей вислів у формі безпосереднього спілкування та відгуку, не як абстрактну мудрість, а як сердечне признание, котре звернене до мене нібито в присутності стародавнього мудреця. Щоб цього досягти важливо всією своєю істотою потягнутися до того, кого вже немає. Це означає, що між живим і мертвим народжується певна реальність, котру Бубер називає «Я - Ти - мовою».

Якщо зустріч відбудеться, тобто живий голос буде почутий, спочатку, можливо, не чітко, потім більш універсально, більш чітко, зміст комунікації виявиться зовсім іншим. Спочатку людина відноситься до вислову як до об'єкта, вичленовуючи з нього односторонній зміст. Але тепер, в момент живого відгуку, жива істота сприймає тільки нероздільну цілісність сказаного.

Цей приклад не потребує особливих пояснень. Адже вислів належить конкретній людині. Таким чином, спілкування не втрачає міжособистісного характеру. Персональне буття впливає в даному випадку на іншу персоніфіковану істоту. А ось більш складна ситуація. Бубер стоїть перед старовинною колоною як перед духовною структурою, котру розум і рука людини осягнули і втілили. Чи зникає тут взаємність? На думку Бубера вона лише знову занурюється в потаємність, або трансформується в конкретний зміст.

Нарешті, йдучи за цим прикладом, єврейський філософ переходить до тієї сфери духу, котра може бути розшифрована як простір контактів з «духовними сутностями». «Це область, де виникають слова та форми. Це область духу, що став словом, що втілюється в форму... Кожний, до кого він доторкнувся і хто не залишився глухим до нього, в тій або іншій мірі осягає його; подібне виникає тільки при зустрічі з іншим. Воно не може само по собі зародитися, або вирости непосіяним в душі людини. Це зустріч з духом, котрий овіює нас і випромінюється із нас» (Бубер М. Я і Ти. - М., 1993. - С. 32).

Розглянувши зустрічі з природним і духовним. Бубер ще раз повертається до запитання: чи можна углядіти тут таке ж спілкування, як і в світі людей? Чи правомірно говорити про «відповідь» і про «звернення» стосовно тих сутностей, котрі позбавлені довільності і свідомості? Чи не виникає тут небезпека містики?

Відповідаючи на ці запитання, Бубер пише: «Ясна та міцна структура «Я - Ти - зв'язку» не має містичної природи. Щоб її зрозуміти, ми іноді виходимо за межі наших розумових звичок, але не за межі початкових норм, норм, що визначають те, як людина мислить реально. Як в області природи, так і в області духу - духу, котрий продовжує жити в слові та в творі, і духу, котрий прагне стати словом та твором, ми можемо зрозуміти вплив на нас, як вплив Суцього» (Бубер М. Я і Ти. - М., 1993. - С. 32).

Наступне питання, котре з'ясовує Бубер, вже не про поріг, передпоріг і надпоріг взаємності, а про неї саму як про «ворота» нашого буття. Як полягають справи з «Я - Ти - зв'язком» між людьми? Чи може він завжди бути таким? Чи не підлягає він, як і все людське, обмеженню через нашу недосконалість і внаслідок внутрішніх закономірностей нашого суспільного життя?

На думку Бубера, перша із цих двох перепон досить відома. «Починаючи із свого власного погляду, щодня

спрямованого у відчужені, сповнені холодного подиву очі твого «ближнього», і до смутку святих, що пропонують раз за разом великий дар, - все говорить тобі про те, що повна взаємність не властива суспільному життю людей. Вона - Благодать, до якої завжди треба бути готовим і котру ніколи не отримують як щось гарантоване» (Бубер М. Я і Ти. - М., 1993. - С. 35).

Разом з тим, Бубер вказує і на такі сили «Я - Ти - зв'язку», котрі вже за своїм характером не можуть досягнути повної взаємності, якщо вони зберігають цей характер. Єрусалимський філософ посилається на стосунки між справжнім вихователем і його учнем. Щоб розкрити потенціал учня, потрібно бачити в ньому конкретну особистість у всьому багатстві притаманної їй суб'єктивності. Вихователь вбачає в підлеглому не просто суму якостей, прагнень та стримуючих факторів. Він сприймає його в певній цілісності. Але для цього важливо, щоб учень кожного разу виявлявся партнером у вказаній біполярній ситуації. В цьому випадку вчитель переживає змальовану зустріч і за себе і за свого партнера.

Однак чи може учень здійснити ту ж саму духовну роботу? Чи здатний він з максимальною силою сприйняти спільну ситуацію і для вихователя? На думку Бубера, припиниться в цьому випадку «Я - Ти - зв'язок», або набуде зовсім іншого характеру - характеру дружби, все одно очевидно, що специфічному відношенню виховання як такому, повна взаємність невластива.

Бубер наводить й інший приклад, що характеризує нормативне обмеження взаємності. Психотерапевт і його пацієнт. Лікар може аналізувати пацієнта, здобувати із його макрокосма неусвідомлені фактори і спрямовувати перетворену таким чином енергію на свідому життєдіяльність. Він може таким шляхом досягнути певного поновлюючого ефекту. Лікар здатний допомогти в тому, щоб деструктурована душа в якійсь мірі збрала і впорядкувала себе.

Але існує інша, більш значима задача - відновити особистісний центр людини. В названому випадку психіатр з таким завданням не справиться. Це зуміє зробити тільки той, хто глибоким поглядом цілителя схопить латентну єдність душі, що страждає. Але тут потрібен інший тип зв'язку. Для того, щоб когерентно сприяти вивільненню та актуалізації цієї єдності в новій відповідності особистості зі світом, пацієнт повинен весь час знаходитися не тільки в своїй ролі, але й на іншому полюсі біполярного відношення. Але чи можливо це? Лікувати, як і виховувати, може лише той, хто живе в зустрічі, і водночас

відособлений.

Як вважає Бубер, найбільш переконливо нормативну обмеженість взаємності можна проілюструвати на прикладі духовника. Тут охоплення з протилежного боку було б посяганням на сакральну автентичність думки. І ось висновок: будь-який «Я - Ти - зв'язок» у межах такого відношення, що має характер цілеспрямованого впливу однієї сторони на іншу, існує на основі взаємності, котра не може бути повною.

Тут Бубер послідовно переходить до викладу релігійних основ своєї концепції. Як може «Я - Ти - зв'язок» людини з Богом, умовою якого є абсолютне і нічим не відворотне звернення до нього, - як може він охоплювати «Я - Ти - відношення» цієї людини і нести їх з собою до Бога? Філософ підкреслює, що тут йдеться не про Бога, а лише про наше відношення до нього.

Але тут не можна обійти і питання про те, чим є Бог в його відношенні до людини. Філософ вважає, що визначення Бога поняттям «особистість» обов'язкове для будь-кого, хто розуміє під цим словом не принцип (хоча містики, наприклад, Екхарт, іноді ототожнюють буття з Богом) і не ідею (хоча філософи, зокрема, Платон, часом вважають його ідеєю). Під поняттям «Бог» Бубер розуміє того, хто своїм творчим актом, що дарує «одкровення», вступає в безпосереднє відношення з нами, людьми, і тим самим робить для нас важливим безпосереднє відношення з ним.

Бубер роз'яснює, що ця основа, цей сенс нашого існування знов і знов народжують взаємність, що можлива лише між персонами. Звичайно, поняття персональності не в стані виразити абсолютно сутність Бога. Згодом багато представників діалектичної теології будуть долати цей канонічний погляд на Бога. Але, згідно з Бубером, дозволено і потрібно говорити, що Бог є також і особистість.

Якщо спробувати перекласти поняття Бога на філософську мову, то з нескінченного числа атрибутів Бога, як виявляється, нам, людям, відомі не два (як вважає Спіноза), а три атрибути. До метадуховності, від якої бере свій початок те, що ми називаємо духом, і метаприродності, котра виявляє себе в тому, що відоме як природа, додається третій метаперсональність. І тільки це третє, атрибут метаперсональності, на думку Бубера, дає розпізнати себе безпосередньо як атрибут.

Однак, тут виникає протиріччя. Поняття особистості означає, що хоча для неї автономність прихована в ній самій,



тим не менше в спільному бутті вона релятивується розмаїттям інших автономностей. Чи стосується це Бога? Звичайно, ні. Цьому протиріччю протистоїть парадоксальний опис Бога як абсолютної особистості, тобто такої, котра не може бути релятивована. У безпосереднє відношення з нами Бог вступає як абсолютна особистість. Протиріччя змушене відступити, як вважає Бубер, перед більш глибоким осмисленням Бога.

Можна з повною безумовністю сказати, що Бог надає свою абсолютність тому відношенню, в котре вступає з людиною. В книзі «Я і Ти» так, як і в усіх наступних, Бубер попереджує, що «бесіда» з Богом не може бути зрозумілою як щось, що відбувається за межами повсякденності або над нею. Звернення Бога до людей пронизує все, що відбувається навкруги, все біографічне та все історичне, і робить це вимогою до кожного. Подія за подією, ситуація за ситуацією набувають завдяки особистісній мові сили та права вимагати від людської особи, щоб вона втрималась і прийняла рішення.

Існування взаємності між Богом та людиною не може бути доведене, як не може бути доведена присутність Бога. Хто ж все-таки наважується говорити про цю взаємність, той покладається на свідчення того, до кого звернена його мова - свідчення теперішнє або майбутнє. Бубер, як релігійний філософ попереджує про небезпеку прагматичного відношення до Бога. Спираючись на думку Макса Шелера, котрий вважає, що кожна людина обов'язково вірить або в Бога, або в ідолів. Бубер підкреслює, що той, хто вірить в ідолів, хто перш за все прагне до володіння, не має іншого шляху до Бога, крім оновлення, котре означає не тільки зміну мети, але й зміну способу руху.

На думку Бубера, вірність Богу, безумовно, є найвищим призначенням людської особистості. Однак, для досягнення цієї мети вона не повинна відсторонятися від зовнішньої та внутрішньої реальності земного буття, а стверджувати його в істинній, богоспрямованій сутності і, таким чином, перетворити його так, щоб принести до Бога. В кожній людині є божественна сила. Але саме в людині, легше ніж у всіх інших істотах, вона може бути збоченою і використаною для зла. Все відбувається тоді, коли людина, замість того, щоб спрямувати цю силу до її витоку, дає їй волю розтікатися і перетворюватися у щось несуттєве. Замість того, щоб освятити владу вона перетворює її у гріх. Але навіть тоді, як вважає Бубер, шлях до спасіння відкритий. Той, хто всією своєю істотою повертається до Бога, тут, в цій самій точці універсуму, «підіймає божественну іманентність із приниження, вивуває котрого є він сам»

(Бубер М. Я і Ти. - М., 1993. - С. 64).

Аналізуючи філософську антропологію М. Бубера, неможливо обійти увагою його праці, присвячені хасидизму. В хасидській общині періоду розквіту, в тій общині, де жила «висока віра перших хасидів, котрі прихилилися в цадиці перед людиною досконалою, в якій безсмертне знайшло свої смертне втілення», філософ черпає натхнення для своїх антропологічних висновків (Бубер М. Я і Ти. - М., 1993. - С. 85). Пригадуючи одну із картин свого дитинства, Бубер пише: «Тут було незрівнянне; тут було понижене, але незіпсоване подвійне ядро роду людського: істинна община й істинне керівництво. Було тут і старовинне, і те, що має бути, і палко очікуване, і те, що повертається...» (Бубер М. Я і Ти. - М., 1993. - С. 85).

В суспільному житті хасидської общини М. Бубер вбачав приклад спільності людей. Але ця спільність проявлялась не як хорівий спів в унісон, а стверджувала себе як бесіда між Я і Ти. Таким чином, буберівське прозріння діалогічного відношення Я - Ти між людиною і людиною та між людиною і Богом визріло ще тоді, коли він був оточений світом хасидизму. Хасидське вчення, підкреслює Бубер у праці «Шлях людини», не займається дослідженням окремих психічних проблем, а розглядає людину як цілісність. Дійсне відродження спочатку самої людини, а згодом і стосунків між нею і її ближніми може бути досягнуте тільки шляхом осягнення цілого як цілого. Це не означає, що не потрібно розглядати окремі явища душі. Однак на жодному з них не слід акцентувати увагу занадто і намагатися вивести із нього все інше. Всі вони мають стати відправними точками, взятими не окремо, а в живій єдності.

У хасидизмі людину не розглядають як об'єкт дослідження, а закликають «розпрямитися». Передусім сама людина має зрозуміти, що конфліктні ситуації між нею та іншими є не чим іншим, як виявом конфліктних ситуацій в її власній душі. Потім вона повинна намагатися подолати цей внутрішній конфлікт, для того, щоб згодом повернутися до своїх ближніх і вступити з ними у нові, оновлені стосунки. Людина, звичайно, як показує Бубер, намагається уникнути цього рішучого повороту, що аж ніяк несумісний з її усталеним відношенням до світу. Вона виправдовується перед тим, хто до неї звертається: мовляв в кожному конфлікті є дві сторони, і якщо вона повинна перенести увагу із зовнішнього конфлікту на внутрішній, то й її суперник має зробити те ж саме.

Однак, саме ця установка, при якій людина сприймає себе лише як індивіда, що протистоїть іншим індивідам, містить

фундаментальну помилку, котре і виявляє хасидське вчення. Суть справи, роз'яснює Бубер, саме в тому, щоб розпочати з себе. Будь-який інший підхід може відволікти людину від того, що вона збирається здійснити, послабити її рішучість і цим самим задушити всі її сміливі починання.

М. Бубер підкреслює, що для того, щоб людина стала здатною на цей великий подвиг, вона має пробитися через випадкові, другорядні сторони свого існування до самої себе, відшукати свої Я - не тривіальне Его егоцентричного індивіда, а глибинне Я особистості, що живе у взаємозв'язку зі світом. Розвиваючи філософсько-антропологічну концепцію, Бубер висуває ще одну заповідь: не бути зануреним в себе. Ця заповідь не тільки добре узгоджується з іншими, але й природно входить до складу цілого як невід'ємна ланка та необхідний щабель. Одна із основних відмінностей християнства від іудаїзму полягає в тому, що християнство вважає за найвищу мету кожної людини її особисте спасіння. Іудаїзм, як роз'яснює філософ, вважає душу кожної людини слугою, діяльним органом Божого Творіння, котре, завдяки праці людській, має стати Царством Божим. Тому жодна душа не може бути метою собі, як не може бути метою її власне спасіння.

На думку іудейського філософа, гонитва за власним спасінням розглядається тут як найбільш піднесена форма егоцентризму. Існує дещо, що можна відшукати в одному-єдиному місці. Це невичерпний скарб, котрий можна було б назвати реалізацією існування. І здобути цей скарб можна лише там, де ти стоїш. Більшість із нас лише в окремі моменти чітко усвідомлюють той факт, що вони так і не пізнали таємницю самореалізації, що, існуючи, вони проходять осторонь дійсного існування. Разом з тим ми постійно відчуваємо його неповноту. Навіть якби нам вдалося оволодіти всіма частинами світу, говорить Бубер, це не дало б нам тієї повноти існування, котру дає непомітне, співчутливе служіння життю, що нас оточує. Якби ми пізнали таємниці вищих світів, то і це не привело б нас до того справжнього включення в дійсне існування, якого можна досягнути, виконуючи із святим помислом свої повсякденні обов'язки.

Діалогічний принцип М. Бубер більш детально розкриває в іншій своїй праці - «Проблема людини». Книга присвячена аналізу європейської традиції, починаючи від античності і закінчуючи Хайдеггером і Шелером, з точки зору антропологічної проблематики.

Розглянувши всі найважливіші спроби аналізу проблеми

людини, що були зроблені в сучасну епоху (концепції Шелера і Хайдеггера). М. Бубер відокремлює два типи антропології - індивідуалістичну та колективістську. Перша цілком спрямована на відношення людської особистості до самої себе, на співвідношення духу та потягів і тому не здатна привести до пізнання сутності людини. На питання І. Канта: «Що таке людина?» можлива відповідь, але виходячи не з розгляду людини як такої, а із цілісності її сутнісних відношень до сущого. Лише та людина, котра здійснює в самій сукупності життя зв'язок притаманних їй відношень зі своєю цілісною сутністю, сприяє дійсному самопізнанню.

Критика індивідуалістичного підходу, як правило, виходить із колективістських міркувань. «Якщо індивідуалізм пізнає лише частину людини, то колективізм знає людину лише як частину чогось. До людської цілісності, до людини як такої не проривається ні індивідуалізм, а ні колективізм. Індивідуалізм бачить людину лише в її відношенні до себе, колективізм взагалі не бачить людину, він розглядає лише суспільство. В індивідуалізмі обличчя людини спотворене, в колективізмі воно закрите» (Цит. за: Ситниченко Л. А. Человеческое общение в интерпретациях современной западной философии. - К., 1990. - С. 60).

В індивідуалізмі, на думку Бубера, людська особистість прагне збудувати захисну фортецю у вигляді системи життя, в котрій ідея пояснює дійсність відповідно до бажань особи. Саме як вигнанець природи людина є індивідом в тому радикальному розумінні, в якому не є індивідом жодна істота; і в такому вигляді вона сприймає своє вигнання, оскільки воно позначає її буття як індивіда. В такий же спосіб людина сприймає своє ізольоване буття як особистісне. Щоб врятувати себе від відчаю, котрим загрожує людині її власна самотність, вона знаходить вихід в тому, що прославляє свою самоту. Сучасний індивідуалізм, як вважає Бубер, цілком ґрунтується на уяві. В колективі особистість не звільнюється від своєї самотності, але в той же час самотність пов'язує тих, хто живе, вона «живе» з ними. «Усуспільнення», з його претензіями усуспільнити кожного, послідовно і успішно виходить з того, щоб звести, нейтралізувати, десакралізувати всі зв'язки людини з собою. «Сучасний колективізм - це останній бар'єр, що зводиться людиною на шляху до зустрічі з собою» (Цит. за: Ситниченко Л. А. Человеческое общение в интерпретациях современной западной философии. - К., 1990. - С. 60).

М. Бубер вказує шлях, що виводить за межі як

індивідуалізму, так і колективізму. Пізнання його має на меті допомогти родові людському повернути справжнє «Я» особистості та обґрунтувати дійсну спільність. Основним предметом такої науки, за Бубером, є не індивід, і не колектив, а «людина з людиною». Тільки в життєвому відношенні людини до людини можна безпосередньо пізнавати сутність людини, її внутрішню причетність до світу.

Характерною рисою філософії Бубера є протиставлення пізнавального відношення людини до світу - комунікативному, діалогічному: «Людину, котрій я кажу Ти, я не пізнаю, а знаходжусь до неї у відношенні, в святому основному слові. І тільки облишивши це відношення, я буду знову її пізнавати. Знання є відокремлення Ти» (Бубер М. Я і Ти. - М., 1993. - С. 9).

Розвиток пізнавальних здібностей, на думку єрусалимського філософа, «повсякчас супроводжується послабленням здатності до відношення - тієї єдиної здатності, завдяки якій стає можливим духовне життя людини. Дух в його людському прояві є відповіддю людини своєму Ти» (Бубер М. Я і Ти. - М., 1993. - С. 25).

Таким чином, передумовою духовності стає відношення Я до Ти, а цариною її вияву - міжсуб'єктність (інтерсуб'єктивність). Реалізація «Я - Ти - зв'язку», з цієї точки зору, одночасно є виявом духовності, а адекватним «механізмом» його здійснення може бути лише невербальне спілкування: «Тільки мовчання з Ти, мовчання усіх мов, безсловесне очікування у неоформленому, у нерозчленованому, домовному слові робить Ти вільним, дозволяє перебувати з ним в тій потаємності, де дух не проявляє себе, але є присутнім. Будь-яка відповідь втягує Ти в світ Воно. В цьому смуток людини, і в цьому її велич» (Бубер М. Я і Ти. - М., - 1993. - С. 26).

Розвиваючи свої погляди на природу духовності та аналізуючи творчі аспекти художньої діяльності, Бубер зазначає: «Ось вічне джерело мистецтва: до людини підступає образ, прагнучи через неї втілитися, стати твором. Не витвір її душі, а видіння, що підступає до неї, вимагає творчої дії. Воно очікує від людини сутнісного акту: здійснить вона його, промовить всією своєю істотністю основне слово - і нахлине творча сила, і народиться твір» (Бубер М. Я і Ти. - М., 1993. - С. 10).

Проте, найвищою формою творчості філософ вважає не саме мистецтво, а те, що лежить біля його витоків, те, що породжує естетичне відношення (відношення як таке) - глибинне

спілкування, що в європейській традиції пов'язується із феноменом любові.

Всупереч загальноприйнятим уявленням про любов як почуття Бубер витлумачує любов як надчуттєву реальність, як спосіб буття, що охоплює всю людину цілком, виступаючи при цьому змістом духовного спілкування: «Почуття супроводжують метафізичний та метасихічний факт любові, однак, не вичерпують його... Почуття існують в людині, а людина існує в своїй любові. Це не метафора, - підкреслює мислитель, - а дійсність: любов не приліплюється до Я так, щоб Ти для нього було лише змістом, лише об'єктом; вона виникає між Я і Ти. Хто не знає цього своєю істотністю, той не знає любові, хоча й може сприймати як любов ті почуття, якими насолоджується і які виражає. Любов охоплює своїм впливом увесь світ. Той, хто перебуває в ній та «бачить» крізь неї, для того люди звільняються від пут своєї буденності, і один за одним, хороші чи погані, набувають вони реальності і стають для нього Ти» (Бубер М. Я і Ти. - М., 1993. - С. 12).

Любов усуває абстрактність, що має місце при розумінні сутності людського спілкування як діалогічного відношення, коли важливе взаєморозуміння, тобто коли здійснюється «комунікація свідомостей», відбувається «зустріч двох логосів», що прагнуть єдності, попередньо «домовившись про спільні наміри». На рівні любовного спілкування усувається деяка штучність, умовність будь-якого діалогізму, частковість ставлення до іншого. Любов виражає цілісність відношення людини до людини та світу, його безпосередність та найвищу міру зацікавленості в них.

Намагаючись здійснити рефлексію з приводу внутрішнього самопочуття суб'єкта в момент екзистенційної комунікації та акцентуючи увагу на необхідності емпатії партнерів стосовно один одного, Бубер знову змушений повернутися до діалогічної філософської традиції. Уявлення про спілкування як діалог, як вже зазначалося, значною мірою раціоналізує його зміст та надає міжособистісним відношенням формального характеру; спілкування тут уподібнюється своєрідній грі, правила якої партнери добровільно приймають на певний час, зобов'язуючись протягом нього їх виконувати. (З цієї точки зору потребує більш глибокого осмислення ігрова концепція художньої діяльності як така, що ґрунтується на доволі абстрактній діалогічній інтерпретації природи естетичної комунікації, котра стала досить популярною останнім часом). Умовність діалогізму не вдається подолати Буберу і при

тлумаченні спілкування як «зустрічі» унікальних суб'єктів, що наближує його до екзистенціалізму. Намагаючись відмежуватися від позиції Ж.-П. Сартра, що занадто психологізує міжособистісні відношення, єврейський філософ підкреслює недоцільність зведення міжсуб'єктності до її психічних вимірів, взятих в чуттєвому аспекті, у формі особистісних переживань, оскільки «коли дві людини ведуть бесіду між собою, то в ній бере участь душа одного та другого, це їх спільна гра» (Цит. за: Ситниченко Л. А. Человеческое общение в интерпретациях современной западной философии. - К., 1990. - С. 62).

Таким чином, безпосередньо естетичний характер міжособистісного спілкування як любові витісняється в ігрову сферу, у площину рольової гри, де «справжність» спілкування досягається лише в уяві «гравців», редукується до актів взаєморозуміння, тобто «контакту свідомостей». На цьому рівні естетичне реалізує себе лише частково, формально, як естетична свідомість, і позбавлене онтологічної глибини.

ПИСЧИКОВ В. С.,  
ХОЛИН М. М.,  
г. Кривой Рог

## ПОЛАГАНИЕ СМЫСЛОВ КАК ФУНКЦИЯ КУЛЬТУРЫ

В XX столетии в ряду явлений, вызывающих пристальное внимание и устойчивый интерес философов, на первый план выдвигается культура. Возникает и интенсивно развивается специальная область философских исследований - философия культуры, которая стремится понять культуру как целостный феномен, осмысливая различные ее атрибуты и модусы, измерения и грани. В последние десятилетия при этом все чаще применяются системно-структурный метод, а также методы, основанные на использовании семиотики, теории информации, кибернетики, что, безусловно, дает возможность увидеть в культуре некоторые новые аспекты и качества. Однако выявляется и тот факт, что традиционные философские методы и подходы к познанию культуры отнюдь не исчерпали своих возможностей, не превратились в анахронизм.

Подход к осмыслению культуры со стороны ее социального и личностного предназначения открыл ее полифункциональность как сложнейшего феномена бытия человека. Среди важнейших функций культуры, как правило,



называют человекотворческую, нормативную, информационно-познавательную, коммуникативную, социальноорганизующую. Не подвергая сомнению обоснованность выделения перечисленных функций, мы полагаем, что в их ряду должна быть названа и функция смыслообразования, смыслополагания, которая лежит в основе всех функций культуры.

Суть функции смыслополагания заключается в том, что важнейшим назначением культуры является придание ею определенных смыслов бытию человека. Благодаря этой функции культуры в бытие общества и индивида вносится собственно человеческое содержание, образуется целостность социума, сохраняется и передается последующим поколениям социальный опыт, а тем самым становится возможной и история общества.

Идея о том, что смыслы являются как бы той «призмой», через которую человек воспринимает и интерпретирует реальность, в истории философии была сформулирована и развита в феноменологии Гуссерля. Однако возникновение этой идеи связано с именем Ф. Ницше, высказавшего мысль о смысловой многозначности восприятия бытия. Как утверждал философ, мир в восприятии всех не обладает единым смыслом, напротив, различными индивидами ему придаются разнообразные смыслы и интерпретации.

Принципиально важным шагом в развитии названной идеи и трансформации ее в аксиологическом ключе стала неокантианская концепция культуры как системы ценностей. Позже значительный и своеобразный вклад в развитие аксиологического подхода к пониманию культуры внесли М. Шеллер, Н. Гартман, М. Вебер, Г. Гадамер и др. Можно с полным основанием сказать, что этот подход стал доминирующим в западной философии культуры и культурологии XX столетия.

В отечественной философии неокантианская аксиологическая концепция культуры вначале была подвергнута резкой критике. Ее обвиняли - и, надо сказать, не без основания - в субъективно-идеалистическом понимании исторического процесса, субъективизме и схематизме в его интерпретации. Однако в середине 70-х годов начинает постепенно утверждаться и становится со временем преобладающей более взвешенная, объективная оценка, которая отнюдь не сводит упомянутую концепцию к отмеченным выше ее особенностям. Так, В. Межуев в своей книге «Культура и история» (1977) писал: «Одностороннее отрицание оценочной функции понятия

«культура» неизбежно ведет к утрате для всего исторического процесса критерия культуры, уравнивает в культурном отношении самые различные общественные системы, делает фактически невозможным сравнение и оценку исторических эпох по уровню культурного развития» (Межуев В. Культура и история. - М., 1977. - С. 85).

При этом обращалось внимание на тот факт, что аксиологический подход к познанию культуры берет свое начало за пределами неокантианства - в философии эпохи Просвещения - и что сам по себе он отнюдь не противоречит диалектико-материалистическому пониманию культуры и общества, а органично вписывается в него. Более того, В. Межуевым высказывается весьма неожиданная мысль о том, что в «Тезисах о Фейербахе» Маркса содержится идея, которая по существу открывала путь ко многим выводам, сделанным позже неокантианством и феноменологией, хотя и, безусловно, с иных мировоззренческих позиций.

Речь идет о мысли, согласно которой действительность следует понимать не только как объект, что характерно, по мнению К. Маркса, для прежнего материализма, а «как человеческую чувственную деятельность, практику», то есть субъективно (Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. - Т. 3. - С. 1). Субъективность здесь, на наш взгляд, понимается в двух смыслах: а) гносеологическом, как необходимое условие адекватного понимания действительности, а не как помеха, препятствие, которое требуется только преодолевать в процессе познания, и б) онтологическом, как объективное качество самой действительности, представляющее собой опредмечивание в ней субъективности человека.

Основоположники марксизма в своих зрелых произведениях не отказались от этой мысли, но развили и реализовали ее в той мере и форме, в какой им это было необходимо при разработке своей концепции. Речь идет об идее зависимости познания, прежде всего социального, от мировоззренческих убеждений исследователя, его идеологических и классовых представлений и интересов.

Раскрывая содержание смыслообразующей функции культуры, следует иметь в виду, что речь идет о внесении культурой в бытие человека не только высших смыслов - смысложизненных ценностей, таких, как смысл жизни, счастье, любовь, добро и др. Имеется в виду несравнимо более широкий процес: придание смыслов всей тотальности человеческого бытия во всех его проявлениях - формам деятельности и

разнообразным ее результатам, взаимоотношениям людей и их поступкам, явлениям духовного мира и т. д. Все это многообразие человеческой реальности приобретает смысл лишь будучи включенным в контекст культуры. В свою очередь, культура предстает как целостная непрерывная в пространственном и временном отношениях реальность - «символический универсум» (Э. Кассирер), «интерсубъективный горизонт жизненного мира» (Ю. Хабермас), «единый срез, проходящий через все сферы человеческой деятельности» (М. Мамардашвили), «единое семантическое поле культуры» (С. Крымский).

Осознание органического смыслового единства природной, социальной и духовной сторон человеческого бытия присуще всем культурам независимо от их своеобразия и уровня развития. Об этом красноречиво свидетельствуют традиции и обычаи всех народов, придающие социальный и духовный смысл таким вехам в индивидуальной жизни человека, как рождение, достижение физической и половой зрелости, брачный союз, смерть и др. Понимание не только естественности и исключительной важности такого единства, но и необходимости его сохранения в жизни современного человека характерно и для многих выдающихся философов различных направлений и школ XIX и XX столетий - К. Маркса, М. Шелера, Э. Фромма, К. Юнга и др. Так, М. Шелер в работе «Положение человека в космосе» (1928) писал: «Противоположность, которую мы обнаруживаем в человеке и которая субъективно переживается как таковая, есть противоположность жизни и духа... Но сколь бы ни были сущностно различны «жизнь» и «дух», все же оба принципа рассчитаны в человеке друг на друга: дух идеирует жизнь. Но только жизнь способна привести в действие и осуществить дух» (Шелер М. Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии. - М., 1988. - С. 83-83). В данном контексте М. Шелер оценивает как «совершенно правильное положение Маркса, согласно которому идеи, не имеющие за собой интересов и страстей, т. е. сил, происходящих из витальной жизни человека, из сферы его влечений, неизбежно посрамляли себя в мировой истории» (Там же. - С. 74).

Не менее определенны и красноречивы суждения по данному вопросу и философа иного направления - К. Юнга. В своем докладе «Дух и жизнь», прочитанном в 1926 г., он говорил: «Жизнь и дух представляют собой две силы или необходимости, между которыми находится человек. Дух

наделяет его жизнь смыслом и возможностью величайшего расцвета. Жизнь же необходима духу, ибо его истина, если она не жизнеспособна, ничего не значит» (Юнг К. Проблемы души нашего времени. - М., 1994. - С. 292).

Принципиально важным для раскрытия сути функции смыслополагания является проблема источника культурных смыслов. Фактически все философские направления единодушны в признании того факта, что культура выступает как нечто объективное и общезначимое по отношению к сознанию и деятельности индивида. Однако в истолковании объективных оснований культурных смыслов и ценностей такого единодушия нет.

Феноменология находит объективную опору смыслов в постулируемом ею «чистом», «трансцендентальном субъекте» и истолковывает объективность их как общезначимость, интерсубъективность.

Неокантианство фактически постулирует объективность ценностей культуры, отрывая их от исторически изменчивой реальности и рассматривая как нечто надисторическое и абсолютное. Желая преодолеть этот разрыв, М. Вебер попытался придать ценностям исторический характер, рассматривая их как установку, «интерес эпохи», выражающийся в социальных науках в форме «идеальных типов». И хотя идеальные типы, с одной стороны, являются «продуктами нашей фантазии», с другой стороны они - «мыслительные усиления определенных элементов действительности». Здесь налицо стремление М. Вебера вопреки его неокантианской ориентации придать содержанию ценностей в определенной степени объективный характер. В отличие от неокантианства и феноменологии марксизм видит источник смыслов и ценностей культуры в объективных характеристиках практического освоения мира человеком и закономерностях общественных отношений. Стремление найти объективные основания смыслов и ценностей культуры за пределами сознания характерно для философов не только марксистской ориентации. Так, А. Витгенштейн рассматривал в качестве такого основания «формы жизни», являющиеся «протофеноменами», «твердой почвой» любой культуры. Г. Парсонс, полемизируя с экзистенциализмом, отмечает: «...если на это нам возражают, что ценности, решения исходят только от нас как их творцов, то ответ гласит, что мы сами являемся объективными существами во Вселенной, объективно появились в ней и объективно зависим от нее» (Г. Парсонс.

Человек в современном мире. - М., 1985. - С. 358). В. Франк полагает, что «смыслы - это нечто, что нужно скорее найти, чем придать, скорее обнаружить, чем придумать» (Франк В. Человек в поисках смысла. - М., 1990. - С. 294).

Понимание смыслов и ценностей культуры как всеобщих и объективных с логической необходимостью выводит на проблему роли и места индивидуального, личностного начала в процессе смыслополагания и освоения ценностей. Очевидно, что между этими двумя сторонами взаимодействия существует противоречие, которое известный грузинский философ З. Какабадзе выразил следующим образом: «Человек не может жить без общезначимых ориентиров и норм жизни, но общезначимые нормы и идеи могут лишить человека индивидуально-свободной активности творчества» (Какабадзе З. Проблема человеческого бытия. - Тбилиси, 1985. - С. 174). Каковы же возможные формы разрешения названного противоречия?

Наиболее адекватной, диалектической формой разрешения его является свободная творческая деятельность личности. Творчество не мыслимо вне контекста культуры и тем самым вне использования ее смыслов и ценностей. Однако оно в такой же мере невозможно по своей природе и без внесения новизны в последние, т. е. без определенного изменения их. Органическое, хотя и внутренне противоречивое соединение этих двух разнонаправленных тенденций возможно благодаря наличию у индивидов такого личностного качества как самобытность, индивидуальность, являющегося субъективной предпосылкой разрешения рассматриваемого противоречия. Объективной же его стороной является прежде всего наличие свободы для творческой деятельности личности.

Следствием диалектического разрешения противоречия между объективными смыслами и ценностями культуры, с одной стороны, и субъективной формой их реализации в деятельности личности, с другой, является развитие, обогащение обеих сторон взаимодействия - культуры и личности. Тем не менее в реальном культурно-историческом процессе рассматриваемое противоречие далеко не всегда разрешается так гармонично. Существуют и иные формы его разрешения, которые выступают в качестве доминантных в определенные исторические эпохи или в конкретных культурах и социальных системах.

Первая из упомянутых форм связана с отношением к ценностям культуры как абсолютным, не допускающим индивидуальной корректировки и интерпретации. Такое

отношение осуществляется посредством идеологического и политического принуждения, ограничения свободы личности в тоталитарных системах. Характерно оно также и для традиционалистских культур и обществ, в которых реализуется в более мягких, естественных формах - через обычаи и нравы. Безусловно, и в рамках традиции неизбежно происходит определенное изменение и развитие культурных ценностей в процессе их реализации индивидами. Однако здесь еще отсутствует в полной мере свободное и осознанное отношение личности к смыслам и ценностям, которым она следует. Обращая внимание на это обстоятельство, М. Шелер заметил, что «всякое подлинно человеческое развитие существенно основывается на разрушении традиций» (Шелер М. Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии. - С. 46).

Другая форма недиалектического разрешения противоречия между общезначимостью культурных ценностей и индивидуально-личностным их восприятием и реализацией, напротив, связана с абсолютизацией второй стороны противоречия. В этом случае личность относится к ценностям культуры как сковывающему, препятствующему ее самореализации и творческому осуществлению началу. Такой тип отношения существует как в тоталитарных и традиционалистских, так и в демократических (западные демократии) социальных системах, но лишь в последних он получает широкое распространение. Конкретные формы проявления этого отношения личности к ценностям культуры могут быть и являются разнообразными. Это «технологическое сознание» или «технократическое мышление», игнорирующее высшие гуманистические ценности как нечто отжившее, устаревшее и рассматривающее в качестве истинных ценностей исключительно научную и технологическую рациональность. Это также ставшая необходимым элементом сознания и образа жизни многих индивидов прагматическая ориентация, которая выдвигает на первый план в иерархии ценностей бытия материальные ценности - материальное благополучие, успех, карьеру, престиж, власть и др. Высшие духовные смыслы и ценности культуры при этом либо отодвигаются на второй план в качестве второстепенных, либо вообще исключаются из круга действительных ценностей. Аналогичным образом выстраивает иерархию своих жизненных ценностей и личность конформистского типа, воспринимая через них себя и мир. Как прагматизм, так и конформизм в качестве жизненных

ориентаций личности являются антиподами духовности.

Абсолютизация личностного момента в отношении к ценностям культуры характерна также и для индивидуалистически-анархических форм социального поведения. Эти формы присущи движениям, по преимуществу молодежным, которые обозначаются понятием контркультуры. Выступая под лозунгом борьбы за свободу самовыражения личности и против сковывающей эту свободу официальной культуры, они объективно подрывают, размывают устои и авторитет общечеловеческих начал в культуре вообще.

Особое место в ряду рассматриваемых явлений принадлежит получившему широкий и громкий резонанс в культуре XX в. модернизму, а позже - в настоящее время - постмодернизму. Наиболее сильное влияние постмодернизм получил в искусстве, а затем проник в философию и науку. По мнению одного из последовательных и известных оппонентов постмодернизма Ю. Хабермаса, «в центре спора (между постмодернизмом и немодернизмом - *авт.*) один и тот же главный вопрос: следует ли полностью порвать с традициями Просвещения или следует их развивать, вскрывая их диалектическое содержание» (Хабермас Ю. Философ - диагност своего времени // *Вопр. философии.* - 1989. - № 9. - С. 81). Выбрав путь разрыва с названными традициями и, главным образом, рационализмом и историзмом, постмодернизм отвергает либо до неузнаваемости перетолковывает общечеловеческие смыслы и ценности культуры - истину, добро, любовь, красоту и др. При этом среди важнейших феноменов человеческого бытия на первый план им выдвигается игра. Вот как характеризует игру Е. Финк: «Она охватывает всю человеческую жизнь от самого основания, овладевает ею и существенным образом определяет бытийный склад человека, а также способ понимания бытия человека... Игра есть исключительная возможность человеческого бытия. Играть может только человек. Ни животное, ни бог играть не могут» (Финк Е. Основные феномены человеческого бытия // *Проблема человека в западной философии.* - С. 360).

Однако принцип игры, проведенный в качестве методологического ориентира с неуклонной последовательностью, неизбежно влечет за собой крайний релятивизм и граничащий с произволом автора субъективизм. Обращая внимание на эту особенность постмодернизма, крупный современный немецкий философ М. Хагемайстер в своем интервью журналу «Вопросы философии» в 1995 году

отметил: «Традиционно с постмодернизмом ассоциируется феномен игры, мозаичности, когда из истории вынимаются какие-нибудь фрагменты, а затем заново монтируются в некое новое образование... Постмодернизм использует исторические аллюзии цинично, смеясь» (Хагемайстер М. О восприятии непринятого. Интервью // Вопр. философии. - 1995. - № 11. - С. 65-66).

Вполне логично такому подходу соответствует и девиз постмодернизма: «Все, что угодно!». В философии П. Фейерабенда этот девиз нашел свое выражение в его принципе абсолютного теоретического и методологического плюрализма или, как называет его автор, «эпистемологического анархизма»: «Не существует различия между оккультизмом, колдовством или естественными науками, физикой. Разрушены всякие иерархии, все равноценно!», - декларирует философ (Цит. по: Хагемайстер М. Там же. - С. 65). Но, как справедливо отмечает М. Хагемайстер «все, что угодно», перемешанное в игровом задоре, перестает иметь смысл» (Там же. - С. 66).

Рассмотренные здесь формы проявления негативистского отношения к выработанным человечеством в ходе своей многовековой истории ценностям, безусловно, вносят разнообразие в смысловое поле культуры, раздвигают его границы. Однако эти изменения, за редким исключением, носят характер внешнего разобразия (оригинальничанье, вычурность, эпатаж), подрывая глубинные, внутренние основания культуры, разрушая тем самым ее целостность, делая ее некогерентной. Это явление достаточно характерное для культуры современного западного общества, вызывает серьезное беспокойство не только у философов и в кругах гуманитарной интеллигенции. Так, известный физик, ученик А. Эйнштейна, Д. Бом в этой связи отмечает следующее: «Углубляя смыслы, мы приближаемся к духовности... Некогерентные смыслы, по существу, бессмысленны... Умножать несогласованную (некогерентную) духовность бесполезно», так как «в конце концов, наша культура утратит всякий смысл, а без него общество рассыпется, потеряет ценности и идеалы» (Бом Д. Наука и духовность: необходимость изменений в культуре // Человек. - 1993. - № 1. - С. 9, 11, 14).

Таким образом, нарастание некогерентности культуры, утрата или девальвация высших смыслов и ценностей ее угрожает не только целостности и стабильности самой культуры, но и бытию человека в целом, особенно его духовности. Разнообразные проявления этого неблагополучия в



культуре западного общества вот уж на протяжении почти столетия, особенно начиная с 30-40-х годов, отмечают многие философы различных направлений.

М. Хайдеггер, который ввел в «Бытии и времени» (1927 г.) понятие «тап» для выражения обезличивающего воздействия на индивида социальности, через 20 лет в «Письме о гуманизме» счел необходимым призвать к противоположному: «Связыванию человека этическими нормами должна быть посвящена вся забота.., потому что отданный на произвол массовости человек техники может быть приведен к надежному постоянству только через соразмерные технике сосредоточение и упорядочение всего его планирования и поведения в целом.. Пусть даже они (нравственные нормы - авт.) лишь кое-как и до поры до времени удерживают человеческое существо от распада» (Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. - С. 374).

Размышляя о сущности современного человека, Э. Фромм в своей последней книге «Иметь или быть» (1976) приходит к неутешительному выводу, что он (человек 2-й половины XX в.) все более превращается в «потребляющего человека», для которого важнее «иметь» и «казаться». чем «быть» и «творить». В книге «Новые симптомы» Х. Ортега-и-Гассет констатирует, что «западный человек заболел ярко выраженной дезориентацией, не зная больше, по каким звездам жить» (Ортега-и-Гассет Х. Новые симптомы // Проблема человека в западной философии. - С. 203). Г. Маркузе говорит об «одномерности» сознания современного человека («Одномерный человек»), а М. Мамардашвили об «антропологической катастрофе», выражением которой стало «перерождение каким-то последовательным рядом превращений человеческого сознания... в некоторое зазеркалье, составленное из имитаций жизни» (Мамардашвили М. Как я понимаю философию. - М., 1990. - С. 147).

Отмеченные выше в суждениях выдающихся философов XX в. тревожные симптомы и явления в бытии современного человека не только не исчезли и не ослабли, но продолжают углубляться и нарастать. Это однозначно свидетельствует о кризисных процессах в современной культуре, которые, безусловно, порождены многими причинами, уходящими своими корнями в природу общественных отношений, характерных для современной цивилизации. Если же вести речь о причинах, непосредственно связанных с особенностями самой современной культуры, то, на наш взгляд, одной из важнейших в их ряду

---

должна быть названа деформация и ослабление  
смыслообразующей функции культуры.

## СВОБОДА КАК ЭКЗИСТЕНЦИАЛ ЛИЧНОСТНОГО БЫТИЯ

Проблема свободы издавна относилась к разряду важнейших в европейской философской антропологии: варианты ее решения предлагались Августином, Спинозой, Гольбахом, Гегелем, представителями детерминистического направления в философии. Применяемый ими метод рациональной рефлексии обеспечил глубокий теоретический анализ самой проблемы и ее важнейших аспектов: вопроса о свободе воли, моральном выборе, соотношении рационального и эмоционального, индивидуализации и автономизации, личной ответственности и т. д. Между тем, рационалистические модели свободы неизбежно сталкивали ее с необходимостью, что делало проблему трудноразрешимой в позитивном для личности смысле.

Особенностью экзистенциального осмысления свободы является то, что она связывается с важнейшими аспектами человеческого самоопределения, с личностным поиском и самосозиданием, с конструированием собственного «я», а также моделей взаимоотношения с миром. В этом контексте свобода наряду с духовностью представляет собой один из фундаментальных экзистенциалов, конституирующих личность. Уточню, что под экзистенциалами подразумеваются абсолютные условия проективности сознания, укорененные в непосредственности человеческого бытия.

Традиционное для детерминистских теорий понимание свободы как осознанной необходимости верно схватывает момент «заброшенности» человека в мир объективных закономерностей, где человек зависит от природных и исторических условий, детерминирован влечениями и чувствами, подчинен кодексу социальных норм, ощущает зависимость со стороны других людей и социальных групп, вынужден удовлетворять свои физиологические потребности. Однако абсолютизация необходимости не оставляет места для объяснения самого интимно-личностного компонента человеческой деятельности, а именно механизма

самореализации, обусловленного духовной и психологической неповторимостью каждого индивида. Кроме того мистифицируется и сам исторический процесс, представленный универсально-исторической тотальностью, где личность выполняет роль простого проводника каузального абсолюта и должна способствовать, благодаря познанию причинности, осуществлению закономерности.

Однако интеллектуальное овладение бытием предполагает такую степень свободы, которая выявляет не только навязанные реальностью антиномии, но и возможность совершать это различными способами. Характер человеческой деятельности в таком случае будет зависеть и от индивидуальных качеств и способностей субъекта, а не только от результатов, к которым стремится закономерность. Иначе говоря, если мы воспроизводим природные связи, мы подчиняемся навязанной нам каузальности, реалии же культуры и социума гносеологически непредсказуемы или предсказуемы с определенной степенью вероятности, поскольку их содержание определяется разнонаправленными совокупными свободными действиями множества субъектов, что придает процессу социокультурной эволюции диссипативный, зависимый от случайности характер. Собственно, необходимость есть контаминат, внутри которого разворачивается стохастическое движение индивидуальных свободных поисков личностной самореализации. Именно задачами самореализации определяются горизонты свободы, которая у каждого своя и зависит от уровня развития личности: ведь ее смысл заключается не в освоении всего объема внешней свободы, а в созидании человеком собственной духовности.

Свобода - это не попытка стать над реалиями бытия и необходимостью, не подчинение их субъективному духу. Природа - это царство необходимости, ставящее границы свободе познающего и действующего субъекта: границы эти способны расширяться, но никогда не могут быть уничтожены. Пределом, за которым данная граница исчезает и свобода превращается в необходимость, является смерть. Человек, встречаясь со смертью, не имеет выбора. Здесь он предельно индивидуален и абсолютно незаменим. Этот момент отмечает М. Хайдеггер, утверждая, что в своей конечности человек сливается с бытием, обретает в смерти свою исключительно индивидуальную возможность истинного бытия (Хайдеггер М. Преодоление метафизики // Философия Мартина Хайдеггера и современность. - М., 1991. - С. 217). Природа - это бытие.

Свобода противоположна природе, а значит, и бытию. Поэтому свобода представляет собой прыжок в ничто, проецирование смерти. И поскольку это действительно исключительно индивидуальный акт, то только встреча со смертью позволяет человеку обрести себя как личность.

Отсюда легко выводится мысль, что, как родовое существо, человек несвободен, а носителем свободы здесь может выступать только конкретный индивид. Согласно Хайдеггеру, реальное, конкретное «здесь бытие» приобретает свой смысл только как присутствие, дающее богатство изменений того, что есть предметом мышления. А поскольку возможно «...определить богатство изменений присутствия, если мы обратим внимание на то, что присутствие обнаруживает себя как... предметность, как положение самополагания в смысле воли разума, воли любви, воли духа, воли власти: как воля к воле в вечном возвращении одного и того же» (Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. - М., 1991. - С. 106), то данное «присутствие» и будет выступать как основа самоопределения «заброшенной в мир» личности. Но в таком случае, самореализация представляет собой путь к смерти – единственный выбор, который оставляет человеку М. Хайдеггер.

Свобода действительно обнаруживает себя в предельной ситуации, где экзистенциальная природа индивида проявляет себя наиболее отчетливо. И нет ничего удивительного, что экзистенциальный акт самотрансцендентирования при встрече со смертью является итогом и окончательным выводом всей подлинно человеческой сущности. Однако, сущность человека не возникает спонтанно лишь в экстремальных условиях, а проявляется постоянно и регулярно в любом моменте повседневного бытия, в актах ежедневного выбора способа экзистенции. Собственно говоря, вся человеческая деятельность, как материально-предметная, так и духовная, представляет собой действительное самообнаружение непосредственности субъективной жизни. Любое деятельностьное опосредование есть непосредственная практическая трата человеческой жизни, выражение ее сущности. В ежедневном обосновании возможностей своей свободы человек стремится отыскать элементы совершенного бытия в том виде, который продиктован его представлениями об идеале. И если свобода будет проявляться только в возможности выбора в пользу небытия, а не в напряженном ритме творческого преобразования своей жизни, то как мы можем овладеть тождественной ничто свободой?

Итак, свобода - это такое отношение к бытию, в котором присутствует необходимость в качестве условия или предпосылки. Необходимость совпадает со свободой в том случае, когда данность реального бытия обнаруживает себя в имманентной непосредственности жизненно-практических опытов. При этом понимание человека как сугубо биологического существа абсолютизирует момент естественной предопределенности и заставляет его действовать только в одном измерении - природном. Редукция человеческой сущности исключительно к социальным дефинициям ведет к утрате созидательной творческой энергетике экзистенции, и вместо живой уникальной личности исследует абстрактного носителя родовых и классовых признаков. И только понимание человеческой сущности как природно-социально-духовной дает нам ключ к решению проблемы.

Будучи духовным существом, человек обладает экзистенцией, которая не совпадает с бытием. Это несовпадение и выражает меру овладения свободой, поскольку в акте свободного выбора мы не только трансцендируем будущее (этого недостаточно для бытия свободы), но и выбираем формы и способы самого отношения к свободе бытия. Человек, соотнося себя с сущим, вынужден вступать в отношения с миром, тем самым обрекая себя на свободу. Ведь каждый акт преодоления случайных обстоятельств на пути к цели ставит перед индивидом требование выхода за пределы автоматизма, рефлексии над своими действиями и интенции на кого-то или на что-то. Именно через согласование внутреннего мира с внешним опытом выявляются способы и формы самоопределения личности. Поэтому свобода представляет собой один из наиболее действенных факторов самореализации личности. Быть свободным - значит «реализовать в себе статус человека» (Крутова О. М.), «заключать в себе самом причину существования и развития» (Межуев В. М.), «творить себя и свои обстоятельства» (Демин М. И.), «формировать свою судьбу и себя как личность» (Сохань Л. В.), а свобода - это «приобретение себя» (Юнг К.), «акт выбора себя самого» (Сартр Ж.-П.), «универсальная способность к самоопределению» (Мурашов В. И.), «творческая активность сознания» (Мысливченко А. Г.). Здесь, как и во многих других философских дефинициях, акценты расставляются на внутренних, позитивных характеристиках свободы: свободе воли, самотворящем духе, свободе выбирать свой жизненный путь и т. д. Однако, свобода - это способ отношения

экзистенции к бытию, который по сути своей амбивалентен и включает, кроме самоопределения, также и самоотрицание. «Ведь свобода требует от субъекта как утверждения себя вопреки внешней детерминации, так и постоянного преодоления собственной ограниченности, унаследованной от природы и своего прошлого. Самоотрицание есть путь приобщения субъекта ко всеобщему, без чего нет подлинной универсальности и свободы.» (Самченко В. Н. Размышления о свободе // Философские науки. - 1991. - № 4. - С. 4). Данная мысль нуждается в конкретизации, задача которой - отграничить родовую несвободу от индивидуальной зависимости. Если самоотрицание (читай: приобщение ко всеобщему) выступает как ограничение свободы необходимостью толерантного сосуществования индивида в обществе и отрицание собственной недостаточности в ходе самосовершенствования, тогда данный тезис верен безусловно. Самоотрицание в таком случае будет представлять условие следования субъективным максимам, категорическому императиву, полагаемому самим индивидом для себя в качестве нравственного закона. Поскольку выбор данных максим осуществляется добровольно, то субъект сам принимает на себя ответственность, благодаря чему становится личностью. Индивидуальность его при этом не только сохраняется, но и получает новый стимул к развитию. Если же приобщение ко всеобщему происходит за счет внешней регуляции жизнедеятельности индивидов, растворения личности в макрополитических структурах, унификации идеалов, то возможности индивидуальной самореализации значительно сужаются за счет потери креативного начала.

Автохтонность и суверенность личности с необходимостью выступают основой духовной свободы человека, его самотрансцендентирования и способности к полаганию идеала. Свобода идеала и стремление к нему делают жизнь осмысленной. Человек (и в этом открытии экзистенциализм совершает шаг вперед по сравнению с гуманистическими теориями предшествующих эпох) не есть цель экзистенции, а, наоборот, экзистенция содержит эту цель в себе. Поэтому, например, счастье не может быть целью жизни, а выступает сопутствующим моментом деятельности и служит показателем степени самореализации личности в той или иной сфере. Осознание себя счастливым дается человеку в такой момент его бытия, в котором достигается его самовыражение как свободного существа. Состояние счастья не может быть продолжительным, поскольку в нем дух ощущает себя

самодостаточным, а значит, необладающим необходимым стимулом к творчеству. Самореализация же - многомерный процесс, никогда не завершающийся и бесконечный. С социальной точки зрения, счастье не может быть целью человеческой жизни и потому, что для кого-то оно может быть связано с подавлением другой личности, с посягательством на чужую свободу. Экзистенциальная философия утверждает не право человека на счастье, а внутреннее достоинство личности, ее право на саморазвитие и духовный прогресс.

Следовательно, понятие свободы шире, чем понятие счастья, так как включает в себя не только то, что дано как безусловное (в данном контексте - желание быть счастливым), но и то, что выражает саму суть человеческой экзистенции, а именно основания выбора. Определяясь в поисках своего назначения, личность принимает на себя (выбирает для себя) законы экзистенциальной конкретности, согласно которым пытается строить свое бытие. Позитивность такой программы достигается через автономную целостность субъекта, когда цель выступает организующим моментом экзистенции в ее стремлении к овладению бытием. Свобода, таким образом, является для экзистенции возможностью осуществить саму себя или, иначе, причиной экзистенции. Цель же выражает содержательный уровень субъекта в момент целеполагания, по ней можно судить о том, в какой степени личность осознает себя свободной и как далеко ее свобода раздвигает горизонты нравственных императивов. Посредством цели осуществляется связь свободы и нравственности субъекта, а выбор цели, таким образом, выступает критерием автономности экзистенции в ее нравственно-критическом самоопределении.

Итак, цель - это и есть сам субъект, выраженный через потребность в самореализации и коррелирующий проявление своей индивидуальности требованиями нравственных императивов. Верно, что цели мы сами выбираем для себя, исходя из тех потребностей роста, которые имманентны каждому индивидуальному сознанию. Но правильно также и то, что и сама цель, и средства ее достижения должны постоянно подвергаться проверке категорическим императивом нравственности, который устанавливает личность для себя как саморегулирующий закон организации своего бытия. Таким образом, человеческое бытие отдается во власть свободы, а человек становится ответственным за него.

Итак, человек как родовое существо несвободен. Мы не контролируем всех условий окружающей нас реальности. И если



мы будем сводить человека только к родовой сущности, то с неизбежностью придем к отрицанию свободы в онтологическом значении. Свобода в таком случае может выразить себя гносеологически - как осознанная необходимость. Но, проецируя родовую несвободу на индивида, мы тем самым обесмысливаем и аксиологию, и этику: ведь выбор ценностей и принятие для себя категорического императива могут осуществляться только в свободном полагании.

Отрицание свободы, с экзистенциальной точки зрения, является не более чем философской спекуляцией, ибо весь опыт человеческой жизни предстает как бесконечная цепь ситуаций выбора. Я осуществляю свой проект себя-иного, выбирая тот путь, который считаю наилучшим. Я не могу не выбирать, ибо отказ от выбора - тоже выбор. Я «обречен на свободу» (Сартр Ж.-П.).

Проблема свободы - стержневая проблема экзистенциальной философии, поскольку именно она делает очевидным тезис, согласно которому часть больше целого: человек существует через расширение индивидуального поля свободы, общество - через ее ограничение и приведение к единому образцу.

Истина феномена свободы - обретение достоинства через полагание человечности. Этот общий для всей экзистенциальной философии принцип получает различную интерпретацию у Н. Бердяева, Ж.-П. Сартра, А. Камю, в других философских системах. При этом в каждой из них наряду с онтологическим подходом к свободе в большей или меньшей степени используется метафизический, при котором свобода выступает не столько как выбор, а как творческая, неалгоритмизируемая и в значительной степени иррациональная деятельность. Общие же принципы экзистенциального понимания свободы содержат следующие моменты.

а. Свобода событийна, она представляет собой значительную жертву зависимостью (даже если последняя гарантирует благополучие) и выход в неизвестность;

б. Свобода должна содержать в себе цель, иначе она будет «отпадением от бытия», гротеском, произволом;

в. Свобода воли должна подкрепляться социальными гарантиями свободы деятельности, устранением любых форм социального насилия.

Итак, экзистенциальное понимание свободы утверждает ее в качестве главного условия самоосуществления личности. При этом свобода не есть ни осознание необходимости, ни уход

в небытие, ни стремление к счастью, ни произвол, ни условность критериев выбора оснований человеческой деятельности. Зато она предполагает опыт альтернативного поиска себя и своей позиции в бытии. Последнее же обеспечивает «я» ситуациями безысходности, страха, тревоги, греха, любви, страдания и т. д., требуя от личности четкой позиции по всем вопросам. Исходный предъявляемый бытием вопрос «зачем я живу?» предполагает свободу и ответственность, так как не только соотносит «я» с реальностью, но и переносит экзистенцию в аксиологическое измерение, выражая ее в отношении. Именно потому, что свобода - не бытие, а отношение, она выступает в роли коррелята бытия. При этом свобода является единственной возможностью для человека не просто осознать свое призвание в мире, но выполнить свою миссию, свое предназначение.

Свобода проявляет себя в полагании цели и выборе средств ее достижения, в творческом акте и претворении мира, в самоопределении индивида, принимающего на себя всю полноту ответственности за совершенные действия и их последствия. Но, полагая цель, мы полагаем будущее, которое (как идеальный образ) присутствует в настоящем. Мы соответствующим образом относимся в этой цели, проецируем ее на бытие, требуя от него определенных изменений согласно нашей свободе. В этом смысле можно рассматривать свободу как экзистенцию, придающую необходимую целостность не только духовному содержанию субъекта, но и организующую мир в темпоральной последовательности. Свобода - экзистенциальная потребность, вечный модус человеческого бытия, выступая «онтологическим архитектором мира» (Лайн), необходимо предполагает ответственность, не имеет права существовать без ответственности. «В самоидентичности само сознание ясно выражает себя не как самоотнесенность познающего субъекта, но как этическое самоутверждение ответственной личности, - подчеркивает Ю. Хабермас). - Индивидуальная личность проецирует себя в рамках интерсубъективного горизонта мира в качестве кого-то, кто ручается за более или менее четко намеченную непрерывность более или менее сознательно освоенной истории жизни» (Хабермас Ю. Понятие индивидуальности // *Вопр. философии.* - 1989. - № 2. - С. 38).

Эти освоенные горизонты жизненного мира предполагают выход за пределы единичности и соотнесенность «я» с другими «ты». В момент диалога «я» с «ты» и должна возникнуть ответственность, прогнозирующая последствия включения в жизненное пространство «я» автономии другого:

ведь реальность открыта и содержит множество различных, часто исключаящих друг друга возможностей. Если свобода не уравновешивается ответственностью, она тем самым отрицает будущее как цель, превращает его в непрогнозируемый ужас, крах, кризис как для «ты», так и для «я».

Необратимость последствий осуществления безответственной свободы была замечена давно. Их пытались нейтрализовать самыми различными способами - от табуирования жизни в первобытном обществе до растворения свободы в необходимости (Спиноза), долге (Кант), общественных интересах (Маркс). Философия рационализма усматривала в человеке носителя формальной свободы, эгоиста и требовала от него добровольного принятия общественного закона, повиновения социальным нормам, самостоятельного выбора в пользу несвободы. Однако же индивидуальная самопрезентация требует ответа на вопрос «что я должен сделать?», а не «что мне разрешено?» Никакое общество, никакая система социальных догм, внутренних принципов и парадигм поведения не в состоянии сделать из индивида свободной творческой личности, целостной и сильной духом, с чувством собственного достоинства и независимым интеллектом.

Личность - не часть целого и не может подчиняться всем действующим в обществе нормам и правилам (вдруг они античеловечны?) без их критического осмысления. Личность не может отдаться единому доминирующему мнению, установленному для нее другим лицом или группой лиц, а будет пытаться решить проблему самостоятельно, взвешивая все возможные последствия того или иного выбора. И в случае ошибки личность честно оплатит свой долг, а не станет уклоняться от ответственности в экологические ниши закона - природного ли, правового ли, социального ли.