

Віталій Табачковський

**У ПОШУКАХ
НЕВТРАЧЕНОГО
ЧАСУ**

**Нариси про творчу спадщину
українських філософів-шістдесятників**

Київ 2002

Віталій Табачковський

**У ПОШУКАХ
НЕВТРАЧЕНОГО
ЧАСУ**

**Нариси про творчу спадщину
українських філософів-шістдесятників**

УДК 140.8+101.9(477) "19"

ББК 87.3(4УКР)

T12

Табачковський Віталій

T12 У пошуках невтраченого часу:(Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників).-К.: Вид.ПАРАПАН, -2002.-300с.

ISBN 966-95933-3-6

Змістом цієї книги є роздуми щодо долі інтелектуальної спадщини когорти найвідоміших в Україні і за її межами філософів шістдесятників. Розкривається теоретична, загальнокультурна й політична значущість тих зрушень у даній галузі, які пов'язані з двома напрямками філософування: "червоним екзистенціалізмом" і "червоним позитивізмом". Інтенсивна взаємодія їх на вітчизнянім терені витворювала неповторну палітру передусім для духовного відродження (а також для "громадянського самозбереження" за умов тоталітаризму, поста неототалітаризму). Вислідковується співзвучність кожного з теоретичних сюжетів впливовим течіям сучасної західної філософії.

Книгу адресовано науковцям, викладачам і студентам, всім хто цікавиться історією української філософії новітнього часу.

ББК 87.3(4УКР)

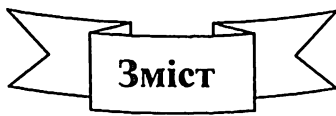
Рецензенти: д-р філос. наук В. А. Малахов,
д-р філос. наук В. В. Лях

*Рекомендовано до друку Вченою радою Інституту філософії
ім. Г. С. Сковороди НАН України.
Протокол №11 від 27 листопада 2001р.*

**Видано коштом Благодійної організації
"Центр практичної філософії"
Президент А. В. Толстоушков**

ISBN 966-95933-3-6

© Табачковський В. Г., 2002 .
© Центр практичної філософії, 2002
© Видавець ПАРАПАН, 2002



Зміст

Переднє слово7

1. **Ми у філософії чи філософія в нас?** (Про становлення Київського світоглядно-антропологічного напрямку)
 - 1.1. Атмосфера15
 - 1.2. Перші спроби “долучитися до Європи”20
 - 1.3. “Кадри вирішують усе” (або майже все...)25
 - 1.4. “Проблема верифікації”27
 - 1.5. Ще раз про Європу: світоглядова традиція ...28
 - 1.6. І знову про кадри...30
 - 1.7. Тенденції та перспективи антропологічного розмислу ...32

Дія перша: персоналізований час

2. **Неомарксизм в Україні: від доктрини – до “відкритої системи”** (Павло Копнін)
 - 2.1. Не “спочивать” на марксизмові39
 - 2.2. “Марксизм-сократизм”43
 - 2.3. Про конкретне-історичне бачення творчої спадщини філософів-шістдесятників (Роздуми над деякими енциклопедичними порівняннями)53
3. **Від родової всезагальності до індивідуально-екзистенційної тотальності** (Володимир Шинкарук)...60
 - 3.1. Парадокси “реального гуманізму”61
 - 3.2. Екзистенціальне неогегельянство ...63
 - 3.3. На шляху до Гегеля68
 - 3.4. До нової онтології72
 - 3.5. Матеріально-предметне та практично-духовне ..75
 - 3.6. Автентизація Маркса та “зміщення смислового центру” ...77
 - 3.7. Антропокультурна ревізія принципу діяльності ...79
 - 3.8. Дух як відвага подужати трагедію індивідуального сутнісного буття82

4. Доля "дідової доньки" марксизму – діалектики (Марія Злотіна)	85
4.1. Рациональність. Екзистенційність. Іронійність. Діалогізм. Кілька історичних паралелей	86
4.2. Діалектика та "відкритість" філософування	93
4.3. "Казковий архетип" тоталітарної ідеології ...	95
4.4. Чи застосовна діалектика стосовно самої себе?	97
5. "Шляхи свободи" вчора і сьогодні (Ігор Бичко)	101
5.1. Принцип свободи у самовибудовуванні особистості	102
5.2. Традиційні та нові "лабіринти" свободи	111
5.3. Між "індивідуалістською" та "комуналістською" версіями свободи	117
6. Принцип діяльності та перша спроба її "етизації" (Олександр Яценко)	119
6.1. Знемашталення діяльності офіційним марксизмом	119
6.2. Український та західноєвропейський неомарксизм ...	120
6.3. Розмаїття різностей	124
6.4. Про ціннісну регуляцію діяльності	126
6.5. Моральнісна вивіреність мети	128
6.6. Світоглядіві цінності та практичний етос ...	131
7. Діяльність, культура, життєвий світ особистості (Вадим Іванов)	132
7.1. Автентичний марксизм – інакомисліє	133
7.2. Культура як ланка опосередкування ...	137
7.3. Культура та моральність ...	140
7.4. Буття – Життя – Життєвий світ	143
7.5. Досвід: індивідуальне contra всезагального	145
7.6. Безособовість ідеального та особистісність духовного	147
8. Постмарксистська раціональність супроти "театру соціальних (та інших) абсурдів" (Мирослав Попович)	151
8.1. Сайєнтизм та гуманістика: можливе порозуміння	151
8.2. Раціональність та квазіраціональність	155
8.3. Ще одна передумова порозуміння сайєнтизму та гуманістики: "закультурений" постпозитивізм в Україні ...	157
8.4. Культурологізований неораціоналізм ...	160

9. Софійна ноосферність персонального універсуму (Сергій Кримський)	
9.1. Ноосферність починається з мінімуму загальнообов'язкового	164
9.2. Ноосферність починається з мене, а не з іншого ...	166
9.3. Ноосферність – здатність на мінімумі зробити максимум	169
9.4. Ноосферність як наростання ціннісного потенціалу пізнання: етично насичена раціональність ...	171
10. Гуманістичний та екологічний потенціал технології і культури (Микола Тарасенко)	
10.1. Екологічно-світоглядова дилема сьогодення	178
10.2. Природа у структурі людського Космо-Психо-Логосу ...	179
10.3. Світоглядно-культурологічна та екологічна проблематика у творчості Миколи Тарасенка	185
10.4. Проблема ставлення до природи на різних етапах досліджень Київської світоглядно-антропологічної школи ...	191
11. "Ми існуємо, знаємо що існуємо, і ми любимо це буття і це найвне у нас знання" (Георгій Заїченко)	195
11.1. Комплементарність емпіризму та раціоналізму ...	198
11.2. Перегук епох	200
11.3. Плюралізм та єдність філософського знання ...	202
11.4. "Лінгвістизм", "феноменологізм", "сенсожиттєвість" ...	205
11.5. Антрополого-рефлексивні уроки	207
11.6. "Столиця там, де я" (Г. Сковорода) ...	209
12. Персоналістична антропологія Олександра Кульчицького та Київська школа	
12.1. Паралель перша: світогляд як "вислід конкретного життєвого досвіду"	214
12.2. Паралель друга: "екзистенціалізація" cogito ...	217
12.3. Паралель третя: проблема "ендотимних підвалин" ...	218
12.4. Паралель четверта: персоналістська інтенція	220

- 13. Перспективи та межі антропоцентризму**
- 13.1. Турботливе еґо: за межами еґо-їзму (Сенека та Фуко)225
- 13.2. Наскільки “віталістичною” є філософська антропологія сьогодні?231
- 13.3. Межі цілеінструменталізму та антропоцентризму ...237
- 14. Феноменологізація методології антропологічного розмислу240**
- 14.1. Повчальний досвід сусідів242
- 14.2. Наш власний досвід: “марксизм-феноменологізм”248
- 14.3. Феноменологічна “інтуїція тілесності” в історичній перспективі254
- 15. Еволюція уявлень про практику: нео-, постмарксизм та сучасна практична філософія257**
- 15.1. Спрощення проблеми практики “лежачими” марксистами258
- 15.2. Неомарксистська “цілераціональність” ...260
- 15.3. Від цілераціональності до комунікативності263
- 15.4. Кілька паралелей до комунікативної практичної філософії267
- 16. Антропологічні ідеали Київської школи та реалії постмодерну**
- 16.1. Про зміст та межі “розідеалювання”270
- 16.2. Людина, світ, світопорядки274
- 16.3. Уніфікація і силове під-порядкування “чужого” та деформація людської подоби277
- 17. Антропологічна рефлексія на зламі тисячоліть**
- 17.1. Епістемологічна колізія282
- 17.2. Антропологічний ригоризм та толерантність ...285
- 17.3. Нове життя ідеї людської спроможності289
- 17.4. Чому і як “ми стійкі у добродійності”?291
- 17.5. Про специфіку пізнавальних засобів293

"...Сину мій! Гей, учися самої вдячності. Вчися, сидючи вдома, літаючи в дорозі, засинаючи і прокидаючись... Вдячність... – твердість і здоров'я серця, що приймає все на добро й уміцнює"

(Григорій Сковорода)

"...Пруст – то пошук втраченого часу. Але ж бо... сама ця... теорія часу передбачає іншу теорію світу, а саме: увесь світ тут і зараз. Отже, не існує ніякого "було", лишень "є". І далі: "Витворений мною світ уявляється мені каменем, підмурівком всесвіту – камінь той невеликий, але якщо його прибрати, рухне вся будівля".

Відтак ми уповні ясно бачимо тут... відчуття... вельми обмеженого простору, котрий утім репрезентує всесвіт, де кожен елемент сплетений тисячами ниток з іншими елементами, й усе те існує у неперервно триваючій сучасній. Бо наша точка має ту властивість, що опинившись у ній, ми уявляємо собі світ як витворюваний заново; немає готового, заданого світу, він відтворюється й триває саме тому, що витворюється щоразу в кожній точці"

(Мераб Мамардашвілі про Марселя Пруста)

Переднє слово

Ця книжечка – роздуми про людський час, який зовсім не є незворотнім. Про час, який постійно триває і навіть за всіх карколомних (часто драматичних, а то й трагічних) перепадів все ж у своїйплинності – тільки-но оглянешся – починає здаватися неперервним. Але чому тільки здаватися! Адже кожен твій сьогоднішній вчинок, хіба його провокують тільки скороминуці "обставини", хіба вся твоя біографія не вихлюпується у ній, як і біографія-історія твоїх близьких, твоїх друзів, твого краю? Хіба з "випадковин", здавалось би, малопов'язаних або й чужих одна одній,

не сотається, зрештою, ота нитка Аріадни, яка (коли кинеш погляд на вже пройдену тобою більшу частину життєвого путівця) допомагає тобі вибратися з будь-якого лісу, а чи й лабіринту...

Ця книжеска – про час, який ніколи не зрадить, бо щось-таки (хоч воно ще тривас й не нам знати, скільки триватиме) вже збулось, а на те, що збулося, навіть хай не так, як тобі хотілося, можна покластися. Що буде і яким воно буде – то тільки для гадки, але є вже те, що "збуттєвіло". Часто після чергового "комунікативного сум'яття", на яке так щедра людська доля, приходиш розбурханий (а то й розшматований) додому і кажеш: "Піду до мертвих, вони – надійніші", – сідаєш біля книжкових шаф, береш щось навзгяд – і невдовзі... отямлюєшся. Ні, я не некрофіл, зовсім навпаки, але як онтологічна аргументованість того, що збулося (у данім разі – чужого) якомсь унормовус, угамовує, урахманює.

Як казав Сенека: "Той час, що минув, наш, що було, те тепер у найнадійнішому місці".

Зовсім особливо зазвучав для мене мотив отакої онтологічної перекопливості "збулого", коли замахнувся робити перші філософсько-антропологічні читання, присвячені пам'яті людини, з котрою пропрацював пліч-о-пліч понад чверть століття і котра пішла з життя на злеті, не долюбивши, не допаливши останньої цигарки, не "дорефлектувавши". Тепер, коли ті читання стали (з дев'яносто п'ятого року) щорічними, а то й кілька раз річними, і присвячуванні не тільки тим, хто пішов у вічність, а й тим, хто, на щастя, живе та ще й, бува, здорові, і доводиться разом з ними оглядати їхню "збулість", – отож часто ловлю себе на думці, що кожен вартий пошани й подивування. Бо як влучно сказав письменник Герман Гессе: "Кожна людина – то не тільки вона сама, а ще й те єдине, з певного погляду, зовсім особливе, щоразу важливе та пречудове перехрестя, де перетинаються явища світу саме таким чином – один лиш раз і більш ніколи. А відтак історія кожної людини є істотна, є вічна, є божественна, відтак кожен чоловік, допоки живе та слідує природній волі, є чудесним і гідним всілякої поваги. У кожному набув подоби дух, у кожному страждає живе створіння, у кожному розпинають спасителя".

Проте кожен "збування" заслуговує не тільки на пошану й подив, а також – якщо ми "когітуючі" створіння – на рефлексію.

Задля неї, невсипуючої, і зініціювалися сім років тому, 1995 року "Філософсько-антропологічні читання", присвячені відомим по-
статтям повітньої вітчизняної філософії.

Часи були непрості – дехто волів зобразити діяльність більшості з них у 60-80 роки тільки лиш як прислужництво тоталітаризму. І хоча ми добре знали, що за жодних найнесприятливіших умов "Філософія не кончається" (так влучно назвуть двотомник про видатних інтелектуалів не зовсім далекого минулого наші московські колеги), але було тривожно на душі. Отож і вирішили – збиратися і думати, зіставляти, "звіряти годинники" наших мисленнєвих спроб з тенденціями світової філософії.

Дітищем моїх особистих роздумів і стали нариси, що увійшли до цієї книжки. Остаточо зважився їх оприлюднити після знайомства з самопереглядом відомого вченого Вілена Горського (багато років співпрацювали в Інституті філософії НАНУ). Він говорив про кілька своїх книжок часів тоталітаризму, співвідносячи їхній текст – із контекстами та підтекстами. Якраз тоді виступив на науковому зібранні "Вітчизняна філософія: інтелектуальний і культурний контекст" – Києво-Могилянська академія приурочила їх до 70-річчя В. С. Горського, – де припустився чергової "модернізації" (чи, якщо хочете, модний термін – "постмодернізації"), за схильність до якої мені було докоряли.

"Модернізація" полягала в тому, що книжку В. Горського "Соціальне середовище та історико-філософський процес" (1969) я схарактеризував як узірєць націленості на нетрадиційні – для того часу – методологічні орієнтири історико-філософського розмислу. Йшлося про дуже ризиковий у політичному відношенні відхід од "класово-партійного підходу" до оцінки філософських явищ – на користь культурно-цивілізаційного. Я педалював те, що це "збочення" зумовлене намаганням вченого відслідкувати величезну кількість опосередкувань у взаємозв'язках соціуму та філософії. Тож "кляті" опосередкування нахабно порушують узаємодіозначні стосунки між політичною діяльністю та філософією. Якраз таку неоднозначність розкрив на численних фактах з історії світової думки Вілен Горський. (Чимало робив для цього у своїх працях також Володимир Губенко, котрого зусиллями директивних органів "вишхано" з нашого інституту під час репресій 70-х

років). А то вже був... "ревізіонізм", бо зс тогочасний тоталітаризм нав'язував однозначність без ускладнюючих опосередкувань.

Говорив я й про те, що наш колега ще тоді, у шістдесяті роки, саме через нестримну прихильність до опосередкувань украй прозоро натякав на умовність розокремлення філософів на "чистих" (матеріалісти) і "нечистих" (ідеалісти). Позаяк межі філософських "таборів" (вражаючий винахід вульгарносоціологічного "новоязу") одразу зс розмивалися опосередкуваннями на кшталт: групи (стихийні, наївні, суб'єктивні, об'єктивні, вульгарні тощо), національні різновияви (англійські матеріалісти XVII ст. або французькі XVIII ст., німецькі романтики тощо), групи за колом проблем та напрямками у межах течії в певному колі проблем. Відтак з'ясовувалося, що кожен мислитель залучається по-різному до окремих груп чи течій при розв'язанні чи не кожної конкретної філософської проблеми (Горський В. С. Соціальне середовище та історико-філософський процес.—К., 1969.—С.133—135).

Говорив я, нарешиі, і про щасливий збіг двох обставин у духовнім житті нашого краю: саме у шістдесяті роки тут не тільки виникає очолювана славнозвісним Павлом Копніним самобутня філософська школа (яка одразу зс дала кілька почасти конкуруючих, а переважно взаємодоповнюючих напрямків) — але й з'являється дослідження, котре методологічно відрефлексовує сам культурно-інтелектуальний статус такого явища, як школа у філософії. Тому коли (на с.140—256 згаданої книжки) читаєш про "страіи" у межах філософської школи: "фундатор", "вчитель", "керівники", "наступники" тощо, — впізнаєш структуру (часто неформальну) — тієї наукової спільноти, що нею став Інститут філософії з часів П. Копніна (тим паче, що та спільнота не обмежувалася лише працівниками інституту).

Кожному, проте, зрозуміло, що успіх будь-якої інтелектуальної праці залежить не від самої по собі "структури", а від того, що структурувати неможливо, — від атмосфери. Пригадую як у роки так званого м'якого тоталітаризму одна надто конфліктна працівниця звинуватила свого колегу в "компихатості" (побутував такий лєнінський термін — "комчванство"). На зборах, де пролунало те звинувачення, я розреготався: взаємостосунки (пам'ятаю їх ще від шістдесят восьмого року) були такі, що неможливілювали будь-яке марнославство — його висміювали у кож-

ній стінгазеті, а готували стінівки (цілком самодіяльно) люди, у котрих було таке око й такий язичок, що на його кінчик нікому не хотілось потрапити.

Суто інтелектуальною особливістю тієї атмосфери стало несхвальне ставлення до "трансляції загальновідомого": якщо його й не заперечували "в лоб", то кожному давали зрозуміти, що то – для сфери пропаганди, а в науці, навіть такій заідеологізованій, якою була тодішня офіційна філософія, треба знаходити нові ракурси бачення.

Витворенню такого середовища дуже посприяла та обставина, що в Україну, інтелектуально знекровлену сталінськими репресіями, ще 1947 року приїхала колишня слухачка славнозвісного МІФЛІ (Московського інституту філософії та літератури, творча атмосфера у котрому, за спогадами очевидців, зберігалася навіть у найрепресивніші часи) Марія Львівна Злотіна (1921–2000), а через якийсь десяток років (1958) сюди ж потрапляє роком молодший слухач того самого інституту Павло Васильович Копнін (1922–1971). Обоє – прекрасні знавці історії й теорії діалектики, обоє – полемісти й гострослови, талановиті, щиросердні люди з "відкритим" типом світосприймання (пам'ятаєте, у Л. Фейєрбаха – "світ відкритий для відкритої голови"?), а П. Копнін ще й з виразними інтенціями на тогочасні західні філософські новації. Саме на пору хрущовської "відлиги" визнаний лідер київських філософів Марія Злотіна отримує таку підтримку в особі Павла Копніна, про яку могла тільки мріяти. Довкіл цих двох інтелектуалів групується творча молодь і починається своєрідне філософське відродження, яке не змогли припинити будь-які наступні політичні ужорсточення.

На схилі короткотривалої хрущовської "відлиги" П. Копнінові, який завдячуючи власному талантові й зусиллям своїх молодших сподвижників стає директором академічного дослідницького філософського колективу, вдається створити свого роду "медитативне середовище", безцінне як у інтелектуально-творчому, так і в громадянському розумінні. Інститут філософії стає "лакуною вільнодумства", до якої тяжіють найталановитіші представники багатостраждальної гільдії любовмудрів.

"Світ Софії" назве десь три десятиліття по тому наш північний сусіда, норвезький філософ і письменник Юстейн Гордер,

свій бестселлер для юнаків. Схожим світом стало київське мислення середовище, що про нього ведуть мову. Як влучно зауважили заповзятливий учасник того дійства Мирослав Попович, то був "інший світ", котрий існував, додав, поряд із тоталітарними, посттоталітарними та неототалітарними реаліями того дня. Про значущість такого світу переконливо сказав у славнозвісних "картезіанських роздумах", Мераб Мамардашвілі - як про можливість для людини перенестися в іншу площину, де не існує жорсткого догматизму, нетерпимих переслідувань тощо. (Хай навіть той світ багато в чому був вигаданий нами, часто те перенесення вдавалося, бо як сказано: cogito ergo sum. Коли я кілька років по тому, як потрапив до цього середовища, зустрічався із старшокласниками у своїй рідній школі, схарактеризував його атмосферу образом Ніцше "дихати гірським повітрям верховин" - і то не було "красивістю"). "Сьогодні пафос цього відкриття Мамардашвілі погано зрозумілий, але тоді... створення іншої духовної площини було могутнім засобом заперечення. Ми не могли мати свободи, але ми могли мати... ту систему відліку, той простір, в якому можна було жити і з позицій якого можна було оцінювати політичне довкілля, - зауважує М. Попович. - Це була політична позиція, і чи не зумовила вона спорохнявілість режиму і прискорила його кінець більше, ніж прямі заклики і протести. Але це не означає, що створення "паралельного світу" - задача, зумовлена минулими політичними мотивами. Без медитації, про яку краще всіх сказав Мераб Мамардашвілі, неможливо рухатися вперед в інтелектуальному і - ширше - духовному житті взагалі. У наші дні вимальовуються інші загрози внутрішньому спокою і внутрішній волі людини, і так буде завжди" (Попович М. В. Від редактора // Мамардашвілі М. К. Картезіанські роздуми. - К., 2000. - С. 7-8).

Таким було у найзагальніших рисах друге - опісля двадцятих-тридцятих років тільки що минулого століття - й на щастя не розстріляне філософське відродження в Україні. Багато вазило те, що після від'їзду П. Коппіна до Москви (де він невдовзі й помер) оборонцем того відродження у Києві стає його друг Володимир Шинкарук. Влучно схарактеризувала нещодавно крапці зразки вітчизняної філософії новітнього часу учениця й спільниця Марії Злотіної в царині філософської саморефлексії Інна Бондар-

чук: "...Так званий "радянський марксизм" не сприймається як одноманітний монолог. Виявляється, філософську емпірію цього періоду можна розглядати також і в її сутнісних еманациях, і тоді сутнісний ряд утворюють імена, що переросли свій час й сформува-ли для нас надійну і спільну речовину інтелектуальної культури" (Бондарчук І. А. Мислення як етична дія // Філософсько-антропологічні студії'2001. Розум, свобода та долі діалектики. До 80-річчя Марії Злотіної. – К., 2001. – С.76).

Творчий доробок кількох мислителів, які переросли свій час і суголосні духовним потребам сьогодення, стане предметом мого розгляду далі. Звичайно, цей розгляд не є повним, позаяк стосується він антропологічного повороту у вітчизняній філософії та найдоточніших до нього тенденцій (зокрема – "постмарксистського раціоналізму").

По-друге, писатиму про тих людей, з котрими мені пощастило безпосередньо співпрацювати (а також і про відомого філософа з діаспори Олександра Кульчицького – для того є вагомі світоглядно-антропологічні підстави).

Сучасна пора світової історії – доба глобалізації – містить у собі величезну кількість колізій, які зрештою фокусуються в "проблемі людини" (її сутнісних властивостях, її можливостях та перспективах). Є ще одна обставина, котра актуалізує означену націленість автора. Десятиліття тому наші недалекі сусіди на півночі Європи видали прекрасний роман для дітей та підлітків "Світ Софії". Книжечка норвезького філософа й письменника Юстейна Гордера – це погляд на "вчення про мудрість", який виростає з одвічних запитань "хто ми?", "куди прямуємо?", "звідки узявся світ?", "яким багатим є життя?" тощо. Коли береш у руки цю книжечку, мимоволі думаєш, що справа, яку ми в Україні розпочали... тридцять три роки тому (саме стільки виповнилось 2001 року творчому колективові кийських антропологів), була не марною.

Ще одна ажіс занадто важлива й символічна обставина спонукає до оприлюднення цієї книжечки: поки я її дописував, не стало мого університетського викладача, декана, зати́м директора Інституту філософії, який очолював антропологічний поворот в українській філософії Володимира Іларіоновича Шинкарука. Коли я квітучої пори травня шістдесят восьмого року дізнався про його

задум масштабної гуманістичної переорієнтації філософського офіціозу, то сприйняв те як свого роду пророцтво нового слова у рідній для мене науковій сфері. Нині ж, коли дописую цю книжку, виповнилося якраз ...33 роки його директорування, а місяць його вічного упокоєння збігається з місяцем заснування теперішнього відділу філософської антропології. Ми не були схожими характерами й темпераментами, це спричинювало певні труднощі у спілкуванні, ми, долаючи їх, плідно співпрацювали всі ці роки, ділячи і творчі радощі, й навколоторчі прикроці, але жодної з останніх я не зазнав від цієї мудрої людини. Присвята йому даної книжки, як казали латиняни, *ab isto restore* *.

Отже, в пошук невтраченого часу, Читаче. Довго будемо разом, чи ні – дякую за компанію...

* Щирісердно

1. Ми у філософії чи філософія в нас?

(Про становлення Київського світоглядно-антропологічного напрямку)

Хто зник ставитися до історії як чогось надособового, а то й безособового, сприймати історичні події як те, що чиниться ген десь у “великому світі”, у порівнянні з яким твій власний світ здається малоістотним, – обов’язково втрапить у халепу. Бо ж чим довше живеш, тим дужче пересвідчуєшся, що “великий” світ та твій “світик” надто переплетені і крізь оте переплетіння торує собі стежку твоя власна доля. А відтак і історія твого краю стає твоєю, вона западає в душу, то тішить її, а то – “болить і плаче, і не спить”. (А якщо душа не приспана – то добре, бо тільки так вона підтримує свою і світову креативність. – “...Оскільки творіння може бути лише неперервним, тобто постійно поновлюваним, остільки спати не можна. Заснеш – і порядку не буде, істини не буде, чисел не буде, оскільки досконалі предмети тримаються на гребені хвилі зусилля. Не спимо – тримається” (Мамардашвілі М. К. Картезіанські роздуми. – К., 2000. – С.44).

1.1. *Атмосфера*

Коли понад чверть століття тому відзначали 25-річний ювілей Інституту філософії, мені, молодому науковому співробітникові з трирічним стажем роботи оце “безсонне привласнення” історії не лягало на думку так, як нині...

Старішаю. І помічаю раптом, що старішаю разом з моєю Alma Mater – філософським факультетом Шевченкового університету (обоє ми народилися в сорок четвертому), та з дослідницьким закладом, що в ньому здійснилася більша частина життя.

Треба ж було колись у допитливому дитинстві поцікавитися у рідного дядька, “бухгалтера-філософа” з села Вишнопіль Дмитра Бесараба, що за чудернацьку книжку він носив з собою, – виявилось, “Похвала глупоті” Еразма Роттердамського. Обіцянки розповісти, коли підросту, що то означає – “хвалити глупоту”, дядько не дотримав, зате цікавість до отієї філософії, котра такі питання собі дозволяє, посіяв рясно. Посіяв, водночас, і тривогу: “чи по праву туди вліз”, – щоправда, те сталося пізніше, я був студентом, зустрілись і дядько, щойно переходили ми до розмов філософічних, починав звертатися до мене на “ви”, а на моє здивування відповів: “Тут родичів уже немає, тут ми – міркувальники”. Згодом дізнався від свого незабутнього опонента по докторській праці, що “бути філософом – це доля”; позаяк, скаже він у своїх “Картезіанських роздумах”: “свідомість як пристрасть збирає і перетворює суб’єкта”, а “це пере-

творення вимагає сили”, відтак, свідомість постає як “пристрасна або пасіонарна сила”; але задовго до свого професійного самовизначення я почув од того-таки дядька Дмитра, що якби він не займався філософією – не вистояв би психологічно на допиті у 37 році, коли від нього хотіли “обмови” іншої людини... Отаку екзистенційно-розумову круговерть витворює ота філософія.

Звичайно, коли навчався, потрапити зі студентської лави до гурту людей, котрі, “нічого не роблять, тільки думають”, виглядало заманливим, та малоймовірним. А тут маю дякувати тодішньому університетському аспірантові Анатолієві Канарському, який за порадою Ігоря Бичка, не зважаючи на мою несміливість, передав таки третьокурсникові кермо голови студентського наукового товариства. (Кілька разів вислуховував він мої відмовки біля вікна університетського “жовтого корпусу” навпроти Шевченкового музею і нарешті, потеревивши свою добролюбівську борідку, сказав з іронічно-доброзичливою посмішкою: “Нічого, упораєшся”. Тим паче, що попереду була, як з’ясувалося, велика допомога багаторічного наставника СНТ, ревного прихильника самостійних студентських дослідницьких пошуків Валерія Босенка). Відтак, мені вже довелося дбати не тільки про власне орозумнення, а й про долю творчих груп, дискусій, “Днів науки”, запрошуючи до участі в них учених з Академії наук. Оскільки ж я був ще й заступник редактора факультетської стіннівки “Світогляд”, то замірився навесні шістдесят сьомого брати інтерв’ю у самого директора філософського інституту – Павла Копніна (лекції його заявлено для нас тільки на наступний рік, отже, ми ще незнайомі, але ж казали всі, що Копнін – демократ).

То була, мабуть, друга, після бесід з дядьком Дмитром, етапна для мене зустріч із філософією – в особі її тодішнього патріарха в Україні. Павло Васильович був і демократ, і мудрий педагог, і невтомний шукач ще невідомого. Понад годину він розповідав неофітові про ті новації, котрі зароджуються в його творчій установі: і про створення замість відділів “катехізисних” діамату та істмату відділу логіки наукового пізнання і багато що інше. Дуже йому тоді кортіло – започаткувати інтенсивне вивчення філософської спадщини діячів Києво-Могилянської академії, на якій лежало тавро “національної попівщини”. “Вас на що орієнтують у курсі вітчизняної філософії? Шукати матеріалізму та діалектики у віршах Т. Шевченка та Лесі Українки?” – запитував він. “Але ж вони передусім – поети, хоч і з цікавим світоглядно-філософським відчуттям. А поряд сотні років лежать без професійного вжитку десятки томів власне філософських праць на латині. Величезний материк, нам ще невідомий.

Згадаєте мої слова: якщо його буде освоєно, він стане тим, чим Україна зможе пишатися перед цілим світом”.

Невдовзі сталася друга зустріч. Правління студентського наукового товариства потрапило в скруту. Тяжіночи до ідей філософської гуманістики, замірилися провести чергові Дні науки під гаслом відомої одинадцятої тези К. Маркса про Л. Фейєрбаха, котра акцентувала на світоперетворювальній функції філософії, запросили філософів Московського та тодішнього Ленінградського університетів, отримали відомості, що їдуть представницькі делегації студентів – раптом партійне бюро факультету не погоджується з проведенням засідання під такою назвою (“про яку це ще зміну світу збираються дискутувати?”). Наближався 1968 рік, коли паризькі студенти вийдуть на барикади, неспокійно було й в нас, отож хтось виявив “суперпильність”. Пішов я за допомогою до П. Копніна, а він порадив: “зробимо засідання – у малій конференц-залі Академії наук на Кірова (тепер – Грушевського, 4. – *В.Т.*); запросимо інститутський загал, я зажадаю, щоби кожен завідувач відділом розповів нашій філософській зміні про інститутські справи. Знаєте, і відділи, і завідувачі у нас є різні, отже, хай молоднеча бачить, хто є хто, а наші керівники підрозділів свій рейтинг відчують”. Коли я запропонував цей варіант партійним кураторам, вони несподівано згодилися: адже відповідальність перекидалася на “ревізійніста” Копніна та запальних хлопців із СНТ.

Так відбулася “ревізійністська ініціація” багатьох, хто працює нині або працював певний час в інститутах філософії й соціології: на тих Днях науки виступали Людмила Хлань (згодом Озадовська), Анатолій Ручка, Олег Ільченко. Зацікавившись “кантіанським ухилом” п'ятикурсника Миколи Тарасенка, Павло Васильович занотував його прізвисьце (“Цього хлопця беру до себе у відділ”), націлився й на інших доповідачів. Ні слова про київську прописку (а у більшості її не було), про “анкету” і т.п. (Просто, немов у художній майстерні Григорія Турчака, де я навчався, будучи школярем: можеш малювати і хочеш багато працювати – приходь).

Згодом з'ясувалося, що та весняна зустріч інституту зі студентами стала етапною не лишень для щойнозгаданих осіб, з неї бере початок регулярне щорічне поповнення наукового колективу випускниками університету (одного разу – аж сімнадцятьма), через що копніновий наступник на директорській посаді Володимир Шинкарук (перед тим декан філософського) зажив “інстанційних” нарікань: перетворив, мовляв, інститут на “шостий курс” факультету...

Кожного “шестикурсника” вражала творча атмосфера, заведена

тут П. Копніним та його однодумцями. З одного боку, величезна вимогливість щодо наукових текстів, виступів і навіть реплік під час дискусій або в кулуарах. Водночас – простота, майже студентська товаристськість у стосунках, відсутність формального “чиноукліністства”, натомість – гуморний настрій, котрий, як на мене, ефективніший од будь-якої казенної вимогливості, бо ж примушує постійно бути “у формі” й аспіранта, й академіка (адже казав один мудрий чоловік, що сміху боїться навіть той, хто нічого іншого вже не боїться). Інтелектом і дотепністю іскрилося кожне засідання вченої ради, куди запрошували всіх працівників, та й самі вони поспішали, аби не пропустити цікавинок. Доброзичлива іронія, а нерідко й сарказм, проймав інститутську стіннівку “За творчу думку”, черговий випуск котрої П. Копнін міг оцінити негативно тільки через ... відсутність карикатури на нього (Мирослав Попович робив їх неперевершено). Вкрай запальний аспірант-логік з Новосибірська Вадим Целіщев (нині – відомий вчений, прихильник і перекладач Річарда Рорті) “розтинав” кожного новачка на предмет його теоретичної вартості й смаку (щодо мене заспокоївся, дізнавшись, що “діаматник” писав дипломну про Ф. Достоєвського – “це вже щось”...). Надія Депенчук, талановита людина нелегкої долі, час від часу кидала репліку щодо “молодих, та ранніх” (а ми ж бо, як на гріх, ще й з “директорського відділу”). Сергій Кримський довірливо радив новачкові: “Май справу тільки з розумними людьми, це – найбільш виграшна позиція” – і тут же влучний жарт щодо прикладу позиції протилежної. Розмова з ним у коридорі біля вікна вартувала кількох лекцій! Одне слово: “Не заснеш, а заснеш – розбудять!...” Коли мій родич і друг сімдесятирічний лікар-психоневролог “старорежимної закваски” (він пам’ятав ще В. Асмуса, бував на семінарах, які той замолоду вів у Київському університеті) відвідав захист моєї кандидатської, а після товаристську вечерю, він захоплено переповідав знайомим, що такої атмосфери не бачив ще ніде, а мені сказав, що щиро заздрить.

Чого та атмосфера вимагала у професійному відношенні, красномовно засвідчує хоча б такий факт. Має відбутися кандидатський іспит з філософії. Екзаменатори – вельми поважні, проте ми працюємо вже рік, отже трохи показали себе, до того ж згідно з копнінською традицією, за дотриманням якої стежила старша генерація, з екзаменаторами – на “ти”. Кімната вільна і троє однокурсників чекають. Заходить голова комісії Мирослав Попович: “Не будемо формалістами, хай кожен з вас сам обере чотири питання, на які йому хотілось би відповідати, і готуйтеся собі годинку, а ми згодом зайдемо”. З ентузіазмом запрацювали. Через годину – ще сюрприз.

“Виберіть кожен з чотирьох питань одне, котре найбільш до вподоби і думайте, невдовзі розпочнемо”. Кажу хлопцям: “Погана справа, матимемо халепу”. Нарешті з’являються члени комісії, де, крім голови, ще Сергій Кримський та Євген Ледніков (потирає руки – “нумо, побавимось!”) – і кожного з нас “ганяють” по обраному ним (самим!) сюжетові, як кажуть, “до восьмого коліна”. Найкуруйозніше – всі свідомі того, що оцінки будуть добрі, бо до нас уже придивлялися не раз, але ж який сором – “сісти на слизьке” (ось коли я достоту зрозумів, що копнінське “ти” не менш відповідальне, ніж “ви” дядька Дмитра). Досить сказати, що питання, яке я обрав (феномен суб’єктивності) довелося подати як проблему, котра вимагає подальшого осмислення і лише обґрунтовувати можливі напрямки такого осмислення. ...Аж через рік докладна відповідь на це питання склала зміст моєї статті у “Філософській думці”, а через понад два десятиліття наріжний смисловий блок цієї статті – “Суб’єктивність як практика” – обернеться докторською дисертацією, присвяченою феноменові практики.

Розповідаю про подібні епізоди не щоб нагадати: “і я там був, мед-пиво пив”, а через те, що переконаний: такий етос надто сприяв витворенню справді творчого співтовариства, яке згодом нарекли за межами України Київською філософською школою. Бо ж дослідницька школа – то не лишень певний конгломерат нових ідей, а передусім – середовище для їх продукування, оте саме “поле свободного руху”, що про нього ніхто задалегідь не знає, навіщо воно, але без якого немає креативної налаштованості, простір, так переконливо змальований у “Як я розумію філософію” Мерабом Мамардашвілі. Такий етос в Інституті філософії було створено у шістдесяті роки і його не змогли знищити будь-які зміни політичної й ідеологічної кон’юнктури, хоча після того, як хрущовську “відлигу” заступили “заморозки”, мірою утвердження неототалітаризму, зберігати той етос ставало все складніше. Але його не втратили. Чи не тому, зокрема, у найзастійніші роки до Києва охоче прагнули на наукові симпозиуми або опонувати на захистах дисертацій такі далеко не ортодоксальні філософи з інших наукових центрів, як Боніфатій Кедров, Евальд Ільєнков, Давид Дубровський, Владислав Лекторський, Ніко Чавчавадзе, Генадій Гургенідзе? (М. Мамардашвілі 1980 року, дізнавшись, що опонуватиме разом з Олександром Спіркіним, дивувався: “Що у вас там у Києві за хлопці такі: запрошують на один захист двох осіб, котрі для ВАКу немов червоне для бика – один проходить в офіційних колах як “антирадянщик”, інший – як “шизофренік”?) Олексій Лосєв до Києва не приїздив, але після появи його філософ-

ських праць жодна серйозна розвідка з проблем свідомості або духовності не могла обійтися без його “ейдетології”. Так, принаймні, мислилось нам, тим, хто працював в Інституті філософії. Щоправда, десь у сімдесятих один із сановитих москвичів зауважував під час неформальної бесіди: “А знаєте, Лосєв – він, як у нас кажуть, марксист лишень відсотків на двадцять”. Піама Гайденко Києва також не відвідувала, однак її фундаментальна книжка про Мартіна Гайдеггера “Екзистенціалізм та проблема культури” зразу ж стала для нас підручником, і коли довелося вести семінар у мережі політосвіти на кіностудії ім. О. Довженка, там вивчалася саме ця книжка.

1.2.
Перші
спроби
“долучитися
до Європи”:
діяльнісна
версія
людини

На час мого приходу до Інституту в Києві чітко виокремилася дві провідні тенденції в розумінні предмету філософії, котрі були реакцією на вульгарний онтологізм мало не домарксівського штибу, та лінійний соціологізм “катехізисних” діамату та істмату. Це, як ми їх жартома називали, – “червоний позитивізм” і “червоний екзистенціалізм”. За всієї відмінності даних тенденцій, вони ніколи не набували в Україні такого протистояння, як на Заході, можливо, через те, що мали спільного офіційного антипода, а не меншою мірою тому, що досить гармонійно уживалися в неканонічній постаті Павла Копніна.

Тяжіючи до “гносеологізму” – бо, мабуть, тільки останній був найрадикальнішим засобом подолати ті пролеткультові спрощення, що на десятки років заповнили сталінську версію лєнінського витлумачення філософського змісту марксизму (я й мої однокурсники добре пам’ятаємо, як старенький професор, читаючи курс пропедевтики, не виходив за межі кількох найпростіших висловлювань з “Матеріалізму і емпіріокритицизму”, а ще частіш опинявся в межах механіцизму французьких матеріалістів) – П. Копнін такою ж мірою схилився до філософської гуманістики. Він вправно пов’язував епістемологічні та аксіологічні сюжети, не відривав пізнання від свідомості, а останню розглядав у контексті сукупного досвіду духовного розвитку людини, культури.

Діапазон творчої уяви Копніна обіймав питання від відображення до творчості, від логіки до інтуїції, від істини до краси, від знання до віри. “Людиноцентрована” філософія переносить акцент з неблаганних об’єктивних законів розвитку всього і вся – на пізнавальні й ціннісні можливості суб’єкта світовідношення і далі – на сві-

тоглядні регулятиви людської життєдіяльності, а від них знову повертаєтся до пізнання.

У найзагальнішому розумінні подібні реформаторські інтенції пов'язані з намаганням протиставити катехізисно-спрощеному, лінійному світорозумінню діалектичний спосіб мислення, поєднавши його як з сучасною гносеологією, зокрема, формально-логічними теоріями, так і з вивченням проблем людини. Перший зі згаданих смислових сюжетів означав націленість філософії на осмислення того образу світу, що його висувала сучасна природнича наука (включаючи й інтерпретації пізнавальної діяльності, котрі побутували в зарубіжній філософії, зокрема, неокантіанстві та неопозитивізмі). Друга не могла не привести в перспективі до усвідомлення необхідності врахувати той досвід філософської гуманістики, що його несли в собі такі течії як феноменологія, “філософія життя”, екзистенціалізм, персоналізм тощо. Цим, фактично й було започатковано дві провідні ревізійні тенденції, про які мовилося раніш.

Неканонічною виявилася також традиція філософської освіти, яка запанувала в Києві у шістдесяті роки – занурювати розгляд кожного питання в німецьку класичну спадщину, і далі – у Бекона, Ляйбніца, Декарта, Арістотеля, Платона. Тут я повинен сказати про мудрість тих наших попередників, які ще в 20–30 роки ХХ століття наполегливо пропагували німецьку класичну філософію. Адже тільки авторитетом цієї однієї з “трьох складових марксизму” вдалося фактично реабілітувати всю світову філософську спадщину, особливо – ідеалістичну. Кожен розумний матеріаліст міг жититися з цього джерела, трохи подбавши про ідеологічні “шати”. Так підтримували “планку” культури філософування.

На одних з Копнінських читань Юрій Кушаков влучно підмітив, що П. Копнінові властиве особливе ставлення до історії філософії: часто вона використовувалась ним для доведення тієї або тієї власної теоретичної ідеї: історія філософії виконувала функцію... критерію істини. “Цей критерій можна було б сформулювати таким чином. Ті, і тільки ті, як кажуть логіки, побудови і положення можуть бути істинними, що не суперечать, не випадають з силового поля основних магістралей філософської думки минулого... П. В. Копнін був переконаний у тому, що історія філософії – це велика школа інтелектуальної чесності” (Кушаков Ю. В. Історико-філософська спадщина в мисленні П. В. Копніна // Філософські читання пам'яті Павла Копніна. – К., 1997). Таке ставлення до філософської минувшини набуло в Києві чималого поширення: досить перегорнути книжки Володимира Шинкарука, Михайла Булатова (особливо ту, в якій

дуже майстерно прокоментовано – на користь класики – всі відповідні місця з “Філософських зошитів” В. Леніна), Ігоря Бичка та представників ще молодшої генерації. Автор цих рядків знахабнів до того, що два центральних розділи докторської дисертації зі спеціальності “діамат” (“філософської антропології” тоді ще не було) присвятив аналізу інтерпретацій практики в контексті теоретичного та практично-духовного освоєння світу (замість традиційних “праці”, “матеріального виробництва” тощо). Недарма наш викладач Володимир Шинкарук часто нагадував Гегелеве напучення: “Філософія – то історія філософії”.

Особливо слід сказати про евристичну значущість такого жанру, як “критика буржуазної філософії”, який у шістдесяті роки зазнав дуже своєрідної корекції. Від критики переважно ідеологічної переходили до теоретичної, докладно аналізуючи аргументи протилежної сторони й дбаючи про смислову насиченість контраргументів. Щодо класичної філософської спадщини тоді полюбили наводити ленінський аргумент: “Коли один розумний ідеаліст критикує іншого, виграє матеріалізм”. У мене виникає ось яке запитання: а хто виграв у разі, коли за умов заідеологізованості філософії й спроб звести її тільки до матеріалізму, розумний (а не кон’юнктурний) матеріаліст здійснює критичний аналіз філософської теорії, яка не відповідає матеріалістичним постулатам? Чи не виграла й від такої полеміки філософія загалом? Питання не риторичне, а варте розважливого осмислення, яке, хочу сподіватися, здійснять наші нащадки, коли заспокояться пристрасті щодо недавнього минулого.

Що означав окреслений “прорив у Європу” для тогочасної інтелектуальної атмосфери на вітчизнянім терені – важко уявити тому, хто її не застав. Усі вдумливі філософи, особливо молодь, об’єдналися навколо ідей онаучення та олюднення філософії. Згуртувалися й активізувалися також сили “вчорашнього дня”. Кожне публічне обговорення питання про предмет філософії переростало в подію. Пам’ятаю, як ще на передвипускному курсі університету, потрапивши разом з іншими лідерами конкурсу студентських наукових робіт на заключне зібрання до Ленінграду, я з юнацькою наївністю запропонував провести диспут з даної теми – без участі викладачів; як популярно мені пояснили тоді, що таке не є припустимим (тож ми мушили здійснити задум у душі відомих підпільних традицій цього міста – на квартирі, котру наймав студент-пітерець Григорій Прохоров). Тому, коли шістдесят сьомого року скінчився період “відлучення” П. Копніна від імперської столиці і він очолив тамтешній Інститут філософії, питання про посіяне ним на українським терені виявилось доле-

носним. Бажаючих взяти реванш було більше ніж досить.

І те, що місце Копніна в Києві заступив висококваліфікований спеціаліст з історії філософії, котрий через осмислення радищевських уявлень про людину, а далі – екзистенційно-особистісних мотивів Гегелевої “Феноменології духу” та “Філософії права” вийшов на молодомарксистське бачення взаємозв'язку особистості (з її невідчужуваною суверенністю), громадянського суспільства та держави, отже, фактично, на заперечення етатизму, – ця обставина дуже багато важила для долі копнінського спадку. Інша річ, що подібні ідеї, як і їхній подальший розвиток, не дістали належного попиту в суспільнім житті нашого краю, котре після нетривалої й непослідовної хрущовської “відлиги” (коли можновладці, за давньою вульгарно-матеріалістичною традицією, продовжували “витирати ноги” об інтелектуалів) опинилося в руслі неототалітаризму. Проте цей неототалітаризм постійно розмивався “ревізійністськими тенденціями”, “істотними збоченнями”, “недотриманням класово-партійного підходу” “схоластичним теоретизуванням” замість пролеткультового прагматизму, зокрема, у філософії.

Смисловим стрижнем антропологічного повороту, котрий відтоді розпочався сперш у вузькому колі працівників академічного дослідницького колективу, а завершився спробами радикальної переорієнтації вузівського процесу викладання філософії (десь після сімдесят дев'ятого року, коли наш незабутній Олександр Яценко згодився очолити кафедру в Інституті підвищення кваліфікації при Київському університеті), – стала ідея передусім світоглядної спрямованості філософування, ідея “первинності” для мислячої істоти смисложиттєвих проблем існування у світі.

На час утвердження даної ідеї в наукових пошуках Київської філософської школи шістдесятих років були наявні принаймні сім чинників, які (чи усвідомлено кимось, чи ні) посприяли їй.

Це, по-перше, гуманістично-кордоцентрична традиція вітчизняного філософування (від Віталія з Дубно, через Григорія Сковороду, Памфила Юркевича аж до Миколи Бердяєва й далі – “романтичного вітаїзму” інтелектуалів доби “розстріляного Відродження” 20–30-х років).

Це, безперечно, смисложиттєва націленість новітньої західної філософії, починаючи з “Кризи європейських наук...” Едмунда Гуссерля, “філософії життя”, філософської антропології, далі – екзистенціалізму, персоналізму тощо.

Маю на увазі також переорієнтацію на світоглядний зміст філософування, заявлену в лекціях з “Основ філософії та філософічних

наук” відомим українським вченим Олександром Кульчицьким (ці лекції читалися в Українському Вільному Університеті у Мюнхені, постали на правах рукопису 1949 року й, на превеликий жаль, не були нам доступні аж до дев'яностих років). Наскільки промовистими висновками щодо світогляду як “висліду конкретного життєвого досвіду” завершилася ця переорієнтація, ми покажемо у дванадцятому розділі, посилаючись на працю, що започатковує його збірку “Український персоналізм”.

Не можу не сказати й про світоглядно-екзистенціальну еволюцію наукових розвідок відомого психолога (родом з України) Сергія Рубінштейна, автора фундаментальної праці “Буття й свідомість”, котрий саме в шістдесяті роки доходить висновку про необхідність розробки людиноцентрованої онтології: його посмертно опубліковані нотатки з теми “Людина і світ”. С. Рубінштейн націлився на таке розуміння філософії як метафізики, котре переходить з відношення “Суб’єкт – Об’єкт” на відношення “Людина – Світ”, що постає для особистості як “Я – Світ”; а саме у цьому останньому відбувається становлення особистісного “Я” за умови нескінченності (актуальної й потенційної) та еквівалентності одне одному сторін цього відношення (див.: Арсеньев А. С. Размышления о работе С. Л. Рубинштейна “Человек и мир” // Философия не кончается... В 2-х кн. Кн. II. 60–80-е гг. – М., 1998. – С.361).

Оскільки світоглядно-антропологічний поворот в українській філософії даного періоду здійснювався в межах неортодоксального марксизму, котрий був дуже дотичний до виниклого на ту пору на Заході неомарксизму – де, окрім сайєнтистськи-позитивістського, започаткованого Луї Альтюссером, існувало також відгалуження діалектико-гуманістичне, зорієнтоване на проблему людини, відчуження тощо, – велике значення мала публікація англійською, а потім російською мовами праць молодого К. Маркса (його ранніх, як ми їх називали, “зранених творів”). Молодомарксизм одразу ж став візитівкою західноєвропейського і східноєвропейського “ревізіонізму”: ми мали змогу знайомитися, хоча й в “спецхранах”, з творами Роже Гароді, з книжкою Карела Косіка “Діалектика конкретного” тощо.

Чимало важила й та обставина, що зорієнтуватися на людиноцентровану онтологію українські вчені намагалися не вперше, а й раніше – у вже згаданому наробку діячів “розстріляного Відродження” (“романтичний вітаїзм” Миколи Хвильового, так високо оцінений Володимиром Юринцем).

Усі подібні ідеї, котрі, як то кажуть, висіли в повітрі, потребува-

ли цілісного персонального “синтезування”. Вони його отримали в особі Володимира Шинкарука, котрий розробив програму й очолив антропологічну переорієнтацію шістдесятих років. Перший абрис цієї програми містився в його доповіді на Міжнародному гегелівському конгресі 1966 року, невдовзі його було розгорнуто в систему наріжних антропологем, які задали дослідницьку перспективу не на одне десятиліття.

Важливо, що тут вдалося органічно пов'язати дві проблемні площини: філософське осмислення сутності людини й особливостей людського світовідношення та з'ясування світоглядно-антропологічного змісту самої філософської науки. Макс Шелер у статті з промовистою назвою “Філософський світогляд” кваліфікував подібний підхід як усвідомлення того, що “сучасна метафізика не є більше космологією і метафізикою предмету, вона є метаантропологія і метафізика акту” (Шелер М. Избр. произведения. – М., 1994. – С.12). До речі, Шелер посилався також на класичну філософську спадщину, щоправда, не на Гегеля, а на Канта.

Принципова значущість неонтологічної, світоглядно-діяльній переорієнтації тогочасної вітчизняної філософії, очоленої В. Шинкаруком, пов'язана передусім із зміщенням смислового центру філософування на практично-духовну діяльність, яка неусувно тематизує проблему особистісних виявів людського світовідношення та розмаїття сутнісних властивостей людини. У часи, про які йдеться, то був чималий прогрес. Адже йшлося про звертання до наріжних екзистенціальній людського самовизначення у світі.

**1.3. “Кадри вирішують все”
(або майже все...)**

Відповідно до особливостей окресленого підходу здійснювалося і кадрове насичення антропологічного напрямку в Інституті філософії. З перших днів існування нинішнього відділу філософської антропології тут співпрацювали, крім його керівника – В. Шинкарука (про наукові уподобання котрого вже мовилося):

Микола Тарасенко, який зі студентської лави приніс зацікавленість Кантовою філософією, зокрема, проблемою цілісності світосприймання (згодом він зосередився на філософському аналізі ставлення людини до природи); талановитий “гегельянець” Олег Ільченко, що його також бентежила цілісність людини; і автор цих рядків, коло студентських інтересів котрого становили: генеза уявлень про людську особистість в історії культури (від давніх греків до сучасності), Кант, світоглядний зміст творчості Достоевського, сучасна ек-

зистенційна філософія, до котрої зразу, як потрапив до інституту, долучився персоналізм (зокрема, проблема співвіднесення представниками даної течії особистісного, надособового та безособового). Почувши від Володимира Шинкарука ще студентом напередодні заснування відділу про теоретичну програму його діяльності, я одразу задав питання: “То це ж – червоний екзистенціалізм?” Він подивився пильно й строго, відповів: “Ні, навіщо так, це автентичний марксизм”, – але на роботу до відділу, спасибі йому, запросив. Те, що мені та багатьом однодумцям впало в око як позитив, кваліфікувалося ортодоксами як страшний кримінал: вже через рік “трійця”, надіслана як комісія ЦК, викликала кожного з нас для персональної розмови, намагаючись переконати, що в нас і не марксизм, і не діамат, а типowo буржуазний ухил.

Проте “ухил” виявився незворотнім: людиноцентризм проймав уже не тільки гносеологію, а й онтологію. Партійні куратори мусили з цим змиритися, оскільки хрущовська “відлига” принукувала і їх вдаватися до гуманістичної риторики щодо “формування свідомості”, “духовного світу людини” тощо. Тут мало місце вельми показове зміщення акцентів: те, що залишалося риторикою для ідеологів, ставало предметом неканонічного бачення для філософів-гуманістів; ідеологеми для останніх виконували функцію риторичних “громовідводів”, хоча спрацьовували такі громовідводи далеко не завжди. (Приміром, талановитого Володимира Губенка, звинуваченого у “схоластиці” за ретельне співвіднесення філософії та позафілософських чинників: “дофілософія”, “нефілософія”, “постфілософія” тощо. – так і не вдалося відбити од звільнення з інституту; Олегові Ільченкові “верхи” зіпсували життя, зробивши неможливим захист його дисертації, фразу з якої про те, що прадавні греки не знали того відчуження, котре властиве сучасному капіталізму, – кваліфікували як ... “ідеалізацію патріархальщини”).

Почала потроху “олюднюватися” також соціальна філософія. Чинилося те не тільки в межах нашого відділу. Ще за часів П. Копніна виникла орієнтація на розгортання масштабних “конкретно-соціологічних”, як тоді їх називали, досліджень, вивчення реального стану суспільного життя. Ширилося емпіричне дослідження спектра наріжних гуманітарних питань (системно-функціональний аналіз людської дії та людської реальності загалом – А. Ручка, вивчення соціальної мобільності – М. Мокляк, соціальної активності – В. Осовський, соціально-психологічних аспектів людських стосунків – В. Паніотто, М. Сакада, моралі – В. Жмир тощо); саме тоді закладалися підвалини майбутнього інституту соціології. Очолив ці розвідки фахі-

вєць, котрий тяжів і до позитивізму, і до гуманістики: автор однієї з перших фундаментальних праць з проблем світогляду Вілен Чорноволенко. Проте на заваді згаданим пориванням також стояли ідеологічні “табу”; соціологія могла стати надійною емпіричною базою для світоглядних пошуків, але її щобільш “заганяли” в ідеологію.

1.4.
“Проблема
верифікації”

Що маю на увазі? Невдовзі по заснуванню антропологічного відділу “з низів” його з’явилася ініціатива писати не менш як спільну книжку “Буття – свідомість – світ”, з чим В. Шинкарук попередньо згодився.

А почитавши десь через півроку перші варіанти розділів кожного з нас, трохи засмутився і сказав: “Хлопці, для того, аби ваші розмірковування набули більшої вивіреності, потрібно “поваритися” у філософсько-світоглядних проблемах сучасної науково-технічної революції”. Справді, загальнофілософські уявлення про людину треба було “верифікувати” на суспільні реалії.

То була перша дослідницька тема, до якої ми прилучилися і яка багато чим запала у пам’ять. Передусім, тим, що вимагала звертання не лишень до філософських текстів – класичних або сучасних, – але й до інших матеріалів. Адже йшлося про надто складні суспільні реалії: працю, соціальну сферу, світовідчуження масового індивіда, так звану “буденну свідомість”, щодо якої ортодоксальний марксизм був настроений однозначно (вона ж бо “нерозвинута”, “не заглиблюється в суть явищ” тощо; як жартувала колись дружина німецького філософа Манфреда Бура, свідомість “на кожен день”, а є – “на свята”; це мов обід для себе на кухні – та для гостей у світлиці, де крохмальні серветки, врочистий одяг, добірний посуд і т. ін.). Вивчати згадані сфери суспільної життєдіяльності безпосередньо сучасний філософ не в змозі, надто вони масштабні. Треба, отже, використовувати дані, нагромаджені соціологією особистості, соціологією праці, соціологією політики тощо. У нас же на ту пору ще тільки-но почали складатися перша і друга (та й то під невсипним ідеологічним патронажем), не кажучи вже про третю. Було трохи статистики, хоча й тенденційної, але мірою припинення хрущовської “відлиги” навіть вона ставала недоступною. Доводилося, отже, покладатися на особисті спостереження або на певні спорадичні дані соціологічного гатунку. Щодо наріжних тенденцій науково-технічного розвитку це великих труднощів не викликало, як і щодо з’ясування того, якого типу людини вимагає виробництво, засноване на щобільшій експансії її у власне довкілля. Тут багато які з наших уявлень чинні й понині. Набагато складнішою виявилася доля сумнозві-

сної проблеми як поєднати “досягнення НТР з перевагами соціалістичної системи господарювання”. Не маючи на руках репрезентативних соціологічних матеріалів, ми мусили користуватися матеріалами політичними. Якийсь час здавалося, що наші висновки про певні тенденції спонукатимуть політиків дослухатися до них, однак з часом пересвідчувалися, що філософ “пописує”, політик “почитує” (або й ні), а політичні й господарчі реалії плінуть у зовсім небажанім напрямку. “Святешною світлицею”, про яку я згадував, стали для багатьох з нас спостереження автора численних праць з питань НТР Радована Ріхти, але вони стосувалися порівняно високорозвиненої тодішньої Чехословаччини. На окремі розвинуті вітчизняні підприємства орієнтувались і наші соціологи. А периферійне “верпе” (вагоноремонтний пункт, згодом – ремонтне депо), де мій батько працював інженером, у тую святешну схему не вписувалось аж ніяк, коли я розпитував про його буденні клопоти... Але ж нас застерігали, ніби факти самі по собі часто-густо не виражають суті, магістральної тенденції... Отам і сховано, мабуть, найвишуканіший трюїзм тодішнього ладу, на який багато хто з нас “купився” внаслідок отієї вічної жаги філософа не обмежуватися “поверхнею явищ”. Адже навіть ревізіоністська версія взаємодії людини й соціуму Карела Косіка просякнута пафосом викриття “псевдоконкретності”, неприйняття того “здоровоглудія”, котрим послуговується так звана буденна свідомість.

Заради справедливості зазначу, що проблема, яка стояла за окресленою епістемологічною ситуацією, зовсім не зводилась тільки до ідеологізму та його політичного підґрунтя в колишніх соціалістичних країнах. Проблема була, скоріше, загальнокультурна. Адже й на Заході в середині ХХ ст. тільки-но розпочиналося протистояння двох світоглядних тенденцій: традиційної “есенційної” (націленої на осягнення прихованої сутності) та “екзистенційної” – коли ця сутність “злита” з очевидністю повсякденного життя (як, приміром, у романах Марселя Пруста). У соціальне ж пізнання остання тенденція проникала значно повільніше, ніж у загальногуманістичні уявлення.

1.5. Ще раз про Європу: світоглядна традиція

Можливо, саме через це чимало загальногуманістичних міркувань, наявних у вітчизняних філософських розвідках тієї пори, не втратили актуальності.

Маю на увазі, зокрема, фундаментальну тезу про перетворюючу особливість людського світовідношення. Ця теза успадкована молодомарксизмом з класичної європейсь-

кої світоглядної традиції, вона, до речі, зовсім не зводиться до “субстанціалізації праці”. Будемо уявляти людську сутність як працю чи “життєвий порив”, волю, а чи як гру – все одно маємо визнати, що людське світовідношення “спирається на дії з певними образами, на своєрідне “пере-образування” дійсності (себто на перетворення реальності на образи)” (Гейзінга Й. Homo Ludens. – К., 1994. – С.10). Світовідношення взагалі неможливе без здатності подвоювати світ (на світ наявного буття – та належний, бажаний, жаданий). Світ людських діянь невід’ємний від (усвідомлюваних або ж неусвідомлюваних) уявлень про цей уявний світ. Отже, справді людська діяльність зовсім не зводиться лишень до екстравертного активізму, бо щоінтенсивніший вплив на довколишній світ має урівноважуватися внутрішнім саморозвитком людини, рівнем її духовності, моральності. Духовність же, незведена лише до розумових, інтелектуальних, а поготів – суто пізнавальних здібностей, бо ж сукупність сутнісних сил людини – то гармонія почуттів, розуму й волі, а коли маємо дисгармонію, вона є свідченням одновимірності. Духовний світ людини є її персональним, особистісним Всесвітом, який важить нерідко для неї більш, ніж будь-які екстравертні реалії. Теоретичні уявлення людини про довколишній світ похідні від переживання нею цього світу та свого місця в нім. Відповідно, філософія “перекладає” теоретичною “мовою” одвічні сенсожиттєві питання, котрі бентежать людину й втілюються попервах у міфологічній та релігійній світогляді. Під таким кутом зору можна розкрити історичну генезу низки вихідних категоріальних форм (матерія, форма, причина, ціль тощо). Філософські категорії є форми не лишень пізнання, а й передусім форми самосвідомості та цілепокладання. Їм передують радше “онтичні”, ніж усвідомлювані категорії культури. Я не буду продовжувати цей ланцюжок світоглядно-гуманістичних розмірковувань, таких типових для філософії “шістдесятників”, зауважу лише, що вони зовсім не були породженням якоїсь тимчасової ситуації, тим більше “кон’юнктурно-марксологічних” настанов, адже брак чеснот, особливо розвиненої духовності, ми дуже гостро відчуваємо й сьогодні.

До речі, як і забраклість діяльно-творчого начала у світовідношенні масового індивіда, – роздуми про це (далеко не вперше у нашій краї) розбудила хрущовська відлига їх, не зміг приспати брежневський неототалітаризм; питання про креативність украй гостре й нині для справи національного відродження. Недарма Володимир Юринець ще в пору першого відродження зауважував, що звертання Миколи Хвильового та його однодумців до “європейського ідеалу фаустівської людини” було дуже на часі – з огляду на деякі особли-

вості національної психіки, зокрема, рабську безініціативність, розхлябаність тощо (Юринець В. З нагоди нашої літературної дискусії // Комуніст, 1926, 28 квітня), а Олександр Кульчицький вважав, що надмірна інтровертність національного характеру може обернутися слабкістю вольового начала, браком активної настанови, комплексом меншовартості, себто – відносною слабкістю персональної надбудови (Кульчицький О. Основи філософії і філософічних наук. – Мюнхен-Львів, 1995. – С.158–161). Зумовлені і геополітичною ситуацією, і складністю історичних обставин, особливо систематичним нищенням найактивнішої частини населення, та й багатьма іншими чинниками, щойнозгадані особливості національного характеру аж ніяк не сприяли національному піднесенню.

Чи не тому Микола Шлемкевич визнавав навіть певну позитивну функцію марксизму, насадженого в Україні – “і католицизм, і марксизм мали один подібний наслідок: вони дисциплінували людські душі догматикою і логічною схоластиком, винищуючи в них почувально-настрійову отаманщину” (Шлемкевич М. Галичанство // Україна: філософський спадок століть. Хроніка–2000, 39–40. – К., 2000 – С.314).

Можливо, саме через відчужання отієї слабкості персональної надбудови, про яку говорить О. Кульчицький, ми розпочали розробку проблем людини не тільки з традиційного для марксизму акцентування на суспільній суті особи, а зі спроб співвіднести персональність та суспільність як два рівноправних виміри людської сутності. Цьому, до речі, було присвячене перше дисертаційне дослідження, зроблене у відділі, що нині має назву “філософської антропології” (а коли на ґрунті того дослідження видали сімдесят третьому року книжку, присвячену кризі класичного раціоналізму і проблемі особистості, на неї не забарилася анонімна рецензія з московського “держкомвидаву”, де цю книжку “розтрактували” як пропаганду “буржуазних” філософсько-гуманістичних теорій).

1.6.
І знову
про
кадри...

Але такою була вже наша “ревізійністська” доля: тільки-но з’ясувалося, що для виконання розробленої програми світоглядно-антропологічних розвідок наявного кадрового складу недосить, до роботи у відділі залучають запального філософа-гуманіста Олександра Яценка, “піонерська” вдача якого не давала спокою партінстанціям ще під час його роботи в Житомирському сільськогосподарському інституті.

Її досі згадують ті, хто знав його потім як доцента Київського

університету (до приходу в Інститут). Багато в чому схожій вдачі був ще один старший од нас колега, котрого запросили з художнього інституту – Вадим Іванов. Сприйняті спочатку нами з хлопчачим максималізмом (хіба ми самі мало чого варті!), вони самоствердилися в колективі надзвичайно швидко й водночас коректно, бо виявили себе як люди, мудрі не тільки професійно, а й “комунікативно”: дискусії у відділі стали набагато барвистішими, обидва наші побратими відзначались і глибиною, і гостротою світосприймання та ще й дотепною вдачею; до того ж, один був “етичним”, інший – “естетичним” максималістами (як у стосунках з колегами, так і в науковому пошукові).

Творчі уподобання О. Яценка зачіпали передусім структуру людської діяльності та її ціннісне забезпечення, В. Іванова – співвідношення соціоантропогенезу та культургенезу. Обидві групи проблем мислилися дослідниками вельми нестандартно. Це засвідчують такі їхні фундаментальні праці, як “Цілепокладання й ідеали” та “Людська діяльність – пізнання – мистецтво”, інші публікації.

Досить згадати хоча б обстоювання Олександром Яценком погляду на людську сутність як безупинне становлення, самооновлення, самозаперечення та обстоювання ним первинності загальнолюдських гуманістичних цінностей у структурі діяльності, обґрунтоване співвіднесенням трьох її складових – мети, засобів, результату. У перспективі такий погляд не міг не завершитися критицизмом щодо самого молодомарксистського витлумачення діяльності.

По-своєму обґрунтовував первинність ціннісно-нормативних засад життєдіяльності Вадим Іванов. Він наголошує на тім, що життя кожної особистості сягає дійсної повноти й справді людського змісту, лишень коли воно “рефлектується” в духовній сфері, незводимій до функцій свідомості, оскільки духовне життя обіймає всю “конструкцію” людського світопорядку, постаючи яко своєрідна внутрішня дійсність. Тут має місце певний парадокс: особистість володіє усім цим світом як внутрішнім надбанням, змістом власного “Я” – і водночас вона може входити у цей світ, немов у об’єктивну реальність, що вимагає узгоджуватися з її змістом та законами. Бути ж водночас при собі й поза собою означає володіти здатністю надемпіричного діяння, себто універсальністю. Духовний світ – то власний Всесвіт особистості, духовний планетарій, в якому можна моделювати будь-які варіанти світопорядку й свого життя у нім. У цьому світі можливе й навіть неможливе набуває плоти, неначе це є саме життя. Найвищим же рівнем рефлексивної здатності людської самосвідомості, котра реалізується у внутрішнім, духовним світі особис-

тості, є співвіднесення себе з абсолютним моральним взірцем.

Проблемним епіцентром витлумачення світовідношення, запропонованого В. Івановим, стало поняття досвіду – як особливої суб'єктивної форми освоєння світу, визначальною властивістю котрої є здатність асимілювати явища буття як факти життєдіяльності. Досвід – та форма, що в ній увесь перебіг людської діяльності кристалізується в суб'єктові як органічне надбання, як набута суб'єктивна могутність, котра розсовує межі можливостей в освоєнні світу. Досвід є унікальним, індивідуальним та неповторним, оскільки втілює в собі інтеграцію життєвого шляху “цього” конкретного суб'єкта. Кожний проникливий читач міг збагнути, що подібні твердження, опубліковані в найзастійніші часи, дуже співзвучні феноменологічному баченню досвіду (котре ортодокси оцінювали, спираючись на “нищівну” ленінську критику емпіріомоністичної концепції досвіду).

Як бачимо, особливістю антропологічної переорієнтації вітчизняної філософії, здійсненої школою В. Шинкарука, стала націленість на осмислення людської діяльності та світовідношення у двох її принципових виявах: всезагальних, універсальних – та невідчуждено-персональних. Всі наші творчі зусилля пов'язані зі спробами (коли більш, коли менш вдалими) поєднати окреслені аспекти світовідношення. Дилема всезагального та неусувано-персонального так або інак присутня у всіх світоглядно-антропологічних пошуках тієї пори. Вона утворювала (коли явне, коли неявне) силове поле філософського розмислу і вилилася, зрештою, у спробу посткласичного витлумачення проблеми практики (Див. докладніше про це Гл. 15). Ми увесь час немов балансували між традиційно-есенційним поглядом на людське буття – та поглядом екзистенційним. У керівника школи це, зрештою, вилилося в грандіозний задум співвіднести “родову діалектику” Гегеля та “індивідуальну діалектику” К'єркегора. На жаль, доля не відвела йому часу, аби завершити те співвіднесення, але для нащадків важливим є і сам принцип.

1.7. Тенденції та перспективи антропологічного розмислу

У перше десятиліття існування нинішнього відділу філософської антропології в нім склалися два дослідницьких напрямки: світоглядно-онтологічний та світоглядно-епістемологічний.

В. Шинкарук тяжів до обох згаданих напрямків, поєднуючи зацікавленість світоглядом як формою самосвідомості з вивченням категоріальної структури світогляду та її взаємозв'язку з категорійним складом мислення. Багато хто з інших працівників також у пев-

ні періоди діяльності поєднували обидві інтенції (зокрема, автор цих рядків зосередився на дослідженні предметного змісту і форми практики та особливостей вияву їх у свідомості), проте всі, про кого вже згадувалось, опинялися здебільшого “на території” першої. Плідно працював над осмисленням філософсько-світоглядних проблем техніки й технології, над з'ясуванням їх суспільної та культурної значущості Микола Тарасенко (у середині дев'яностих він став деканом рідного факультету, чимало зробивши для “світоглядницького” оновлення викладацьких програм з філософії). До світоглядно-онтологічного напрямку долучилися згодом Нінель Іванова (прийшла з Київського політехнічного інституту, невдовзі виїхала до м. Вологди), а також вчорашні університетські вихованці: Іван Молчанов, котрий став спеціалізуватися з проблем соціоантропогенези, Микола Єсипчук – автор новаторського й насиченого дослідження феномену історичної реальності (під кутом зору ідеї спадкоємності, поняття досвіду – його відтворення й актуалізації, феномену історичного часу та його періодизації, динаміки поколінь тощо) та інші. Гурт, котрий тяжів здебільшого до епістемологічно-світоглядних розмірковувань, очолив колишній аспірант В. Шинкарука, “фундаментал” Михайло Булатов, він вже кандидатом наук прийшов з Шевченкового університету (став автором ґрунтовних досліджень історико-філософських передумов марксизму, взаємозв'язку діяльності та структури філософського знання, філософії та культури, логічних понять і категорій, теорії пізнання й генетичної епістемології тощо). У цьому напрямі плідно співпрацювали Євген Андрос, автор першого дослідження світоглядного змісту категорії істини (йому довелося “вщент” переробити перший варіант дисертації, всуціль угрунтований на витлумаченні істини св. Августином), згодом вивчав феномен соціальної пам'яті, Анатолій Лой – світоглядно-антропологічні та соціально-історичні аспекти категорій простору й часу (нині він завідувач кафедри філософії Шевченкового університету, голова Кантівського товариства України), Борис Починок – категорії причинності (тепер він – професор Чернівецького університету); Володимир Звіглянч – категорії сутності й позірності (зараз плідно працює в США); Євген Бистрицький (нині директор фонду “Відродження” в Україні) дослідив співвідношення пізнання й розуміння. Перше зіставлення різних рівнів світогляду: світовідчування, світосприймання та світорозуміння – подужав Олекса Довгаль (на жаль, помер зовсім молодим). Валерій Загороднюк вивчав співвідношення екстерналістських та інтерналістських факторів у процесі пізнання, Геннадій Шалашенко – принцип історизму, Людмила Никонорова та Во-

лодимир Цвіркун – вікову антропологію.

У 1975 році досягнення молодого колективу Київської світоглядно-антропологічної школи було апробовано на представницькому Всесоюзному симпозіумі із світоглядних проблем філософії, який відбувся в нашому місті. Згодом (1982) гурт вчених на чолі з В. Шинкаруком удостоєно Державної премії України в галузі науки і техніки.

Завдячуючи мудрій ініціативі талановитої представниці старшого покоління шістдесятників Надії Депенчук та заповзятливості молодого на ту пору її аспіранта Валентина Крисаченка, смисложиттєва проблематика почала внаджуватися у викладацький філософський загаль Україні через щорічні теоретичні зібрання в обласних центрах, які нерідко переростали в інтелектуальні перегони міжнародного розмаху (за участю І. Алексеєва, В. Садовського, М. Маркаряна, Н. Автономової, В. Межуєва, інших відомих дослідників).

Антропологізованість “діамату шинкаруківського розливу” отримувала щобільше визнання. Книжки даного напрямку – поміж них програмну “Людина та світ людини”, а також “Світоглядний зміст законів і категорій діалектики” (за матеріалами Київського симпозіуму) знали й перекладали за рубежом, почали перекладати праці Вадима Іванова. До “діамату”, який перестав бути ідеологічним наглядачем над наукою, а віднайшов свій власний предмет у людині та розмаїтті способів її світосприймання, ставилися з довірою й зацікавленістю. Мій знайомий-фізик визнавав, що такий культурологізований діамат дає йому багато більше, ніж традиційні роботи з філософських питань природознавства. (У епіграмі на адресу автора цих рядків під час теоретичного семінару в Тернополі один з лідерів у філософії й методології науки Ігор Алексеєв видав: “Хоть диаматчик ты, Виталий, но очень симпатичный мне. В неозримой жизни дали Ты вписываешься вполне...”).

Логічним увінчанням тенденції антропологічної переорієнтації викладання філософських дисциплін стали очолення Олександром Яценком кафедри філософії Київського Інституту підвищення кваліфікації (1979), а Миколою Тарасенком – філософського факультету Шевченкового університету (1987). Якраз після цього почали розроблятися антропологізовані вузівські програми з філософії (див.: Філософська і соціологічна думка, 1989. – № 7).

Мушу зазначити, що життя творчого колективу, такого як наш, стосунки в нім – справа далєбі не проста. Адже формувався він з осіб, кожна з яких була свого часу “примою”: починаючи принаймні зі школи. І ось, маючи вже цілком виразні характерологічні риси

лідерів, це “квітування” осіб має стати, так би мовити, “букетом”. Для керівника колективу то є чимале випробування його здатності забезпечити те, що іменують сумісністю. У нас така сумісність складалася з перших років і цьому посприяли копнінські традиції неформального ставлення одне до одного й до справи, якій ми присвятили життя. А також – Шинкарукова розважливність і толерантність, здатність терпіти “різності” – не загалом, а в найближчому своєму професійному оточенні. Скажімо, виникло питання про те, що межі проблемних груп, які виконували планові теми, “затісні” для розмаїття індивідуальних уподобань, – схвалюється пропозиція автора цих рядків і організуються чотири творчі групи, кожна з яких виконує самостійне дослідження. Побачили, що можна об’єднати результати тих досліджень у дві колективні книги – з’явилися програмні для антропологічного гурту праці: “Людина і світ людини” та “Соціально-історичні й світоглядні аспекти філософських категорій” (К., 1977).

Згодом народжуються інші праці. “Практика – пізнання – світогляд” (Олександр Яценко дарував її колегам з хитруватою посмішкою, бо ж на сторінці дев’янацять дотепний друкар набрав замість “редакційної” – “реакційної” статті журналу “Комуніст”), книжка, присвячена світоглядно-методологічному змістові категорії та їх розвитку у взаємозв’язку з діяльністю (1980). Наступна дослідницька тема стала етапною не тільки для нашого осередку, оскільки дослідження проблем діяльності й світогляду все більше наближало нас до вивчення феномену культури: група “зарубіжників”, яку на той час випало очолити мені, видає велику книжку, присвячену осмисленню немарксистських концепцій культури (1980), вісімдесят третього року з’являються “Діалектика діяльності та культура” і “Категорії філософії й категорії культури”, через рік – праця М. Булатова, присвячена питанням філософської методології у контексті культури. Завершується світоглядно-культурологічний “бум” створенням відділу філософських проблем теорії культури, котрій очолив Вадим Іванов і до котрого перейшов від нас його пристрасний опонент Євген Бистрицький (він плідно очолює нині цей підрозділ).

Ще через три роки антропологічний гурт видає книжку, присвячену категоріальним структурам пізнання й практики, де, зокрема, здійснено плідну спробу співвіднести знаряддєвість та комунікативність як вони виявляються в предметнім змісті й категорійних формах свідомості, а розвиток останніх розглядається в контексті цілепокладання, соціальної пам’яті тощо. Невдовзі з’являються праці, в яких вивчаються евристичні функції світоглядної свідомості (де вперше в нашій літературі розглянуте таке неререфлексивне утворення

як світоглядна “установка”) та вихідні принципи філософської рефлексії.

Не забували й про історико-філософські розвідки. Сімдесят п'ятого року відділ ініціював видання нарисів з філософії Канта (перед тим опублікував індивідуальну працю про Канта Володимир Шинкарук), а пізніше – з філософії Фейєрбаха. Дуже шкодуємо, що, зваживши на переважаність плану інститутських видань, відмовились від розпочатої свого часу роботи над книжкою “Пізній Шеллінг як перехідний етап од класичної до посткласичної філософії” (провина особисто на мені – не виявив достатньої настирливості – хай би краще в той час видали на одну книжку менше з “соціалістичного способу життя” і на одну більше з такої цікавої ситуації в історії філософії... . Коли тепер читаю в передмові до Шеллінгової “Філософії одкровення”, що в останній можна знайти вихідний пункт багатьох подальших течій думки – екзистенціалістської онтології, філософії життя та інших реакцій на гегелівський “панлогізм” – каюся, – адже то наш дослідницький задум майже тридцятилітньої давності).

Пора так званої перебудови ні наш творчий колектив, ні більшість інших наукових підрозділів інституту не застала зненацька. Справді ж бо – що втрачали “ревізіоністи”, окрім ланцюгів політико-ідеологічного диктату? Позбувшись його, здійснили аналіз низки наріжних світоглядних стереотипів (“Світогляд реалізму та реалізм світогляду”) та критичне переосмислення традиційних уявлень про ноосферу (“Філософія ноосфери”), переглянули “фінітивні” погляди на феномен відчуження (“Відчуження: минувшість і сьогодення”) та традиційні підходи до філософсько-методологічного інструментарію (“Діалектика без апології”).

Першою колективною працею, що її ми видали по тому як “легалізували” свою антропологічну суть, стала “Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми” (К., 2000), де обмислено ті кризові ситуації людського буття, що ставлять під питання всі традиційні уявлення про людську сутність, вияскравлюючи суперечливість людського ества. Дану працю започатковує розлогий розділ “Методологічні засади філософських учень про людину”. Він став свого роду гуманістичним заповітом засновника нашої школи Володимира Шинкарука. Теоретичний пафос того заповіту – *обгрунтування неможливості адекватного досягнення всезагальних властивостей людини та способів її світовідношення поза органічним взаємозв'язком таких властивостей з особливостями людської екзистенції*. “Екзистенція – це ми (я, ти, ми) у своєму бутті і небутті в минулому,

бутті і небутті в теперішньому, бутті і небутті в майбутньому, в усі часи буття і небуття разом і в кожному зокрема, в трансценденціях кожного з нас і усіх їх як таких (трансценденціях у вічне, позачасове)” (Згадана праця. – С.44–45). Чи не слід розглядати окреслену динаміку іманентного й трансцендентного як смислове осердя кризового стану сучасного світу та сутнісних ознак людини?

Обґрунтування ствердної відповіді на щойно сформульоване питання міститься у другій праці, виданій “легальними антропологами” (“Філософська антропологія в контексті сучасної епохи” – К., 2001). Наскрізною проблемою сучасних антропологічних роздумів Михайло Булатов вважає питання про те, чи може людина порятуватися від свого розуму й діяльності, подібно до того, як свого часу вона рятувалася за їх допомогою від своєї біологічної недостатності (див. згадана праця. – С.21). На думку іншого дослідника, Леоніда Солонька, послідовно проведений діяльнісний підхід до світу передбачає безсмертя людського духу. Відмова від уявлення про безсмертя має наслідком кризу всієї системи діялісного світогляду. За умов, коли безпосереднє життєбуття людини “метафізичної доби” характеризує модус полишеності та випадковості її існування, коли набувають небаченого поширення різного ґатунку “депресивні інтуїції”, чи не вирішальним засобом людського самоврятування стає послідовне проведення “апофатичної установки” свідомості, установки, яка позбавляє легітимності всі існуючі форми світоглядного концептуювання, скасовуючи світоглядну цензуру над досвідом людської безпосередності (зокрема, досвідом тілесності) та привносячи вимір “вічності” у світ людської повсякденності.

Принциповий методолого-антропологічний висновок наведених розмірковувань такий: “Вічна, але конечна – ось головне, що відрізняє людину від світу, який є і вічним і безконечним. І саме ця конечність дозволяє людині творити себе над світом, замикаючи тим самим царину буття. Вічність, яка розвиває себе, повинна бути конечною. Саме цим ми зобов’язані людині” (там само. – С.243).

Я привертаю увагу читача до відмітної особливості культури мислення основного осередку київських філософських антропологів. Це – націленість на позитивний результат будь-яких заперечувальних характеристик людини. Перекоаний, що саме така особливість даної школи є запорукою її майбуття.

Нині відділ зосередив свої зусилля на осмисленні наріжних принципів антропологічної рефлексії. Смісловим осердям переорієнтації останньої, нам здається, є перехід від переважно “есенціального” (“єдиносутнісного”) до “екзистенціального” (“полісутнісно-

го”) бачення людини, і в зв’язку з цим – виникнення нетрадиційних практик мислення щодо “усутнення екзистенціального”.

Дає надію кадрове поповнення академічного філософсько-антропологічного осередку. Упродовж останніх років ми підготували фахівців з феноменолого-антропологічного профілю (Андрій Дондюк), релігійної антропології (Олег Ярош) та з історії антрополого-рефлексивних тенденцій європейського нігілізму (Тарас Лютий). Сподіваємось розгорнути з використанням наших наймолодших сил компаративний аналіз антропологічного фундаменталізму та антифундаменталізму. Активно вивчаються також екзистенціально-антропологічні обрії філософії статі (Назіп Хамітов).

Вагомим засобом нашої саморефлексії стали започатковані в січні 1995 року (якраз на десятиліття, відколи не стало Олександра Яценка) “Філософсько-антропологічні читання”. Вже понад десять їх випусків побачили світ.

З усього, мовленого вище, впливає потреба істотно підкоректувати питання, винесене в заголовок цього розділу – “Ми у філософії чи філософія в нас?” Бо ж для представників та нащадків покоління українських філософів-шістдесятників це питання звучить *не як узаємовиключення (“чи-чи”), а як узаємодоповнення, отже – як “і”*.

* * *

Отакої, скаже прискіпливий читач, призвичаєний до “чорнухи” – це, мовляв, і все про науковий колектив, котрий був осередком “антропологічного повороту” у вітчизняній філософії шістдесятих років? А де ж про ідеологічну й політичну заангажованість тоталітарним режимом, про поступки йому, які доводилось робити? – Було, було, було... І поступки були – заради того, аби хоч якось зберегти перші набутки культури філософування, котрі так дорого нам і нашим попередникам далися. Тільки поговоримо про це, читачу, трохи пізніше, коли “вляжуться” пристрасті. Поки ж вони не вляглися, поки спогади щодо поступок тоталітаризмові печуть, а декого спопеляють, може, про них краще менше говорити, зате мовчки й чесно “вичавлювати” з себе. Персонально. Прийміть щойно сказане, будь ласка, як версію розважливого антрополога, котрим намагаюся бути.

2. Неомарксизм в Україні: від "доктрини" – до "відкритої системи" (Павло Копнін)

Що талановітша людина, то, мабуть, вона різнобічніша й багатозаровіша. Чи не маємо тут вельми показову залежність, коли глибина стає широчінню, а широчінь живить глибину? Саме такою постаттю постав перед нами студентами набору шістдесят третього Павло Васильович Копнін (1922–1971). Таким бачу його й досі, дуже шкодуючи, що доля осиротила нашу чималу філософську родину, забравши три десятиліття тому чоловіка, мудре світобачення котрого було б так до снаги тому зламному часові, що його сьогодні переживаємо.

Натура надзвичайно артистична, з гострим, “чіпким” поглядом на світ. Обриси обличчя нагадували чимось славнозвісні соковиті гжельські розписи на порцеляні (ст. Гжель, Раменського району Московської області – батьківщина філософа).

2.1. Не "спочивати" на марксизмові

Нас вражав, передусім, розмах інтелектуально-стратегічного таланту цього любомудра. *На противагу застиглій “катехізисній” структурі офіційної філософської доктрини він ініціював кілька нетрадиційних напрямків філософування, евристичну продуктивність яких важко переоцінити.*

Замість “кондової” дихотомії “діамат – істмат” Павло Копнін вдається до більш динамічної: філософія як наука – в якості діалектики як логіки, та філософія як форма суспільної свідомості – в якості світогляду. У перспективі кожна з щойно згаданих смислових стратегій означала націленість на:

переосмислення марксистської діалектики під кутом зору співвіднесення її класичних та посткласичних різновиявів;

переосмислення традиційних уявлень про діалектичну та формальну логіку під кутом зору логіки й методології сучасної науки, зокрема, розмаїття сучасних формальних логік;

переосмислення усталеного погляду на світогляд як “систему загальних поглядів” під кутом зору смислозначущості світогляду для

людського самовизначення (та відповідне співвіднесення світогляду і філософії).

Окреслений стратегічний обшир передбачав також немислиме для тодішнього філософського офіціозу занурення в історико-філософську та історико-культурну традицію (як світову, так і національну). Передбачав він і подолання вульгарно-соціологічного схематизму ретельним вивченням реального способу соціального життя.

Чи не тому прихід Павла Копніна на посаду директора науково-дослідного Інституту філософії ознаменовано ліквідацією традиційних відділів діалектичного й історичного матеріалізму та появою підрозділів з логіки й методології науки, конкретно-соціологічних досліджень, створенням групи задля вивчення філософської спадщини Києво-Могилянської академії? А зразу по від'їзді П. Копніна до Москви його наступник на директорському посту формує колектив дослідників світоглядно-антропологічної проблематики.

Це був, фактично, відхід від примітивного “класово-партійного” погляду на філософію. Філософію починають розглядати як “живу душу культури” (красивий, але забутий послідовниками вираз молодого К. Маркса). Розмірковуючи про природу філософського знання, Павло Копнін виокремлює таку його відмітну властивість: філософія має специфічне “емпіричне підґрунтя” – сукупний досвід духовного розвитку людини. Філософські узагальнення виникають на основі осмислення вельми своєрідної “даності” – результатів пізнання, зафіксованих у теоріях та поняттях різних наук, а також усієї сфери розвитку суспільної свідомості, яка знаходить своє вираження у творах мистецтва, нормах моральності, в історії власного руху. Все це загалом і складає досвід, що од нього відштовхується філософія, висуваючи й обґрунтовуючи свої положення. Неодмінна складова такого досвіду – критичний аналіз усіх попередніх здобутків на шляхах теоретичного і практично-духовного освоєння світу людиною. Саме через окреслені обставини філософія виражає передусім людське ставлення до об'єктивного світу, вона перебуває в найтіснішій зв'язку з усіма ціннісними формами свідомості, саме тому філософія від свого зародження отримує наймення мудрості, що в ній – не тільки лиш знання, а й квінтесенція всього досвіду людського життя.

Отже, починаючи з П. Копніна в Україні виникає нове культурне явище. *На противагу офіційній марксистській філософії, фактично знелюдненій – її пронизував вульгарний онтологізм, що ним намагалися підперти не менш вульгарний соціологізм (котрий в уяві і вчинках*

власть імущих нерідко межював з волюнтаризмом) – вишикає потяг до філософування “людиноцентрованого” й, водночас, раціонально вишуканого. Гуманістичний раціоналізм – вистраждане кредо багатьох представників Копнінової школи (С. Кримського, М. Поповича та інших).

Мені доля подарувала, крім спілкування з П. Копніним “на загалі” (невдовзі перед тим, як обійняти посаду директора московського Інституту філософії, він читав у нас спецкурс, були також різні зібрання, де нас зачаровували оригінальність світобачення та розкоштистий баритон цього любомудра), дві особисті зустрічі, котрі стали етапними в духовному й громадянському становленні. Одну з них, вже згадану в попередньому розділі – спільні для філософського факультету Київського університету та Інституту філософії “Дні науки-67”, на яких Копнін демонстрував могутній “інстинкт інтелектуала” та керівника наукової установи, що дбає про її майбуття.

Ще до того трапилася також нагода спілкуватися з Копніним особисто – брав у нього інтерв'ю як заступник редактора факультетської стіннівки “Світогляд”. І гадки не мав, що то буде понад годинна розмова, під час якої мені, спудею, будуть щедро дарувати цілі материки ще недосліджених проблем: з гуманістики, з логіки науки, з історії світової та вітчизняної філософії. Саме під час цієї бесіди я відчув, наскільки взаємополучними є всі згадані сфери (бо ж знали ми й про дуже гостру полеміку між позитивістами та екзистенціалістами на Заході). А що означало ввести у світовий і національний культурний простір філософську спадщину Кисво-Могилянців? Порушити питання про неї прирівнювалося тогочасною офіційною мовою “підняти на щит національних попів”. Подвійне тавро – націоналізму та ідеалізму – робило ту справу безперспективною. Мудрому росіянинові П. Копніну довелося спрямувати на це величезну енергію – і пробити стіну. За спогадами осіб, безпосередньо причетних до початку тієї великої роботи, кожную копійчину, що її вдавалося роздобути, він використовував задля перекладацької справи (на жаль, зробленими тоді перекладами доводиться обмежуватися донині, за роки незалежності майже нічого не додалося). Павло Копнін продемонстрував, що справжній інтелігент ніколи не знехтує заради імперських або кар'єрних амбіцій культурою іншого народу, у середовищі котрого працює. До речі, у кінці вісімдесятих років, поїхавши під час відпустки до Нар'ян-Мару, я зіткнувся ще з одним промовистим прикладом такої інтелігентності: київський художник Юрій Яворик, котрий упродовж кількох років там “підробляв” у авіазагоні, показав пречудові гравюри на незнайомі мені казкові мотиви.

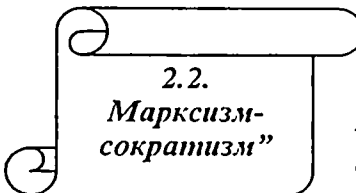
З'явилися вони так: зима на півночі задовга, то художник здався на ласку старесенької місцевої вчительки; бігаючи до неї вечорами з товстелезним зошитом, за одну зиму вивчив ненецьку мову та й почав читати, а згодом ілюструвати ненецький народний епос... Простим стає "мовне питання" та взаємодія культур, якщо культура є в душі тих, котрі живуть поруч і спілкуються, взаємодія відбудеться неодмінно!

Розкривши перед третьокурсником обшири своїх задумів щодо історії української філософії, П. Копнін порадив мені познайомитися з молодого дослідницею Валерією Михайлівною Нічик, на яку він покладав величезні сподівання як на лідера майбутнього "Києво-Могилянського відродження". Знайомство те запало мені в душу не тільки тим, що долучився до народження нового напрямку наукових розвідок, а й пересвідчився невдовзі по тому в прозорливості "кадрових інтуїцій" видатного вченого та організатора. Всього лиш за кілька років Валерія Нічик згуртувала докіль себе потужну команду однодумців, де були і талановиті філософи, і філософуючі латиністи (тексти могилянців були, звичайно ж, латиною). Переважна більшість причетних до цієї справи стали на сьогодні відомими вченими: це авторка праць про Григорія Кониського, перекладачка його філософського курсу, а також курсів етики професорів Могилянки, дослідниця проблем українського відродження – Марія Кашуба; дослідниця курсів з натурфілософії, пізнання, проблем людини та суспільно-політичної думки в Могилянській та Острозькій академіях XVI–XVIII ст. – Мирослава Стратій; аналітик ренесансного гуманізму та раннього Просвітництва в Україні, укладач двотомної антології ранньої вітчизняної гуманістики, великого латинсько-українського словника, двох підручників з латини для вищої школи, перекладач і видавець філософських творів Ціцерона, Еразма Роттердамського та інших мисленників – Володимир Литвинов. Серед наших львівських колег, окрім М. Кашуби, дослідник ересей XV ст. та полемістів кінця XVI ст. – Іван Паславський, перекладач та дослідник філософії Стефана Яворського – Ігор Захара.

Сама ж Валерія Нічик опублікувала низку фундаментальних розвідок про Феофана Прокоповича (у тім колі й здійснила філософську редакцію тритомника його праць), про значущість Петра Могили та його послідовників у духовній історії України (зокрема, у розбудові духовної єдності нашого народу, яка здійснювалась на ґрунті синтезу й переосмислення наукового, релігійного й політичного досвіду Заходу і Сходу Європи через різні суспільні та культурні інституції, а також у виокремленні філософії як специфічно-

раціоналістичного засобу синтези структурних компонентів національної культури в цілісну систему), про гуманістичні та реформаційні ідеї в Україні XVI – початку XVII ст., про Григорія Сковороду і Могилянську академію, про українсько-німецькі культурні зв'язки XVII–XVIII ст., про Симона Тодорського і гебраїстику в Могилянці тощо. Як у воду дивився П. Копнін, коли “робив ставку” на професіоналізм, титанічну сумлінність та організаторські здатності В. Нічик!

А якої вкоріненості у вітчизняну культуру набули згодом (завдячуючи актуалізації цього її потужного шару) наші філософські студії...



2.2.
*Марксизм-
сократизм*

І глибина, і широчінь творчої вдачі П. В. Копніна не була суто професійним надбанням, вони перепліталися з його людяністю, а також з тим, що називають громадськістю.

Прикладів останньої можна наводити безліч, а смисловим осердям було, мабуть, те, що цей чоловік наочно переконував інтелектуала, наскільки малоперспективним є боятися “власть імущих”. Про те, що сам Копнін не боїться “досвітньої мли”, котра настала після того, як короткотривала хрущовська “відлігга” змінилася довготривалими “приморозками”, ми дізналися задовго до знайомства з ним. Це був філософ, котрий повсякчас перебував, я б сказав, на грані “цикути”. Чи не звідси виразне Сократове начало в його спілкуванні з “близькими” – колегами, з “далекими” – читачами?

Чи не звідсіль же – нестримна націленість на проблематизацію будь-якого питання, що потрапляло поле зору цього інтелектуала? Як пригадає Мирослав Попович, перший же конфлікт, що виник у Копніна з “ортодоксами”, був перетворений ним у публічну дискусію, яка відбулася в стінах Шевченкового університету. “Тим самим, виник і феномен “філософської громадськості”, з якою доводилося рахуватись, як і з особистістю Копніна, котра надто швидко стала її центром в Україні” (Попович М. В. Логика и культура в контексте творчества П. Копнина // Філософські читання пам'яті П. Копніна “4–5 жовтня 1996 року”. – К., 1996. – С.31 – 32, Курсив мій – В.Т.).

Показовим є також смисловий та ораторський прийом, до якого вдався П. Копнін – директор Інституту філософії – у доповіді на зібранні Академії Наук з нагоди ювілею К. Маркса.

Виклавши наріжні ідеї марксизму, він почав ретельно характе-

ризувати ті нові реалії в суспільнім житті та науковому пізнанні, які виникли в ХХ ст., а також претензії до марксизму з боку інтелектуалів, пов'язані зі згаданими реаліями. Завершив риторичним запитанням: "Отже, мали рацію ті, хто стверджували, ніби марксизм застарів?" Пауза, яку доповідач зробив опісля даної тиради, була умисне довгою. Переповідають, що багато хто з поважних академіків та членів-кореспондентів, присутніх на тих зборах, почали з острахом подивлятися на двері конференц-зали, їм ввижалося, що там вже стоять дядьки з "органів", які будуть "брати" учасників того "антимарксистського дійства". – Але П. Копнін опісля паузи патетично виголосив: "І саме тому виник ленінізм", а далі говорив про те, в чому і як ревізувався марксизм ленінізмом. Мені здається, що навіть цей копнінський жарт засвідчує свого роду "інстинкт проблемності", властивий нашому героєві. Та й натяк на "передісторію" ревізіонізму був не зайвий.

На початку хрущовської "відлиги" у П. Копніна вийшла брошура "Гіпотеза та її роль в пізнанні" (М., 1958). Я цілком згідний з М. Поповичем, що сам вибір гіпотези як головної характеристики науки вельми промовистий. "Річ у тім, що у марксизмі-ленінізмі не було гіпотез. Взагалі не було запитань, а були тільки відповіді. Характерним є найменування марксистської філософії науки: "філософські питання природознавства". Питання існували тільки у природознавстві, філософія ж давала на них відповіді" (цит. праця. – С.35). Копнін взагалі вважав, що філософія повинна давати відповіді не на питання природознавства, а на свої власні. "То була не тільки елімінація ідеологічного змісту із загальнонаукових суперечок і вивільнення науки од ідеології, але й перетворення філософії в раціональну діяльність" (там само. – С.36). Відтак сократична налаштованість Копнінового спілкування з колегами та читачами, що про неї мовилося раніш, була ще й *налаштованістю на сам феномен раціональності як сутіісну рису людського світу*.

Придивімося до стилю такого спілкування. *Це – діалог, навіть тоді, коли дослідник безпосередньо ні з ким не полемізує*. Він постійно запитує: слухача, читача, самого себе. Елементи сократизму роблять тексти Копніна дуже "динамічними".

Ось, приміром, "Вступ до марксистської гносеології" (1966). З перших сторінок тут полеміка: щодо філософського змісту понять "світогляд", "метод", "теорія пізнання", щодо змішування світоглядних проблем із спеціально-науковими (зокрема біологічними, фізіологічними, мовознавчими), щодо уявлень про світогляд як "систему загальних поглядів на світ" (зі згаданим уявленням зіставляється

розмаїття значень терміну "світ" у сучасній науці). Далі автор полемізує з різними поглядами на предмет світогляду, критикує витлумачення філософії як "вчення про найзагальніші характеристики усіх речей навколишнього світу", спроби відособлення "діамату" та "істмату". І так до останніх сторінок, де піддано сумніву твердження про "синхронність" теорії і практики, про неухильне збільшення "панування" людини над силами природи, підкреслюється наявність непередбачуваних наслідків такого панування.

"Зачекайте, – скаже скептик, – але ж то – аж шістдесят шостий рік. А раніше?"

Раніше, виявляється, були дещо інші модифікації того ж таки сократизму. Скажімо, рік п'ятдесятий. Ще не "відлига" й, навіть, не "приморозки", а дещо набагато гірше. Павло Копнін видає роботу "Про логічні погляди М. О. Васильєва". Перші ж сторінки присвячено тому, як Микола Васильєв полемізував на початку ХХ ст. з уявленнями про суть логічного, притаманними представникам "чистої логіки" та їхнім опонентам, прибічникам "психологізму". Подібними зіставленнями і протиставленнями просякнута вся згадана праця Копніна. І цінні тут не тільки кінцеві висновки автора (вони також можуть стати предметом дискусії) самоцінною є оця постійна націленість на дискусію. Безперечно важливим є також уведення до філософського обігу низки імен, дуже відомих у західній філософії, зокрема, докладний виклад поглядів Гуссерля, Ліппса, Ердмана.

Новаторська спрямованість Копнінової вдачі вияскравлювалася також невикорінюваною його налаштованістю на принципову "нонфінітність" наукового пошуку. Не робилося винятку і для "найпередовішої теорії". "Немає нічого гіршого, ніж догматична формула "дане питання в принципі вже розв'язане століття тому марксизмом"", – часто повторював Павло Васильович думку, висловлену ним у статті про особливості критичного аналізу ідеалістичних філософських концепцій (1963). "Проблема" та "гіпотеза" – то, мабуть, ключові терміни у філософському дискурсі Копніна. Але ж вони – найдинамічніші складові наукового пошуку.

Чи не можемо ми кваліфікувати все, про що йшлося раніше, як доказ того, що *творча енергія П. Копніна була сконцентрована передусім на створенні евристичних ситуацій, котрі мали резонанс, значно ширший од проблем власне гносеології, провокуючи на те, аби ставити "під питання" будь-які "усталені", "панівні" тощо уявлення?* Як у відомій естонській пісеньці застійних років: "Думай, думай, думай, думай, думай!" І видається зовсім не випадковою та обставина, що програмну гносеологічну працю Копніна увінчує розділ "Истина,

краса, свобода". Ця тріада – свого роду світоглядне та екзистенційне кредо мислителя.

Воно вельми показове ще й з огляду на те, що сформульоване в пору, коли П. Копніна полонила ідея створення нового напрямку філософських пошуків – логіки наукового пізнання, котра, здавалось би (особливо з огляду на уподобання тодішніх неопозитивістів на Заході), вельми далека од питань філософської гуманістики. Напрямок, власне, вже було створено, він утвердив себе навіть на рівні міжнародного філософського співтовариства, проте Копнін не був прихильником протистояння між, так би мовити, сайентистикою та гуманістикою, відчуваючи навпаки необхідність їхньої взаємодії. То було, власне, кантівське прагнення "ставити все здобуте знання у зв'язок з мудрістю", себто з вищими цілями людства, – програмна думка, висловлена щодо призначення філософії два століття тому, набула в наш час нового дихання.

Коли в 1965 року московське видавництво "Наука" видрукувало "маніфест" українського "червоного позитивізму" – книжку "Логика научного исследования" (П. В. Копнін, М. В. Попович, А. Т. Артюх, І. В. Бичко, Є. С. Жариков, П. Ф. Йолон, В. В. Косолапов, С. Б. Кримський, В. П. Черноволенко) – ми, молодше покоління філософів-шістдесятників, сприйняли її як заклик до "раціоналізації" усіх сфер суспільної життєдіяльності. Підставою стало те, що обстоювання пріоритетності творчого начала в науковому пізнанні поєднувалося тут з підкресленням активно-творчої функції тієї галузі, яка покликана осмислювати не тільки місце науки в людській життєдіяльності, а й місце людини у світі. Завершальним акордом "червонопозитивістського маніфесту" стало не заперечення світоглядних функцій філософії, а, навпаки, початок їх осмислення – співвіднесення світогляду та наукової картини світу. Під шатами критики дільтейвської та інших версій регулятивних функцій світогляду, фактично, утверджували легітимність розширення предмету філософії не тільки до логіки наукового пізнання, а й до широкого спектру смисложиттєвих проблем. (Що ж стосується першого кола питань, то сьогодні можна з певністю твердити, що тогочасний позитивізм українських філософів шістдесятників став одразу багато в чому передчуттям "постпозитивізму"). Цьому присвячувалася ґрунтовна глава Вілена Черноволенка, на основі якої він згодом захистив дисертацію.

Згаданий мною кінцевий розділ програмної праці "Вступ до марксистської гносеології" завершувався тезою, зовсім нетиповою для гносеологічних трактатів: "І всеньке наше життя – боротьба". Мені

завжди здавалося, що наведений акорд також мав звучати не тільки гносеологічно, а й світоглядно-екзистенціально. Справді, з одного боку, він націлював на розгляд пізнання у контексті діяльного творення людиною свого світу. Водночас, ми, ті, хто були удвічі молодші від Копніна, знали, що за цим твердженням стоїть незламна "боротьбістська" особиста вдача цього чоловіка – адже саме "переміщення" його з Москви до Києва оповите легендами щодо його опозиційності московському "начальству". Попри те, що посів у Києві попервах посаду, нижчу од московської, він не вгамувався, скоріше навпаки.

Кожен, хто починав спілкуватися з Копніним, бачив у ньому борця з "канонізацією" марксистської філософії. Борця за те, аби зробити її активною учасницею світового інтелектуального діалогу, а не обмежуватись монологізмом. Досягти такого стану було ой як не просто, бо треба було зважитися виснажливо, ризикову, багато в чому невдячну боротьбу з тими, хто, як любив жартувати Копнін, "не стоїть, а лежить" на марксистській точці зору. Ми були свідками багатьох учинків Копніна, котрі вказували його невтомно-невгамовну вдачу, його готовність до змагальності, діалогу, до, я б сказав, інтелектуального ризику, котрий нерідко (і чи не без підстав?) кваліфікували як "ревізіонізм". Багато ми бачили на власні очі, ще більше чули про "витівки" Копніна, і помічали, що люди, од котрих ми те чули, дуже схожі на нього, ми гуртувалися довкіл таких людей.

Мені особисто описана ситуація дуже нагадувала ту творчу атмосферу, до котрої пощастило потрапити ще в середній "залізничній школі № 18", де більшість учителів була "з колишніх" (щодо кожного з них, перед тим як брати на роботу, з директора Івана Нещадима вимагали персональне партійне "ручительство"). Коли один з наших улюбленців, педагог украй артистичної вдачі Григорій Турчак (навчався свого часу в Академії мистецтв у І. Мясоедова) виходив з уроку, усі класи збігалися туди, перепитуючи, що він у них "видав" (діялося те, не забуваймо, у п'ятдесяті роки).

Це була атмосфера постійних інтелектуальних змагань і я часто торгаю себе питанням, що допомагало людям копнінського типу забезпечувати ту атмосферу за умов, котрі націлювали на "невисовування" та на "загальнопримирливий біг на місці"? Допомогало багато що. Передусім, справжній професіоналізм, особливості темпераменту, душевні якості тощо. Проте вирішальна якість, мабуть, свого роду інстинкт справжнього інтелектуала, це – *уміння й жага вишукувати нестандартні "ходи" в межах, так би мовити, стандарту.*

Коли йдеться про філософію, таким стандартом був офіційний марксизм. Частина творчо налаштованих представників покоління "шістдесятників" убачала той "важіль", користуючись яким можна було долати стандартність, канонічність філософування, у діалектичним способом мислення. Офіційний марксизм, щоправда, також "присягався" діалектикою, але то було ритуальною формальністю, оскільки вкрай ідеологізована й звільгаризована діалектика нагадувала радше прудонівське "нищення небажаної сторони протилежностей", аніж їхнє взаємопроникнення, взаємозумовленість, діалогічну взаємодію.

За таких умов пошук "автентичної" діалектики ставав значної мірою засобом протистояння догматизмові, претензіям на абсолютність і відповідно провокував підвищувати евристичність філософського процесу (про "крайню неквапність" та нерішучість у цій справі Павло Копнін турбувався в статті, опублікованій журналом "Вопросы философии" 1962 року).

Спалах інтересу до діалектичного способу мислення – одна з відмітних ознак філософської атмосфери кінця 50-х – початку 60-х років. Ця тенденція виразна у творчості багатьох мислителів (П. Копнін, М. Злотіна, В. Шинкарук, В. Босенко, з молодшого покоління – А. Канарський, М. Булатов та ін.). Хай ці автори пробачать мені за деяку модернізацію їхніх поривань, але ми зі студентських років сприймали їх як спрямовані на "розхитування" отієї "докси" (усталених стереотипів, що про них казав Х. Ортега-і-Гассет) за допомогою "пара-докси". Можливо, не кожна з подібних "пара-докс" витримувала випробування часом, але на ту пору вони були дуже потрібними для відродження філософської культури.

Чи не найвагомішою "пара-доксою" стало виразне поривання П. Копніна перетворити діалектику (та філософію загалом) з ідеологічного "наглядача" над спеціальними науками у засіб найінтенсивнішого осмислення їх новітніх здобутків. Бо то було далеко не безневинне намагання, а спокуса, співмірна тій, що її зазнала Єва, коли їй пропонували покуштувати яблуко.

Не випадково саме в той час ностальгія за "філософською автентичністю" проймає не тільки теорію діалектики (у більш віддаленій часовій перспективі це приведе до вивчення евристичного потенціалу "некласичних" різновидів діалектики – екзистенційної, негативної тощо). Шукають також автентичну версію відображувальних властивостей свідомості (П. Копнін ще в шістдесяті роки постійно акцентує увагу на взаємозумовленості відображення і творчості). Розмірковування ж над творчою суттю людини та її світовідношенням ак-

туалізують проблему свободи (П. Копнін, Ю. Давидов, І. Бичко та ін.).

Завершенням окреслених пошуків стає, як на мене, визначна подія у житті тогочасного філософського співтовариства: наприкінці шістдесятих років Павло Копнін у Києві, а Мераб Мамардашвілі в Москві порушують питання щодо марксистської філософії як "відкритої теоретичної системи".

Передумовою такого ставлення до "єдино вірного вчення" стало ґрунтовне осмислення П. Копніним ще в 50-ті роки гносеологічних функцій ідеї (як основи наукової теорії). Своєрідність цієї форми мислення убачається в тому, що "кожна наукова ідея – історично минуший ідеал пізнання", себто ідеал, який "стає не ідеалом" (Логика наукового дослідження. – М., 1965. – С.301). Візитною ж карткою наукового пізнання оголошується отримання нового знання (не тільки для даного суб'єкта, а й для людства загалом).

П. Копнін, зокрема, наполягає, що, розробляючи теорію людини, марксистичні не можуть зігнорувати питання, котрі підважив екзистенціалізм, а вивчаючи проблеми пізнавальної діяльності, необхідно враховувати досвід сучасного позитивізму (див.: Копнін П. В. В. І. Ленин и материалистическа диалектика. – К., 1969. – С.192–193). Можливо саме тому два потужних напрями, що зароджуються на той час у Києві, ми жартома іменували "червоном позитивізмом" та "червоном екзистенціалізмом", ортодокси ж од марксизму таврували їх як "ревізійністські".

Не менш інтелектуально-збудливою була відома стаття М. Мамардашвілі "Аналіз свідомості в працях К. Маркса", де автор запропонував версію автентичного марксизму, як такого, котрий містив у собі інтенції фактично всіх провідних посткласичних теорій, що виникли в західній філософії. Оце тобі "яблучко" з'їла Єва – філософія!

Для нас, молодшого покоління шістдесятників, згадана подія була подихом свіжого повітря, що давало наснагу і тоді, і в подальші застійні роки.

Самому ж П. Копнінові його наукова вдача коштувала життя. Ракове захворювання, яке забрало його від нас сорокадев'ятилітнім, було, мабуть, спровоковане передусім тією нервовою перенапругою, з якою йому доводилось обстоювати свої творчі позиції. Владіслав Лекторський пригадує, що за три роки роботи П. Копніна директором Інституту філософії АН СРСР (1968–1971) майже щомісяця він мусив брати участь у різних заходах, де паплюжилися або його власні ідеї, або праці, виконані московським інститутом під його керівництвом. Обговорення книжки "Філософські ідеї В. І. Леніна і логі-

ка”, де Копніна звинувачували і в ревізіонізмі, і в антропологізмі, і в ересі тривало упродовж трьох днів.

І ці звинувачення були далекі не безпідставні. Напружено працюючи в галузі логіки науки, вчений еволюціонував “у бік філософської антропології та філософії культури. Центральною для Копніна стає проблема людини, за що він і зазнавав нападів. Адже офіційно було встановлено, що філософія повинна займатися загальними законами розвитку. Навіть обговорювати предмет філософії в тодішні часи вважалося ерессю” (В. А. Лекторский. П. В. Копнин и задачи современной философии // Філософські читання пам'яті Павла Копніна... – К., 1996. – С.29).

Саме завдячуючи різнобічності таланту Копніна у вітчизняній філософії не було того протистояння сайєнтизму та гуманістики, яке спостерігалося на Заході. Маючи спільного супротивника в особі “кондового марксизму-ленінізму”, вони частіш об'єднували свої зусилля в намаганні гуманізувати філософію. Адже, приміром, кантіанські та неокантіанські уподобання багатьох тодішніх наших сайєнтистів “працювали” на ідею активності суб'єкта пізнання. Як слушно зауважує Анатолій Лой, саме оперування поняттям “суб'єкт” стало етапним, позаяк “вимагало переналаштування онтологічного за своєю суттю передрозуміння, мисленнєвого настановлення. Мислячи за людиною роль суб'єкта діяльності й пізнання, ми принципово надаємо їй значення самостійної, автономної, самокритичної, самоусвідомлюючої інстанції, а це вже цілий переворот у стереотипах більшовицького світорозуміння, яке войовничо обстоювало предикат “гетерономного”, а не “автономного суб'єкта”... І те, що з легкої руки копнінської гносеології поняття суб'єкта набуло права громадянства в соціології, суспільствознавстві загалом, засвідчує, наскільки глибоко П. В. Копнін відчував процеси трансформації суспільної й наукової свідомості, а, з іншого боку в його гносеології відбивалися метафізичні та антропологічні мотиви, дисонуючі закам'янілому марксизмові” (Лой А. Н. Теория познания и антропология познания // Філософські читання пам'яті Павла Копніна... – С. 46–47). Чи не тому ми, “червоні екзистенціалісти” (“світоглядовикиншинкарукісти”), потрапивши до інституту вже після від'їзду Копніна до Москви, майже одразу знаходили мову і з логіками, і з “кантіанськими природознавцями” (з відділу філософських питань природознавства, де тривали ще традиції й Михайла Омеляновського).

Те тяжіння почало відлунюватися у найнесподіваніших сферах філософування. Візьмімо, для прикладу, мало не цитадель філософ-

ської ортодоксії – історичний матеріалізм. На тлі офіціозу й тут виявляються постаті, котрі мислили неканонічно. Для нас, студентів набору 64-го, такими стали Кость Ткаченко та Ганна Горак. Не без впливу П. Копніна в істмат внаджуються такі мислелентежні концепти як “соціальна задача”, “суспільна проблема” тощо. Більше того, саме з такими концептами прийшов до Інституту філософії в брежневські часи кооптований “інстанціями” задля “ідеологічного зміцнення” Володимир Куценко. І за всієї політтенденційності цього – ледь екзистенціалізованого й трохи структуралізованого різновиду істмату – в ньому все ж містилася спроба хоч якогось осмислення тогочасних соціальних реалій. (А якби те поєднати хоча б тогочасними світоглядно-антропологічними та конкретно-соціологічними пошуками... Але то вже мрійництво). Ось якими наслідками обернулося тяжіння вітчизняних інтелектуалів-шістдесятників до “автентичного марксизму”.

І тут знову актуалізується питання, котре порушив на перших Копнінських читаннях Євген Бистрицький: чи були філософи Копнінського кола наскрізь цільними у своїх світоглядно-методологічних уподобаннях, чи ці уподобання були неоднозначними, суперечливими. Гадаю, наведені факти дають підставу робити висновок, що наші шістдесятники, залишаючись у межах марксизму, все ж нерідко опинялися в ситуації самокритики. Адже потяг до автентичності означав розходження з традиційними витлумаченнями марксизму, оскільки супроводжувався апеляцією до тих мотивів цієї філософської доктрини, які були найбільш вибухонебезпечними (приміром, послідовна діалектичність спонукала до спроб застосувати її до самої марксистської філософської доктрини, виводила на питання про межі застосовності останньої; послідовна розробка принципу практики провокувала на з'ясування колізій людського світовідношення, сутнісної суперечливості людини тощо, а звідси було дуже недалеко до “ревізіоністів” з відомої югославської групи “Параксис” тощо). І нарешті, твердження П. Копніна, засвідчене на вже згаданих читаннях М. Поповичем: повної істини не знають ні “вони”, ні “ми”, – вкрай промовисте. Та й досить згадати, про що ми гомоніли у “неформальному колі” (і щодо політики й політичних діячів, і щодо філософії), аби зрозуміти, що ми не тільки “поділяли” ілюзії, утопічні сподіванки, а й нерідко ставили їх під питання.

Не можу не сказати ще про одну обставину, яка допомагала творити й підтримувати подібну інтелектуальну атмосферу. Гострота світобачення й світовідчування, притаманна філософам Копнінового стибу дуже часто живилася гумором, іронією, а то й сатирою

(Анатолія Канарського взагалі називали "Вольтером української естетики"). На "Канарських читаннях" я сказав, що відчуття гумору було "субліформою" інтелектуальної свободи за умов, котрі тую свободу виключали. Воно забезпечувало наявність того "інтервалу" поміж філософом та антифілософським середовищем, який сприяв критичній рефлексії.

Не варто цю обставину переоцінювати, проте не слід і їй недооцінювати. Якось я натрапив на вельми промовисту характеристику тоталітаризму, наведену ще одним з представників молодшого покоління шістдесятників – Вадимом Скуратівським: тоталітаризм є концентрованою відсутністю гумору. Після цього стали ще зрозумілішими деякі своєрідні вчинки П. Копніна (скажімо, вже згадуваний епізод коли він, директор науково-дослідного інституту, дивлячись на чергову стіннівку "За творчу думку", в якій не було на нього карикатури, казав співробітникам – "погана газета").

У зв'язку з цим пригадався епізод, що мав місце, коли поминали нашого колегу, колишнього аспіранта П. Копніна, Сергія Малєєва, котрий також належав до "молодшої" генерації шістдесятників лишень з тієї причини, що ще юнаком, до університету, потрапив у сталінські табори. Його теперішній сват, а в пору юності співтабірник, пригадав, яку психологічну підтримку мав од С. Малєєва, котрий постійно повторював – "Ми з тобою обов'язково виживемо, бо уміємо сміятися". Малєєв вижив та ще й став філософом.

Того, хто схильний кваліфікувати дану характерологічну особливість як непричетну до серйозного філософування, відсилаю до промовистого антропологічного спостереження Іммануїла Канта, котрий вважав дотепність виявом свободи мислення, а серйозну "здатність судження" – обмеженнями такої свободи. Високо цінуючи строгість мислення, кенігсбергський філософ писав: "Перша – то квітка юності, друга – достиглий плід старості. Хто поєднує високу ступінь і того й іншого в однім витворі власного духу, є прозорливим" (Кант И. Соч.: В 6 т. – М., 1966. – Т.6. – С.463).

Чи не тому був таким прозорливим, таким юним у своїй мудрості й незабутній Павло Васильович Копнін?

Хороше, світло було на душі в кожного, хто працював поряд чи бодай епізодично зустрічався з цією людиною. Розумники розправляли плечі, намагаючись бути на висоті "планки Копніна", середняки теж підтягувались, ті ж, кого можна назвати "випадковими", якось марніли й нітилися – атмосфера була не для них.

2.3.
Про
конкретно-
історичне ба-
чення творчої
спадщини філо-
софів-шістдеся-
тників
(Роздуми над
деякими енцик-
лопедичними
порівняннями)

Міркування, якими хочу поділитися, спровоковані досить прозаїчною обставиною: зараз наш Інститут завершує працю над першим в Україні “Філософсько-енциклопедичним словником” (досі були лише стислі “Філософські словники” 1976 та 1986 рр.). Переглядаючи різні видання подібного жанру, я надібавав на деякі обставини, які вияскравлюють принципову значущість філософії в культурнім житті певної історичної доби. Ці обставини найбезпосередніше стосуються творчої вдачі Павла Копніна та філософів його кола й, відповідно, загострюють знову питання про особливості сприймання їхнього доробку нащадками.

Дуже добре мовив Сергій Кримський про багатозаровість праць П. Копніна, в яких є й вельми виразні новації, і елементи ортодоксії, і намагання дати нове витлумачення традиційним концептам (таким як “теорія відображення”, “теорія розвитку” тощо). Останнє видається мені надто симптоматичним, оскільки засвідчує принаймні дві обставини філософського життя: короткотривалі ситуації стрімких зрушень чергуються тут з набагато тривалішим, неквапним “випробуванням на міцність” наріжних традиційних уявлень. Друге торує шлях першому, адже традиційні підходи мають вичерпати себе зсередини, а не бути скасовані, так би мовити, іззовні. Отже, з'являються особи, котрі доводять подібне вичерпання до краю.

Ставлення до таких осіб є дуже неоднозначним. Я переконаний, що сьогоdnішнього ультрарадикала книги П. Копніна дратуватимуть – адже там стільки “вчорашнього”. Розважливий же читач зверне увагу передусім на те, як у “вчорашньому” зароджувалось сьогоdnішнє, а може й завтрашнє.

Таке зародження вистежують, зазвичай, звертаючись до науково-дослідницьких праць ученого. Проте, у часи оприлюднення посилалися на них було аргументом переважно для колег-філософів (та й то далеко не всіх). Люди ж із середовища нефілософського, або ті, що працювали викладачами, затиснуті лещатами офіційних програм та інструкцій, часто дорікали: “Добре їм там, на академічнім філософськім Парнасі – їм можна... А спробували б у викладацькій або пропагандистській “соковижималці”! Але постаті Копнінового стибу чимало важили також і для тих, хто опинявся усередині

“соковижималки”. Допомогала нерідко апеляція не до дослідницьких текстів, а до “директивніших”: маю на увазі значно більш “кондові” словникові та енциклопедичні видання, куди все ж поступово закрадалися або твердження, або хоча б термін, які не співпадали з ортодоксальною “лінією”.

Пригадую характерний епізод із власного студентського минулого. Мешкаючи в гуртожиткові на вул. Освіти, заприятелював зі студентами архітектурного відділення інженерно-будівельного інституту. Якось вони звернулися за підтримкою: мав відбутися диспут, наріжною тезою якого була доповідь професора-мистецтвознавця “Абстрактне мистецтво – помилка супроти логіки”. Як од філософа та ще такого, котрий малює, від мене чекали сприяння в методологічному спростуванні згаданої тези. Знаючи, що йду в нефілософське середовище, готувався, переглядаючи не тільки дослідницькі праці з естетики, але й довідково-енциклопедичну літературу. Дуже став при нагоді “Философский словарь” 1963 року видання: там, у статті “Образ художній” знайшов дві позиції: образ є нерозривною єдністю та взаємопроникненням різних протилежних сторін, зокрема абстрактного і конкретного; у створенні художнього образу велика значущість творчої уяви й фантазії. (Звичайно ж, над усім цим здійснювалася ритуальна світоглядно-методологічна настанова про те, що гносеологічною основою правильного розуміння сутності образу є марксистсько-ленінська теорія відображення.) Полемізуючи щодо вульгарного заперечення абстрактного мистецтва, мені довелося посилатися на дві наведені позиції, наполягаючи на тому, що коли йдеться про нерозривну єдність та взаємопроникнення конкретного і абстрактного, хто може визначити (окрім самого художника з його творчою уявою й фантазією), “скільки” має бути в образі одного, і скільки іншого. Зійшлися ми з доповідачем-мистецтвознавцем на тому, що питання дуже складне й відкрите. Ось що дали всього лиш дві фрази з енциклопедичного видання, а не з якоїсь “скандальної” наукової публікації!

Зазначу принагідно – це нам знадобиться надалі – що у “Философских словарях” 1951 та 1955 років видання статті “Образ художній” немає взагалі, у другому виданні БСЭ та в “Энциклопедическом словаре” 1951 р., при його характеристиці ті принципові позиції, про які йшлося вище, відсутні, там акцентується лише на “єдності загального й одиничного” та на “конкретно-чуттєвій формі відображення істотних типових явищ”.

Як “ревізійністські новації” потрапили до “Философского словаря-63” – не знаю. Зате напевно знаю, чим були спричинені вельми

відчутні подібні новації в словникових та енциклопедичних виданнях наступних поколінь.

Провідні ідеї загальнофілософських та гносеологічних розвідок Павла Копніна, починаючи з шістдесятих років – про практичну зумовленість людського світовідношення (зокрема, пізнання) та про взаємозв'язок відображувальної й творчої специфіки свідомості. У “Вступові до марксистської гносеології” (Київ, 1966) розглянуто питання про практику як вияв людської універсальності, як перетворення речей і явищ природи в людський світ, про співвідношення в практиці упредметнення та відчуження, відчуження і технізації світу, про взаємозумовленість практичного і теоретичного розв'язань суперечності між суб'єктом і об'єктом світовідношення. Поняття “практика” перетворюється на наріжний концепт, звертання до якого рівнозначне актуалізації питання про творчу суть людини, а відтак – про незвідність людського світосприймання лише до суто відображувальних характеристик. Цього ж таки шістдесят шостого року десяте число журналу “Вопросы философии” вміщує колективну статтю, одним із авторів котрої був П. Копнін, присвячену філософському життю тодішньої Югославії. Більшу частину її посідає виклад антрополого-гуманістичних поглядів представників групи “Праксіс” (у партійних інстанціях ті погляди вже кваліфікувалися як ревізійністські). Принцип практики було доведено югославськими колегами до дуже радикального політико-ідеологічного змісту (з'ясування дегуманізуючих тенденцій соціалізму), а також змісту теоретико-філософського. Звичайно ж автори згаданої статті мушили в ряді випадків відмежовуватися від “Праксісу”. Але – “процес пішов”!

Роком пізніш після обох згаданих публікацій у черговому томові “Философской энциклопедии” з'являється велика й змістовна робота молодого на ту пору дослідника Олександра Огурцова “Практика”, де міститься така кількість “смыслосилових ліній”, сфуксованих у феноменові практики, яка не могла в найстрашніших снах ввижатися ревнителю офіційної філософської ортодоксії. Молодість в особі О. Огурцова перехоплювала естафету в зрілості – П. Копніна.

Схожа доля в ідеї Павла Копніна про співвідношення творчості та відображення. Філософ особливо акцентує на тім, що пізнання – не “нотаріально-копіювальна” акція, воно “не по рабськи простує за об'єктом, а творчо відображує його” (див.: Копнин П. В. Гносеологические и логические основы науки. – М., 1974. – С.105–107). Пізнання – не дзеркальний образ, а творчо-активне відображення, на

основі котрого в практиці витворюється новий світ речей та відношень – така думка пронизує і ранні, і пізніші розвідки П. Копніна.

До того ж використовує він два означених ключових поняття як вроджений полеміст: у вже цитованій гносеологічній розвідці визнає: “читач міг би дорікнути нам щодо суперечності, оскільки спочатку... ми зазначали, що пізнання копіює, відображає об’єкт, а зараз... мовимо, що пізнання не є копією існуючого предмету...” – і тут же пропонує вельми своєрідне виправдання такої суперечності. Виявляється, “теорія відображення” потрібна переважно для критики однобічно-ідеалістичних уявлень про пізнання на кшталт “теорії ієрогліфів”. Акцентувати ж на творчій активності свідомості необхідно для обґрунтування креативістськи-ініціюючого начала в людині та для спростування “нотаріально-копіювальних” витлумачень людського світосприймання (цит. праця П. Копніна – С.106).

Отже, антитеза “відображення – творчість” (як і в розглянутім перед цим випадкові антитеза “конкретне – абстрактне”) трансформується в синтезу. Зважаючи на часи, коли те чинилося, то була дуже потрібна акція, котра сприяла розвиткові культури світорозуміння. Річ у тім, що синтеза, немов би урівноважуючи “pro” і “contra” розглядуваних суперечностей, є лише за видимістю *відповіддю на питання*, по суті ж вона – *його актуалізація*, своєрідний спосіб залишити питання *відкритим*. (Чи не тому, зокрема, Ганс-Георг Гадамер наполягає на евристичній значущості окресленого прийому діалектичного мислення: будь-яке справжнє питання потребує відкритості”, інакше воно обернеться “видимістю питання”? Див.: “Истина и метод”. – М., 1988. – С.427–428). Синтеза не в змозі елімінувати напруженість суперечності між відображенням та творчістю, бо остання постає то як антитеза “репродуктивно-продуктивної уяви”, то як антитеза “образу-символу” і т. ін. *Відтак синтеза виявляється латентною формою безкінечного ряду змістової “дозапитальності”*.

Мовлячи про еволюцію тодішньої офіційної філософії у бік “дозапитальності”, пошлюся як на характерний приклад ще на деякі спостереження, що виникли під час зіставлення змісту довідкових та енциклопедичних філософських видань шістдесятих-сімдесятих років.

“Философский словарь–63” у статті “відображення” зовсім не згадує про його творчу природу. Стаття “творчість” тут взагалі відсутня. Відсутня також стаття “символ”, котра могла б конкретизувати уявлення про творчу суть людського світосприймання.

Є проте стаття “символізм у буржуазнім мистецтві та літературі”, котра зводить характеристику даного явища до “містицизму”,

“декадентства”. Щоправда, перед тим, ще у п'ятдесят шостому році, поняття “символ” з'явилося в другому виданні БСЭ. але обмежилися тим, що символ “у філософії – термін, котрим часто користаються суб'єктивні ідеалісти”. Тут же дали добрячого чергового стусана на адресу багатостраждальної “теорії ієрогліфів”, визнали, що символи використовуються в мистецтві, але “заспокоїли” читача: виявляється, “зростання наукових знань, розвиток і поглиблення реалізму обмежили місце і роль символу в мистецтві” (БСЭ, т.39, М. 1956. – С.53–54). Є в цьому ж томі стаття “символізм” – у двох абзацах загальної характеристики даного явища кількість лайливих епітетів доведена до одинадцяти (до “декадентства” й “містицизму” додали: антиреалізм, реакційність, розпад, крайній індивідуалізм, ілюзійонізм, туманність, зашифрованість, “заумність”).

Подібним чином витлумачено на початку шістдесятих інші поняття, дотичні до творчої специфіки людського світосприймання та світовідношення. Так “свобода волі” відсилає до статті “воля”, у котрій свободна лишень “воля, котра обирає правильно”.

Всього через чотири роки з'являється черговий том “Філософської енциклопедії”, де є статті “свобода волі” й, навіть “свобода”, а ще три роки по тому – заключний том, де міститься стаття Олександра Лосева “символ”, яка розпочинається з позитивного визначення змісту даного поняття й лише в другій частині критикує ідеалістичні його інтерпретації. Міститься тут також значно менш лайлива, ніж у другому виданні БСЭ, стаття про символізм як художню та естетичну течію, велика стаття про творчість (Піама Гайденко – історико-філософський, а Михайло Ярошевський – психологічний зрізи). Згодом, у “Філософсько-енциклопедическом словаре – 89” П. Гайденко схарактеризує творчість у вимірах свободи, суб'єктивності й творчої уяви.

Перший в Україні “Філософський словник” (1973) містить статтю “теорія відображення”, котра ґрунтується на двох засадничих ідеях: про практичну природу людського відображення та його активність (С.61). Окрім цього, тут є стаття “символ”, де акцентовано на тім, що діалектико-матеріалістичний світогляд (а не “ідеалістична філософія” – як то було раніш), розглядає символ як “один з моментів, прийомів осягнення об'єктивної дійсності”. Загалом же мовиться переважно про “плюси” символізму. Серед дотичних понять: стаття “свобода волі” містить докладні розмірковування про позитивну значущість у людським світовідношенні як реальної, так і формальної можливості (у разі детермінації реальною можливістю свобода волі стає безпосереднім стимулом до дії, що перетворює цю можли-

вість на дійсність; у разі ж детермінації формальною можливістю свобода волі стимулює пошук шляхів перетворення формальної можливості на реальну і далі – на дійсність. Див. С.610).

Нарешті, нове видання українського “Філософського словника” (1986) і “Философско-энциклопедический словарь” (М., 1989) мовлять: перший – про те, що оперуючи ідеальними образами суцього, свідомість запліднює суто людську здатність до продуктивної творчості, фантазії, тощо; другий – про те, що принцип відображення розкриває й обґрунтовує активно-творчий характер пізнавальної діяльності, котра оперує з тим, чому немає прямих аналогів у реальності. “Копнізація” “теорії відображення” в кондових довідникових та енциклопедичних виданнях, так би мовити, завершується. *Чим не “закон переходу якісних змін у кількісні” – дозволю собі каламбур!*

Звертаючи увагу читачів на окреслені особливості “феноменології” одного з наріжних філософських концептів П. Копніна, я мав три наміри.

По-перше, показати, що філософські новації мислителів копнінового стибу були явищем далєбі не тільки внутрішньо-філософським. Адже через розглянуті “кондові” жанри (словники, енциклопедії) вони дуже впливали на масову свідомість, на інтелектуальну атмосферу “відлигової” а затим “застійної” доби. Вони поступово, я б сказав, “по сантиметру” збільшували площу отого самого “простору свободного розвитку”, що його Мераб Мамардашвілі кваліфікував як неодмінну умову розвою культури мислення, вони сприяли формуванню нового “образу світу” та поглибленню уявлень про його осягнення.

Справді, не було б статті О. Лосева “Символ” у “ФЭ–70”, де символ береться вже в його позитивній значущості (як та “ідеальна конструкція речі”, котра “у прихованій формі містить у собі всі можливі вияви речі й створює перспективу для її безкінечного саморозгортання в думці”), не було би подібної статті – і хто знає, чи стала б можливою публікація ґрунтовної розвідки Сергія Аверінцева в третьому виданні БСЭ (1976), де символ подано в кільканадцяти іпостасях позитивних вимірів (порівняй з одинадцяти лайливими іпостасями в другому виданні БСЭ). Не було б згаданої енциклопедичної статті О. Лосева й хто знає, чи стало б можливим видання через шість років його книжки-події: першої в тодішній вітчизняній літературі праці, присвяченій специфіці символу. Тут, за усіх кон’юнктурних сюжетів, наявне дуже цінне повернення до загостреної свого часу П. Копніним антитези “відображення-творчість”, що містить, окрім кон’юнктурного, також істотний некон’юнктурний зміст. Ло-

сев ставити питання про те, навіщо взагалі в людським світосприйманні символи, якщо існують відчуття, уявлення нарешті – поняття... Питання, погодьмося, абсолютно коректне у філософсько-теоретичному відношенні, незалежно од будь-яких “-ізмів”.

Не менш філософськи-загальнозначущою є й запропонована лубомудром 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 в ній, методом її розпізнавання, принципом перетворення її для людини з погано усвідомлюваного, або й не зачепленого пізнанням хаосу в розчленований та пізнаваний космос, воно є ще й законом упорядкування дійсності для нових, вже власне людських цілей. Символ отже є фактично осереддям креативного потенціалу поняття, відтак і тим елементом світовідношення, котрий акумулює його творчу природу, він – “породжуючий принцип” такого світовідношення (Лосев Л. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. – М., 1976. – С. 201–203,12).

Замість “єдино правильного відображення” нас націлюють на – цитує Лосєва – “безкінечне число різних відображень або виражень речі”.

Не виключаю, що саме ця лосєвська праця “завела” відомого вірменського дослідника Карена Свасьяна, який чотирма роками пізніш видає в Єревані книжку “Проблема символа в современной философии (Критика и анализ)”, де акцентує на “можливості різних відображень” (чуттєво-образних і розсудково-поняттєвих, наївних, фантастичних тощо) та на тім, що “розмаїття відображень є розмаїття світу культури як символічно значущої діяльності” (С.32).

Звідси – друга причина, через яку я простежив вище явлену “феноменологію” копнінського погляду на відображення її творчість. Полягає вона ось у чому. *Якщо на рівні кондово-довідникових видань філософська думка “цитаделі марксизму-ленізму” пройшла в 60–70-ті роки шлях від антитези “відображення – творчість” до уявлень про “творче відображення”, то в дослідницькій діяльності прогресивно мислячих філософів то обернулося шляхом значно масштабнішим: од так званої ленінської теорії відображення – до, фактично, “філософії символічних форм” Ернста Кассірера; відтак (оскільки Кассірер, як відомо, зміщував акцент з пізнання на розуміння) від зосередженості переважно на пізнавальному освоєнні світу людиною – до зосередженості передусім на освоєнні практично-духовному, центральним інгредієнтом котрого й є розуміння; то був виразний поворот від раціонцентризму – до його заперечення. Отже, копнінська ідея про*

взаємопроникнення відображення й творчості націлювала його послідовників на рух у координатах світової філософської думки.

Нарешті, третя причина, через яку я зловживаю увагою читачів, пов'язана з тим, як нащадки філософів копнінового штабу ставляться до своїх попередників. Тут, є не тільки здобутки, а й втрати.

Читаю книжку молодого талановитого філософа, осереддям котрої є проблема символу загалом та в мистецькій діяльності (як і в О. Лосева та К. Свасьяна), і раптом дізнаюся, що згадані автори “не дають достатньо прозорого уявлення про те, що таке символ”. Стало мені якось сумно. Постмодерн супроти “модерну” – це цілком нормально, але ж не до такої міри... Михайло Жванецький якось кинув гасло: “Тщательней!” Коли йдеться про науковий доробок твоїх попередників, те гасло вкрай актуальне.

Цим пояснюється моя транскрипція феномену “конкретного історизму”, котрий винесено в заголовок цього підрозділу. Полягас він, гадаю, у тім, аби оцінювати творчий спадок своїх попередників не з точки зору “багатства дозволів” сьогодення, а враховуючи “надмір заборон” тієї пори, коли жив і творив мислитель, що нас цікавить.

Якщо ми почали по-новому оцінювати багатьох філософів середньовіччя (відійшовши од кліше “занепаду філософії”, що стала “служницею богослов'я”), то, мабуть, наше рідне “соціалістичне середньовіччя” також варте дуже зваженого осмислення.

(Докладніше про творчу спадщину П. Копніна див.: Філософські читання пам'яті Павла Копніна. – К., 1996; Філософські читання пам'яті Павла Копніна. – К., 1997).

3. Від родової всезагальності до індивідуально-екзистенційної тотальності (Володимир Шинкарук)

Перший студентський спогад: молодий, зосереджений “чоловік у собі” з орлиним профілем, з упевненим, трохи глухуватим голосом, сходить на професорську кафедру. Жестом покрови увиразнює виклад чи не найскладніших концептів. Коли він промовляє: “Гегель вважає, що...”, ми трохи пригинаємося, немов під віялом Абсолютного духу. Врубаємося – мало хто одразу...

Писати про засновника якоїсь наукової школи за умов, коли він тільки-но відійшов у вічність, але триває творча робота його численних учнів, до котрих належиш сам, – справа ризикова. Адже тут можливе зіткнення, як мінімум, кількох оціночних поглядів. Перший – бачення даної постаті її найближчим творчим оточенням, прибіч-

никами відповідного наукового напрямку. Другий – ставлення до цієї постаті й репрезентованого нею напрямку широкого загалу професіоналів: прихильних або ж навпаки. Третій погляд – суспільний та культурний “резонанс” – і постаті, і напрямку. Позаяк узгодити перелічені оціночні сфери в межах одного розділу неможливо, доводиться покластися на те, що підказують сумління, особистий професійний досвід, спостереження, вистраждані за майже чотири десятиліття життя в тій царині духу, де збулася доля – як твоя, так і обопільна з тими, про кого розмірковуєш.

Осмислюючи “Сповідь” та інші праці Жан-Жака Руссо, Клод Леві-Строс назвав його “батьком французької антропології”. Чи не можемо ми вважати феноменологію наукових уподобань Володимира Іларіоновича Шинкарука (1928 – 2001) підставою для розмірковувань про аналогічний його статус щодо сучасної української філософської антропології? Спробуємо те з’ясувати, проаналізувавши кілька смислових шарів його щедрого філософського ужитку.

3.1. *Парадокси “реального гуманізму”*

Десь на початку шістдесятих років, коли авторів цих рядків пощастило стати студентом філософського, до “спецсову” бібліотеки Київського інституту філософії потрапила книжка чеського “ревізіоніста” Карела Косіка “Діалектика конкретного”.

Смисловим осереддям її стало твердження, що “філософія людини” – то звертання до питань, найбільш занедбаних у офіційній марксистській філософії.

Склалася парадоксальна ситуація: філософське світорозуміння, що формувалося як альтернатива будь-яким різновидам “абстрактного гуманізму”, претендуючи на статус гуманізму “реального”, опинилося в полоні інших різновидів “абстрактності” та ще й тоталітариського стибу – відмітною ознакою реалізації такого світорозуміння стало нехтування тією “елементарною клітиною”, без якої гуманізм немислимий – людською індивідуальністю з її багатомірністю, нередукованістю (такою незручною для будь-якого доктринерства).

Відтак соціально-практичне витлумачення людини та світу як передусім витвору її життєдіяльності (олюднена природа) вилилося у вульгарний соціологізм, закріплені у редукції людської універсальності до класових та виробничих її параметрів. Діяльнісний підхід до пізнання спрощувався на шкоду розглядові його в контексті роз-

маїття інших виявів духовності. Зрештою остання зводилась до своїх утилітарно-прагматичних виявів. Філософію намагалися зробити таким собі наглядцем над людською поведінкою, свідомістю та над спеціальними науками.

На Заході філософія націлювалась на новітні здобутки природознавства і людинознавства, ставала більше або аналітичною, або екзистенціальною. У нас – доктринерською. Там була теорія цінностей (аксіологія) – тут “теорія” гвинтиків та їх “вродженого” пролетарського “нутра” (з його допомогою вершили ціннісну селекцію). Там – культурологія, культурна компаративістика, тут – трохи відредагований “Пролеткульт”. Там – філософська антропологія, “нова онтологія” тощо, тут – вже згаданий вульгарний соціологізм, до якого почали долучати вульгаризований натуралізм, запозичений з “цитатно” засвоєних французьких матеріалістів XVIII ст. Філософська антропологія виникла в тридцяті роки нашої доби – на початку шістдесятих про неї не було хай хоч лайливої статті у філософському словнику. Філософії історії “поталанило” – на “спекулятивність, апіоризм, ідеалістичність”, філософії життя – на “ідеалізм, ірраціоналізм, нігілізм, спотворення суспільно-історичного процесу”. Найдужче багатьом “не нашим” теоріям таланило на “мракобісся”: злодій кричав “хапай злодія!”

Протистояти отакому “Мраку Борисовичу” (красномовний образ-концепт, що його зробив з адепта тодішнього філософського офіціозу Марка Борисовича Мітіна надто талановитий та гострий на слово Евальд Ільєнков), протистояти окресленим спрощенням, вдаючись до “лобових” альтернатив, – чи епістемологічних, а чи екзистенціал-гуманістичних – було малоефективне. Йшлося про реанімацію цілого “материка” мисленневої культури, а для цього слід було ретельно реконструювати увесь пізнавальний критицизм новоєвропейської філософії, всю класичну гуманістичну традицію з її вбліваннями щодо людської самості, спроможності, притомності.

Тільки націливши марксизм на подібну реконструкцію, можна було надати йому “людського обличчя”.

Цю справу розпочав, працюючи в Україні, Павло Копнін, концентруючи її переважно довкіл новітніх епістемологічних сюжетів, наслідком чого стала поява могутньої школи з логіки наукового пізнання. Після його від'їзду до Москви, де розпочалося цькування за “ревізіонізм”, Київська школа опинилася перед можливостями: Зруйнування? Збереження? Примноження? Все залежало від того, хто перейме “естафету” від Копніна. Залежало не тільки від теоретичних уподобань цієї людини, не тільки від її здатності відчувати на-

гальні проблеми та знаходити найефективніші тактичні засоби для доведення пріоритетності їх розробки.

Йшлося про здатність здійснювати ту реконструкцію, що про неї мовилося вище: реконструкцію європейської гуманістики через співвіднесення її вираження у відповідних етапах історії філософії. Подальший досвід Київської школи засвідчив, що то виявилось реконструкцією не тільки “передумов марксизму”, але також передумов драматичних колізій, що з ними він зіткнувся й на яких спіткнувся. Відтак, започатковувалась реконструкція грандіозної інтелектуальної драми, якщо не трагедії, що через усвідомлення її антиномій проліг шлях самовдосконалення антропологічної рефлексії. Йшлося, зауважу, не тільки про здобутки чи вади спроб найрадикальнішої переорієнтації гуманізму, а й про те, чим вони були інтелектуально спровоковані. Подібна реконструкція (ми спробуємо показати те згодом) чинилася невдовзі перед тим у країнах, де були значно сприятливіші політико-ідеологічні умови для неї – відповідно й результат був набагато дієвішим (маю на увазі Францію з сартровою спробою позитивного обґрунтування гуманізму та Німеччину з гайдеггеровим обстоюванням “негативного обґрунтування”).

Чи не в націленості на окреслену реконструкцію одна з причин того, що Володимир Шинкарук очолив у шістдесят сьомому році Інститут філософії, маючи в кишені, крім докторського диплома “за Гегеля” (лекції з німецької класики та історії діалектики), також програму світоглядно-антропологічної переорієнтації тогочасної філософії, до того ж переорієнтації виразно екзистенціальної? Гегельянство та “екзистенціалізм”, “логіцизм”, “етатизм” та “філософія свободи” – хіба вони сумісні? Придивімося уважніше.

3.2.

Екзистенціально-неогегельянство

Досліджуючи різні етапи історії новоєвропейської філософії, В. Шинкарук відслідковував генезу уявлень про творчу активність людської свідомості, що вже в Канта пов'язано з трансцендентальною єдністю самосвідомості.

У гегелівській “Феноменології” генеза форм самосвідомості поступово розгортається до утвердження субстанціальної значущості людської особистості відповідно до “щаблів” її відособлення в суспільстві, отже Гегелів замір постає не як беззастережний “етатизм”, а як намагання урівняти в правах державу та окрему особистість. Перший щабель її вивільнення – то правовий стан, де “особистість набуває реальності у власності”, постаючи як “абстрактний індивідуум у світі відчуженого духу”. Проїшовши

крізь “чистилище” взаємодії віри й знання, світу особистих переко-
нань і совісті, себто – моральної свідомості, де “знімається” відчу-
ження, позаяк тут “закон існує для самості, а не самість для закону”.

Вдумлива історико-філософська реконструкція окресленого са-
моздійснення людини завершується акцентуванням, надто принци-
повим для антропологічної рефлексії: могутність моральної свідомо-
сті та її носія – особистості, – у тому, що саме через особисте переко-
нання будь-яка дійсність може бути “визнана” або “відторгнута”.
Відтак з виникненням моральної свідомості з'являється “суб'єктивна
незалежна свобода”, за якої індивідуум може, “навіть стаючи супро-
ти існуючого державного ладу, засновувати все на своїй совісті”.
Якраз таку суб'єктивну свободу Гегель пропонує зробити “абсолют-
ною основою” держави (Єдинство діалектики, логіки и теорії по-
знання. – К., 1977. – С.237–238). Нам, студентам, судилося слухати
наведені розмірковування у лекціях з історії німецької класичної фі-
лософії шістдесят шостого року. До книжки про Гегеля, виданої
двома роками раніш, вони не увійшли. Наведений сюжет став зміс-
том доповіді В. Шинкарука на Міжнародному гегелівському конгре-
сі 1967 р. (див.: “Филос. науки”, 1968, № 1).

Як бачимо, у системі гегелівських розмірковувань суперечність
між особистістю і державою то, здавалось би, долається, а то зали-
шається (адже подолання не виходить за межі свідомості), набуваю-
чи мало не статусу кантівської антиномії, де теза і антитеза не
“перекриваються” синтезою. Подібна антиномічність пов'язана з
нездоланністю для Гегеля феномену відчуження: останнє, тотожне
упредметненню, що завдячуючи йому індивід виносить себе “до сти-
хії всезагальності”. Позаяк суспільне упредметнення людської сутно-
сті набуває відчуженої форми, світ суспільного життя стає “світом
відчуженого від себе духу” (Шинкарук В. И. Логика, діалектика и
теорія познання Гегеля. – К., 1964. – С.55). *Зовсім не оптимістичним
виявляється, з огляду на сказане, гегелівське бачення взаємодії людини
зі світом.*

Зауважу, що К. Маркс був набагато оптимістичнішим щодо пе-
рспектив подолання відчуження і більшість з нас у шістдесяті роки
плекали надію на те подолання, але ...в майбутньому, а поки що –
дискусії щодо “наявності відчуження за соціалізму” не припинялися,
виходить мріяли ми “за Марксом”, зате жили “за Гегелем”.

Відтак, гегелівський “логіцизм” виявився вельми специфічним,
він нерідко “збивався” на екзистенціальні (навіть трагічно-
екзистенціальні) мотиви. Що “гнало” логіку до екзистенції й навпа-
ки – екзистенцію до логіки? Гадаю, для логіки то була “нудьга” за

змістом, для екзистенції ж – “нудьга” за сенсом того змісту.

З німецької, ширше світової, філософської класики висококваліфікований історик філософії не міг не почерпнути її найбільшого здобутку – культури мислення, що викристалізовувалась у різновиявах класичної діалектики, які були також несумісні з лінійністю тогочасного філософського офіціозу. Попри всі гносеологічні негаразди, які виникали в разі абсолютизації згаданих різновидів діалектики, найпотаємнішою їх перспективою при осмисленні світоглядних проблем було визнання внутрішньої суперечливості взаємозв'язку людини зі світом, а також невикорінюваної сутнісної суперечливості людської істоти (це красномовно засвідчив надалі досвід некласичних різновидів діалектики, що виникли в сучасній зарубіжній філософії – їх, до речі, досліджено в колективній праці “Діалектика без апології”, опублікованій 1998 року відділом В. Шинкарука).

Тепер хочу привернути увагу читача до дуже пікантної деталі творчої біографії. Володимир Шинкарук у Києві, як і чотирма роками старший Евальд Ільєнков у Москві (згодом вони стали друзями), захопився Гегелем не випадково. Обидва згаданих мислителя переживають те захоплення всього на кілька років пізніше, ніж розпочався тріумф гегельянства у Франції. І супроводжувала той тріумф гегельянства радикальна його екзистенціалізація.

Виникнення “екзистенціального неогегельянства” пов'язане з науковими зацікавленнями відомого французького філософа Жана Іпполіта. Ще будучи студентами, ми знали, що до війни ним вперше перекладено “Феноменологію”, затим “Філософію права”. По війні захищена й опублікована дисертація, присвячена генезі й структурі “Феноменології”, згодом видано “Вступ до філософії історії Гегеля”, нарешті “Логіку та існування” (1952), де простежено “перехід” Гегеля в К'єркегора, а також “Етюди щодо Маркса і Гегеля” (1955). Це робить Ж. Іпполіта – поряд з Жаном Валем (“Нещасна свідомість” – то “висхідне переживання”, що з нього виростає світоспоглядання молодого Гегеля) та Олександром Кожевним (“Філософія Гегеля настільки ж екзистенціальна, як і Гайдеггера”) – однією з центральних фігур тієї інтелектуальної переорієнтації, яка на межі 30–40 рр. повністю змінює місце, що його посідала гегелівська думка у Франції. Німецького класика починають сприймати не як витворювача довільних систем, а як філософа, що “мислив життя” – індивіда, культури, людства. Ж. Іпполіт у повоєнний час читає лекції “Щодо екзистенціалізму в Гегеля”; у коментареві Моріса Мерло-Понті до першої з них обстоюється важлива теза про те, що гегелівська думка перебуває біля витоків найзначніших інтелектуальних намагань на-

шої доби, себто вона започатковує спробу збагнути ірраціональне, інтегрувати останнє в розширене витлумачення розуму (крім марксизму, філософії Ф. Ніцше, психоаналізу). Ж. Іпполіт віднаходить в основі гегелівського панлогізму трагічне бачення світу і людини, мовить про близькість до екзистенціалізму гегелівського погляду на проблеми існування, буття, абсолютної свободи.

У спорідненості з Гегелем Іпполіт убаचाє причину проблематичності соціальних прогнозів К. Маркса. Погляд Маркса на капіталістичну формацію Іпполіт пов'язує не так з економічним аналізом фактів, як з трансформацією гегелівської концепції відчуження, пана і раба, етичної вимоги справедливості, що робить передбачення Маркса щодо шляхів розвитку суспільства різновидом релігійного пророчтва. Відповідно, Іпполіт обґрунтовує можливість критичного переосмислення марксизму, відштовхуючись од об'єктивного дослідження творів самого Маркса, зокрема – тези про співвідношення об'єктивації та відчуження.

Якщо мати на увазі не тільки безпосередні впливи окреслених розмірковувань (вони потрапляли до українського інтелектуального середовища принаймні в шатах “нищівних спростувань”), якщо враховувати також наявність деяких спільних для різних регіонів Європи культурно-духовних контекстів, паралель щодо гегельянства у Франції та в Україні, що на неї натякаю, не є такою вже епатажною.

Звичайно, у нас через політико-ідеологічні умови, звертання до Гегеля та інших мислителів минулого не могло стати чимось більшим, аніж пошуками “автентичного” Маркса. Проте зауважу, що той пошук мав виразну перспективу переростати в нестримне *прагнення загальнофілософської автентичності*. Тим самим випускали на волю “Джина” інакомислення, критичної рефлексії щодо усталених канонів мислення.

Ще один аргумент на користь пропонованої мною історико-культурної й філософської паралелі. Він пов'язаний з тим, що можна назвати спільністю світопереживань покоління, підлітковий вік котрого випав на Другу світову війну. Володимир Шинкарук (двадцять восьмого року народження) часто згадував ту нелегку пору, заробітчачанство під час евакуації, юнацькі саморефлексії, спровоковані воєнним лихоліттям. А ось про що говорить його майже ровесник, Мішель Фуко (двадцять шостий рік народження). Загроза війни була нашим обрієм, “рамкою” нашого існування. Події, що відбувалися у світі – значно більшою мірою, аніж сімейне життя – стали субстанцією нашої пам'яті. Кажу “нашої”, позаяк певен, що більшість хлопчиків та дівчаток на ту пору мали схожий досвід. Можливо саме через

це мене причаровувала історія та відношення особистого досвіду й тих подій, під владу котрих ми потрапляємо. Пристрасть до філософії виникла у М. Фуко під час навчання в 1946–1951 роках якраз завдячуючи “екзистенціальному неогегельянцю” Ж. Іпполітові. З 1945 року починає опановувати філософію в Київському університеті В. Шинкарук – передусім через Гегеля та співмірні йому постаті.

Спалах зацікавленості гегелівською спадщиною серед повоєнного покоління французьких та українських інтелектуалів не був випадковим з огляду на настійну потребу кожного філософа збагнути логіку феноменологічних закруток та манівців людської долі – особистостей, генерацій, народу, нації, людства. Припускаю, що захоплення Гегелем було спричинене також чималим “катарсичним ефектом”, який воно мало для поколінь, силоміць, поза їхньою волею “закинутих” у коловорот (вир) “світового духу” (якби ж тільки духу!), для поколінь, про яких добряче проїхалась “колісниця історії”. До того ж на нашій національній терені звертання до Гегеля, як і до світової філософії загалом, було чималою інтелектуальною компенсацією того спрощено-катехізисного сприймання світу, що настійно нав'язувався тогочасним політико-ідеологічним істеблішментом.

Доля істеблішменту була, до речі, вельми парадоксальною. Маючи, разом з офіційним марксизмом, у Гегелеві один із своїх, так званих, “витоків”, істеблішмент зовсім не хотів бодай щось “сьорбнути” з тих “витоків”, а у філософах-гегельянцях зовсім не визнавав “своїх”. І, мабуть, не випадково – то були “розумники”, котрих можна було хіба що – терпіти. Як сказав колись мені, голові наукового студентського товариства, після “днів науки”, на яких виступали переважно гегельянці, представник партбюро, котрий був “куратором” того зібрання: “Краще схоластика, ніж контрреволюція...” Але ж за тією схоластикією стояли реалії, що були зовсім “не до двору” офіціозові.

Проте чи не найважливішим (з точки зору світоглядно-антропологічного повороту в українській філософії шістдесятих років) було те, що наспіла потреба переосмислити предмет філософії під кутом зору усіх формотворень людського духу: міфології, релігії, класичної й сучасної наукової картини світу, а також – спроектувати те переосмислення на образ людини, попит на що, здавалося, тривав у суспільному житті, живлячись хрущовською “відлигою”. І “екзистенціалізований Гегель” виявився дуже на часі якраз через можливість, завдякуючи йому, співвіднести низку глобальних явищ нової доби, націлити те співвіднесення на пошук (за екзистенційними її хитроплетивами й зламами) якихось “межових” смислів; через елементи про-

гресизму, а передусім – через те, що притаманний йому історизм був людиноцентрований.

3.3.

На шляху до Гегеля

Та все ж тяжіння молодого вченого до людиноцентрованості філософування провокувалося не тільки Гегелем, а й іншими чинниками. Можливо, вони не так смислонасичені, як гегельянство, зате бентежили юнацьку уяву парадоксом позірної простоти запитань – та водночас відчуттям невдоволення від простоти відповідей на ці запитання.

Маю на увазі розумові пошуки, що їх чинить молодий вчений перед тим, як спеціально перейнятися Гегелем. До речі, цей етап творчої еволюції, наскільки я пам'ятаю, не прокоментовано належним чином ні самим його суб'єктом (принаймні, він ніколи не згадував про нього в частих і відвертих розмовах з працівниками відділу філософської антропології, які точилися в різні часи), ані тими, кому доводилося писати про нього. Зовсім недавно, у розмові з колишньою студенткою і прихильницею В. Шинкарука, я дізнався, що він оцінював той етап власної творчої еволюції вкрай стримано.

Йдеться про перший щабель наукового злету Володимира Шинкарука, котрий мав місце за кілька років до хрущовської “відлиги” й був, як на мене, зовсім не випадковим і тим більш не якимось суто кон'юнктурним, хоча й без цього в ті часи не обходилося. Насправді, якому явищу можна було присвятити тоді в Києві кандидатську працю з історії філософії? Гегелеві, Кантові чи може неокантіанству/гегельянству? Кожен, хто пам'ятає ту пору, відповідь: найбезпечніше було взяти постать з історії російської матеріалістичної традиції. Такою постаттю став Олександр Радищев. Здавалося б, як кажуть наші північно-східні сусіди – “просто и без затей”. Що було би в іншому разі – засвідчує доля книжки за мотивами кандидатського дослідження москвича Ільєнкова, здійсненого в ті самі 1950–1953 роки на марксологічному матеріалі “Діалектика абстрактного і конкретного в науково-теоретичному мисленні”. Ця книжка аж до 1960 року пролежала “під сукном”. Отже, дисертація “Матеріалізм О. М. Радищева” (1953) – ґрунтовне дослідження В. Шинкарука. “докторське” за масштабністю й обсягом (375 с.). Найяскравішою його смисловою домінантою стала полеміка між просвітницьким матеріалізмом та масонським ідеалізмом щодо феномену людини (згадаймо з попередньої глави про дискутивний стиль праць П. Копніна).

Що можна було видобути із протистояння подібних, на перший

погляд не дуже цікавих для молодого філософа, явищ у російській культурі? Виявляється, за належного професіоналізму – чимало. Як засвідчують висновки одного з розділів даного дослідження, у часи, коли про філософську антропологію ще навіть не згадували, можна було вийти на мабуть чи не найболючішу точку антропологічних розмірковувань – на альтернативу антропологізму, просякненого ідеєю природовідповідності людини (включно до її соціальних характеристик) та радикально-ідеалістичного відособлення людини від природно-матеріальних чинників (див.: Шинкарук В. И. “Материализм А. Н. Радищева”. Дис-я на соиск. канд. филос. наук. К., 1953. – С.178–179). Та проблема актуальна для філософської антропології й понині.

Персчитуючи шинкаруківські публікації з даної теми, я звернув увагу на послідовно компаративістський стиль: альтернативні точки зору викладаються й цитуються дуже сумлінно, зіставляються докладно – звичайно, не без певних ідеологічних кваліфікації, але й не способом так званого кавалерійського наскоку. Подібний стиль дуже нагадує інтелектуальну манеру самого О. Радищева – “німецький вишкіл”, набутий ним за кілька років навчання в Лейпцігському університеті, давався взнакн. Дисертація В. Шинкарука, з якою я ознайомився в київській університетській бібліотеці, також позначена майже німецькою ретельністю. Крок за кроком відстежується в ній радищевське зіставлення матеріалістичних та ідеалістичних тенденцій у витлумаченні людини, зіставлення, засноване на принципові антиномійності: дві перших книги трактату “Про людину. її смертність і безсмертя” містять майже всю тогочасну матеріалістичну аргументацію, книги ж третя й четверта – аргументацію ідеалістичну (в її масонському заломленні). Детально характеризуючи обидві протилежні точки зору, Радищев запрошує читача самому обирати ту з них, яка виглядає більш обґрунтованою.

Мені здається, що саме ця антиномійність і збудила ту увагу, яку виявив молодий київський дослідник до радищевського розмислу. Адже за ним виразно вимальовувалося не що інше, як кантова інтелектуальна “інтрига”, що її, до речі, не змогли здолати ні критик антиномійності Гегель, ані будь-хто з інших (уже в наші дні реабілітацію антиномійності здійснили І. С. Нарський і М. О. Булатов). Не певен, чи виник радищевський антиномізм під впливом кантового, чи без такого (“Критика чистого розуму”, щоправда, вийшла німецькою мовою за два десятиліття до трактату, що нас цікавить), але то був переконливий сплеск інтелектуального сумління, яке не “зациклюється” на одній з альтернативних тенденцій у філософуванні.

Був тут також і переконливий урок, як можна вибудувати наукову полеміку за несприятливих ідеологічних умов.

Перевагу такої сумлінності засвідчує та обставина, що багато які з ідеалістичних концептів постають у дисертації В. Шинкарука як вельми принадні для сучасного філософського слуху. Справді: людина “внутрішня” та “зовнішня”, визначальність першої щодо другої; зовнішня натура як “ієрогліф” внутрішньої; вирішальна значущість внутрішнього світу людини, який уможливорює “поставлення себе понад усіма випадками”; принцип самопізнання як наріжний для людини; обмеженість опосередкованості розуму та переваги “безпосереднього спілкування” з духовним світом (див.: Цит. дисертація – С.117–123). Подібне враження справляє й виклад матеріалістичної аргументації: візьмімо хоча б яскраве відтворення локківського сенсуалізму, з котрого, зауважує В. Шинкарук, випливало радищевське бачення людини як “єдинокровного родича, брата всьому, що живе на землі” (там само. С.300–311), або радищевські висловлювання про значущість для людини прямоходіння (=розширення пізнання), руки та зрядковості, мови, суспільної значущості сім’ї тощо.

Принцип антиномійності, на мою думку, переростає в подібнім разі міркування суто цензурні, як то вважалося дослідниками О. Радищева досі. Річ у тім, що послідовна антиномійність дозволяє поглянути на людину так, як пропонує один з провідних філософських антропологів сучасності Отто Больнов: твердячи про неможливість остаточної “картини людини”, він вважає питання про неї “відкритим для нових неочікуваних і незавбачуваних відповідей” (Больнов О. Філософська антропологія та її методологічні принципи // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. – К., 1996. – С.110). Відтак, застеріг ще Макс Шелер, людинознавцеві дуже при нагоді постійна “готовність до здивування”.

Чи не в цьому полягала перевага радищевських антропологічних та загальнофілософських зіставлень? Досі ту перевагу якось не помічали, кваліфікуючи, приміром, той факт, що російський просвітник не відкидав ідеалізм “з порогу”, а виявляв у ньому позитивний зміст (зокрема, ідею активності свідомості) – як наслідок труднощів, котрі виникали в Радищева через “недостатню розвинутість тогочасного природознавства” (История философии в СССР. В 5 т. Т.2. – М., 1968. – С.119). Сьогодні доречно задатися питанням: а хіба подальший розвиток природознавства позбавив філософські роздуми труднощів і спростував філософський ідеалізм остаточно? Хіба розвинутість сучасного природознавства дала людині розраду в тій, на-

приклад, світоглядній ситуації, котру рельєфно визначив В. Шинкарук, аналізуючи радищевські убоління, що містилися ще в “Житті Федора Васильовича Ушакова” – його близького друга, який виявив сократівську мужність, дізнавшись замолоду від лікарів про свою швидку й невідворотну смерть? (Погодьмося, що питання, про яке йдеться, дуже схоже на ті, що ними перейнявся Е. Гуссерль у “Кризі європейських наук...”, усвідомивши світоглядно-екзистенціальну безпорадність “фізикалізму”).

Окреслюючи трагізм даної “межової ситуації”, юний Володимир Шинкарук слушно зауважив, що одна річ – помирати молодим, вірячи в безсмертя душі, але зовсім інша – не вірячи в безсмертя, “знаючи, що ... ніякого загробного царства немає й бути не може” (Цит.дисертація – С.140–141). Якої міцності душевних сил має бути людина, аби знести подібне світоглядне переконання? – задамося ми запитанням услід за обома розглянутими мислителями... І хіба міг передбачити двадцятип’ятирічний київський любомудр, завершуючи свою першу велику наукову розвідку, що десь через півстоліття йому самому, тяжко й невиліковно хворому, доведеться напружити до краю свої душевні сили, аби триматися перед помираючими дружиною й донькою та, як тут же з’ясувалося, вже також приреченим сином (за два роки до цього екзистенціального випробування Володимир Шинкарук не випадково докладно проаналізує в одній з праць к’єркегорову тезу про наявність у людському бутті ситуацій, котрі провокують сподівання на те, що “для Бога все можливо”)...

Але повернемося знову до світлішої пори, коли, як кажуть у народі, “віз їхав на ярмарок” (а не повертався з нього).

Завдячуючи осмисленню філософських уявлень про людину О. Радищева, В. Шинкарук зміг фактично легалізувати кантівський антиномізм. Досвід такої легалізації найпотужніших шарів філософської класики дуже придасться йому (як і нам, його учням) надалі. Це була та ситуація, коли, як і в П. Копніна, історія філософії поставала не у своїй часово-історичній значущості, а в концептуально-аргументативній.

Оцінюючи шинкаруківське кандидатське дослідження в контексті подальшої інтелектуальної траєкторії вченого та очоленого ним згодом наукового співтовариства, маємо визнати, що вже на схилі доби сталінського тоталітаризму В. Шинкарук *пережив і вичерпав до краю вельми своєрідний експеримент – я б сказав лобового зіткнення матеріалізму та ідеалізму*. Не забуваймо, що роблячи це в курсових працях, дипломній та кандидатській, він паралельно з перших університетських кроків невтомно студіював Канта й Гегеля

(до того ж. згадує однокурсник-фронтовик Юхим Осічнюк, постійно ділився своїми знаннями зі старшими колегами – роздобути першоджерела було нелегко, як, до речі, і збагнути їх).

Відтак, паралельно молодий дослідник опановує зовсім інший рівень філософування, де замість лінійних зіставлень та залежностей суцільні взаємозалежності й опосередкування, замість дії – взаємодія, замість впливів – взаємовпливи, де панує системна детермінація тощо. Саме з цього рівня – з німецької філософської класики – “починався” для нашого героя марксистський матеріалізм. То було велими істотно, позаяк для більшості тогочасних вітчизняних випускників з філософських дисциплін марксизм, на жаль, починався десь одразу ж за французьким просвітництвом XVIII ст., Ломоносовим, Радищевим і ще кількома російськими іменами. Такий підхід ревно (приховано або й відверто) насаджувався “катехізисниками” й то була трагедія кількох поколінь вітчизняних дипломованих філософів. Принаймні, 1963 року саме так читали нам незабутню “філософську пропедевтику”: одна-дві цитати з “Матеріалізму і емпіріокритицизму” – і тривалі пасажі “а la-Гольбах”, Дідро чи ще хтось “простіше”. Не втрачали себе в цій вакханалії спрощенства одиниці. У Москві – такі як Е. Ільєнков, у Києві – такі як В. Шинкарук.

Проте, окрім досвіду антиномічності та досвіду “спротиву спрощенству”, київський Гегель набув, завдячуючи своїй кандидатській, ще одного досвіду – *світоглядної, смисложиттєвої закоріненості процесу філософування*. Вже сам той факт, що О. Радищев писав трактат “Про людину, її смертність і безсмертя” (“поніс думку свою”, каже він, звертаючись до своїх близьких, “у сферу гадань, припущень, систем”), потрапивши в понад сорокалітньому віці на заслання (замість смертної кари за вироком) й не знаючи, чи він з нього повернеться, – хоча цей факт, безумовно, не вичерпував усіх радищевських спонук, – засвідчував, принаймні, ту обставину, що *людину навертає до філософії не пристрасть до абстракцій (на кшталт первинності-вторинності матерії-свідомості), а передусім проблема її особистісного самовизначення, самоствердження, з’ясування своїх можливостей і перспектив*, увінчанням котрих є проблема людської смерті і безсмертя, а звідсіль вже багато чого більш абстрактного – на кшталт буття, матерії, свідомості, категорій тощо.

3.4.

До нової онтології

На кінець 50-х років ХХ ст. випав спалах полеміки у вітчизняній філософії поміж “онтологістами” та “гносеологістами”. Їх

протистояння оберталося взаємовідособленістю вчення про буття та вчення про пізнання.

Пафос історико-філософських досліджень В. Шинкарука, присвячених співвідношенню діалектики, логіки й теорії пізнання, – у прагненні подолати відособленість гносеології від онтології через обґрунтування думки, що філософія аналізує буття в органічному зв'язку з розв'язанням свого “основного питання” (про відношення мислення до буття), а відтак це питання стає свого роду призмою для аналізу буття.

Але сказане означало, що в дослідженні даної проблеми потрібно вийти за межі гносеологічного аналізу в ширшу галузь філософсько-антропологічної рефлексії. Остання спонукала так співвіднести буття й мислення, щоб послідовно допроваджувати філософське витлумачення буття до способу буття людини й, відповідно, – до усвідомлення того, що відношення “мислення – буття” є похідним від ставлення людини до світу. Відтак, наспіла потреба з'ясувати світоглядні передумови філософського знання, його світоглядний зміст і функції як такі, що визначають інші функції, переходять у них і чинять зворотній вплив на світогляд.

Ось як характеризує тогочасну проблемну ситуацію сам засновник Київської світоглядно-антропологічної школи в одній з праць, опублікованих нещодавно: “У цих дослідженнях ми дійшли висновку, що вузлові категорії світогляду – це людина і світ, буття і небуття, простір і час, життя і смерть, свобода і необхідність та ін., які традиційно вважаються філософськими, наявні в людській свідомості до виникнення філософії і функціонують до засвоєння філософії. Історично вони наявні вже у міфологічній свідомості первісного родового суспільства”. То було, фактично, наближення до осмислення специфічного способу категоризації, що ним є категорії культури.

Хто вчитається уважно в окреслені в двох попередніх абзацах витлумачення філософії, не може не помітити, що вони надто близькі поглядіві, обґрунтованому в гайдеггерових “Основних поняттях метафізики”: позаяк дане явище не вженеш у межі тільки науки або тільки світоглядної проповіді, філософування потрібно розглядати як “людську справу”, котра сягає самих “надр людського ества”. Філософія – то “найостанніше виказування її найостанніша суперечка людини, що захоплює її геть усю й постійно” (Хайдеггер М. *Время и бытие.* – М., 1993. – С.327–330). Привертає увагу також, що гайдеггерове бачення екзистенціально-світоглядної спричиненості філософії невіддільне од відповідного уявлення про спрямованість останньої передусім на з'ясування умов буття суцього (а не лиш умов його

розмислу). А таке з'ясування можливе тільки відштовхуючись від того особливого місця в бутті, яке посідає людина.

Філософія, в такому разі, є передусім феноменологією людського буття, вона з'ясовує його онтологічні параметри, себто – умови, що завдячуючи їм людська екзистенція може бути тим, чим вона є. Актові свідомості, в якому суб'єкт протипокладає себе об'єктові, передусім первісна заангажованість мислячого в те, що ним мислиться, він завжди “дознаходить” себе в певнім “місці” або “ситуації” (чи не звідси найперше сенсожиттєве питання про місце людини у світі). Щойно наведена кваліфікація гайдеггерового ставлення до філософії як феноменології людського буття належить молодому дослідникові, одному з упорядників “Словника з сучасної західної філософії” 1991 року В. С. Малахову. У шістдесяті роки цим ставленням перейнявся на схилі життя наш земляк, відомий психолог і філософ, дослідник проблем буття й свідомості С. Л. Рубінштейн. Аналогічне ставлення до предмета філософії надихало тоді й тридцятидев'ятилітнього київського вченого.

Ще одна історико-культурна паралель: того року, коли В. Шинкарук обійняв посаду старшого викладача історії філософії рідного університету, в Осло народився Юстейн Гордер, історико-філософський роман котрого “Світ Софії” через чотири десятиліття стане міжнародним інтелектуальним бестселером. Найперші питання, що з них починається мандрівка юної героїні роману у світ філософії: “Хто ти?”, “Звідки узявся світ?”, “Як ми повинні жити?”; а недостатність для людини тільки “істин розуму” пов'язується з тим, що не до них вона тяжіє на смертному одрі. Чи не є символічною така спорідненість і спадкоємність філософських засад?..

Програма світоглядно-антропологічної переорієнтації філософії розроблена Володимиром Шинкаруком у 1967–1968 роках. Вона започатковувала багаторічне вивчення українськими філософами суті світогляду як способу людського самовизначення в структурі буття. етапів історичної генези світоглядної свідомості, її категорійної структури, співвідношення останньої з іншими формами категоризації. Відповідно, задавався новий ракурс осмислення категорійних форм світосприймання – не тільки як засобів відображення, пізнання, а як форм самосвідомості й цілепокладання, що виникають і розвиваються в плінні розмаїтого освоєння світу людиною, є етапами виокремлення людини з природи. Здійснювана попервах у межах марксистської філософської автентичності така переорієнтація водночас дуже розширювала ті межі. Образно кажучи, короткотривала суспільна “відлига” оберталась у галузі філософії “повінню”, що її

хвили сягали “критичних позначок”, а нерідко й “вихлюпувалися” за береги.

Адже йшлося не про що інше, як зміну усталеного в тогочаснім офіційнім ужиткові принципу філософування...

Маю на увазі зміщення акцентів з відображувальних функцій свідомості на її творчі функції в людським ставленні до світу, перехід філософування з площини свідомості – до самосвідомості. Особливості самоусвідомлення людини пов'язуються з її практичною життєдіяльністю. Обґрунтовується теза про те, що наріжною, основоположною ідеєю марксистської філософії є ідея практики як основи перетворення природи в об'єктивний, предметний світ людини, а людини – у суспільно-історичного суб'єкта (“родову істоту”) (див.: Шинкарук В. И. Единство диалектики, логики и теории познания. – К., 1977. – С.351). Розпочинається філософське осмислення феномену практики як універсальної форми відношення й взаємозв'язку людини зі світом, як фундаментального опосередкування, що з ним пов'язана людська здатність до світоглядних узагальнень. Практика постає як універсальний спосіб людського самоствердження, що виходить за межі утилітарності, позаяк є часткою діяльності, зміст якої невід'ємний від царини культури, а відтак – незвідний до суто технологічного освоєння природної дійсності. Далєбі не випадкова, окреслена універсалізація принципу практики давала ортодоксам чимало приводів докоряти київським антропологам за ототожнення практики та діяльності (а то вже був “ідеалізм”).

3.5.

Матеріально-предметне та практично-духовне

Масштабному осмисленню феномена самосвідомості вирішальною мірою посприяло дуже вдале знайдення вузлового, на мій погляд, концепту, що уможлививлював світоглядно-антропологічну переорієнтацію філософії – практично-духовне освоєння світу людиною.

Даний концепт був не тільки припустимий (з огляду на наявність його в одній з праць К. Маркса), а й водночас надто евристичний, позаяк *найближчою його перспективою було – сприяти реабілітації феномену духовності (у всій його багатомірності). Без такої реабілітації годі було сподіватися подолати ту антропологічну занедбаність, що про неї мовилося вище.*

Розкриваючи суть практично-духовного освоєння світу людиною, Володимир Шинкарук обґрунтовує погляд на нього як “продовження”, доповнення, а нерідко й компенсацію матеріально-предметного освоєння, акцентує значущість для людської життєдіяльнос-

ті “подвоєння” світу в самосвідомості на суще та належне. Досліджуючи цю особливість світоглядної свідомості під кутом зору єдності сутнісних сил людини – розуму, почуттів і волі, – він простежує ідеально-реальний характер предмета духовних почуттів, якісну своєрідність світоглядної ідеї як ідеалу (себто ідеї, що стала предметом людських почуттів), а у зв'язку з останнім – генезу світоглядних уявлень про майбутнє та способів прилучення до нього. У сфері філософського осмислення опиняються:

світоглядові форми сприймання майбутнього (мрія, віра, надія);
особливості практично-духовного узагальнення й ідеалізації дійсності;

спорідненість світоглядного ідеалу з таким духовним почуттям, як любов; гносеологічний, соціокультурний та соціопсихологічний зміст категорії віри, співвідношення віри, святості та інших духовних регулятивів людської життєдіяльності тощо.

Звичайно, зміст окреслених явищ був неабияк відповідний молодомарксистсько-романтичним уявленням, але в данім разі дуже багато важила *націленість на вивчення форми світосприймання, що сприяло подоланню спрощених традиційних поглядів на стівідношення філософії та світогляду, подоланню раціоцентризму, щобільшому насиченню уявлень про способи освоєння світу людиною екзистенціальними мотивами.*

До того ж форма не могла не впливати на зміст. Чи не через цю обставину багато уявлень, які з'явилися в шістдесяті-сімдесяті роки, не втратили актуальності й сьогодні. Досить згадати, для прикладу, хоча б визначення поняття віри як засобу освоєння людиною досвіду попередніх поколінь, сприйняття сподівань, очікувань та надій щодо майбутнього, як форми й способу сприйняття норм, цінностей та ідеалів суспільного життя, коли вони, не будучи даними власним практичним чи пізнавальним досвідом, приймаються як очевидні факти чи характеристики дійсності, суцього й належного.

Звертання до особливостей практично-духовного освоєння світу дозволяло також “реабілітувати” вкрай важливе для розуміння творчої природи людської свідомості поняття символічних форм світосприймання (адже предмети духовних почуттів – Вітчизна, добро, справедливість, краса, пам'ять померлих, образи майбутнього тощо – позаяк такі предмети становлять єдність ідеального і реального, вони виражаються переважно саме в символічній формі).

І на сьогодні не втратили своєї значущості принципові положення, сформульовані внаслідок спрямування світоглядно-антропологічно зорієнтованої філософії до осмислення суспільно-культур-

них явищ, пов'язаних з науково-технічною революцією. Маю на увазі передусім обґрунтування тези про те, що критерієм ефективності певного типу суспільства є його людино-творчі, людино-стимулюючі потенції (див.: Шинкарук В. Вступ, розд. 1, початок розділу 4 у кн. “Філософсько-соціологічні проблеми сучасної науково-технічної революції”. – К., 1976). *З часом саме роздуми над аналогічними проблемами приведуть дослідника до висновку про внутрішню суперечливість людської діяльності: вона є і “освоєнням” природи (перетворенням її у предметний світ реалізації людських потреб, цілей та інтересів), і її “відчуженням” (викликанням чи посиленням дії руйнівних щодо умов людського буття природних сил освоєваного довкілля)* (див.: Шинкарук В. І. Поняття культури. Філософські аспекти // Феномен української культури: методологічні засади осмислення. – К., 1996. – С.48).

De facto відбувалося кардинальне оновлення поняттєвого інструментарію філософів – вони поступово “пригадують” слова, на десятки років вилучені з вжитку, табуйовані маркерами “ідеалізму”, “релігійності”, “містичності”, “реакційності”, “буржуазності”.

3.6. Автентизація Маркса та “зміщення смыслового центру”

Ось чим обертався потяг до “автентичного Маркса”. Окреслена ситуація не була випадковою, але вона далеко не завжди була також зумисною (з боку філософів-шістдесятників). Витоки її сягають зародження неklasичного типу дискурсивності...

Мушу у зв'язку з цим знову послатися на М. Фуко, який у лютому шістдесят дев'ятого року (тут уже ми не запізнювалися зовсім), роблячи програмну доповідь на засіданні Французького філософського товариства під головуванням Ж. Валя, вів розмову про Маркса й Фрейда як засновників дискурсивності, котрі встановили нескінченну можливість дискурсів. Вони відкрили простір для чогось відмінного від себе й, тим не менше, приналежного тому, що вони заснували. Такий тип дискурсивності є гетерогенним щодо своїх наступних трансформацій. У нім виокремлюється певна кількість висловлювань, що за ними тільки й можна визнати цінність основоположень. Стосовно останніх окремі поняття й теорії, введені тим же автором, можна розглядати як похідні, вторинні, побічні; від деяких його висловлювань відмовляються як од недоречних (вони або несуттєві, або “доісторичні” й релевантні іншому типові дискурсу). Найважливіше ж з точки зору питання, що нас цікавить, є тверджен-

ня Фуко: подібна дискурсивність несе в собі вимогу певного “повернення до витоків”. Фактично то є “подолання забуття”, котре Фуко кваліфікує як “не випадкове, не шати нерозуміння”, воно – сутнісне й конститутивне забуття, оскільки “забувається” найсуттєвіше. Відтак повертаються і до того, що наявне у текстові даного автора, й до того, що в тексті “марковане” порожнинами, відсутністю, прогалинами. Повертаються до певної порожнини, що її забуття покрило хибною повнотою. Подібне повернення становить частку самого дискурсу, але воно безупинно змінює той дискурс, і змінює до такої міри, що “перегляд текстів Фрейда змінює самий психоаналіз, а текстів Маркса – самий марксизм” (Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. – М., 1996. – С.37.). Щоправда, чи не надто звужено тут вияви окресленої дискурсивності, чи не є повернення до витоків кожного видатного філософа передумовою все нових можливих дискурсів? Відмінність од інших модифікацій творчої спадщини, пов'язаних з, приміром, знайденням якогось невідомого досі тексту, полягає в тім, що поява невідомого тексту Ньютона чи Кантора не змінила б класичну космогонію або теорію множин (найбільше – така ексгумація змінить історичні уявлення щодо їх генези). Поява ж нового тексту Фрейда чи Маркса завжди містить ризик змінити теоретичне поле – хай то буде тільки переміщення акцентів або заміна його центру тяжіння. Якраз таке й трапилось в шістдесяті роки після оприлюднення англійською та російською мовами ранніх праць Маркса та підготовчих рукописів до “Капіталу”.

Поширення згаданих праць дуже вплинуло на інтелектуальну атмосферу в країнах Заходу, спричинивши розмаїття неомарксистських тенденцій (Франкфуртська школа, фрейдомарксизм, екзистенціальний та феноменологічний різновиди марксизму, “будапештська школа”, група “Праксіс”, “філософія надії” Е. Блоха, що набувала рис загальної онтології тощо).

На вітчизняному терені також з'являються подібні тенденції, що зразу ж робить саму термінологію молодого Маркса неприйнятною для ревнителів ортодоксії, внаслідок чого з'являється протистояння “класово-партійного” та “гуманістичного” прочитань Маркса. Опинитися на боці другого означало на ту пору чималий ризик, особливо після закінчення такої нетривкої “відлиги”. Справді, як могли сприйматися ортодоксами гуманістичні орієнтації, в яких визнавалася спадкоємність історичних типів гуманістики: на кшталт, приміром, оприлюдненого 1962 року твердження одного з засновників неофрейдизму (антропологічні уподобання котрого зазнали не мен-

шого впливу молодомарксистського гуманізму) Еріха Фромма про “автентичного” Маркса як поєднання “духовної спадщини гуманізму доби Просвітництва й німецького ідеалізму з економічною та соціальною реальністю” (Фромм Э. Из плена иллюзий // Душа человека. – М., 1922. – С.300–301.).

Звичайно, з позицій сьогодення дня “гуманістичне” прочитання Маркса не є самодостатнім для подолання тих суперечностей, які містилися в цього мислителя й унаочнювалися на певних етапах практичної реалізації його соціальних програм (нерідко для того унаочнення був потрібен чималий відтинок часу), особливо якщо ці суперечності є модифікацією одвічних больових точок європейського гуманізму, але “обійти” завдання реконструювати “автентичного Маркса” ми не могли аж ніяк. Адже “проскочити” певний етап духовного саморозвитку неможливо, його потрібно “зжити”.

3.7.

Антропокульту- рна ревізія принципу діяльності

Для цього Київській світоглядно-антропологічній школі необхідно було ще докладно випробувати діапазон практично-діяльнісного підходу, застосувавши його для осмислення феномену культури, особливо – духовної культури особистості, позаяк саме тип особистості репрезентує людинотворчі можливості кожного типу культури.

До речі, вихід на культурно-антропологічну проблематику відбувався зразу ж по тому, як завершувалися й опинялися на стадії видання праці, об'єднані довкіл двох етапних: “Людина та світ людини” (1977) і “Соціально-історичні та світоглядні аспекти філософських категорій” (1978). За цим дослідницьким циклом, який нараховував понад десяток індивідуальних і колективних видань, буквально через два роки з'являється зроблена “зарубіжниками” під керівництвом одного з “антропологів” велика книжка, присвячена порівняльному аналізу класичних та сучасних немарксистських концепцій культури (1980), поряд з нею у відділі, який зараз має назву “філософської антропології”, книжка “Діалектика і культура” (М. Булатов), далі – праці щодо взаємозв'язку діяльності та культури, а також категорійних форм філософії й культури (1983). Трьома роками пізніше започатковано видання циклу праць відділу культури, що відокремився від антропологів, присвячених світоглядній культурі особистості, методологічним проблемам взаємовідношення людини й культури. Ще згодом культура осмислюється як специфічний буттєвісний вимір людської діяльності та світу людини загалом.

Нарешті, за ініціативою й безпосередньою участю Володимира Шинкарука видається велика праця “Феномен української культури: методологічні засади осмислення” (1996), яка об’єднала зусилля не тільки антропологів та культурологів, але й вчених з інших науково-філософських підрозділів. Великий розділ ініціатора даного видання є переконливим нарисом “феноменології” світоглядно-антропологічних уподобань Київської школи. Багато які з наріжних її ідей доведено до логічного завершення, котре раніш було неможливим через несприятливі політико-ідеологічні умови.

Тим самим світоглядно-антропологічна переорієнтація філософії, розпочата в шістдесяті роки, отримала своє закономірне продовження в широкомасштабному осмисленні культури як світу національного буття. Молодомарксистська націленість на діяльність щобільше відходить від “техногенної заангажованості”, наближаючись до “філософії символічних форм” Е. Кассірера, феноменології, герменевтики, до сучасних різновидів екзистенційної діалектики тощо.

Антропокультурна зацікавленість істотно посприяла збагаченню філософських уявлень про принцип діяльності.

Зокрема, В. Шинкарук виокремлює низку фундаментальних полярностей людської діяльності, убачаючи їх (окрім вже згаданого нами раніше протистояння “освоєння – відчуження” природи) у протистоянні репродуктивних та творчих сил, традицій та оновлення. Відтак критично переосмислюється марксистське уявлення про розвиток, зокрема, долається “лінійний” погляд на визначуваність теперішнього минулим і майбутнього теперішнім: людська діяльність не підпорядкована об’єктивним законам, вона – свободна, здатна підноситися над обставинами. Завдячуючи, за висловом Гегеля, “хитрості розуму”, діяльність може “перегравати” обставини й створювати нову дійсність багато в чому не опосередковану, не похідну від обставин діяльності, себто від минулого (див.: Шинкарук В. І. Поняття культури. Філософські аспекти // Феномен української культури... – К., 1996. – С.54). Дослідник обстоює важливу методологічну настанову – якщо вважати суттю людського буття діяльність, то діалектичними суперечностями розвитку є “суперечності не поза людиною і не в її мисленні, а в самому людському бутті, в діяльності і, насамперед у діяльності як реалізації свободи” (Там само. – С.55). Звідси – нетрадиційне бачення об’єктивності розвитку як невіддільного від наявності в нім альтернативних можливостей, серед яких суб’єкт діяльності чинить вибір, виявляючи міру своєї свободи – і відповідальності, своєї величі – і обмеженості.

Вже перші спроби співвіднесення діяльності та культури, здійс-

нені нами в другій половині вісімдесятих років, спонукали до більш рефлексивного погляду на філософський зміст феномену практики. Зіставляючи розмаїття аспектів людського світовідношення, ми виявляли принципову неузгодженість між складовими його структури. Зокрема – пересвідчувалися, що “сплав” закономірностей природи та людської доцільності, очікуванням якого були просякнуті молодомарксистські проекти гармонізації взаємин людини з природою, є лише бажаним ідеалом – реальні ж стосунки між ними стають щобільш антиномічними. Нам відкривалися все нові неузгодженості між діяльністю, практикою – і культурою, духовністю, між способом буття людини – та буттям загалом. Найкрасномовніший їх вияв – у небаченій досі проблематизації самого людського існування. Істотним етапом усвідомлення його проблематичності став перегляд традиційно-оптимістичного бачення феномену ноосфери – висновок про те, що реальним змістом ноосфери став принцип всезагальної корисності (див.: Булатов М. та ін. Філософія ноосфери. – К. – 1995).

Філософське осмислення невикорінюваних колізій людського способу буття втілювалося в критичному перегляді діяльнійшої версії світовідношення – передусім через з'ясування фундаментальної неспівмірності таких його інгредієнтів, як “освоєння” – та “перетворення”. Переважання перетворення над освоєнням – то свого роду візитка людини як суб'єкта світовідношення, воно глибоко проймає її практичну життєдіяльність. Вивчення окресленої неспівмірності, здійснене автором цих рядків у книжці “Людське світовідношення: даність чи проблема?” (К., 1993), показало, що практична життєдіяльність суперечлива як за своїм предметним змістом, так і за формою. Суперечливість предметного змісту практики (його складають знаряддевість, комунікативність та раціональність, які “вироджуються” в корисливість, маніпулятивність, квазіраціональність) на рівні форми обертається суперечністю між всезагальністю та безпосередністю практики. Цією суперечливістю й зумовлене переважання перетворювального над освоювальним у структурі людського світовідношення.

Одним з виявів взаємопов'язаності всезагальності та безпосередності людського світовідношення є, на мій погляд, невіддільність “родових” характеристик людини від національних. Усвідомлення даної обставини провокує на конкретизацію принципів діяльності та родової всезагальності в напрямі усвідомлення того факту, що ставлення людини до себе як до “живого роду” (про нього мовив молодий Маркс) опосередковане тими етнокультурними спільнотами, що до них належить людина, адже не випадково “роду” та “народу” – з

одного кореня (див.: “Феномен української культури...” – С.67–70, 236–237 та ін.).

Не менш важливим з погляду безпосередніх виявів всезагально-сті світовідношення є та модифікація, що її зазнає всезагальність у зв'язку з її статевими, віковими та іншими специфікаціями. На вченні останніх київські антропологи вийшли зараз.

3.8.

Дух як відвага подужати трагедію індивідуального сутнісного буття

Смисловим осереддям усіх цих виявів безпосередності людського світовідношення стала, безумовно, така його фундаментальна ознака, як персональність.

Переконалим свідченням того, як світоглядно-антропологічний розмисел Володимира Шинкарука еволюціонізував від “родової всезагальності” Гегеля та молодого Маркса до індивідуально-екзистенціальної тотальності стала його остання крупна розвідка – перший розділ у колективній книжці “Філософська антропология: екзистенціальні проблеми”, видрукуваної за рік до того, як засновник Київської школи пішов у вічність.

Писався цей розділ у пору, котру можна кваліфікувати як трагічну за мірками Шекспіра та К'єркегора: невиліковна хвороба спіткала всю домівку філософа, спалахуючи все новими фізичними й душевними тортурами упродовж кількох років, а завершилася тим, що в проміжку сорока днів Володимир Шинкарук втратив дружину й доньку, а десь через чотири місяці ми втратили і його (дякувати Богові не дожив до смерті сина, що трапилась менш, ніж через два тижні). Зміст даного розділу дещо різномірний, відступ від дискурсивної неперервності, притаманної попереднім працям вченого, котрий пройшов гегелівську школу, пояснюється, мабуть, тим, що різні частини тексту писалися в нелегкі часи між тяжкими нападами недуги. Лейтмотивом його антропологічних розмірковувань стало співвіднесення природного і соціокультурного, тілесного і духовного, особистісно-екзистенціального та історичного в людині. Високо оцінюючи “автентичний марксизм”, В. Шинкарук зауважує, що попри всі досягнення цієї філософії, вона все сутнісне в індивідуальному людському бутті, всю самоцінність і неповторність останнього – поглинає й розчиняє суспільним як визначальним. Такий редуцціонізм призводить, зрештою, до того, що в історичній перспективі проблеми філософії людини посідають дедалі менше місце у щобільш ідеологізованому марксизмові.

Вихідним же постулатом Київської світоглядно-антропологічної школи в її історичній перспективі В. Шинкарук вважає наступний: людське буття, осмислюване в поняттях “екзистенція”, “час”, “свобода”, має значення не людини взагалі (роду чи виду homo sapiens), а окремої людської особистості, “кожного з нас”.

Особливу смислонасиченість має підрозділ розглядуваної глави, де йдеться про культуротворчі засади людського буття в його індивідуальних вимірах, та доводиться “епохальне значення” екзистенціальних прозрінь С. К’єркегора. Наведу декілька промовистих концептів.

За своїм діалектичним баченням людини К’єркегор співмірний Гегелеві, але, на відміну від останнього, де людське буття постає як безумовна перевага роду над індивідом, він розкриває переваги “індивідуального сутнісного буття” (Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми. – К., 2000. – С.33). Ці переваги індивідуального над родовим виявляються передовсім у здатності індивіда “відважитися” бути собою, бути самітнім перед Богом – у величі свого зусилля й своєї відповідальності. Йдеться, власне, про стоїчну турботу індивіда щодо себе та щодо життя (там само. – С.34), котру М. Фуко назвав основою людської поведінки в будь-якій формі активного життя, що відповідає людському покликанню (коли “критерієм” змісту людської практики стають... “практики себе”!). Передумова такого стоїцизму – те, що найадекватнішим поєднанням душі й тіла в людині є дух – “відношення, що відносить себе до себе самого”. Людина – суперечлива істота, в якій синтезуються протилежності скінченного-нескінченного, минушого-вічного, дійсного-можливого, необхідності-свободи. Дух як синтеза окреслених протилежностей – то стрибок у нову якість, яка не підлягає звичному причинно-наслідковому поясненню і співмірна “чудові” (там само. – С.35).

Опиняючись віч-на-віч із окресленою суперечністю, людське буття сповнюється переживань страху, тривоги, туги, відчаю, жаху тощо. Особливістю подібної стривоженості є те, що вона виникає невідомо від чого. Страх постає як “небажано-бажаний”, як відчуження свободи, пов’язане з “прозрінням утаємниченого” (там само. – С.36–38). Тим самим фактично обґрунтовується сутнісна значущість та непідмінність тих екзистенціальій, котрі уявлялися класичній антропологічній рефлексії як негативні й такі, що підлягають усуненню. Але ж саме ці екзистенціальії вияскравлюють неповторність людського життя.

Прикметне також те, що в роботі С. К’єркегора “Хвороба до

смерті” український антрополог виокремлює концепт “відчаю”, етимологічно пов’язуючи його з самовичерпанням “чаяння”=сподівання (“від-чаяння”), підкреслюючи, що відчай – то головна й неусувна “тортура” людського духу. Справді, чи не є найбільшою “тортурою” ситуація, коли людина в агонії, бореться зі смертю й не може померти? Адже тут маємо найтрагічнішу екзистенціальну колізію “відсутності останньої надії” – відсутності смерті. Дух мусить подужати цю ситуацію. Тому він змушений вдатися до найостаннішого засобу.

Непритомнюючи, люди благають: води, гофманівських крапель тощо. А потрібно кричати: можливого, можливого, можливого! Тут, на думку К’єркегора, виправдовує себе тільки звертання до Бога, для якого – усе можливо (Там само. – С.40). Адже точиться битва віри, яка, мов божевільна, б’ється за можливе. У зв’язку з цим Володимир Шинкарук кваліфікує як крайне утрагічнення для людини її власного буття, коли вустами Ніцше, Фейєрбаха і Маркса, Чернишевського й Драгоманова тощо проголошується теза “Боги померли”... (там само). Згадаймо розмірковування нашого колеги щодо трагізму ситуації “безвірної смерті” з його радищевської дисертації...

...Ось якої межі сягають екзистенційні обставини, за яких людському духові доводиться відважитися терпіти трагедію індивідуального сутнісного буття. І я не можу не сказати про те, що засновник Київської світоглядно-антропологічної школи витримав випробування, що випало на його долю і як теоретика людського буття, і як реальної стражденної людини. Його індивідуальний досвід за своєю смислоємкістю й трагічністю став унікальним, неповторним – і водночас таким, що не може не понуджувати нас до антрополого-рефлексивного осмислення.

Дякуючи Володимиру Шинкарукові за все, зроблене ним для упу-тування української антропологічної рефлексії, маємо подякувати йому й за ці уроки його екзистенційно-особистісної Голгофи.

Окреслені модифікації світоглядно-антропологічного розуму в методологічному плані означають передусім перехід у площину співвіднесення “есенційних” та “екзистенціальних” характеристик людської істоти. Таке співвіднесення уявляється нам перспективним, позаяк воно є однією з больових точок філософсько-антропологічної рефлексії.

* * *

Підсумовуючи все, про що мовилося раніш, хочу сказати, що світоглядно-антропологічна переорієнтація вітчизняної філософії, розпочата в межах молодомарксизму, була пов’язана з вельми рома-

нтизованими уявленнями про людину та її ставлення до світу. З позицій сьогодення той романтизм виглядає досить уразливим. Але я не певен, що якби його не було, ми б замахнулися на переорієнтацію, про яку йдеться: романтизм був певним психосвітоглядним “допінгом” для нас самих. І чимало важила тут особиста вдача засновника Київської світоглядно-антропологічної школи, який органічно поєднав у собі романтизм та аналітизм.

Поступово романтичний філософський образ людини пересмислювався. Відповідно ми, укупі з європейським людством, позбувалися тієї антропоцентричної зарозумілості, що її критикував М. Гайдеггер як типову для європейського гуманізму. Наш погляд ставав щорозважливішим та критичнішим. Так мало бути і так сталося.

Хочу втім, ще раз звернути увагу читача на ту яку обставину, що в багатьох критичних розмірковуваннях про особливості української національної вдачі визнається, її відмітна ознака – брак активної світоглядної настанови. То ж мабуть не випадково українська антропологічна думка в особі філософів-шістдесятишників вже вдруге упродовж повітньої доби зосередилась на феномені активно-діяльнісного самоствердження людини у світі. Перше таке звертання було в часи “розстріляного Відродження”, коли обстоювалася настанова щодо необхідності поєднання європейського ідеалу Фаустової людини зі східним інтравертизмом (М. Хвильовий). Завдання такого поєднання залишається й на сьогодні актуальним для філософсько-антропологічної рефлексії, надто ж – для тих, хто репрезентує її в Україні.

(Докладніше про творчу спадщину В. Шинкарука див.: Філософсько-антропологічні читання'98. До 70-річчя засновника Київської світоглядно-антропологічної школи Володимира Шинкарука. – К., 1999).

4. Доля “дідової доньки” марксизму – діалектики (Марія Злотіна)

Філософ-перипатетик від Бога. Такою запала нам у пам'ять Марія Львівна Злотіна (1921 – 2000), що на її іскрометно-полемічні лекції в Київському Інституті підвищення кваліфікації викладачів суспільних наук злітали (багато хто по декілька “заїздів”) з усього колишнього Союзу. Прагнули, пригадувала її слухачка Раїса Максимівна Горбачова, саме “до Злотіної”. До її мудрої, влучної й неповторно-особистісної думки.

Примітна біографічна деталь. Дівчина з Брянщини 1938 року розпочинає навчання на філософському факультеті Московського

інституту філософії та літератури (славнозвісний МІФЛІ). У жовтні сорок першого разом з більшістю однокурсників йде добровольцем на фронт. По закінченню війни завершила освіту в Московському університеті імені М. В. Ломоносова, 1947 року приїздить до Києва, відтоді пов'язує свою професійну долю з Університетом ім. Т. Шевченка. Її наукові інтереси пов'язані з проблемами діалектики, теорії пізнання, методики викладання філософії. Кожен, хто слухав її лекції, виступи, спілкувався з нею, понад усе поцінував ці миті розумового злету.

Мені особисто не пощастило слухати лекції Марії Львівни Злотіної – коли був студентом, вона вже читала тільки в Інституті підвищення кваліфікації. Проте перша ж зустріч з нею запала в пам'ять на все життя. Відбулася вона під час захисту кандидатської дисертації “Проблема особистісного й надособового у філософії французького персоналізму” в Інституті філософії: Марія Львівна прийшла туди, хоч не була членом ради по захисту – зацікавилася авторефератом. Почала задавати питання – дуже точні й влучні, я відповідав. Стиль запитань та реплік був надто виразний. Відчувався “інстинкт інтелектуала”, котрий дуже нагадував спортивний – як у футболі, коли тобі дають точний “пас” і ти просто не маєш права його не “взяти” (інакше не лізь у гру), але й кожному твою подачу “беруть” бездоганно. Потім ми систематично спілкувалися на наукових зібраннях. Чимала різниця у віці, кваліфікації й філософських уподобаннях тому не шкодили, як і досить гостра професійна вдача співрозмовниці – від неї щоразу віяло, я б сказав, мудрістю без зверхності.

Тому коли постало питання про тематичну спрямованість присвяченої М. Злотіній ювілейної зустрічі, слова “розум”, “свобода” та “долі діалектики” зв'язалися в цілісність одразу.

4.1.

Рациональність. Екзистенціальність. Іронічність. Діалогізм. Кілька історичних паралелей.

Кожен, хто знайомий з філософськими публікаціями, які видано в Україні та за її межами в шістдесяті роки ХХ ст., помітить, що проблема, котрій ми присвятили “Злотінські читання” 2000 року: “Розум, свобода та

долі діалектики” – дуже перегукується за своїм смисловим змістом з крилатими висловлюваннями двох інших діалектиків тієї пори: у Києві то був Павло Копнін, у Москві – Евальд Ільєнков.

Книжку П. Копніна “Вступ до марксистської гносеології”

(1966) започатковує ідея світоглядної передумовності філософії. “Світогляд”, “метод”, “теорія пізнання” – три наріжних поняття, органічний взаємозв’язок котрих зумовлює, на думку вченого, розуміння місця й значущості гносеологічної проблематики в сучасній філософії. (див.: Копнін П. В. Гносеологические и логические основы науки. – М., 1974. – С.13). Світогляд постає тут методом, теорією пізнання й практичної дії (С.27). Увінчує щойнозгадану працю розділ з украї смисложиттєвою назвою “Істина, краса, свобода”. Тут, зокрема, підкреслюється, що в людини немає іншого шляху досягнення свободи, як на основі пізнання законів природи перетворювати її відповідно до своїх цілей. “Успіх людини в перетворенні зовнішньої природи у свій світ залежить од того, яка людина, себто людське суспільство; адже людина змінює природу за своїм образом і подобою”. Найвища людська мета – “витворювати справді людський, розумний і прекрасний світ” (цит. праця – С.277–279).

Спробуймо поглянути на наведені тези не з боку їхнього ідеологічного насичення (без котрого тоді їх просто не було б опубліковано), а з боку власне філософського. Чи не є вони спробою взаємоузгодити загальносвітоглядний та гносеологічний аспекти такої важливої сутнісної ознаки людини, як раціональність?

Звичайно, такі намагання несли на собі помітний відбиток просвітницьких уявлень про розумне упорядкування людського буття, успадкованих од філософії Нового часу. Проте було в цих намаганнях і щось зовсім інше. Річ у тім, що “характерною рисою соціалістичного способу життя” (жєврїла така рубрика в журналі “Філософська думка” в пору, коли той спосіб життя вже розкладався й занепадав за усіма параметрами) стало переважання свого роду “*симулякрів*” розумності (щоправда без того позитивного змісту, котрий надасть феномену симулякра згодом постмодерн). Межовим політичним утіленням такої симуляції стало те, що кожне наступне “найвище керівництво” ганило попереднє за принципові помилки (=нерозумність), проте “політична лінія” загалом кваліфікувалася як... мудра.

Ось це нестримне наростання “квазімодних мудроців” було найглибшою передумовою тяжіння справжніх тогочасних інтелектуалів до гасла розумності. *За позірним просвітництвом тут вирельсфтовався вже своєрідний “передпостмодерн”.*

В окресленій світоглядній ситуації вельми специфічну функцію виконував діалектичний спосіб мислення. Кожен із трьох названих мною речників діалектики – М. Злотіна, Е. Ільєнков, П. Копнін (як і багато інших) органічно поєднував діалектичну та вишукано іроніч-

ну налаштованість (як у Сократовому, так і в К'єркегоровому її виявленні). Іронічність поставала в них як життєвий принцип, що сприяв внутрішньому вивільненню від перев'язі жорстким ланцюгом конкретних життєвих ситуацій.

Більше того, за моїми спостереженнями щодо колег-філософів (та й не тільки їх), справді розвинута іронійна здатність часто забезпечує яскраві спалахи діалектичного мислення у формально не причетних до діалектики (або й опозиційних щодо неї), але затятих аналітиків. Красномовний вияв того – Мирослав Попович, формальне ставлення котрого до діалектики, особливо марксової, завжди однозначно-несхвальне. Особливо показовими за діалектичною насиченістю є його “Підсумки” в етапній праці “Нарис історії культури України”, де переконливо розкрито трагічну суперечливість економічного, політичного та культурного розвитку нашого краю.

У світлі іронії сама діалектика вияскравлювала свої найкращі риси, зокрема, ту, зафіксовану нині посмодерном обставину, що “подія завше випереджає теорію” (Жан Бодрійяр), а відтак теорія, при усій своїй довершеності, має містити надійні “канали” для насичення її смислового арсеналу – оцією, так би мовити, подієвістю. Теорія, як застеріг свого часу в передмові до “Критики діалектичного розуму” Жан-Поль Сартр, має відмовитися од націленості на “одвічні сутності”, стосовно котрих реальна подія перетворюється на всього лиш “повчальний міф”, що й трапилося, зрештою, в офіційнім марксизмі (Sartre J-P. Questions de methode. – P., 1960. – P.175).

Протидією подібним “симулякрам розумності” була й налаштованість речників діалектики на подолання відчуженості тогочасного масового індивіда від культурних здобутків людства.

Того-таки шістдесят шостого року, коли вийшла згадана книжка П. Копніна, у доповіді Е. Ільєнкова на Міжнародному Гегелівському конгресі (Прага) обстоювалася теза про те, що проблема подолання відчуження “співпадає із завданням створити такі умови безпосередньої праці й освіти, поміж яких кожен індивідуум – а не тільки деякі – сягав би справді сучасних висот духовно-теоретичної, технічної й моральнісної культури” (див.: Ільєнков Э. В. Философия и культура. – М., 1991. – С.151).

Маю зауважити, що подібні гуманістичні умонастрої шістдесятників доволі високо поцінуються сучасними західними філософами. Девід Бекхарст, приміром, визнає “ільєнковську, а по суті кантівську”, концепцію свободної творчої діяльності дуже сильною. “Ідея, що наш гуманізм отримує вираження в тім, наскільки ми виявляємося здатними взаємодіяти з іншими як носіями осмисленої

суб'єктивності, є пречудовою за своєю глибиною. Це ідея, котра починає набувати щобільшої вартості й для західної думки... може раз розвиватися в плідному діалогові. Утвердження Ільєнковим розумності, свободи та життя надає його філософії оптимістичного та надихаючого змісту” (Бэкхарст Д. О живом и мертвом в философии Э.В. Ильенкова // Вопросы философии. – 2001, №5. – С.179). *Я переконаний, що наведена кваліфікація повною мірою стосується й діяльнісно-гуманістичного пафосу Київської світоглядно-антропологічної школи.*

Молодомарксистський романтизм, котрий проймає подібні заміри, з погляду сьогодення є надмірним. Виправданням йому є те, що його речники були романтиками “настояними” на діалектиці, тому кожна теза, виголошена ними, була не “остаточним вироком” певній проблемі – ні, вона запрошувала до активного діалогу, провокувала на контраргументи, але вимагала їхньої ґрунтовності, відтак спонукувала передовсім на постійну роботу над собою, задля розумового “вишколу” як найвищої мети філософії.

Ось з якими словами звернеться до читача Е. Ільєнков десять років по тому в циклі праць з украї красномовними назвами – “Філософія та молодість”, “Звідкіль береться розум?”, “Вчитися мислити!”: “...Привчайте й себе, й інших осягати кожную загальну істину в процесі її народження, себто осягати її як змістовну відповідь на питання, що постало й постає перед людьми із бродіння протиріч живого життя, як спосіб розумного розв'язання цих протиріч (а не як абстрактно-загальне вираження того “однакового”, що можна при бажанні вилучити з маси “подібних” фактів та фактиків).

Привчайте й себе, й інших кожную загальну (абстрактну) формулу перевіряти самостійно в зіткненні з фактами, що їй суперечать, аби навчатися і навчитися розв'язувати конфлікт поміж абстрактною істиною та конкретною повнотою фактів справді розумно, тобто завжди на користь конкретної істини”.

Кожному, хто хотів би виплекати у собі уміння діалектично мислити, діалектично оперувати поняттями й діалектично ставитися до них, філософ рекомендував як вірного помічника – вивчення історії філософії.

Чи не проглядається в наведених ільєнківських порадах абрис діалектики особливого стибу, відмінного від її логізованих різновидів? Маю на думці діалектику екзистенціальну. Хоча робилося таке не з посиланнями на екзистенціалізм, а на К. Маркса – що було не менш небезпечним для речника подібної діалектики.

І взагалі діалектика щоразу “заносила” своїх щирих речників

на зовсім непрогнозовані “дискурсивні широти”. Чого вартий, принаймні, отакий факт. Ще в далекі “закатехізовані” горезвісним “Коротким курсом історії ВКП/б” п'ятдесяті роки діалектичні уподобання Ільєнкова виляються у “філософсько-поетичну фантазмаго-рію” під назвою “Космологія духу”. Завершальним її акордом стало вкрай ризикове на той час твердження про те, що мислячий дух – “є такою ж умовою існування матерії, як і необхідним наслідком того існування” (там само. – С. 437).

Від пріоритету матерії щодо духу до визнання їх обопільності – таким був той розумовий діапазон, що його сягнула діалектична думка філософів-шістдесятників.

Наголошую на цьому, спеціально привертаючи увагу читача, що йдеться про твердження, котрі (хай з відповідними ідеологічними “громовідводами”) були опубліковані в ті часи – за винятком останнього ільєнковського, яке залишалось “у столі”. А скільки ще ховалося по тих “столах” або обмежувалося лише усним висловлюванням!?

Адже для тогочасних режимних ідеологів виявилось неприйнятним навіть Гегелеве “взаємопроникнення” протилежностей, його підмінювали Прудоновим “нищенням” однієї зі сторін, а в подальшому азарті доходили хіба що до “взаємознищення” протилежностей. Коли ж постулювали наявність “неантагоністичних суперечностей”, даний концепт застосовували тільки щодо “справжньої історії” (яку починали звісно ж ... із себе), “передісторію” ж залишали у полоні прудонівського скасування однієї зі сторін протилежностей. До того ж таке примхливе поєднання соціально-критичного та соціально-охоронного могло бути в будь-яку мить переглянуте з огляду на нові прагматично-кон'юктурні цілі.

Можливо, саме через подібну обставину Марія Львівна Злотіна, публікувала тільки те, чого не можна було не публікувати: дві дисертації, публікації до них, кілька методичних розробок до лекцій та ще кілька розділів у колективних працях. Все інше було в голові та у неперевершеному “перипатетизмові”. То був жанр, що в ньому – хай не образиться на мене ніхто з патріархів сучасної української філософії – Марія Львівна не мала собі рівних.

Вона була живим утіленням найбільш плідної для розумової культури, найбільш свободної форми діалектики – діалогічної.

А відтак нам не обійтися без порівняння з давніми речниками означеної форми діалектики. Звичайно ж, передусім із Сократом, скульптурне чоло котрого й досі прикрашає осиротілу оселю нашої колежанки. Дивлячись на нього, мимоволі замислюєшся – чи багато

спільного в атенського любовудра та його Київської послідовниці?

Мабуть, таки вірно, що всі сократичні школи об'єднає ідея філософії, “мислимої як певний дискурс, пов'язаний з якимось способом життя, і... спосіб життя пов'язаний з певним дискурсом” (Адо П. Что такое античная философия. – М., 1999. – С.39). Для кожного, хто бодай кілька разів спілкувався з нашою героїнею, не викликає сумніву смисложиттєва закоріненість тієї мисленнєвої вдачі, котру Тетяна Суходуб влучно поіменувала “дискурс по-злотінськи”.

До речі, могу навести переконливе підтвердження нероз'єднаності Злотінського дискурсу зі способом життя. Коли її позбавили можливості систематично працювати з аудиторією, прийнятною для неї з огляду на труднощі, пов'язані зі способом пересування, внаслідок каліцтва ноги, – ця людина часто виглядала непізнаваною. Фіксуючи її пригніченість, я щоразу жахався: наскільки “не по-хазяйськи” ми ставимося до власного інтелектуального потенціалу – не кажу вже “не по-людськи”!

Повертаючись до Сократа: що робив цей перипатетик? Він аналізував і спростовував “розхожі” спрощені світоглядні уявлення. Йшлося передусім про традиційно-міфологічні вірування, а також про різного роду “очевидності” та софістичні спекуляції щодо останніх. Слід мати на увазі, що софістика виконувала тоді вельми специфічну “демократичну” функцію: релятивізуючи істину, не визнаючи її об'єктивних та загальнозначущих критеріїв, софісти потурали тій відразі, котру мав пересічний загал щодо (кажучи “соціалістичною” мовою) “головастиків” та “очкариків”. Адже якщо мірою мудрості стає тільки моє власне уявлення, зникає відмінність між обізнаністю та необізнаністю, усі огулом перетворюються на мудрих. Сократ же, слушно зауважує В. Нерсисянц, дотримується протилежної позиції: тяжіючи до інтелектуального аристократизму Геракліта, він різко протиставляє небагатьох, але знаючих – багатьом, хто не знає, мудрих – юрбі. (Додамо, що й мудрих людей Сократ кваліфікує як таких, котрі не-мудрі, – проте на відміну від інших вони усвідомлюють власну не-мудрість.) Найпоказовіше ж, що наведене протиставлення зачіпало не тільки сферу епістемологічну, а й соціально-політичну – адже правління некомпетентних посадовців античний філософ вважав найбільшим недоліком демократичної організації полісного життя.

Справді, якщо критерієм істинності є все, що кожному “здається” (див.: Платон. Теетет. – 152 в), припустимо вихваляти будь-кого, аби стало на те риторичної вправності того, хто вихваляє. За Сократовим же критерієм мати владу й правити повинен той, хто

є “доблесним або мудрим” (Менексен. – 238 е), позаяк “рівні права для всіх, засновані на законі” передбачають лиш один різновид упорядкування – “тільки силою авторитету, доблесті й розуму” (там само. – 239 а). Саме на тих, хто заправляв громадськими справами, спрямована відома максима грецького філософа “доброчинність – це знання”.

Звичайно, у своїх розмовах Сократ зачіпав і профанів, котрі не знають нічого, окрім прописних істин, і діють не розмірковуючи, під впливом поширених гадок та пересудів, проте передусім він звертався до тих, хто внаслідок своєї освіченості (російський письменник О. Солженіцин влучно назве її “образованщиной”) упевнений, що має знання “як таке” (див.: Адо П. Цит. праця. – С.42).

...Переповідаючи наведені тези, я немов би бачу перед собою Марію Львівну, чую її короткі й гострі кваліфікації можновладців, сповнених неоміфологічних вірувань у непорушність кількох найдоступніших їм положень “вчення”, а також їхніх дипломованих прислужників, котрі запопадливо живили ті вірування. “Перипатетика” усіх публічних розмірковувань Марії Злотіної, свідком котрих мені довелося бути, полягала, передусім у нищівній руйнації подібних вірувань, у спростуванні будь-якої розхожої “докси” – та у висуненні на противагу їй “пара-докси”, у розкритті багатоаспектності кожної розглядуваної проблеми, та водночас – смислової структурованості розмаїття цих аспектів.

Часто здавалося, ніби усвідомлення справжньої проблемності будь-якого з розглядуваних питань важило для філософині більше, ніж однозначна відповідь на нього. Мабуть, так воно й було.

Відомо, що для Сократа знання незвідне до положень та формул, котрі можна записати, передати іншому або продавати в готовому вигляді. Навпаки, сократичний діалог завершується апорією, показує неможливість вивести й одягнути в слова певне знання – Сократ лише пробуджує в співбесідникові саморефлексію. “...Я свідомо все життя не давав собі спокою й зневажав все те, чим опікується більшість – користю, домашнім благоустроєм, військовими чинами (таке каже людина, що виявила хоробрість і витривались у кількох військових кампаніях – В.Т.). промовами на Народних зборах, не брав участі в управлінні, у змовах, у повстаннях, котрі трапляються в нашій місті, – позаяк вважав себе, справді, надто порядним, аби вціліти, долучаючись до цього; я не йшов туди, де я не міг принести ніякої користі ні вам, ані собі, а йшов туди, де приватним чином міг зробити кожному найвище, вважаю, благодіяння, прагнучи переконати кожного з вас не опікуватися своїми справами раніше й більше,

ніж самим собою та тим, аби стати якомога кращим і розумнішим...” (Апологія Сократа. – 36 вс). Стати кращим і розумнішим після будь-якого, навіть побіжного, спілкування зі Злотоною хотілося завжди.

Тепер, здається, я можу частково відповісти на питання, винесене в заголовок даної статті: нас, молодше покоління філософів-шістдесятників вабило в тодішніх речниках діалектики виразне тяжіння поєднати такі особливості філософування як раціональність, екзистенціальність, іронічність та діалогізм. Кожен, хто прагнув не “непогрішимого вчення”, а “грішного розмислу”, так або інакше опинявся на боці того поєднання, навіть, якщо не робив діалектику своїм безпосереднім фахом.

Чимало сприяло окресленій обставині те, що з легкої руки наших старших колег *діалектичний спосіб мислення розглядався як надбання багатвікового розвитку філософії, не менш цінне, ніж філософський матеріалізм*. Я свідомо ставлю цих два феномени в опозицію, позаяк офіційна марксистська філософія була зорієнтована переважно на матеріалізм. Звертання ж до діалектики, та ще послідовне занурення її у всю світову “домарксівську” філософську традицію (на вітчизнянім терені тим постійно опікувався Володимир Шинкарук) перетворювало “діалектичний матеріалізм” на свого роду вибухонебезпечну для офіційної ідеології суміш. Щодо діалектики то означало наступне: якщо вся світова філософія, так би мовити, працювала на Марксову діалектику, *то чому ця діалектика не мала після Маркса вписуватися у контекст тієї-таки світової філософії в її новітніх різновидах?!*

4.2.

Діалектика та “відкритість” філософування

У марксизмі наявні три фундаментальні філософські ідеї, які є принциповим інтелектуальним надбанням. Це – діалектика як метод критичного мислення, для якого “немає нічого раз назавжди встановленого, даного, безумовного, святого” (Енгельс Ф. Людвіг Фейєрбах і кінець класичної німецької філософії).

Це, далі, своєрідна екзистенціальна іпостась діалектики – принцип практики. Маю на увазі передусім відкритість та “нонфінітність” практики, а також її внутрішню суперечливість. З огляду на згадані особливості практики кожна подія в людській життєдіяльності постає як “усуціль конкретна реальність” – як органічна “сдність множинності протидій, котрі переважають одна іншу”. (Sartre J.-P. Question de methode. – P.179.) Наполягаючи на цій світоглядно-методологічній конкретності практики, Жан-Поль Сартр у “Критиці

діалектичного розуму” скаже про таку особливість діалектики, як її епістемологічна відкритість. Щодо “людської реальності” та відкритість передбачає осмислення значущості розмаїття її факторів як “синтетичних, багатомірних, нероз’ємних об’єктів, що мають свої місця в просторі-часові в різних вимірах” (Ibid. – p.152).

Діалектика, застерігає Сартр, має бути “гнучкою, неквапливою” й не схильною до “ап’юріної” упередженості. В іншому разі вона набуває платоністськи-сталіністської подоби: коли конкретна подія стає лишень “повчальним міфом”, факти описуються “в термінах можливого та належного”, людські діяння зводяться лишень до “символічного вираження певної одвічної сутності”, смисл певної події “зводиться до всезагального”, а все інше таврується як неістотний “випадковий залишок”(Ibid. – p.174-176).

Не менш важливу іпостась відкритості діалектичного способу мислення виокремив свого часу Ф. Енгельс, коли застеріг своїх послідовників, що з кожним новим відкриттям у природознавстві (чи, додамо, людинознавстві) діалектика має змінювати свою форму.

На жаль, марксизмові “поталанило” на недолугих послідовників, які фактично відмовлялися від кожної зі згаданих ідей. Першу й другу сприймали як загрозу “постреволюційному істеблiшментові”. Третю ігнорували або тому, що лінувались думати, або через те, що довелося б сприймати розумові новації, які з’являлися в “соціально чужому” інтелектуальному середовищі (як красномовно визнавав один з “ультрареволюційних” героїв роману Роже Мартена дю Гара “Сім’я Тібо”: треба задушити духовне життя на півстоліття – “тим гірше для нього!”). Чи не тому соціально й епістемологічно чужими ставали для офіційного марксизму і генетика, і кібернетика, і структуралізм, і холізм, і синергетика, і сучасна лінгвістика та культурологія тощо – їх якщо й визнавали (із запізненням), то тільки напівпрезирливо як таку собі “недодіалектику”, або ж урочисто – як тільки лиш чергове “підтвердження” соціально прийнятної форми діалектики. За окреслених умов, послідовне обстоювання діалектики не як розумового “канону”, а “органону” (готовності критичного мислення до аналізу найновіших проблем, пов’язаних з розвитком природо-, суспільство- та людинознавства) цілком відповідало допитливим умам, особливо серед творчої молоді. Саме цим вабили нас філософи-шістдесятники “Злотінового кола”. Вони обстоювали тезу про те, що марксистська філософія має бути теоретичною системою, котра неперервно розвивається, поповнюючи свої побудови новим змістом.

“Найдалі” заходив у тогочасних друкованих виданнях Павло

Копнін. Написану й видану ним у Києві книжку, присвячену розгляді проблем діалектики в контексті лєнінської філософської спадщини, увінчує визнання, що марксистська філософія “може закостеніти”, “стати беззахисною” перед натиском “буржуазного світогляду”, а це “легко дискредитувало б її в очах мислячих людей” (Копнін П. В. И. Ленин и материалистическая диалектика. – К., 1969. – С.190). Вся дослідницька робота з філософії має розвивати далі діалектичний метод, вона покликана, на думку Копніна, не описувати певну добу, а виражати у своїх категоріях її устремління; філософія повинна осмислювати практику, а це передбачає “критичне засвоєння результатів попередньої думки та досвіду розвитку різних теорій сучасності”. У зв'язку з цим П. Копнін висуває вкрай сміливу на той час тезу про марксистську філософію як “відкриту теоретичну систему” (цит. праця. – С.192).

Він зауважує, що “розробляючи далі свою теорію людини, марксистки не можуть пройти повз екзистенціалізм, в якому така проблематика посідає чільне місце. Вони повинні також враховувати досвід сучасного позитивізму в галузі вивчення логіки науки” (там само. – С.193). Але ж дану пораду можна було розповсюдити і на інші “буржуазні” філософські школи...

Чи не тому, зокрема, роботи Павла Копніна, присвячені проблемам діалектики, викликали постійні нарікання з боку “ортодоксів”, аж до публічних звинувачень на кшталт триденного обговорення однієї з його праць після переїзду його з Києва до Москви. Невдовзі після того обговорення філософа не стало. Трагічно обірвалося в самому розквіті життя іншого діалектика – Евальда Ільєнкова. Молодим помер його відомий київський шанувальник Анатолій Канарський. Життя інших знаних фахівців з теорії діалектики складалося не так трагічно, але дуже непросто. Чи випадковий тут збіг обставин, чи якась закономірність?

4.3.

“Казковий архетип” тоталітарної ідеології

Йдеться, на мій погляд про закономірність вельми парадоксальну. Діалектика як “методологія пізнавальної й практичної діяльності”, була, здавалось би, офіційно шанованою. Нею клялися всі комуністичні керманічі. Щоправда, читали й знали вони її що далі – то менше, але “підганяти” під неї найпринциповіші реалії з “директивних документів”, було найвищим класом номенклатурної “образованщини”.

Відтак, з певної версії діалектики – марксової в її лєнінській, а

потім сталінській транскрипції – витворили такий собі зручний кон'юнктурний канон: коли треба, нею можна скористатися для обґрунтування “загострення класової боротьби” й масових репресій, іншим разом – для критики “волютаристської практики” “перетрушування” кадрів (це коли розвінчували Хрущова). Її використовували й для протидії “застоям” у суспільному житті, і для приховування реальної картини застійництва.

Наприклад: “Кожне поняття, кожна категорія, незважаючи на свій межово загальний характер, позначені історичністю... Революційний зміст матеріалістичної діалектики, непримиренний до будь-якого застою й неруху” – у Розенталівському “Філософском словаре” шістдесят третього року видання на С.126, або: “діалектика несумісна із застійністю думки й схематизмом” – це БСЭ дев'ять років поготів, т. 8, С. 674, себто в часи, коли найвищий керманіч держави перебував вже в напівсонному стані. Як у відомому анекдоті тих часів: “поїзд зупинити, вікна зашторити, хилитати вагони й регулярно оголошувати пасажирам нові станції”. Відтак діалектику намагалися зробити ідеологічною служкою правлячого режиму.

Зіставмо окреслену ситуацію з тим, хто йшов на спеціалізацію “діалектика” серед студентів-філософів. Це були як правило найсильніші. Отримавши ґрунтовну фахову підготовку (як мінімум – з історії діалектичних ідей), вони ставали “незручними” для тих, хто клявся діалектикою – її не тямлячи. Зрештою і сам “автентичний Маркс” з його версією діалектики також опинявся серед “незручних”.

Цей парадокс нагадує мені відому народну казку про “дідову” та “бабину” доньок. Діалектика була для власть імущих якраз отією донькою “діда-Маркса”. Вона вимагала надто багато інтелектуальних зусиль, тому серед студентів-філософів кон'юктурники до неї не горнулися, а доля не-кон'юктурників у всі часи була складною.

Кілька років тому московський теоретичний клуб “Вільне слово” провів дискусію присвячену постаті визнаного лідера філософської “відлиги”, який був живою протидією догматиці, схоластиці й катехізисності, – Евальда Ільєнкова. Ось як описує ситуацію, котра нас цікавить, відомий російський філософ Вадим Межуєв.

Для спростування філософської неспроможності офіційної ідеології та всіх її adeptів Ільєнков зробив більше, ніж будь-хто інший, і передусім тому, що зберігав вірність марксизмові. Партійні ідеологи третирували його чи не найбільше якраз тому, що він немов би оголошував їм бій на їх власній території, опротестовував їхнє право на ту територію. “Ільєнков атакував ідеологічну владу в найважливі-

шім для неї пунктови – в її претензії на марксистську непогрішимість. Він немов би промовляв їй – саме в марксистові, у його філософії ти нічогосінько не петраєш і не розумієш (Межуев В. М. Эвальд Ильенков и конец классической марксистской философии // В кн.: Драма советской философии... – М., 1997. – С.48). А що могло бути дошкульнішим для тих, хто претендував на монопольне володіння “вічно живим” ученням? Їм легше було мати справу зі своїм відвертим супротивником, аніж зі своїм конкурентом на ґрунті марксизму, бо подібного змагання вони не витримували (як дотепно сказав якимось у Києві одному з офіційних “захисників марксизму” Павло Копнін у відповідь на його “я стою на марксистові” – “Біда в тім, що ви не стоїте на нім. Ви на нім лежите!”). Парадоксальність стосунків Ільєнкова та людей його кола з владою полягала в тім, що висококваліфікований філософ-марксист був ненависний для влади, котра також іменувала себе марксистською, навіть більше за тих, кого він робив безпосереднім об’єктом своєї філософської критики. Зокрема, для Е. Ільєнкова таким став передусім позитивізм. Але будь-який редактор тогочасних московських філософських журналів чи видавництва знав, що “легше було надрукувати статтю й книгу... з викладом тієї або тієї позитивістської концепції, аніж оригінальну працю з марксистської філософії. Стосовно останнього цензура була особливо прискіпливою. Пишіть про будь-що, тільки не чіпайте марксизм, не зазіхайте на його офіційну версію – таким був негласний принцип політики в галузі філософії” (цит. праця. – С.49).

Чому настільки гострою була позиція ідеологічних “наглядачів”? Мені здається, не тільки через невігластво. Річ у тім, що будь-яка поступка стосовно офіційної версії марксистської філософії давала величезні світоглядові наслідки.

Нагадаю ще раз, чим, зокрема, обернувся перехід від антитези “відображення – творчість” до синтезу згаданих визначень, яку обстоювали і М. Злотіна, і Е. Ільєнков, і П. Копнін і багато хто з вітчизняних філософів-шістдесятників. Маю на увазі зовні просту, але “вибухонебезпечну” за змістом тезу про творчий характер відображення. Вона згодом реабілітувала “теорію символів”, яку тривалий час піддавали анафемі.

4.4.
Чи застосовна діалектика стосовно самої себе?

Навіщо такі задовгі порівняння? – запитає нетерплячий читач. Вони знадобилися мені для того, аби сформулювати підсумкову тезу, без котрої не обійдусь, розглядаючи таку яскраву

постать, як Марія Злотіна в колі “сродних” їй філософів-шістдесятників. *За кількістю* написаного, а особливо виданого, вона поступається багатьом з них.

Але за якістю та за інтелектуальною налаштованістю вона їм співмірна. *Бо ж у ті часи одне-два нарізних поняття, потрактовані нетрадиційно, важили не менше, а часто й більше, ніж нині багатосторінкові видання.*

Подібні поняття дуже істотно впливали на формування філософської культури в Україні. Можливо, саме тому вітчизняна філософія порівняно легко й безболісно засвоює сьогодні західні інтелектуальні набутки кількох останніх десятиліть.

Власне, засвоювалися вони, щоправда, не так масштабно, і раніш. Щодо ситуації з діалектикою, яка “феноменологізувалася” та “екзистенціалізувалася”, починаючи з “ревізійоністської” праці Карела Косіка “Діалектика конкретного” (Dialektika Konkretniho. – Прага, 1965), – я це показав у статті “Про феноменологізацію діалектики та вітчизняної філософської методології новітньої доби” в щорічнику “Феноменологія і філософський метод” (К., 1999. – С. 159–170). Але то був, так би мовити, підпільний вплив на марксистську діалектику різновиявів західної філософії – та зворотній вплив діалектики на них (назвемо в середовищі екзистенціалістів хоча б Ж. П. Сартра, а постпозитивістів – П. Фейєрабенда).

Друга половина вісімдесятих та дев'яності роки минулого століття відкрили перспективу легального переосмислення усталеного образу діалектики. У Київському національному університеті та колишньому Інституті підвищення кваліфікації ту важливу справу кваліфіковано зробила учениця й сподвижниця Марії Злотіної – Інна Бондарчук, в Інституті філософії Національної Академії Наук – Михайло Булатов. Цим людям ми маємо завдячити тим, що “прощання” з традиційним образом діалектики відбулося в нас не галасливо й “кон'юнктурно”, а справді по-філософськи, по-злотінськи.

Книжка “Діалектика без апології. Філософсько-антропологічні аспекти”, видана авторським колективом під керівництвом М. О. Булатова, наголошує на виправданості критичного переосмислення класичного раціоцентризму в неогегельянській діалектиці та інших посткласичних течіях. Справедливо наголошується тут і на односторонності гегельянського розгляду всіх явищ духовної культури крізь призму діалектичної логіки (коли, втрачаючи притаманну їм своєрідність, культурні реалії поставали лишень як “прикладні логіки”). Екзистенціалізація діалектики провокує на визнання переваги “відкритих” моделей розвитку над “закритими”, доповнення парадигми

гми розвитку парадигмою єдності й взаємозв'язку явищ світу, відмову від абсолютизації протилежностей на користь відмінностей тощо.

Світоглядно-методологічну відмінність посткласичних та класичних різновидів діалектики докладно вислідковує в низці публікацій І. А. Бондарчук. Класика постає як така, що, тяжіючи переважно до принципу тотожності мислення та буття, залишала за межами діалектичної рефлексії внутрішній, екзистенціально-антропологічний вимір цієї тотожності, передусім – тілесно-соматичні, чуттєво-переживальні стани людини, які утворюють свого роду “вітальну матерію”, ту стражденну життєву основу, що завдячуючи їй відбувається відродження й поновлення власне людського існування й культури. Внаслідок же переорієнтації на цю основу набувають смислодуховної загальнозначущості феномени “нетотожного”, “непоняттєвого”, “негативного” – як неогуманістична аккумуляція гранично-вітальної заклопотаності сучасної людини (див.: Бондарчук І. А. Антропологічний зміст феномену негативності в сучасній культурі // Філософсько-антропологічні читання'95. – К., 1996 – С. 58).

Справді, чи не є переконливим виявом діалектичності та обставина, що у контексті постмодерної культури “негативне” виявляється не так свої заперечливі, як створювальні потенції? Воно “працює”, локалізує там, де стикаються різні ціннісні площини людського способу буття, де перестає працювати репрезентаціоністська “односутнісна” рефлексія, де зрештою встановлюється новий тип діалектичного зв'язку класично-позитивного та некласично-негативного, зв'язку, котрому притаманна небачена внутрішня напруга. “Катарсичним” наслідком останньої й стає ситуація, коли “діалектичний дискурс обертається на себе” й тому “проти себе” (цит. праця. – С.59. Виокремлення наше. – В.Т.). Відтак, некласичні різновиди діалектики наслідком прагнення подолати той недолік класики, який полягав у незастосовності діалектичного дискурсу щодо самого себе.

Виникає “констелятивна форма рефлексії, дискурс “несистемної систематизації”” (цит. праця. – С.60). Така рефлексія здатна поєднувати незівставні елементи, апелюючи до парадоксальності цілого. Вона використовує металогічні фігури (парадокс, метафору, іронію, антитезу, загадку тощо), риторико-поетичні засоби (паратаксис, алегорія), що дозволяє співвідносити водночас відоме з невідомим, опосередковане з безпосереднім, смисл із сумнівом щодо його остаточності; різні засоби “непоняттєвої дії”. Тим самим отримує дискурсивне вираження граничний досвід сучасної людини, яка живе в суміші несумісного. Хіба це не діалектика?

Щоправда, коли постмодерністи характеризують “досвід-межу” – ту суцільну “запитальність”, у котрій опиняється сучасна людина внаслідок своєї смертності, розумову значущість цього досвіду вбачають у тому, що він уможливило таке нове її начало, яке “уперше не буде вже продуктом діалектичної думки (наслідком подвійного заперечення), а відтак відірветься від усіх ходів, опозицій та переворотів діалектичного розуму” (Бланшо М. Опыт-предел // Тавтографія Ероса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – СПб., 1994. – С. 74). – Проте мені здається, що *їдеться не про “скасування” діалектичного розуму взагалі, а про формування його нового “образу”*.

Відмітними рисами такого нового образу діалектики є якнайбільша її *саморефлексивність*, через яку з'являються такі, дозволю собі не погодитися з М. Бланшо, “діалектичні ходи”, як прокламована цим же мислителем “присутність, в якій ніщо не присутнє”, “думка, котра мислить те, що не дається думці”, (себто “мислить більше, ніж може осмислити”), “твердження, котре стверджує більше того, що може ствердитися”. Зрештою, *їдеться про новий образ єдності: такої, яка “не підвладна ніякій єдності”, тому вона збувається вкисе “з боку множинності”* (цит. праця. – С. 74–75). *Хіба досвід, який “не може бути завершений”* (там само. – С. 76), *не є діалектичний?!*

Тут я маю з усією відповідальністю сказати, що саме такого витлумачення досвіду, саме такої “самоспроможної” діалектики прагнули ми, представники молодшого покоління вітчизняних філософів-шістдесятників. Саме цим вабила нас оригінальна феноменологічна концепція нефінітного досвіду, розроблена нашим незабутнім старшим колегою Вадимом Івановим.

А хіба не на щойнозгадану нефінітність людського досвіду націлені такі принципи посткласичної раціональності як визнання складноорганізованості та неусталеності об'єктів, кожен з котрих є багатовимірною, поліможливісною й поліпричиноювою часткою більш об'ємної динамічної системи (а полідетермінативність розвитку різних систем передбачає методологічну варіабельність їх пізнання, здатність враховувати спектр можливих напрямів, необоротні та несподівані зміни, унікальність об'єктів, значущість антропоного фактору та фактору доповняльності)? Як і застосування подібних принципів у сфері, власне, антропологічної рефлексії.

Хіба зміщення акцентів з безперервності й послідовності розвитку на “розриви”, неузгодженості в різних сферах та “випадкову гру домінацій” (М. Фуко) – то лишень “кінець діалектики”, а не діалектика в більш повному (порівняно з традиційним) смисловому її

обширові? Як і відрефлексована тим же філософом переорієнтація розумової потуги на критику й водночас “онтологію думки”, котра мислить конечність та буття (де одне вияскравлює інше), а також на трансгресію, що нагадує повернення до світосприймання досократових греків, позаяк доходить до тієї порожнечі осереддя, де буття сягає своєї межі й ця межа визначає буття...

Насамкінець хочу зауважити, що окреслені посткласичні розмірковування про діалектику І. Бондарчук опубліковано в найпершому випуску академічних Філософсько-антропологічних читань сім років тому. Опосередковано ж на перехід до некласичних різновидів діалектики “працювала” вся та світоглядно-антропологічна переорієнтація вітчизняної філософії, яка розпочалася з шістдесятих років відшумілого століття. Новим етапом її стало філософське осмислення синергетики (В. Шинкарук, С. Кримський, І. Добронравова, В. Ратников та інші).

Безумовно, дуже багато важив для переходу до некласичних форм діалектики “парадоксалістський” стиль мислення Марії Львівни Злотіної.

(Докладніше про неї див.: Філософсько-антропологічні студії 2001. Розум, свобода та долі діалектики. До 80-річчя Марії Злотіної. – К., 2001).

5. Шляхи свободи: вчора і сьогодні (Ігор Бичко)

У сучасній екзистенціальній філософії є надто емне слово, котре несе у своїм змісті визнання доленості для людини певних життєвих ситуацій – “зустріч”. Вона, зустріч, відкриває перед кожним з нас перспективу довірливого та водночас відповідального спілкування зі світом – спілкування, що в нім я самоздійснююсь, зберігаючи й розвиваючи себе, свою автентичність (Р. Гвардіні).

Коли говорять про зустріч, мають на увазі передусім спілкування з яскравою особистістю. Саме такими – життєдайними, творчо-наснажливими – стали для величезної кількості людей зустрічі з відомим українським філософом-шістдесятником Ігорем Бичком, якому в теплу липневу пору першого року нового тисячоліття виповнилося сімдесят.

Перша наша зустріч – на лекції з теорії пізнання. Двері аудиторії рвучко відчинилися й до нас влетів свіжий подих “відлиги” (а на дворі стояв уже шістдесят п'ятий)...

Родовід. Мати – Ніна Іванівна, вродлива, темноволоса, тип обличчя й статура фігури нагадує донських козачок, але м'яка, теле-

рантна натура. Донька Івана Васильовича Берловського, інженера-залізничника, замолоду – моряка, брав участь у повстанні на панцернику “Потемкин”, але, позаяк належав тоді до партії есерів, не був згодом пошанований новою владою. Батько – Валентин Васильович Бичко відомий український поет (“рангу” Наталі Забіли або Агнії Барто). Натура цілеспрямована, волелюбна, запальна, з гострим поглядом на світ, дуже гуморний (я вперше побачив його вдома, вже 80-річним, якраз відзначали цю дату: всі окреслені риси все ще променіли з цієї людини). Син вихідця з поміщицької сім’ї (але той восьмилітком через крутий норів втік з одинадцятирічним братом до Харкова, працював у крамниці, потім пристав до більшовиків, пройшов громадянську війну, а коли розпочалися сталінські репресії знищив усі свої більшовицькі документи; згодом працював на кондитерській фабриці). Є щось бентежне в цьому родоводі, майже усі пройшли через напружене екзистенційне *роздоріжжя*, прагнучи *свободи* та щоразу потрапляючи до її *лабіринтів*; кожен опинявся між тоталітаризмом (=сталінізмом) – та *гуманізмом* (усі підкреслені слова – із назв книжок майбутнього філософа. Перша з них – “На філософському роздоріжжі (К., 1962). Друга – “Познання и свобода” (М., 1969). Третя – “В лабіринтах свободи” (М., 1976). Четверта – “Від сталінізму до гуманізму” (К., 1968). Чи не відтворює кожен з виокремлених нами термінів ситуації, доленосних як для окремих індивідів, так і для соціумів?

5.1.

Принцип свободи в самовибудовуванні особистості

“Ігореві Бичку – “червоному екзистенціалістові””, – таке вітання молодому викладачеві Київського університету містилося під дружнім шаржем, намальованим мною в стіннівці філософського факультету “Світогляд” десь шістдесят сьомого року. Воно не було випадковим. Вже давно скінчилася хрущовська “відлига”, але свіжий подих інтелектуальної свободи (і навіть гри), яку несла в собі ця людина, живив наші юнацькі поривання. Так було впродовж усієї “доби застою”. А вже в наші дні талановитого вченого й педагога пошановано званням “Заслужений професор Київського національного...” (їх всього п’ятнадцять на сьогодні, наш ювіляр – єдиний із філософів). Від своїх студентів він отримав те звання набагато раніше. За матеріалами соціологічних опитувань 1970–71 рр. І. Бичко обіймав перші місця в рейтингові викладачів.

Кількома роками раніш, коли динамічний (аж рвучий) доцент

читав у нас, авторитет його був також безперечний. Він випромінював з себе не відсторонене або менторськи-повчальне, але довірливе ставлення до науки, котра мала згодом стати справою нашого життя. Кожну лекцію розпочинав зі змалювання певної пізнавальної колізії, вияскравлював найболючіші питання пізнавальної ситуації і запрошував слухачів до діалогу, змістом якого була спроба подолати (хоча частково) ту колізію. Вдало використовував не тільки суто концептуальні, а й образно-концептуальні засоби. Завершував розгляд кожного питання не “остаточним розв'язком”, а хоча б натяком на можливість появи нових пізнавальних сутуг. Така нефінітність робила Ігоря Бичка чи не найбільшим “антифундаменталістом” серед тогочасних університетських викладачів філософії. Нас же, студентів, вона переконувала в тому, що філософія – не просто професія, вона – інтелектуальне й, водночас, духовне покликання сапієнтальної істоти, що “бути філософом”, як скаже в одному з інтерв'ю вісімдесятих років Мераб Мамардашвілі, “це доля”.

...А починалося все ще в п'ятдесяті роки. Друге число журналу “Новый мир” 1947 р. опублікувало статтю літературного критика Олександра Лейтиса (родом з України) “Філософія на карачках”, присвячену французькому екзистенціалістові Ж.-П. Сартрові (переважно його фундаментальній праці “Буття та ніщо”). Стаття, як водиться, гостро критична, проте з докладним популярним викладом концепції критикованого (ой ті “виклади”, за котрі на багатьох із нас писали в дописах, що то “не критика, а пропаганда”!). Начитавшись тієї статті, п'ятнадцятирічний семикласник, пише шкільний твір, навіяний враженнями від неї.

Чи не була то його перша “філософська ластівка”? Вона ще не робила погоди, але провістила скоре народження молодого “українського Сартра”.

Через сімнадцять років відбудеться коротка розмова з “хрещеним батьком” біля готелю “Дніпро” (Сартр повертався з Тарасової гори, де від імені ЮНЕСКО поклав вінка з нагоди 150-річчя поета). Запам'ятається відповідь філософського маестро про враження від Києва – “Тут кожен камінь бруківки випромінює історію”.

Вияскравлюючи студентам відмітні особливості екзистенціалізму, Ігор Бичко часто посилається на відоме висловлювання Сартра про витворювану ним філософію не як набір визначень, констатацій, логічних операцій (хоча все це, звичайно, має місце), а як певний умонастрій, пов'язаний із смисложиттєвими переживаннями, котрим вщент наповнене наше буденне життя (“екзистенціалізм – у повітрі, у постанях, будинках, вулицях”). Відтак філософування оберта-

ється зовсім несподіваною своєю іпостассю як спосіб “вибудувати себе”, як турбота про свій мікрокосм, про “внутрішню людину” – предмет уболівань ще славетного Сквороди. Особисто я надто гостро відчув світоглядно-метафізичну “музику ландшафту”, коли корінний киянин Володимир Жмир уперше показував мені з різних точок Андріївський узвіз та наддніпрові пагорби.

Тут хочу сказати про те, наскільки важливою була оця екзистенціальна націленість для нас, юнаків, у ті далекі шістдесяті роки (вона пасує юнацькій смисложиттєвій ностальгії й сьогодні).

Офіційна, “катехізисна” філософія, котру пропагували тієї пори, була: 1) вкрай заідеологізована; 2) позбавлена проблемності (“що можна досліджувати у філософії після Маркса й Леніна?” – перепитували нас знайомі); 3) “знелюднена” (на догоду “первинності матерії” та “класовому підходу”). Відтак філософія, що її сам К. Маркс кваліфікував як “живу душу культури”, якраз штучно вилучалась із культури (у її справжньому розмаїтті). Добре сказав про таке “знекультурнення філософії” відомий тогочасний письменник-дисидент Андрій Синявський, зауваживши на одній з дискусій щодо ситуації, у котрій опинявся кожен справжній інтелектуал: “казенний” марксизм-ленінізм був у край формалістом у своїх ідеологічних викладках, не припускаючи ніякої свободи й жодних відхилень у цій галузі. – То була “не культура, а доктрина, з якої надто важко видобути культуру” (Искусство кино, 1996. – № 6. – С.164–165). Де ж було шукати свободи молодому вченому-філософу, який, завершивши 1954 року університетську освіту та попрацювавши три роки викладачем Знам'янського сільгосптехнікуму, потрапив, нарешті, до омріяної академічної аспірантури?

Він намагається знайти свободу творчого самовияву в процедурі, зворотній щодо того сумного шляху, яким “знекультурилася” офіційна марксистська філософія – “занурити” її знову у вир інтелектуальної конкуренції, ввести в “силове поле” теоретичних дискусій, у царину безнастанного зіткнення концептуальних альтернатив. Саме такою цариною стала для багатьох прогресивних вітчизняних філософів на три “післявідлигових” десятиліття (сповнені “заморозками”) така “хитра” спеціальність, як “критика буржуазної філософії”. То була, вживаючи гегелівську мову, справді “хитрість розуму”, якому не давали випростатися на повну силу: адже критикуючи одні теоретичні уявлення з позицій інших (хай навіть ортодоксально-матеріалістичних), все ж філософії повертали проблемність. Вводили до інтелектуального ужитку нові поняття, запозичені “з того берега”, аналізували їх зміст, часто знаходили не тільки “докорінну від-

мінність”, але й елементи – страшно подумати – смислової спільності між марксизмом та немарксизмом. Словом, як влучно жартував один мій однокурсник, “критикуєш-критикуєш – та й сам у критикованого чогось навчишся!”

Що ж до головного героя нашої оповіді, то він робив не тільки згадане. Як екзистенціальний філософ, він навіть назвами своїх праць, виданих у шістдесяті-сімдесяті роки, фіксував найболючіші соціальні та філософські колізії.

Дуже промовистою виявилася щодо цього назва першої книжки Ігоря Бичка “На філософському роздоріжжі”(1962.). Формально – то нібито “вони” (“буржуазні”) на роздоріжжі. Курйоз полягав у тім, що вони самі те завжди визнавали, добре розуміючи, що філософський пошук – умова життєвості цієї науки. Насправді ж на роздоріжжі опинилися ми, хоча нам того не дозволяли.

Адже з'ясувалося, що поки “казенний” марксизм формалізувався й катехізувався доквіл нього виникли десятки нових стратегій мислення, які то ближчі до матеріалізму (реалізм, критичний реалізм, натуралізм тощо), то до ідеалізму (феноменологія та ін.). а найчастіше – примхливо поєднують одне з іншим. Зіставляючи такі стратегії, молодий вчений рухається (почасти свідомо, почасти не-свідомо) від наївного реалізму до критичного, а далі – до феноменологічної націленості на світ у його життєво-смисловій значущості для людини, ще далі – розглядає цю значущість під кутом зору смислової насиченості практичної діяльності. А за цим уже жевріє “привид”, котрий скоро почне “блукати Європою” – привид “автентичного марксизму”, котрий саме через концепт практики як одного із способів самоствердження людини зробить самого Маркса... непотрібним його послідовникам-формалізаторам. Отаке, бачите, провокативне “роздоріжжя”!

Не випадково, даруючи мені цю книжку 1969 року, автор напучує:

“Пам'ятай, що власна дорога завжди починається з роздоріжжя. Адже роздоріжжя – не що інше, як вибір”.

Якщо перший смисложиттєвий концепт, що ним заявив про себе майбутній “червоний екзистенціаліст”, стало роздоріжжя, гадаю, нікого не здивую, що наступним концептом мала стати свобода. То було поняття, чи не найбільш облудно фальсифіковане “дипломованими лакеями” тоталітарної ідеології. Як мудро жартував, читаючи нам лекції, український Сартр: “Хіба то свобода, коли Адам має обирати Єву, не маючи вибору?” Він ретельно досліджує, як в історії філософської думки утверджується витлумачення свобо-

ди, уподібненої безальтернативній (одній-єдиній!) необхідності, а все призначення людське зводиться до пізнання такої “одно-єдиності” (як дотепно пише в оповіданні “Діти Савонароли” сучасний письменник Віктор Ліпатов – “елемент не понудження, але створення ситуації лишень з одним розв’язком”). Обґрунтовуючи неприпустимість фактичної відмови від свободи, (зокрема, протиставляючи пізнання необхідності як пристосування до неї – та як вивільнення), Ігор Бичко заходить на найбільш “небезпечну” для тогочасного філософа “територію”: йдеться (це було зрозуміло кожному) про офіційно-марксистське світорозуміння та про “лібертадну” опозицію всередині нього. Це було “порушенням правил гри”: робіть свої “інтелектуально-гімнастичні вправи” у сфері критики буржуазної філософії, вимагав офіціоз, але не зачіпайте територій, які є нашою “святая-святих” і безпосередньо виводять на терени ідеологічної та політичної ерозії. І все ж книжка “Пізнання й свобода” виходить масовим накладом у московському “Политиздат-і” (серія “Над чим працюють, про що сперечаються філософи”), після чого автор отримує чимало листів від читачів-нефілософів, які дякують йому за “провітрювання мізків”.

Що означала в шістдесяті-сімдесяті роки актуалізація філософського змісту самого поняття “свобода”. Безперечно – антитоталітаризм. Але чому “пізнання й свобода”? Тут потрібно схарактеризувати особливості тодішньої політичної й культурної ситуації. Трохи раніш, на схилі хрущовської “відлиги” термін “свобода” заактуалізував у парі з “працею” московський філософ Юрій Давидов. Книжка, видана “Вищою школою” 1963 року, присвячувалась розглядові деструктивного щодо людської індивідуальності феномену відчуження та можливостям його реального подолання, завдячуючи комуністичній організації суспільної праці. То був один з перших спалахів молодомарксистського романтизму в постсталінську пору, але реалії суспільного життя що далі, то настирніше натякали на його утопійність. Відтак, зовсім не дивно, що через кілька років опісля книжки Ю. Давидова, коли “відлигу” заступили “заморозки” і вже уочевиднювалося їх чимале посилення (“ознаменоване” розгромом “чеської весни” 1968 року), з’являється праця Ігоря Бичка “Пізнання й свобода”. *Сама назва її немовби підводила ризик у підспіванніми конструктивно подолати відчуження і зміщувала епіцентр вітчизняних філософських пошуків на вдосконалення епістемологічного арсеналу, а тимчасом на роздуми щодо співвідношення між практичною та духовною протидією відчуженню.* Задля цього залучаються (у жанрі “критики буржуазної філософії”) все нові смислові сюжети: про суперечливість

людського самотворення та прагнення до майбуття, пов'язаного з колізіями феномену свободи та зі здатністю людини витримувати випробування свободи власного вибору тощо. *Відтак до орбіти філософських розмірковувань щобільше потрапляє те, що трохи згодом Мішель Фуко назве "техніками турботи про себе"*.

Смисловим осердям подібних розмірковувань у книжці "Пізнання й свобода" стає сартрова теза "завше під питанням, завше відділювані (від світу речей – *В.Т.*), ми, мабуть, постійно повинні втворювати себе" (Бычко И. В. Познание и свобода. – М., 1969. – С.125), що її наш київський колега витлумачує як безнастанність людського прагнення до майбуття. Позаяк неминучою й наріжною умовою будь-якої дії є "свобода діючого буття" (див.: там само), ставиться під питання будь-яка спроба людини виправдати власну бездіяльність посиленням на певні об'єктивні ситуації: "ситуація моя" (знову цитує наш автор сартрове "Буття та ніщо") бо ж вона є "лишень образ мого активного вибору себе" (там само. – С.126). Далі йдеться про неминуче-трагічні ситуації пов'язані з ідеальною свободою, якщо вона позбавлена можливостей практичної реалізації, або реалізація призводить до наслідків, протилежних бажаному (цит. праця.– С.129–130), водночас наголошено на принциповій тезі "ми є свобода, котра вибирає, але ми не вибираємо бути свобідними, ми засуджені на свободу" (С.130). Зрештою така неусувність свободи пояснюється людською "майбуттєвістю": *адже майбутнє "є тим, чим я повинен бути, поки я не здатен бути ним"* (цит. праця. – С. 125). Непогане програмне настановлення для людини, котра після "відлигового ковтка свободи" знову опинилася перед дилемою: зберегти свою людську гідність чи втратити... Виробленню такого свого роду неостоїцизму сприяла й та обставина, що всі наведені розмірковування отримують своє продовження в досить ретельно випрацюваній, я б сказав, "теорії вибору". Досить звернути увагу хоча б на його багаторівневість: психологічний вибір, ба навіть фізіологічний (з посиленням на "фізіологію активності" М. О. Бернштейна), гносеологічний, світоглядний (духовно-практичний), нарешті діяльний. Задля цього обґрунтовується специфічність спричиненості людського вибору (як "детермінації майбуттям"), розмежовуються формальні та реальні можливості вибору тощо. Предметом особливої уваги стає також співвіднесення логічних та інтуїтивних підстав вибору, а в зв'язку з цим – розкриття взаємодоповнення науково-теоретичної та поетичної свідомості, через що авторські розмірковування набувають щобільш посткласичних форм.

Звичайно, кожна із схарактеризованих мною світоглядних но-

вацій висловлювалася “езоповою мовою”, але я пропоную прискіпливому сьогоднішньому читачеві наших тодішніх праць: якщо їх вимушена “езопівщина” вам здається непродуктивною, зiставте її рiзновид з будь-яким “фiлософським офiцiозом” тiєї пори – хоча б з точки зору термiнологiчно-концептуальної; адже збагачення фiлософської мови новими концептами, завдячуючи критицi тих концептiв, провокувало новий мисленневий досвiд, багатший од традицiйного.

Один конкретний приклад, що стосується фiлософського осягнення феномену свободи, – вже з iншої книжки Iгоря Бичка (“У лабiринтах свободи”). Вiдома крилата фраза К. Маркса про комунiзм як “стрибок iз царини необхiдностi до царини свободи”. Що робить з наведеною тезою наш автор у чи не найпохмурiшу пору “доби застою” (сiмдесят шостий рiк)? Вiн називає центральний роздiл книжки “У лабiринтах свободи” вкрай промовисто: *“Iз царини необхiдностi до царини... абсурду”*. Сформульовано цю парадоксальну тезу тодi, коли абсурднiсть багатьох рiшень найвищого керiвництва краiни став приводом для безлiчi дошкульних анекдотiв. Звичайно, читаючи текст книжки, про яку йдеться, бачиш, що формально тут чиниться критичний аналiз одного з центральних концептiв Камю та Сартра. Але, крiм тексту, є ще контекст, який багато в чому заданий метафоричнiстю заголовкiв. Зiставляємо заголовки: книжки – “У лабiринтах свободи”, перший роздiл “Свобода та iсторiя”. Назва начебто прямо нацiлює на тезу Маркса про “кiнець передiсторiї та початок справжньої iсторiї”. Другий роздiл з парадоксальною назвою (що “веде до... абсурду”). На що “натякає” перебiг трьох метафор (назви книжки та двох роздiлiв), адже метафора не буває однозначною? Чи не на якiсь “лабiринти свободи”, незвiднi до лишень “буржуазних”? Примiром, наводиться сартрова теза про нездатнiсть людини постiйно “витримувати” власну свободу (згад. книжка. – С.131). Аналізується пов’язаний з цiєю нездатнiстю феномен туги. Далi йдеться про схильнiсть людини вдаватися як до захисного засобу – до самообману (через торжество публiчностi: “бачити себе очима iнших”). Про пов’язане з цим заспокоєння, далi ж – про таку iпостась людської життєдiяльностi як “пратiко-iнерт” (iнертна практика), пов’язану iз “серiйнiстю” людських типiв (там само. – С.136–137). Нарештi – про квазiальтернативу iнертнiй практицi у виглядi суб’ективiстської сваволi (там само. – С.138). Чи не вiдтворює перебiг окреслених сюжетiв логiку будь-яких, а не тiльки лиш буржуазних “лабiринтiв свободи”?

У найзагальнiшому ж планi образ-концепт “лабiринти свободи” видається менi тiєю евристичною знахiдкою Iгоря Бичка, яка

переживе його та його безпосередніх учнів. Адже “лабіринти” – це, якщо хочете, спосіб, в який свобода “буттєє” на кожному новому історичному етапові самоздійснення людини.

Саме на їхньому осмисленні зосереджує свої творчі зусилля філософ уже в перші роки “перебудови”. Він, зокрема, досліджує філософські витоки тоталітаристських “лабіринтів свободи” в їх сталіністському різновиді й, нарешті, виходить на нове “антропологічне поле”, де оприявнюється не охоплений молодомарксистським романтизмом (як, до речі й екзистенціалістською антропологією) аспект людської свободи – етнонаціональний.

Справді, і молодомарксизм, і “сартризм” та споріднені йому екзистенціалістські візії людини були заповнені різними модифікаціями тієї самої антропологеми – родових властивостей людини. Її екзистенціально-особистісні специфікації не сягали тут етнонаціональних властивостей (як і вікових, статевих тощо, хоча Ж.-П. Сартр на схилі віку почав аналіз перших у величезному дослідженні про Гюстава Флобера, а Сімона де Бовуар вивела філософування на феномен “другої статі”). Упродовж останнього десятиліття Іор Бичко доводить вивчення фундаментальних особливостей свободи до взаємодії вселюдського та етнонаціонального. Для повноти картини додам, що його невістка Наталка Чухим у цей же час починає інтенсивно розробляти лібертадні аспекти гендерної проблематики.

Ми схарактеризували кілька яскравих пластів інтелектуального набутку одного з чільних представників Київської філософської школи. Слід відзначити ще й ту обставину, що майже увесь “післястудентський” його творчий шлях (за винятком чотирьох років академічної аспірантури та роботи в академічному інституті) – то напружена й безвідмовна викладацька діяльність. Передовсім – у своїй Alma Mater, Університеті ім. Т. Шевченка, згодом завідує тут кафедрою історії філософії, затим філософською кафедрою Інституту підвищення кваліфікації викладачів суспільних наук при Університетові; з’являється Києво-Могилянка – читає й тут), консультування та наукове керівництво аспірантами й докторантами в кількох вузах Києва. У шістдесяті роки – творчі семінари з філософії та культурології на кіностудії імені О. Довженка, затим – в академічному інституті літератури, участь у кожній помітній (а через толерантнісну вдачу – і в безлічі менш помітних) конференцій з філософії, культури, національного відродження. Якось ми підраховали “на живу нитку” – виходить десь понад 25 тисяч лекцій за сорок років праці.

1990 року І. Бичко збирає й очолює авторський гурт, котрим підготовлено шість видань першого україномовного підручника

“Філософія. Курс лекцій”. У співавторстві з Адою Бичко видає працю “Феномен української інтелігенції. Спроба екзистенціального дослідження” (1995), яка стала ще одним етапом конкретизації лібертадних філософських уподобань нашого колеги (а цікава й ґрунтовна книжка Ади Бичко про Лесю Українку змістовно доповнила згадану конкретизацію).

На завершення цієї частини розділу – про невіддільну від філософських завабин характерологічну вдачу нашого колеги.

Ігор Бичко – людина глибоких та усебічних знань, особливо – класичної культурної спадщини (згадаймо ренесансних гуманістів). Якось ми їздили машиною до Дніпропетровська на конференцію, присвячену пам’яті одного з патріархів сучасної української філософії Георгія Заїченка. Шлях неблизький і наш маестро кілька разів “заводився” під час розмови на спонтанно заторкувані сюжети, демонструючи фактично експромтні лекції з давньої та нової історії – з датами, прізвищами кількох десятків постатей тощо.

Окрім того, він – людина дуже міцної волі й водночас лагідної вдачі. Враження учня: ніколи не підвищує голос, не робить зверхніх зауважень, більше того – кожна його порада оповита максимумом делікатності. Кажуть “Бичко – ліберал”. Втім за його лібералізмом стоїть особлива вимогливість – не наступальна, але розрахована на те, що Мішель Фуко поіменовує, услід за стоїками, “вдивлянням у себе”. На твою здатність плекати в собі оту сковородинську “внутрішню людину”, без якої зовнішні вимоги не дають бажаного ефекту, покладається вчитель. Лібералізм Ігоря Бичка – то дуже великі сподівання на твою свободу й самоповагу.

Кажучи про цю толерантність “українського Сартра”, пригадую слова його “хрещеного батька” щодо покликання письменника: художник обов’язково поєднує вимогливість до реципієнта – та довіря до нього. Він завжди витворює такий світ, що в нього можна внести якомога більше свободи. Обидва – і художник, і реципієнт – довіряють один одному, обидва покладаються на взаємність і висувають один щодо іншого ті вимоги, що й до себе самого. Таке довіря є гречність: ніщо не примушує художника вірити, що реципієнт використає свою свободу, як і ніщо не примусить реципієнта вірити, що художник скористається своєю.

Коли я, приміром, читаю, я на щось очікую; якщо мої очікування справджуються, то прочитане дозволяє мені сподіватися на ще більше, а це означає – вимагати від автора, аби він висував щодо мене ще більші вимоги. І навпаки: автор сподівається, що я піднесу свої сподівання. *Відтак, вияв моєї свободи викликає вияв свободи іншо-*

20. Саме таким “художником” наших свободних екзистенцій уявляється мені Ігор Бичко.

Він – людина, “хвора на довірливість”. Чи не тому найбільший осуд його, котрий я знаю, – тихе зітхання. Проте, коли мені доводилося його чути, щоразу думалося “Краще б ти, голубе, вилаяв мене!” Тож побажаймо нашому Маестро, аби зітхань у нього було якнайменше, але його вільне дихання ми чули якнайдовше...

5.2.

Традиційні та нові “лабіринти” свободи

Попередня частина статті, присвячена переважно розглядові феноменології філософських уявлень про свободу, зумовлених протидією тоталітаризмові та неототалітаризмові. У руслі такої протидії на першому плані опиняється обґрунтування можливостей самореалізації людської особистості, здебільшого всупереч різного штибу соціальним або природним обмеженням.

Зрозуміло, що саме через згадану обставину в прогресивних вітчизняних лібертадних уявленнях починаючи з шістдесятих років переважало намагання критично переосмислити спінозівсько-гегелівське витлумачення свободи як пізньої необхідності – передусім у своєрідному неокантівському напрямі. Свобода розглядається як суто людська екзистенціалія, котра протистоїть сфері “природної причинності”, або, принаймні, існує паралельно з останньою; вона є суто людською здатністю “самочинно починати ряд подій”. Саме з цих засад розгортається кантівське обґрунтування статусу людини у світі: як мети самої по собі, але не засобу для будь-якого застосування з боку тієї або тієї волі, – категоричний імператив, що стверджує ставлення до людства (і у своїй особі, і в особі будь-кого іншого) як до самоцінної мети. Виправданість звертання до такого лібертадного обґрунтування особливостей людського світовідношення пов'язана, проте, не тільки з вітчизняними соціально-політичними умовами 60–80-х років. Схоже обґрунтування свободи побутувало в неокантіанстві, воно ж жило західноєвропейський “етичний соціалізм” (для якого свобода є принципом, що йому підпорядковується рух людської історії). Кантівські й неокантівські ідеї лягли в основу лібертадної філософії права, котра спирається на ідею про керовану розумом совість особи як вирішальну інстанцію людських моральних учинків і розуміння справедливості, що створює підґрунтя переходу до правового почуття (див, зокрема: Циппеліус Р. Філософія права. – К., 2000. – С.83).

Виправданим є і звертання вітчизняних філософів у зазначений

період до сартрівських уявлень про безумовну свободу, авторство й пов'язану з ними відповідальність індивіда. Адже пафосом зазначених уявлень стало обґрунтування можливості подвійного статусу людини у світі: вона є водночас “фактичністю” – та “трансцендуванням”, подоланням будь-якої даності й фактичності, “неантизацією” їх саме завдячуючи свободі. Не обираючи свого світу, своєї доби, більше того, будучи “закинutoю” до них, відчуваючи їх неприхильність, а то й ворожість, людина все ж обирає себе в не обраних нею буттєвісних координатах, обирає-вибудовує власний спосіб буття серед несприятливих реалій; завдячуючи такому суверенному виборі свобода кожної людини стає підґрунтям історії.

Сильною стороною двох окреслених груп лібертадних версій людини було утвердження її внутрішньої суверенності, здатності до самостояння. Слабшою ж їх стороною уявляється фактичне ототожнення двох сфер зовнішнього обмеження людської свободи: природи та об'єктивних соціальних реалій (які підпорядковують собі вільне волевиявлення людини). Наслідком цього стало, зокрема, у Ж. П. Сартра, тяжіння до лівоекстремістських “неантизацій” соціальної даності й фактичності.

Водночас, якраз у полеміці з Сартром структураліста К. Леві-Строса, а потім постструктуралістів формувався інший різновид лібертадності (щоправда багато хто, зокрема, і автор цих рядків, попервах сприймали його як антилібертадний). *Йдеться про лібертадність самих соціальних структур і відносин, а не тільки лиш того, що їх “неантизує”. Передусім – про лібертадну передумовність владних відносин.*

Маю на увазі амбівалентність тих кваліфікацій соціальності, що їх виокремлює, аналізуючи різноманітні “стратегії влади”, постструктураліст Мішель Фуко. З одного боку, влада сьогодні забезпечує “всепіднаглядність”, тотальне дисциплінування й нормування; відносинами влади просякнуте все суспільство (від казарми і школи до лікарні й сім'ї). “Дисциплінарні техніки” використовуються владою для “упорядкування людських множин”, твердить М.Фуко у розділі “Паноптизм” праці “Наглядати й карати. Народження в'язниці”. Він наголошує, зокрема, на величезній значущості “малих дисциплінарних технік”, тих, “здавалось би нікчемних хитрощів, що їх винаходить дисципліна” та “боязливого небажання позбутися їх, коли немає чим їх замінити”. З іншого боку, люди, щодо котрих застосовують подібні “хитрощі влади”, виявляються не немічними маріонетками, позаяк вони здатні “перехитрити” владу. І трапляється таке тому, що влада здійснює тільки в життєдіяльності реальних

індивідів. Відтак, уможливлються, разом з владою, і ті стратегії людської поведінки, завдячуючи яким індивіди вільно конституують себе як суб'єктів здійснюваних ними практик, або ж навпаки, – відмовляються від практик, котрі їм нав'язує влада.

“Лібертадний” аспект владних відносин у структурі соціально-сті чи не вперше в нашій вітчизняній літературі виявила, аналізуючи праці Фуко, Ольга Соболев. Вона акцентує на продуктивності здійсненого Фуко в останні роки життя розмежування “відносин влади” та “відносин насильства”. У топосі відносин насильства (яке не терпить опору собі) свобода не є можлива. Відтак, насильство то-тожне фізичному детермінізмові (руйнуючи все, що перешкоджає йому). Влада ж постає у Фуко як здійснювана тільки в діяльності суб'єктів і тією мірою, якою вони вільні. Коли суб'єктів позбавлено будь-яких можливостей протидіяти владі, остання вироджується в насильство (згадаймо принагідно розмежування “влади-примусу” та “влади-авторитету” Ханною Аренд.) У межах же справжньої влади індивід або соціальна група можуть винаходити альтернативні стратегії поведінки в тій множині стратегій, яка надається владою і яка завжди залишається відкритою, уможливлуючи нові “правила гри” (Див.: Соболев О. М. Постмодерністський дискурс: проблема свободи // Постмодерн: переоцінка цінностей. – Вінниця, 2001). Пізній Фуко переглянув свої більш ранні уявлення про владу як насильство, війну. Він пропонує погляд на владу не як обмеження свободи, а як свого роду стилізоване взаємне спонукання та ігрове змагання суб'єктів свободи (“агональний дискурс”). Осердя владних відносин – ні що інше як “неприборкана свобода”, котра безупинно провокує ці відносини. Практика ж свободи корелятивна практиці влади, в межах якої відношення між керованими та керуючими виявляються чимось на кшталт “практики морального дзюдо”. Керування як структурування, упорядкування, систематизування поля дій суб'єктів сприяє їх взаєморозумінню. Свобода суб'єктів, зокрема, репрезентована тим, що жоден з них не є субстанцією, а є формою, котра далєбі не завше ідентична самій собі (позаяк у кожен даний момент кожен суб'єкт репрезентує якийсь особливий спосіб буття: він або політик, або виборець, або батько своїх дітей тощо). Кожен з нас перебуває в плині живої тканини майбутніх подій, яка спонтанно розгортається, кожен з нас в етичному відношенні ніколи не є, але завжди стає (див.: Соболев О. М. Проблема свободи у постметафізичному дискурсі // Практична філософія. – 2001, №1). Наскільки всюдисущою й винахідливою є влада, настільки ж вправним може бути індивід щодо неї. Наявність окресленої відкритості уможливлених владою

життєвих стратегій індивіда пов'язана, на мій погляд, з динамізацією взаємодії держави та громадянського суспільства, а також взаємодії форм соціальності з розмаїттям екзистенціально-особистісного.

Усвідомлюючи ускладнення такої взаємодії низкою все нових опосередкувань, сучасні розмисли про свободу тяжіють не до протиставлення її соціальній структурованості, організованості тощо, а до осягнення свободи як принципу людської самореалізації, котра корелятивна згаданим ознакам соціальності.

У контексті взаємокорелятивності влади і свободи остання, як сфери незалежних дій суб'єктів соціальної життєдіяльності, стає набагато об'ємнішою. Осяжнішає також образ соціальності. Він позбавляється тієї однобокості, яке притаманна, зокрема, сподіванням витворити нову соціальність (позбавлену відчуження = соціального обмежника свободи), або ж, навпаки, розчаруванню в соціальності та намаганням протиставити їй сферу екзистенціального. Вагомою передумовою розважливого співвіднесення соціального та екзистенціального стала феноменологічна соціологія з її прагненням осмислити соціальний світ у його суто людській "буттєвісності", передусім – як "світ повсякденності", що є найсприятливішим для суб'єктивності, а відтак є основою інших "світів досвіду" (А. Шюц).

Націленість на "світ повсякденності" зовсім по-іншому пов'язує свободу та її носія, з одного боку, урізноманітнюючи лібертадні вияви реального суб'єкта життєдіяльності, а з іншого – десубстанціалізуючи цього суб'єкта. Згадана процедура уможлиблюється новим поглядом на сферу незалежних дій останнього: не з точки зору її меж, стимулів та контролюючих факторів, а з точки зору специфіки онтологічного ставлення суб'єкта до власного буття, а також і до всіх неантропних типів буття, з яким людське буття має стосунки.

Наріжною екзистенціалією такого ставлення, спричиненого екологічними реаліями сьогодення, виявилася гайдеггерівська екзистенціалія "турбота". У праці "Буття і час" (1927) цей "екзистенціально-онтологічний основофеномен" схарактеризовано як ту "вихідну структурну цілість" людяності, котра наявна "екзистенціально-апріорно "до" будь-якої присутності" (§ 41). Через понад півстоліття поняття турботи стане смисловим осереддям циклу лекцій з "герменевтики суб'єкта", читаних М. Фуко в Коллеж де Франс, як і його версії "свідомої практики свободи", що співпадає з саморозгортанням людського способу буття.

Це буття постає тут передусім як прахіс – темпоральний і багато в чому не передбачуваний та самоперетворювальний процес етико-онтологічного ставлення людини до самої себе. Таке ставлення

тотожне усвідомленню себе як випадкового феномена в глобальній еволюції Всесвіту. Турбота про себе – то різновид “влади самості над собою”, укорінювання себе у свободі. Особливістю такого вкорінення є те, що ми при цьому не сподіваємося на відновлення після тих або інших перекручень якогось ідеального буттєвісного стану, що кимось (чи чимось) колись був визначений раз назавжди. Відтак у контексті сучасних філософських розмірковувань про свободу вимальовується вельми своєрідний образ людини – як практики, “котра історично розгортається й в якій людина “в кожен історичний момент виділяє й культивує себе способом, котрий обирається самостійно всупереч диктату фізичного детермінізму, впливу на неї соціуму, вітальних сил або біологічних інстинктів” (Соболь О. Цит. праця. – С.20). *Іншими словами – свобода немов би “внаджується” у саму необхідність, а не протистойть їй”*.

Визначальною особливістю подібних “практик свободи” є те, що вони не досягненні переважаючими традиційними антрополого-рефлексивними підходами. Чому так? Тому, що йдеться, властиво, про “практики симуляції”, лібертадний ефект яких вражає. Відкриттям таких практик ми зобов’язані французькому постмодерністові Жанові Бодрійяру. У праці, присвяченій “симулякрівій соціальності” (1982), він вражаюче живописує “практику байдужості”, яка стала сутнісною властивістю масового індивіда. Межовим її виявом є “руйнівна гіперсимуляція” або “деструктивний гіперконформізм” – пародія на підпорядкування законам системи через... надмірне підпорядкування їм. Чи не опиняємося ми в данім разі віч-на-віч з найзаплутанішим “лабіринтом свободи”? *Водночас, цей лабіринт націлює антрополога на зовсім новий ракурс лібертадного дискурсу – не щодо перспектив “усвідомлення необхідності”, а мало не “обдурювання необхідності”*.

Бодрійярові розмірковування потрапили мені на очі тільки нещодавно, але я здригнувся, пригадуючи свої морально-психологічні відчуття в останні “застійні роки” – все це вже вгадувалося. На жаль, багато що вгадується й сьогодні: зневіреній масовий індивід захищається байдужою абсорбцією будь-яких смислових впливів на нього. Передбачити ті форми “свободи для”, що їх набуде окреслена “свобода від” вельми проблематично...

Ще одна нетрадиційна особливість свободи вияскравлена “філософією живого” Ганса Йонаса. Німецько-американський філософ витлумачує еволюційний процес як нарощування в природі потенціалу свободи. Зачатки свободи і суб’єктивності можна вглядіти вже в обміні речовин найпростішої живої істоти: організм існує тільки то-

ді, коли він постійно вбирає в себе світ, перетворюючи його завдяки метаболізму, і знову віддає, – вже тут, на думку Йонаса, перетинаються необхідність і свобода.

Відтак, вже найпростіші форми життя (коли в обміні речовин зберігається ідентичність, започатковується свобода і доцільність) засвідчують, що життя є самоціллю, тобто активною метою, котра воліє й прагне саму себе. Якщо ж природа має самоціль, то їй притаманна і самоцінність, а отже, уся структура буття має властивість прагнути того, щоб перетворити належне – у буття, а тому має в собі об'єктивну, самодостатню цінність (див.: Єрмоленко В. Післямова. // Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації. – К., 2001 – С.367–368). До речі, усім сказаним Йонас обґрунтовує нову, неантропоцентристську “етику відповідальності”, яка визнає власне моральне право та самоцільність природи.

Мушу зізнатися, що схожу версію свободи (щоправда, не на натурфілософському матеріалі, а з міркувань загальнофілософських) обґрунтовано майже водночас із Г. Йонасом у руслі Київської світоглядно-антропологічної школи. Зроблено це учнем Ігоря Бичка, автором цих рядків. У лекції “Життєтворчість людського буття: проблема свободи” міститься спеціальний параграф, що має назву “Чи є буттєві передумови в людській свободі?”

Посилаючись на кантову ідею про “річ у собі” та на ототожнення гри й свободи Г.-Г. Гадамером, я висловив припущення, що вся природа володіє специфічною свободно-грайливою властивістю й, можливо, саме завдячуючи їй і виникає розмаїття виявів буття. Відтак людина як суб'єкт свободного самоствердження “має здолати світоглядну зарозумілість і розглядати не тільки себе, а й все довкіл себе як таке, що має право на свободне самоствердження” (Філософія. Курс лекцій. – К., 1993. – С.383). Більше того – чи не є найвищим виявом людської свободи “сама здатність іти на самообмеження, співвідносячи себе зі світом. Справді, моє прагнення до життя стикається з іншим прагненням того ж. Якщо інші істоти позбавлені самосвідомості (принаймні з моєї, людської, точки зору), то що я маю чинити як істота, здатна усвідомити себе й “освідомити” увесь світ?! Чи не повинен я йти на розумні самообмеження?” (там само. – С.380).

Підсумовуючи сказане щодо багатоаспектності феномену свободи, хочу зазначити, що здійснений вітчизняною філософією, починаючи з шістдесятих років новітньої доби, рух від спінозівсько-гегелівського бачення свободи до лібертадно-особистісного розуміння людського світовідношення, далі від ідеї “свобідної причинно-

сті” в гуманістиці Канта й “засудженості людини до свободи” в Сартра – до постмодерністської відмови од цілеінструментальної версії свободи (Фуко) та неантропоцентристської етики відповідальності, котра визнає власне моральне право та самоцільність природи (Йонас) – весь цей рух засвідчує тяжіння нашої антропологічної рефлексії самовизначатися не всупереч, а посеред “філософії живого”.

Гадаю, що така екофільна спрямованість сучасних вітчизняних філософських уявлень про людину, світ, буття є вельми перспективною і співзвучною нашій національній ментальності.

5.3.

Між індивідуалістською та “комуналістською” версіями свободи

Продовжуючи розмову про те, якими “шляхами свободи” пішли нині у світ учні Ігоря Бичка, хочу закцентувати значущість дилеми, що її винесено в заголовок цього підрозділу.

Відомо, що традиційна марксистська концепція свободи була виразно комуналістською. “Молодомарксистські” її модифікації, хоча й містили істотні вкраплення лібералізму (індивідуалізму), залишалися в межах комуналізму. Дилема комуналізму та лібералізму надто довго тяжіла над вітчизняними уявленнями про свободу. Реалії суспільного життя, які виключали еволюційне “визрівання” певних лібертадних стратегій, “обвальні” перескоки від якоїсь із цих стратегій до альтернативної їй ще не раз живитимуть різного стибу “декоративну”, “симулятивну” лібертадність.

Водночас західна думка щодалі відходила від подібного альтернативізму. Вона виявляла при цьому все нові шари мислення відомої Сартрової думки про те, що обираючи мою індивідуальну свободу, я змушений також обирати свободу інших, виявляла також і все нові культурні та соціальні опосередкування зазначеної “змушеності”.

Відтак, формувалося уявлення про свободу як принцип “безпосередньо-комунікативної” й “етично раціональної” поведінки людей (Юрген Габермас, Карл Апель та ін).

Відповідно, критично переосмислюються утопічні намагання відшукати якісь “остаточні” проекти свободи. У зв'язку з цим моделі свободи в сучаснім світі стають діалектичнішими. На думку Альбрехта Веллмера, “діалектична напруга” є найхарактернішою особливістю “універсалістської ідеї свободи”. Сьомий розділ праці згаданого філософа (“Моделі свободи у сучаснім світі”, 1989-1990) акцентує на тій обставині, що подібна діалектична напруга сягає ще тих спроб

з'ясувати взаємодоповняльність між “негативною” та “позитивною” свободою, до яких вдавалися Гегель та Токвіль; вони осмислювали, перший – досвід пруської монархії, другий – американської демократії, де негативна свобода, матеріалізована в структурах громадянського суспільства, перетворюється на позитивну свободу узгоджено діючих громадян. Саме через це напругою між індивідуалізмом та колективізмом (комуналізмом) просякнута сучасна ідея демократії, котрій властиве чітке усвідомлення того, що без реалізації “раціональної колективної свободи” лібералізм набуває карикатурних або й кошмарних форм. *Відтак же обстоюють і “відкритий” лібертадний проект сучасності.*

Свого роду смисловим осереддям зазначеної відкритості став поворот від традиційної філософії суб'єктивності до філософії інтерсуб'єктивності. Комунікативна взаємодія реальних суб'єктів життєдіяльності набуває ознак, я б сказав, “*консесуальної лібертадності*”.

Не випадково, аналізуючи комунікативний поворот у сучасній західній філософії, Анатолій Єрмоленко чи не найприкметнішу його особливість убачає в усвідомленні того, що підвалиною суспільних і моральних проектів “є вже не загальне благо (щастя), оскільки неможливо сформулювати достатні умови його досягнення, отже його істинних визначень, а свобода всіх” (Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія. – К., 1999. – С.40). А на думку іншої вітчизняної дослідниці Людмили Ситниченко глибинною суттю комунікативної філософії є уможливити розуміння справжнього смислу таких фундаментальних понять людського способу буття, як свобода, відповідальність, справедливість.

На завершення наших розмірковувань про шляхи свободи в сучасній вітчизняній антропологічній рефлексії зазначу, що остання дедалі переймається уявленням, сформульованим німецьким представником практичної філософії Манфредом Ріделем: “Людина не є “засудженою, приреченою на свободу”, як це вважав післявоєнний екзистенціалізм, радше – на те, щоб брати на себе відповідальність. Без відповідальності свобода не є можливою” (Рідель М. Свобода і відповідальність // Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. – К., 1996. – С.82-83). Справді, свобода – то не “пароль” і поготів не “панацея”, свобода – вельми складна антропологічна проблема, котра залишатиметься відкритою допоки існує людство.

І кожен, кажучи словами Гегеля, крок у процесі її щобільшого усвідомлення, означає, водночас, знайдення ще якогось із невідомих нами досі “лабіринтів свободи”, що його доводиться долати.

6. Принцип діяльності та перша спроба її етизації (Олександр Яценко)

Парадигмальні зрушення, котрі було започатковано в українській філософії шістдесятих років мали, здається мені, значущість не лише науково-філософську, а й загальнокультурну й, навіть, політичну.

6.1. Знемасштаблення діяльності офіцій- ним марксизмом

Для того, аби зрозуміти цю обставину, слід враховувати, що діяльний пафос, успадкований філософією марксизму з новоєвропейської культурної традиції, зазнав на середину ХХ століття, дивної метаморфози в офіційнім радянським марксизмі.

Зручний для більшовиків, поки вони прагнули здобути політичну владу, він ставав для них небезпечним потому, коли цю владу вже було здобуто. Діяльне начало поступово “заганяли” в рамки сумнозвісного “цісареві – цісареве, а слюсареві – слюсареве”.

Чи не найбільш концентровано виявлялася дана тенденція в щонайбільш лінійному витлумаченні доцільного характеру людської діяльності, у “моносуб’єктному” витлумаченні носія цієї діяльності та у звууженні й відособленні складових її об’єкта.

Чинилося, отже, спотворення самого принципу діяльності. Зокрема, коли в офіційному марксизмі порушувалась проблема практики, останню “розтинали”, відносячи частину її змісту до царини суто гносеологічної (“джерело пізнання й критерій істини”), іншу частину – до “матеріально-виробничої активності”, з котрої “дедукували” вже активність політичну. Дедукція була проста, лінійна, цілком відповідна інтересам нових можновладців: адже виробнича активність передбачає, як відомо, жорстку дисципліну, а похідну від неї політичну активність адепти “нового суспільства” мислили як підпорядковану невсипущому “проводові” авангарду та його командно-адміністративним “санкціям”. Нечувана заорганізованість даного різновиду людської активності оберталася тим, що Жан Поль Сартр влучно зображує в другому томові “Критики діалектичного розуму” як підпорядкування позірних форм необхідності й всезагальності – “синтетичній єдності випадкової фактичності”, невіддільної од особистої диктатури.

Гадаю, розважливого читача не потрібно переконувати, що в ті часи навіть поміркований критицизм щодо “дозволених” світо-

глядно-філософських установок, спричинений, зокрема, прагненням поновити в правах універсалістсько-романтичне тлумачення діяльної суті людини, властиве “ранньому” Марксу (його, як ми жартували, “зраним” рукописам), – такий критицизм сприяв розхитуванню ідейних засад тоталітаризму. Яким було офіційне ставлення до подібних спроб, про це свідчить хоча б вже наведений раніше факт з мого студентського минулого: коли переможці заключного туру все-союзного конкурсу студентських суспільствознавчих робіт замірялися провести, зібравшись у тодішньому Ленінграді, диспут щодо гуманістичного змісту предмету філософії (1967), той диспут було заборонено організаторами конкурсу.

Той, хто стане оцінювати спадщину вітчизняних філософів-шістдесятників поза окресленим контекстом, я переконаний, погіршить що до принципу конкретного історизму.

Тут, мабуть, цілком доречні слова Макса Шелера, використані як епіграф до найпершого збірника філософсько-антропологічних читань: нам треба навчитися того, “як людина може стерпіти себе саму, не переоцінюючи себе й не вдаючись до манії величі, але й не впадаючи в хибне самоприпониження”.

З урахуванням цих попередніх зауваг спробуймо поглянути на творчий доробок нашого колеги й друга Олександра Яценка (1929 – 1985).

6.2. Український та західноєвропейський неомарксизм

Щоразу ловлю себе на думці, що кращі зразки української філософії шістдесятих-сімдесятих років можуть бути віднесені до марксизму лише з одним, вельми істотним, уточненням: це був значною мірою неомарксизм.

Пошлюся на енциклопедичне визначення неомарксизму, зокрема, діалектико-гуманістичного його різновиду, основоположні для якого – інтенції таких відомих філософів як Лукача, Корша, Грамші.

“Виступаючи проти об’єктивістсько-натуралістичної тенденції витлумачення діалектичного й історичного матеріалізму, “діалектико-гуманістичний” напрям прагне поставити в центр марксистської філософії людину як суб’єкта історичної дії. Діалектика пов’язується з суб’єкт-об’єктним відношенням; уся філософія загалом зорієнтована на суспільство, тоді як природа розглядається крізь призму пізнавального й практичного відношення до неї людини. Багато хто з представників даного напрямку апелюють до ранніх праць Маркса, передусім до “Економічно-філософських рукописів

1844 р.”, в яких досліджується проблема відчуження. Водночас неомарксизм часто використовує ідеї немарксистської філософії...” (“Современная западная философия”. Словарь. – М., 1991. – С.199). Щодо останньої – йдеться передусім про Франкфуртську школу, фрейдомарксизм тощо. Адже з Франкфуртської школи пішов у філософський обіг шістдесятників такий наріжний концепт як “одномірна людина” (котрий уособлював деструктивну функцію відчуження) та багато які з інших концептів, сама поява яких у лексиконі вітчизняної філософії не могла пройти безслідно.

Мені здається, що практично за всіма шойно наведеними “кваліфікаційними” ознаками чимало з того набутку, що його принесли шістдесятні роки на Україну в галузі філософській, підпадає не під рубрику традиційного марксизму, а європейського неомарксизму. Підпадає під неї і все краще у творчому доробкові Олександра Яценка.

Більше того, є сенс замислитися, чи не належить до неомарксизму (або сягає його своїм корінням) чимало з того, що має місце в нашій філософській житті нині, що нерідко демонструє свою опозиційність “діалектико-гуманістичному” неомарксизму українських філософів-шістдесятників.

Адже маймо на увазі, що в європейським неомарксизмі існує два відгалуження: діалектико-гуманістичне та сайєнтистське.

І коли ми чуємо сьогодні докори на адресу філософської гуманістики, вони дуже й дуже подібні до тих, котрі лунали в шістдесяті-сімдесяті роки з боку “сайєнтистів”. Центральною фігурою тут був на Заході Луї Альтюссер, котрий виступав проти “діалектико-гуманістичного” напрямку під гаслами “теоретичного антигуманізму”, “антиісторизму”, “антиємпіризму” й “антиідеологізму”. Є принаймні три позиції, вельми показові з огляду на питання, котре нас цікавить. Це – Альтюссерове неприйняття екзистенціалістського, персоналістського й феноменологічного витлумачень марксизму. Це далі, неприйняття тих шарів марксизму, які хоча б трохи пов'язані з гегелівською діалектикою.

Нарешті, Альтюссер – то істотні структуралістські альтернативи на противагу як “премодерновим”, так і “модерновим” різновидам філософської гуманістики.

“Теоретичний антигуманізм”, проголошений у ході цієї полемики, втілюється в такі відомі концепти як: структура об'єктивніша од історії й первинніша щодо неї; людина – похідна від структур. вона – “функція дискурсивних практик” тощо. Окреслені концепти згодом отримують своє “друге дихання” в сучасному постструктуралізмі та

близьких до нього філософських тенденціях на Заході. Ці тенденції то меншою, то більшою мірою набували поширення і в нас.

Чи не відійшов я надто далеко, захопившись розмовою про згадані тенденції, від особистості, котра нас зараз цікавить? Ні, все це дуже стосується Олександра Яценка. І ось чому. Нині в Україні активно утверджується тенденція філософування дуже тісно переплетена із “сайєтистським” неомарксизмом, з постструктуралізмом, з “новими французькими філософами” тощо.

І надто важливо, щоби полеміка представників даної тенденції з філософською гуманістикою українських філософів шістдесятих років не зімкнулася з ультракритицизмом. Важливо, щоби теоретичні уподобання представників згаданої тенденції не переросли в шельмування філософської гуманістики, започаткованої шістдесятниками.

Утверджувати її було ой як важко тоді, постійно відбиваючись од звинувачень у “ревізійізмі”. Більше того, мені здається, що якби не бурхливий потік цих філософсько-гуманістичних розробок (їх жартома, проте влучно, іменовали “червоним екзистенціалізмом”), котрий немов би “взяв на себе” величезну частку “артобстрілу” з боку українських ревнителів офіційної марксистської ортодоксії, ревнителі, зосередивши “обстріл” – після від’їзду П. Копніна з України – тільки на створеній ним логіко-методологічній школі (котру жартома було поіменовано “червоним позитивізмом”), боюсь, знищили би цю школу, “не зморгнувши оком”.

Наша тогочасна історія не надто багата на подібні традиції, аби ними нехтувати...

Обмірковуючи це питання, мені доведеться знову вдатися до “персоналізації” історії. Гадаю, всім, хто працював з Олександром Яценком, пам’ятна його поведінка в одній дуже складній полемічній ситуації, зміст котрої аж ніяк не вичерпувався протистоянням двох наукових підходів, а мав підґрунтя ідеологічне й, навіть, політичне. Одна з колишніх працівниць нашого інституту висунула на партійних зборах звинувачення в позитивізмі, адресуючи їх творчому колективові, створеному свого часу Павлом Копніним. Був якраз апогей брежнєвського “застою”, була суспільна атмосфера, дуже прихильна до подібної “полеміки”. Олександр Яценко з усією притаманною йому пристрасністю опротестовував ті звинувачення, на його боці був увесь науковий підрозділ, котрий розробляв питання філософської гуманістики (це при тому, що “обвинувачка” працювала саме в цім підрозділі). Слід також враховувати ту принципову обставину, що альтернативність постструктуралістської опозиції філо-

софській гуманістиці доволі умовна, якщо зважити, що гуманістика шістдесятих років утверджувалась у нас на тлі засилля свого роду “класового структуралізму”, який став на тривалий час осереддям радянсько-марксистських уявлень про суспільство, культуру й людину. І, будучи “легальною”, та гуманістика апелювала не тільки до виявів людської суб'єктивності, а й до суспільних та культурних ментальних структур, більше того, прагнула співвіднести перші й другі.

Та й на Заході суб'єктивістські й структуралістські зорієнтовані різновиди неомарксизму були також не тільки альтернативними, є чимало точок їх співпадання. Візьмімо, для прикладу, фрейдомарксизм Е. Фромма, котрий фіксує в людським світовідношенні, з одного боку, збільшення “поля свободи” й суверенності, уможливлене виокремленням людини з природи (творенням культури), з іншого ж боку, – драматизм, а то й трагізм такого виокремлення, наслідком чого стає “втеча” від свободи та суверенності. Втеча, котра є для індивіда не актом суб'єктивного вибору, а наслідком, передусім, екзистенційної вкоріненості в певну культуру, певний етнос, соціум тощо, у граничній же перспективі – укоріненості в природу. До речі, значущість такої вкоріненості визнається і антиструктуралістськи націленими філософами, передусім, Сартром. Пошлюся хоча б на майстерно розкрити ним трагічну діалектику “я” та “іншого”. Хіба це не рівнозначно визнанню того, що самовизначення “я” невіддільне від “іншого”. Отже, пряме або непряме усвідомлення того, що “я є інший” (котре прихильник структуралізму К. Леві-Строс знаходить уже в Руссо, протиставляючи останнього Декартові), не тільки роз'єднує, а й істотно наближує одне до одного екзистенціалістськи та структуралістськи орієнтовані різновиди філософії.

З усього, про що йшлося вище, гадаю, стає зрозумілим, що коли починають розмову про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників, мають на увазі низку явищ, котрі аж ніяк не вкладалися в прокрустове ложе офіційного марксизму. Якщо ж задля легальності – ці явища “підганяли” під такий марксизм, вони спричинювали актуалізацію в нім смислових шарів, зовсім небажаних для тоталітарної ідеології, яка повсякчас “присягалась” марксизмом. Звернімо увагу на хоча б кілька традиційних для марксизму питань. Мабуть, наріжне серед них питання про роль особистості в історії, особистісний вимір історичної реальності, суспільного буття, культури. Актуалізація його була спричинена хрущовською “відлигою”. Осмислення феномену “культу особи” ініціювало світоглядні роздуми щодо незвідності особистісного виміру історії лишень до “видатних осіб”. Пам'ятаю як мене, ще школяра на Черкащині, вразили силою

екзистенціального прозріння слова поета, котрий став на ту пору моїм земляком (працював у обласній газеті) Василя Симоненка, – вони маніфестували відчуття неповторності й не другорядності кожного індивідуального буття:

“Ти знаєш, що ти – людина,
Ти знаєш про це, чи ні?
Усмішка твоя – єдина,
Мука твоя – єдина,
Очі твої – одні”.

Переживання такої “єдності” проймає мої спогади про Олександра Яценка, мабуть, не випадково. Це переживання особливо щемливе щодо тих, кого ми вже втратили у вирі житейського моря: за кілька днів до втрати Олександра ми ховали Анатолія Канарського, п'ять літ по тому – Вадима Іванова, ще через п'ять літ (вже після наших читань, присвячених О. Яценкові) – Миколу Тарасенка, а зовсім недавно – засновника нашої школи Володимира Шинкарука. Досі не вщух біль після втрати такої яскравої індивідуальності, як Павло Копнін.

Інша обставина, котра бентежила в ту пору світоглядну свідомість, – нелінійність та неоднозначність людини, переплетення в сутнісних ознаках останньої різних, часто протилежних інтенцій і, відповідно, амбівалентність людського світовідношення.

6.3.

Розмаїття різностей

Зазначу принагідно, що, мабуть, зовсім не випадково в науковому колективі, створеному наприкінці шістдесятих років Володимиром Шинкаруком і покликаному вивчати світоглядно-антропологічні аспекти філософії, з самого початку співпрацювали представники досить різних

сфер філософської гуманістики: і ті, хто тяжів до класичної німецької (зокрема гегелівській) традиції в її “молодомарксистській” перспективі, і ті, хто тяжів до екзистенціалізму, персоналізму, і ті, чий науковий інтереси дуже виразно перепліталися з культурантропологією. Переконаний, що кожен із нас по-своєму переживав не тільки певні романтичні сподівання щодо філософських проблем людини, а й відчував драматизм, властивий як людському існуванню, так і самій людській сутності. У мене, зокрема, це ще в студентські роки обернулось еволюцією від зацікавленості історичними етапами генези людської особистості – до спроб з'ясувати внутрішню суперечливість людини

зокрема – крізь призму “антропологічного підпілля” Ф. Достоєвського або Ф. Ніцше. До речі, зачарованість тим, що фактично будь-яка виявлена філософією сутнісна ознака (і, відповідно, будь-яка сутнісна антиномія) людини бездоганно “проектується” на художнє відтворення образу людини Ф. Достоєвським, дуже зближувала мене з Олександром Яценком. Усі ми опинилися тоді віч-на-віч з разючими фактами нелінійності як історичного процесу загалом, так і кожної людської екзистенції, кожної особистої долі.

Ми дізнавалися про те, скільки тих особистих доль знівечено до нас, а хвиля неототалітаризму вже котилася на нас самих, кому ускладнюючи, а кому й нівечачи життя. Ми на особистому досвіді дізнавалися про “плюралізм факторів”, серед яких обертається людина.

Чи не звідси – нестримний потяг філософії, котра тільки-но почала позбуватися сталінських спрощень, до діалектичного мислення, намагання подолати ту катехізисну вульгаризацію, що її зазнала діалектика в “Короткому курсі історії ВКПб”? Чи не звідси ж – цікаві намагання застосувати діалектичний підхід до філософського осмислення і проблем наукового пізнання, і проблем людини, її місця у світі, особливостей світовідношення, взаємодії різних його складових, неоднозначності й суперечливості сутнісних властивостей людини.

Все це відбилося у творчості Олександра Яценка. Все краще в його творчій доробковій пройняте *нафосом нелінійності*. Чи йдеться про взаємозв'язок суб'єктивного і об'єктивного в людській світовідношенні, упредметнення й розпредметнення, про практичне й пізнавальне (ширше – духовне) освоєння світу людиною, про діалектику відображення й творення в духовній діяльності, зокрема, у пізнанні, про взаємозв'язок суб'єкта та об'єкта в пізнавальній та духовно-практичній діяльності, про співвідношення родового та індивідуально-особистісного в суспільній життєдіяльності, про сутність та існування людини тощо.

Чільне місце посідає у філософських роздумах Олександра Яценка погляд на людську сутність як безупинне становлення, самооновлення, самозапечення (ця думка розгорнута, приміром, на С.219 книги “Людина та світ людини”, де, зокрема, підкреслено, що “одвічною сутністю людини є *суперечність*, котра постійно себе розв'язує й, водночас, поновлюється на іншому рівневі”).

Принципового значення надавав дослідник розкриттю спадкоємності культури та самоцінності культурної спадщини, постійно акцентуючи на тім, що *жоден голос в історії людської культури не*

повинен бути заглушений, не має зникнути без сліду. “Людська діяльність, знімаючи минуле в сучаснім та долучаючи до нього нові голо- си й мелодії робить цей оркестр щобагатоголосішим і насиченим” (“Человек и мир человека. – К., 1977. – С.233).

І ще дуже симптоматичне зауваження: “Історична тенденція створення буття єдиного людства менш за все подібна переходові на одну мелодію одноголосого хору, як це ввижається догматичним умам прибічників казармового комунізму. Єдине людство можливе лишень як найповніший та багатогранніший розвиток людських ді- яльностей та здібностей” (там само. – С.224).

6.4.

Про ціннісну регуляцію діяльності

Все це оприлюднене 1977 року. А ось рік 1980-й. Книга “Практика–пізнання–сві- тогляд”. У розділі “Єдність свідомості й бут- тя з погляду принципу практики” О. Яценко мовить про практику як єдність предметно- чуттєвої та духовної діяльності (С.33).

Лейтмотивом загальнофілософських уподобань ученого став розгляд філософських категорій як форм не тільки пізнання, а й са- мосвідомості та цілепокладання. Цей розгляд здійснено із залучен- ням цікавого культурологічного матеріалу, тому цілком логічним стане пізніше вихід на осмислення людиноформуючої функції куль- тури, взаємодії об’єктивного та ціннісного підходів до вивчення культури (див. книгу В. Шинкарука та О. Яценка “Гуманізм диале- тико-матеріалістического мировоззрения”. – К., 1984. – С.196– 197). Цінності культури розглядаються як квінтесенція духовного досвіду людини та як найважливіший регулятив її світовідношення. “Цінності добра, краси, справедливості, свободи вистраждані люд- ством... Вони здійснюються над поточною практикою, незалежні од неї, самі активно впливають на формування її цілей, мотивів та вибір підстав діяльності”.

Обстоювання первинності загальнолюдських гуманістичних цінностей щодо практичної життєдіяльності – це, на мій погляд, те своєрідне й, зауважу, дуже особистісне, що привнесив Олександр Яценко в молодомарксистські уявлення про діяльну суть людини й людського світовідношення. Візьмімо до уваги, що робилось це тоді, коли сам діяльнісний підхід треба було ще обстояти й утвердити – на противагу вульгарному онтологізмові, що переплітався з не менше вульгарним соціологізмом.

Зробити цей внесок у діяльнісне тлумачення людини Олексан- дрові Івановичу, безперечно, допомогла багаторічна й щоглибша

зацікавленість динамікою трьох складових діяльності: її мети, засобів та результату. Зацікавленість була, підкреслюю, не тільки філософсько-теоретична, а й особистісно-екзистенційна.

Усі, хто знав О. Яценка, пам'ятають, що його палка прихильність діяльнісного тлумачення людини та світу людини, нерідко навіть виглядала як максималізм. Нині, коли ми краще усвідомлюємо межі діяльнісної парадигми, такий максималізм може здатися занадтим. Справді, відомо чимало праць: Сергія Кримського, Анатолія Лоя (див. хоча б його статтю в “Яценківських читаннях” 1996 року “Мета та ціль, ідеали та цінності”), етичні дослідження Віктора Малахова, праці з комунікативної етики Анатолія Єрмоленка, антропологічні роздуми Ганни Горак та й автора цих рядків, а також інших дослідників, які акцентують на етичних обмеженнях діяльності.

Але це – сьогодні. *Щоби прийти до такого усвідомлення, зауважу, потрібно було “випробувати” (і практично, і теоретично) можливості діяльнісного підходу. Таким теоретичним експериментуванням і стали кращі праці філософів-шістдесятників.*

Перевага Олександра Яценка перед багатьма іншими була в тім, що він утверджував діяльнісну парадигму передусім для себе особисто. Активізм був для нього антропологічно “сродний”. А коли людина починає “діяльнісний ряд” із себе самої, питання щодо того, чи вдається їй особисто змінити “великий” світ, стає хоч і важливим, проте похідним од питання про те, що я здатен зробити з самого себе, себто зі світу “малого”. Хочу нагадати в зв'язку з цим, що казав Мераб Мамардашвілі посилаючись на Декарта: “...І закони філософії, і закони здорового глузду диктують нам, що коли кожен у своєму житті зробить щось з собою сам, то й навколо щось зробиться” (Мамардашвілі М. К. “Картезіанські роздуми. – К., 2000. – С.18).

Олександр Іванович був саме яскравою людиною особистісно-го вчинку. Це, по-перше. А вже по-друге – філософом, котрий обстоював діяльнісне тлумачення людини. *Тому довкіл нього завжди щось чинилося.* І на посадах до нашого інституту. І тут, в інституті. І тоді, коли він очолив кафедру філософії ІПК. Мушу сказати, що він ділився багатьма своїми реформаторськими задумами. Вони нерідко здавались малоздійсними. Проте, мушу визнати, що майже всі ті задуми наш колега втілював. Навіть смерть його стала для нас учинком. У п'ятницю, 4 січня після обіду ми на засіданні сектору обговорювали статтю Марини Братко де, зокрема, обстоювалася ідея індивідуального фізичного безсмертя. Олександр брав участь у цій обговоренні, переконуючи свою колишню аспірантку, що найболючіша світоглядна проблема зовсім не в індивідуальнім безсмерті. Він бага-

то разів повторював “смертна людина фізично, смертна”. Через день – нам на біду – він довів це неспростовно.

6.5.

Моральнісна вивіреність мети

Діяльне начало, котре проймало існування нашого колеги, ініціювалося, мені здається, не лише марксистською концепцією діяльності. Воно сягає своїм корінням вже згаданого наріжного принципу світовідчування, концептуалізованого новоєвропейською філософською традицією.

Мераб Мамардашвілі у зв'язку з цим проводить паралель між декартовим “я мислю” та лютеровим “на тім стою й не можу інакше”. Він обґрунтовує взаємозв'язок між “я мислю – я існую – я можу” (бо ж якщо я не можу, то хто може?). (див.: Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. – М., 1990. – С.36). У вже цитованих “Картезіанських роздумах” ця думка розгортається ось у яке смислове поле: “Декарт казав – можеш тільки ти. Суть його філософії можна висловити однією складнопідрядною фразою: світ, по-перше, завжди новий (в ньому, нібито нічого ще не сталося, а тільки станеться разом з тобою) і, по-друге, в ньому завжди є для тебе місце і воно тебе очікує. Ніщо в світі не визначено до кінця, доки ти не заступив порожнє місце для довизначення певної речі: сприймання, стану об'єкта і таке інше. І третє...: якщо в цьому моєму стані все залежить лише від мене, то, отже, без мене у світі ніколи не буде порядку, істини, краси” (С.26). Отже, моє “я” відповідальне і за себе, і за світ свого буття, за те, чи є в ньому отой лад, ота істина, ота краса, чи є вони, кожне зокрема, усі разом та одне – в іншому.

Тут ми знову маємо справу зі смисловим сюжетом, чи не найбільш екзистенціально значущим для Олександра Яценка і як вченого, і як особистості. Маю на думці питання про етичну забезпеченість (або ж незабезпеченість) доцільної діяльності людини.

Він неодноразово обстоює важливу застережну тезу європейського гуманізму про те, що ніяка найшляхетніша мета не виправдовує аморальних засобів. Якщо ж вона потребує для свого здійснення таких засобів, то аморальним є її справжній зміст, а шляхетні шати – або свідомий обман, або заблуда суб'єкта діяльності; коли йдеться про індивіда – то певний “зсув” психіки, що його психологи іменують “захисним мотивом”. *Отже, місце питання про моральність засобів заступає питання про моральнісну вивіреність самої мети.* Обстоюючи першість моральнісної мети щодо засобів та неприпустимість відчуження засобу від мети, О. Яценко акцентує на тій обставині, що *якою б надскладною не була певна моральна проблема в найза-*

плутанішій ситуації, її сумлінне осмислення через, можливо, чималу низку опосередкованих ланок приведе суб'єкта діяльності до простих норм моралі, що вже не вимагають для себе ніяких критеріїв (див.: “Гуманізм діалектико-матеріалістического мировоззрення”, С.237–238). Так з'ясовується взаємозв'язок між світоглядно-філософською рефлексією та одвічними народними уявленнями про правду і кривду, справедливість тощо.

Саме такі прості норми моральності й справедливості мають стати, на думку філософа, непорушними життєвими орієнтирами в стосунках як між окремими людьми, так і між країнами. Дуже злободенно, чи не правда? Тим більше, що обстоювалася дана ідея тоді, коли в офіційній ідеології побутувала більшовицька настанова про те, що “в марксизмі немає ні грана етики”.

Звичайно, поряд з наведеними положеннями можна зустріти й ритуальні тези про те, що саме комунізм забезпечує дотримання подібних вимог, а також чимало інших ідеологем. Та чи варто зводити зроблене нашим колегою лишень до таких ідеологем?

Розв'язуючи це питання, слід, на мій погляд, врахувати. чи людина, котра вживала згадані ідеологеми, цинічно пристосовувалась до облудного соціального буття, чи повсякчас прагнула впливати на нього, – хоча би власним моральним прикладом. Хоча б го-строю сприймання багатьох реалій.

Адже, коли читаєш, скажімо, у книжці “Цілепокладання та ідеали” рядки, присвячені контроверзам цілепокладання за відчужених форм соціальності, повсякчас ловиш себе на думці, що настирно напрошуються дуже небажані для радянського тогочася паралелі.

Приміром, щодо “тотальної адміністративної системи, котра нав'язує цілі суспільству. Або щодо “утилітаристської раціональності”, котра насправді – “глибоко недоцільна й нераціональна”. Або, про те, що “свого найвищого вияву відчуження сягає у формуванні масової конформістської свідомості”, котра приймає як само собою зрозумілий існуючий соціальний порядок. Або ще про “розірваність духовних засад суспільного цілепокладання” (Яценко А. И. Целеполагание и идеалы. – К., 1977. – С.219) тощо. Хто мав очі, той, я переконаний, бачив і прямий текст, і контекст подібних висловлювань, бачив також їхні “денотати”. Можуть сказати, що за багатьма згаданими й не згаданими мною смисловими сюжетами, щодо яких вболівав О. Яценко, стоїть надто романтично-піднесений образ людини. Образ властивий молодомарксизмові, котрий нині не може задовольняти. Це і так, і не так. Апеляція до самоочевидних простих норм моральності й справедливості не з молодомарксизму бере по-

чаток і не на нім закінчується. Головне, аби така апеляція була не “книжно-фарисейською”, а “екзистенційно-особистісною”.

Дозволю собі навести ще одне надто цікаве спостереження Мераба Мамардашвілі (з його “Картезіанських роздумів”). Ервін Шрьодінгер, відповідаючи позитивістам з приводу свого тлумачення добра, зауважив, що оскільки добро не має утилітарних причин, остільки сам факт чийогось прагнення до добра засвідчує те, що воно, добро, вже існує. Себто сам факт мого прагнення до добра є виявом цього добра. Наводячи дане спостереження, М. Мамардашвілі посилається на Євангеліє, зокрема, на слова, звернені до людини, котра шукала Бога. Там, зокрема, стверджується: “коли ти так Його шукаєш – то ти уже знайшов”. Отже, Бог, добро – це те, що є саме для себе підставою. (С.47).

Мені здається, що ті пошуки вищих ціннісних орієнтирів людської життєдіяльності, котрі були властиві Олександрові Яценкові та його однодумцям, слід сприймати саме з урахуванням згаданої обставини. Це було своєрідне “богошукання” в межах офіційно-атеїстичного світогляду.

Чим це пояснити, якщо мати на увазі не тільки особисту вдачу О. Яценка, а і його теоретичні пошуки?

Як слушно зазначає колишній аспірант нашого колеги Анатолій Лой, європейська філософська антропологія, починаючи з Шелерового “Формалізму в етиці та матеріальної етики цінностей”, дала вагомій підставі витлумачувати ідеал як образ недосяжної, проте вкрай необхідної для життя мети, яка живить нашу уяву й за допомогою якої ми вибудовуємо певні лінії поведінки. Ідеал “кодує” ті цінності, які апріорно фундуєть наші життєві цілеорієнтації, через що він є по суті утворенням символічним, бо він суть образ того, що в принципі, по суті образом бути не може, позаяк є “чистою сутністю” (на кшталт ідеальних сутностей у філософії Платона) Ідеал не може бути “об’єктним” образом, тому його не можна подавати як образ науковий, що йде, нібито, від певної об’єктивної картини, від наукового передбачення цілей суспільного життя. “Філософія марксизму – а це врешті-решт дітище європейського Просвітництва – досягла тут неперевершених висот. Вона містифікувала, і при цьому, до крайнощів ідеологізувала проблему ідеалів. І потрібно було бути людиною тонкої філософської інтуїції, щоб виважене раціональне розуміння позитивних сторін так званого “комуністичного ідеалу” вбачати не в тому, щоб говорити від імені науки, наукової картини світу, на яку претендував історичний матеріалізм, а навпаки стверджувати, що вся вартість цього ідеалу полягає в тому, що він у своїх

витоках намагався відстояти принципове для сучасної цивілізації бачення цінностей, яке називало себе "гуманізмом". Заслугу свого колеги і вчителя з плеяди "шістдесятників" О. І. Яценка я вбачаю в розрізненні ідеалу і картини світу, коли за картинністю, образністю ідеалу розумілася глибинна функція будь-якого "світлого образу великої мети" – неявно транслювати і виявляти те, що прийнято називати "вічними цінностями" (Лой А. М. Мета та ціль: ідеали та цінності // Філософсько-антропологічні читання'95. Випуск 1. – К., 1996. – С.35).

Відтак, ідеал поставав тут як трансцендентальний, так би мовити, образ надреальної реальності, котрий вводить кожного з нас у певні порядки суцього, яких би було достатньо, аби кожен з нас відбувся в цьому світі як істота розумна. Ідеал – то свого роду "річ у собі", яка виявляється принциповою й фундаментальною в тому. "бути чи не бути" і якими нам бути (там само).

6.6.

Світоглядні цінності та практичний етос

Щойно сказане цілком стосовне як багатьох світоглядних цінностей, які намагався утвердити Олександр Яценко, так і тих екзистенційних цінностей, якими він переймався.

Це, зокрема, виявлялося в його ставленні до людей. У повазі до особи, котра талановита. Котра має власну думку. Котра багато працює. Котра прагне здолати якісь перешкоди. Котра не боїться власть імущих. Чи не в цьому особистісно-екзистенційне підґрунтя багаторічної професійно-філософської зацікавленості Олександра Яценка проблемою ідеалу?

З огляду на все вище сказане, ми можемо дуже дорікати долі з приводу того, що життя Олександра Яценка обірвалося так рано.

Бо ж чимала кількість реалій нашого сьогодення дуже потребують якраз його гострого погляду. Саме сьогодні він мав би справжню "соціальну лабораторію" для своїх світоглядних роздумів. Роздумів, можливо, в чомусь надто категоричних, зате дуже ширих, або, дозволю собі зовсім "ненауковий" епітет, – щиросердних.

Понад півтора десятиліття, котрі минули відтоді, як не стало Олександра Яценка, були надто екзистенційно й світоглядно насичені. Багато чого набуто, чимало втрачено. Найбільше випробування, яке випало на нашу долю – це ставлення до філософської традиції. Як світової, так і вітчизняної. Як давньої (щодо котрої вже не так палахкотять пристрасті), так і "вчорашньої", з якою значно складніше. Найскладніше те, що багато хто ладен оцінювати згадану тра-

дицію за звичними стереотипами вчорашньої нетерпимості однієї, “єдино наукової”, світоглядної парадигми щодо будь-якої іншої. Мабуть, справді дуже важко вчитися не мріяти про плюралістичний “світоглядний простір”, як двадцять років тому, а жити в такому просторі.

Будьмо ж розважливими, будьмо неквапними в “зведенні рахунків” з нашим філософським минулим. Надто складним, неоднозначним постає воно для того розуму, що його колись Х. Ортега-і-Гассет (розмірковуючи про особливості, зокрема, англійського національного характеру) назвав “спокійним”. Хай додають нам такої розважливості спомини про тих наших філософських побратимів, котрі (ще не старими, ще на злеті) покинули нас у нелегкий час і котрі, я переконаний, так потрібні цьому часові.

Сказав я слово “покинули” і раптом відчув, що помиляюся. Ні, побратими з нами. Закінчу словами пісняра, “захриплу совість” котрого так любив наш Олександр. Цитую мовою оригіналу:

“Наши мертвые нас не оставят в беде,
Наши павшие, как часовые.
Отражается небо в лесу, как в воде,
И деревья стоят голубые”.

Спасибі тобі, Сашко, за твої “голубі дерева”. Нехай же вони голубіють і для наших нащадків.

(Докладніше про цього вченого Див.: Філософсько-антропологічні читання'95. Пам'яті Олександра Івановича Яценка. – К., 1996).

7. Діяльність, культура, життєвий світ особистості (Вадим Іванов)

Чим була зумовлена та обставина, що найвідмітніші постаті українських філософів-шістдесятників мали потужний евристичний доробок у царині обраної ними науки? Адже їхній творчий пошук, незважаючи на періоди певних кон'юнктурних послаблень, здійснювався під досить жорстким політико-адміністративним та ідеологічним “патронажем”, до того ж останній уособлювали здебільшого ті, хто зовсім не був зацікавлений у “творчій розвитковій марксизму”. Хіба ритуальні фрази про “розвиток” не були шатами, що за ними – органічне неприйняття будь-якого інакомислення? Ці питання стали предметом тривалої дискусії на зібранні “Круглого столу”, присвяченому науковій спадщині нашого колеги і друга Вадима Іванова.

7.1.
*Автентичний
марксизм –
інакомислення*

На мій погляд, рятівним засобом, що вельми посприяв творчим пошукам шістдесятників, стала вже згадана в попередніх главах ностальгія щодо філософської автентичності... Дискредитували себе чимало провідних концептів, на яких засновувалась катехізово-сталінська версія марксизму.

Хто наважувався на перегляд тих концептів, не міг не помітити, що серед останніх були такі, які націлювали мислячу людину на світорозуміння, значно більш “відкриті”, ніж воно було в недолугих “розошиків” “найпередовішого вчення”.

Шістдесят сьомого року “Философская энциклопедия” видруковує велику розвідку Олександра Огурцова, присвячену поняттю “практика”, в якій переконливо доводилося, що дане поняття генетично сягає наріжного принципу новоєвропейської філософії – принципу діяльності, а діяльнісна версія людського світовідношення постійно провокувала на роздуми щодо його “відкритості” та на відповідну позицію стосовно соціальності. “...Вища форма практики передбачає критичне ставлення до наявних форм соціального життя...” – такий промовистий висновок міститься в заключній частині згаданої розвідки (див.: “ФЭ”, т.4. – М., 1967. – С.348). Як бачимо, заглиблення в діяльнісне витлумачення людини та її світовідношення оберталось наслідками, котрі не відповідали офіційно-охоронній ідеології тогочасного соціалізму.

Проблема практики виявилася свого роду мінним полем, переміщення по якому раз-у-раз ставало вибухонебезпечним: кожного працівника ідеологічного відділу (“фронту”) будь-якої компартійної інстанції добряче інструктували стосовно відомого югославського співтовариства, друкованим органом котрого був загребський журнал “Праксіс”. Термін “практика” починає асоціюватися в очах ортодоксів з поглядами “групи Праксіс”. Ще один вельми промовистий винахід радянського “новоязу” – саме слівце “група”, перед котрим так і просилося інше – “антипартійна” (цим словосполученням іменувалися в хрущовські часи “відступники од лінії”).

Бо ж критичне ставлення до наявних форм соціальності, невіддільне од послідовного дотримання діяльнісного світорозуміння, мало в наших югославських сусідів звучання набагато радикальніше. Про це йшлося в “Нотатках щодо філософського життя в Югославії”, видрукованих журналом “Вопросы философии” ще за рік до

появи “праксилогічної” енциклопедичної статті О. Огурцова. Тут викладено основний зміст людиноцентристських уподобань прибічників “Праксису”, розкрито взаємозв'язок поміж їх політико-ідеологічним (з'ясування дегуманізуючих тенденцій суспільного життя за соціалізму) та теоретико-філософським змістом. Характерно, що то було зовсім не “таврування відступників”, а розмова переважно в дусі наукової полеміки. Термін “автентичний марксизм” вживався без негативного відтінку. (С. Ф. Одуев, В. Ж. Келле, А. С. Ковальчук, П. В. Копнин, В. П. Кузьмин. Заметки о философской жизни в Югославии // “Вопросы философии”. – 1966, № 5). Про радикалістські перспективи “праксилогічного” світорозуміння дуже переконливо йшлося згодом у енциклопедичній статті, присвяченій югославській філософії: “Мовлячи про свою приналежність до марксизму, прибічники даного напрямку перебувають під сильним впливом екзистенціалізму, витлумачують марксизм у дусі антропологізму. Формування цього напрямку розпочалось у 50-ті рр. під гаслом критики догматизму – філософських основ “сталінізму”, а надалі пішло шляхом перегляду основних положень марксистсько-ленінської філософії. Були виголошені застарілими протилежність матеріалізму і ідеалізму та принцип партійності у філософії; відкинута й саме поняття “діалектичного матеріалізму”... У галузі теорії пізнання було піддано критиці ленінську теорію відображення як начебто таку, що обмежує людину рамками існуючого (оскільки начебто не можна “відображувати майбутнє” – те, чого ще не існує), ігнорує творче начало людини і схиляє її пасивно ставитися до дійсності. Істинна, “автентична” філософія марксизму, на думку прибічників даного напрямку, закладена в ранніх працях К. Маркса, де головну увагу зосереджено на принципах гуманізму, людської активності й свободи, а також на проблемі відчуження. З усіх функцій філософії прибічники “Праксису” підкреслюють її соціально-критичну роль...” (“ФЭ”, т.5. – М., 1970. – С.595-596). Мудрий чоловік – Владислав Келле немов би попереджав колег цитованими рядками: “хлопці, ось які звинувачення чекають на тих, хто стане серйозно бавитися з принципом практики” (за “Принцип історизму в пізнанні суспільних явищ”, дуже дотичний до принципу практики, самого В. Келле “витурили” з інституту на Волхонці-14 всього двома роками по тому). Потяг до “автентичності”, отже, з самого початку свого внаджування в професійні устремління філософів-шістдесятників ставав, свого роду, візиткою інакомислення.

Чи почули засторогу щодо “Праксиса” в Україні? Том “ФЭ” із засторогою підписано до друку наприкінці жовтня 1970 року. Рівно

через два місяці (21 грудня) в Київському видавництві “Мистецтво” дозволяють до друку першу книжку Вадима Іванова. На обкладинці читаємо: “Практика і естетична свідомість”. Дивимось список використаної літератури: молодого Маркса там утричі більше, ніж Леніна (як жартували, трохи пізніш, переповідаючи реакцію одного з партійних працівників на мою книжку з практики: “Маркса – он скільки. Леніна – остілечки”). Отже, можна вважати, що пересторогу почули, але “належних висновків” не зробили.

Отак увійшов в українське філософське співтовариство Вадим Іванов. Яскраво. Фундаментально. Полемічно. (З чотирьох розділів згаданої праці перший цілком присвячено критиці “природничої” концепції естетичного та її антиподу – концепції “суспільників”. А другу частину цього розділу – чи за іронією долі, а чи за самим Фрейдом, названо: “Суб’єкт і об’єкт. *Принцип історизму*” – Курсів мій – В.Т.). Полеміку ту було спрямовано передусім на щобільше надання марксизмові, я б сказав, статусу загальнофілософської автентичності.

...Ділячись із читачем подібними спостереженнями, щоразу перевіряю себе: чи не занадто “модернізую” розглядувані інтенції? Були вони наслідком свідомих а чи підсвідомих імпульсів свого речника, можливо, то просто випадковий збіг обставин? Але ж казав Сартр, що існує випадковість, необхідніша од необхідності, а хтось інший жартував, що випадковість, котра повторюється утретє, – то вже і є необхідність. У нашого ж Вадима Петровича, спробую показати те надалі, “повторень” подібного стибу понад три. Вони нерідко дивували самого винуватця, проте для нас були і переконливі, і очевидні, і вкрай потрібні...

Схожі інтенції можна знайти, мабуть, у кожного з провідних інтелектуалів-шістдесятників, котрі нерідко опинялися в ситуації легальної (або ж напівлегальної) опозиції.

У розділах про Копніна, Шинкарука, Бичка та Яценка такий потяг розглянуто в площині пошуків антитези лінійному способу мислення, чим стало повернення до діалектики, й дотичні до нього пошуки автентичних версій відображувальних властивостей свідомості: акцентування на взаємозумовленості відображення й творчості, відповідно – актуалізація проблеми свободи як сутнісної властивості людини тощо.

Проте який би інший аспект отієї ностальгії за автентичністю ми не розглядали, щоразу стикатимемося з поєднанням питань, здавалось би, суто теоретичних та водночас смисложиттєвих, епіцентром котрих є феномен свободи. Дошукується, приміром, “ревізійніст”

Роже Гароді особливостей автентичного реалістичного методу в мистецькій діяльності – з'являється концепт “реалізму без берегів” (через який його книжка потрапляє прямісінько до “спецхрану”). Пише Юрій Давидов книжку “Праця й свобода” (М., 1963 р.) – а кількома роками пізніше його прізвище вже пов'язують з протестами проти введення радянських військ у Чехословаччину. Пошук автентичності загальносоціологічних марксистських уявлень обертається в авторів книжки “Принцип історизму у пізнанні соціальних явищ” (М., 1972) спробою обґрунтувати розмаїття детермінації останніх – аж до соціально-психологічних та моральнісних детермінант (та до використання психоаналізу З. Фрейда для вивчення соціоантропогенезу). Навіть у “цитаделі” фізіологічного обґрунтування матеріалістичної теорії відображення та відповідних їй уявлень про людське світовідношення – у рефлексорній теорії – пошук автентичності приводить засновника “фізіології активності” Миколу Бернштейна до висновку про те, що саморегуляція організмів чиниться за схемою не “рефлексорної дуги” а “рефлексорного кільця”, особливістю якого є здатність “самозадіюватися” у будь-якій точці.

Звичайно, кожне зі згаданих явищ у інтелектуальнім житті шістдесятих років мало свою якісну своєрідність, одні з них були ближчими до політичних реалій того дня, інші віддаленішими, але єдиною їх одне: сумнів щодо усталених та освячених владою витлумачень отієї офіційної філософії, котрою був на вітчизнянім терені марксизм. *“Повернення до сумніву” означало повернення до Європи, зокрема, до світоглядних засад засновника новоєвропейського раціоналізму Рене Декарта, у котрого М. Мамардашвілі виокремлює прикметну думку: якщо ми виключаємо стан людської свободи, то ми взагалі помислити не можемо. “Якщо доказ, тобто свідчення досвіду і навіть посилення на Бога, кажуть нам, що так є й інакше не може бути, то когіто – перемога над цим. Це радикальна екзистенційна ситуація. А екзистенційною є кожна вихідна ситуація у філософії... Щоб у світі що-небудь розуміти, вважав Декарт, треба навчитися (більше того, насмілитися – В.Т.) думати, що ніщо не впливає з того, що справи ідуть саме так, як вони ідуть задані минулим... Світ завжди новий, у ньому завжди є для мене місце” (Картезіанські роздуми. – С.99).* – Отака “екзистенціалізація” когіто...

Таким був, у найзагальніших рисах, інтелектуальний контекст, в якому розгорталася дослідницька діяльність Вадима Іванова. Дуже багато важило й те культурне середовище, що в ньому він обертався в студентські роки, маючи можливість наймати житло (про це докладно розповідала на Читаннях пам'яті В. Іванова його однокурс-

ниця Ганна Горак). Чимало важило, мабуть, і Ніжинське “коріння”, відлуння інтелектуальних традицій колишнього славнозвісного ліцею, де молодому філософові довелося працювати по закінченні університету. З Ніжина наш колега привіз до Києва іронічну вдачу: вона ставала нерідко субліформною критичної рефлексії за соціально-політичних та ідеологічних умов, котрі тій рефлексії не сприяли, вірніше, її унеможливлювали. Чи не з Ніжина також – Гоголівська здатність поєднувати високі устремління з непереборним артистизмом, патетичність – з уже згаданою “іронікою”. що нерідко виливалася в сарказм (вельми часто цитував М. Салтикова-Щедріна – мабуть тому, що “Історія міста Глупова” так і світилася в багатьох реаліях тодішнього суспільного життя)? А над усім цим – глибочинь і дружність мислі.

Як у А. Сент-Екзюпері, Вадим прийшов до нас “із свого дитинства”. Дуже любив край, де воно промайнуло, виніс звідтіля довшенківську “деснянську зачарованість”, рибальську спостережливість та терплячість, а також козацьку запальність. А тепер спробуймо уявити, як поєднувались у його ємній душі отака українськи-кордоцентрична зачарованість буттям, невіддільна од споглядальності, – і “фавстичний” антропоцентризм, заснований на діяльніснім та ще й козацьким началі, як перепліталися тут німецька готика – та українське бароко! Можливо, саме в цьому поєднанні – епіцентр і найвищих радощів, і найгіркіших сумнівів та розчарувань, котрі переживала ця дуже непересічна й дуже вразлива людина.

Можливо, саме через таку розмаїту й водночас цільну вдачу Вадим упродовж усіх років (понад десятиліття) роботи в теперішньому відділі філософської антропології був незмінним (і, як виявилось, незамінним) партгрупоргом. Творчий колектив підібрався вельми специфічний, досить строкатий за характерологічними ознаками, отже Вадимова здатність поєднувати мудрість “духівника-капелана” та товариську щирість і безпосередність стали тут дуже при нагоді нам усім і справі, яка нас звела воедино! Дуже допомагало й те, що Вадим Іванов володів особливою чутливістю щодо “больових точок” людського світовідношення. Це виявлялося в будь-якій екзистенційно-життєвій ситуації, а також ставало предметом напружених філософсько-теоретичних розмірковувань.

7.2.

Культура як ланка опосередкування

Пошлюся, як на приклад, на два проблемних “вузли”, котрі постійно бентежили нашого колегу: співвідношення всезагального та особистісного

в людській життєдіяльності, а також питання про можливість внутрішньої саморегуляції “діяльнісного начала” в людині. *Відштовхуючись од марксистських філософських уявлень про суспільно-практичну специфіку людини та людського світу, Вадим Іванов водночас гостро відчував, що без “занурення” цих уявлень у розмаїття форм та рівнів світовідношення, без з’ясування величезної кількості опосередкувань, що в них постає означена властивість, остання може стати браункою вульгарно-соціологізаторського схематизму. Намагаючись його уникнути, дослідник апелює до все нових і нових опосередкувань. Достить лише назвати їх, аби зрозуміти масштаб теоретичних пошуків: життя загалом та людське життя, діяльність практична й духовна (особливо – пізнавальна та естетична), практично-духовні форми єдності людини й світу, досвід як найадекватніша квінтесенція цих форм, суспільне та індивідуальне в структурі досвіду, культура як багатство екстравертних та інтровертних виявів людини, динаміка вселюдського та невідчужувано-персонального в культурі тощо.*

Чи так уже конче потрібні були усі подібні опосередкування, що надавали текстам нашого колеги такої насиченості, такого щільного сплетіння смислових площин, такого взаємопереходу означених площин, що декому здавалося аж занадто? У передньому слові я вже говорив, що націленість на розмаїття опосередкувань так чи інакше ставало формою протидії офіційній ідеології, яка наполягала на прямих, любових залежностях.

Мені здається, що потребу саме такого бачення предмета свого теоретичного інтересу дослідник вистраждав, вивчаючи питання про генезу людини. Він віднайшов ту “больову точку” даного питання, яка репрезентувала не колізію, котра могла бути розв’язана в процесі дальшого теоретичного вдосконалення якогось окремого науковця; ні, йшлося про принципову колізію, що сконцентрувала в собі антинормальність самої гносеологічної ситуації, притаманної проблемі антропогенезу.

Справді, теорія антропогенезу, підкреслюється в перших розділах книжки “Людина та світ людини”, перебуває у свого роду гносеологічним колі. Вона має “як свій конструктивний принцип ту сутність, виникнення котрої покликана описати”. Дана суперечність у інших випадках і стосовно інших досліджуваних об’єктів уявлялася б алогізмом, колом у доведенні. При вивченні генези людини вона стає “ретроспективною схемою самообґрунтування”, позаяк цю генезу доводиться описувати із засад тієї фази розвитку, де вона вже відбулася (“Человек и мир человека”. – К., 1977. – С.62). Такий підхід дуже позначається на уявленнях про еволюцію

людини: уявлення про антропогенезу як етап біоеволюції, цілком підпорядкований її специфічним закономірностям і механізмам, виявляються недостатніми, позаяк соціальна сутність людини не пояснювана особливостями перебігу біоеволюції. Соціальні форми життєдіяльності людини потребували інших генетичних передумов. Марксизм віднаходить їх на шляхах дослідження економічної історії суспільства та практично-трудової основи людського буття. Наріжне методологічне питання, котре тут постає; – з якою реальністю має справу наука, коли описує механізми трансформації біологічного в соціальне: з біологічною, соціальною, чи якоюсь третьою, гібридною, приміром біосоціальною? Марксизм розв'язує дане питання на користь суто соціального. Але при цьому, зауважує Вадим Іванов, виникає також вельми своєрідний методологічний парадокс. Річ у тім, що біологічні поняття, котрі описують еволюційний процес, повинні в “точці антропогенези” – цим “зламові” поступовості, фіксувати межу самої еволюції й вказати на форму прогресу в зовсім іншій, позабіологічній площині. Відтак може здатися, що методологічно такий підхід небездоганний, позаяк він “виходить з передхоплення того, що шукають” (там само. – С.65–66).

Те, що наш колега, зважаючи на особливості тогочасної ідеологічної ситуації, формулював як “може здатися”, насправді було на повну силу в численних випадках, коли марксистські уявлення щодо соціальної сутності людини оберталися соціологічним редуціонізмом. Коли, приміром, універсалізм людини культивували безвідносно до екологічних або моральних обмежень, з якими він повсякчас стикається. Коли саморозвиток людини “безвідносно до будь-якого наперед заданого масштабу” (чи не наріжна гуманістична ідея марксизму) обертався постулатом щодо невичерпності природних ресурсів та безмежної пластичності природи загалом і природного в самій людині. Коли “зняття” соціальним природного насправді виявлялося витісненням, сублімацією, яка переростала повсякчас у “надсублімацію”, призводячи до “повстання природи в людині” (Макс Шеллер). Треба було шукати вихід із подібних ситуацій.

У центрі дослідницької уваги Вадима Іванова опиняється вельми цікавий феномен “зрошеності” різновиявів буття або, як він те іменував, – “сплаву”. Справді, у випадках взаємоузгоди людської життєдіяльності з перебігом природних процесів, утворюється свого роду сплав “законовідповідності” останніх – та людської доцільності. Тоді природа немовби знаходить своє інше в людині, а людина випромінює з себе універсальні інтенції буття загалом. Але таке має

місце в разі, коли є взаємоузгодженість. А якщо замість “сплаву” – та “вибухонебезпечна суміш”? Чи не через передчуття такої вибухонебезпечності уподобання нашого колеги дуже швидко еволюціонують від сфери суспільно-виробничої діяльності до сфери культури, до культурно-історичного досвіду, котрий убирає в себе все справді людське в людським ставленні до світу? Культура стає для вченого воістину “обітованим краєм”.

7.3.

Культура та мораль

Проте тут виявляються нові колізії людського світовідношення, пов'язані з всезагальністю культури та “окремішністю” індивідуального існування кожної людини. Ханс-Георг Гадамер у праці “Прометей та трагедія культури” не випадково розглядає останню як “сплачене стражданням самостояння людини, котра в невсипущій праці вибудовує свій світ”. Усім культурним формоутворенням притаманне те, що вони знаменують панування людини над землею, не будучи в змозі відмінити її смертну долю. Культура дарує людині сподівання, надії. Людина постійно бачить перед собою майбутнє. Тільки через це людство існує як ціле, навіть, якщо окрема людина помирає. Культура існує лишень там, де окрема людина витворює “для всіх” те, у користуванні чим їй, “одиначці”, може вже сьогодні буде відмовлено (Г.-Г. Гадамер. Актуальність прекрасного. – С.244, 250–251). Отже, буття людини в культурі – то не розв'язання проблем, над якими філософсько-гуманістична думка билася тисячоліттями, а навпаки – запорука нових проблем.

Відмітна особливість того ставлення людини до світу, що на ній постійно зосереджений В. Іванов, це – максимальна зрощеність тут родового, загальнозначущого, надіндивідуального – та індивідуально-особистісного. Осмислюючи цю зрощеність, доводиться відходити від уявлень про безумовне переважання в людині суспільно-родового, доводиться визнавати, що тут має місце як мінімум “мірочна рівновага”: суспільне є визначальним тією мірою, якою воно здатне “витримати напругу” самоцінності особистісного. Акцентуючи на цій обставині, Вадим Іванов доходить принципового висновку про те, що *все “особисте” с 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, підкреслює В. Іванов. “Духовний світ є для особистості немовби власним Всесві-

том, духовним планетарієм, що в нім можна моделювати будь-які варіанти світопорядку й свого життя в нім” (див.: *Мировоззренческая культура личности.* – К., 1986. – С.64). Життя в духовнім світі безмежно розширює простір, час і обставини особистого буття, робить особистість буквально всюдисущою. У цім світі власне життя можна пережити багато разів, чуже життя пережити як власне, можливе й навіть неможливе тут набуває плоти, як наче б це було саме життя.

Отже, універсальність, духовного світу людини означає безмежність його можливостей. Але тут дослідник-філософ стикається зі складністю ситуації, в котрій опиняється носій окресленої здатності. Річ у тім, що *безмежність можливостей неоднозначна за своєю ціннісною спрямованістю*. Вона є полівалентною, проте ця полівалентність постійно перебуває в силовому полі одвічної дихотомії добра та зла. Виникає принципове 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 такім разі залишається незрозумілим, що стане рушієм прогресу після “скасування” зла (К. Маркс дуже поцінував Менделєєва, а Ф. Енгельс Гегелеву уявлення про зло як рушія прогресу). Трагічний досвід століття, що минає, дав підстави екзистенціальному мислителю Мартіну Буберу кваліфікувати безмежність можливостей, актуалізованих для людини її духовним всесвітом, як водночас і “найвищий шанс”, і найнебезпечнішу спокусу, здолати яку їй здебільшого понад силу. Уподібнившись Богові завдяки здібності усвідомлювати протиставлення добра і зла, людина виявилася, на відміну від Бога, нездатною панувати над цім протиставленням, а тому найчастіше просто “розчиняється в ньом”. Вона оперує з образами-ейдосами можливого, але ж кожен образ проковує на втілення. Опинившись у середовищі “бентежних образів” та спричинюваної ними психічної напруги, людина, щоб здолати цю напругу, намагається перетворити “всеможливе” – 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. Щоправда, надмірні сподівання, котрі філософи-шістдесятники поклали на універсалізм духовності, стали ще й реакцією на

спрошені, лінійні, одномірні уявлення про неї, які переважали в “офіційнім” марксизмові. Критична рефлексія щодо універсалізму була ще попереду, хоча історико-культурні та історико-філософські “прологи” до неї мали місце уже в сімдесяті роки.

У “Естетиці Відродження” Олексія Лосева є вельми промовистий розділ “Зворотній бік титанізму”, де показано примхливість наріжного ідеалу новочасного гуманізму з огляду на перші спроби його реалізації. “Безмежне самоствердження людини” часто-густо оберталося 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, незнаної 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).

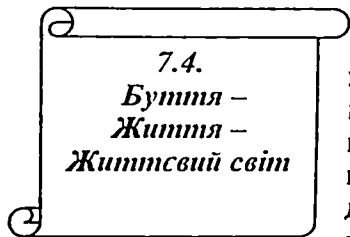
Наша землячка Піама Гайденко видала 1970 року в Москві книжку, сама назва котрої відбивала внутрішню колізію, що з нею зіткнувся новочасовий гуманізм: “Трагедія естетизму”. Тут зіставлені два різновиди духовності й відповідні їм типи особистостей. Перший – безпосередній, цільний, нероздвоєний, прозоро 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 часто поєднується із прагненням до влади над світом. Виникає “демонічний естетизм”, зорієнтований на таку “безмежність самоствердження людини”, котра сягає здатності, вдаючись до мови Ф. Достоевського, “переходити межу” поміж добром і злом, доброю і злою волею, святістю і злочином. Чи не звідси – парадокси активізму фаустової людини, що ними переповнена сучасна цивілізація?

Суперечливість молодомарксистського антропологізму дуже пов'язана з парадигмою соціально-класової відносності моралі, що фактично оберталося запереченням останньої. Проте визначальною тенденцією еволюції антропологічних уподобань українських філософів-шістдесятників є, як показано в попередньому розділі, тяжіння до поновлення в правах моральнісного начала в людській життєдіяльності, більше того – до розгляду його як сутнісної властивості людини.

Для Вадима Іванова окреслене питання було вельми бентежним, оскільки його дослідницький інтерес перебував у епіцентрі гіперактивістських зазіхань діяльнісної версії людини – в естетичному,

котре, як ми тільки-но показали, повсякчас опинялося перед загрозою переростання в “демонічний естетизм”. Чи відчував дослідник таку загрозу? – Гадаю, що відчував. Мабуть саме через це, розглядаючи діяльність у тісному зв'язку з духовністю та культурою, він і 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 (“Мировоззренческая культура личности”. – С.77–78). Залишилося тільки визнати абсолютне джерело того абсолютного морального взірця.

У кожному з розглянутих нами випадків є вельми виразною та обставина, що пошук філософської автентичності спонукає дослідника до критичного перегляду тих або тих усталених уявлень. І щоразу траплялося так, що творчий пошук опинявся на “території” не “марксистської філософії”, а в значно ширшому полі мислення. Дозволю собі ще декілька спостережень на доказ цієї тези.



Осмилюючи наукові уподобання нашого незабутнього колеги, не можна не помітити, що мірою генези цих уподобань принцип діяльності набуває тут вельми специфічного змісту, насичуючись мотивами, дуже близькими до “філософії життя”, феноменології, екзистенціалізму та інших течій у сучасній світовій думці. У зв'язку з цим дослідник постійно виходить на чи не найфундаментальніші властивості антропологічної рефлексії.

Не говоритиму про весь спектр проблем так званої екзистенціальної антропології, до якої, зрештою, належить більша частина наукового набутку як Вадима Іванова, так і усієї Київської світоглядно-антропологічної школи. Торкнуся тільки двох питань цієї сфери, що дуже бентежили нашого колегу; вони, водночас, видаються мені етапними в русі філософсько-антропологічних розмірковувань од переважно есенціального бачення людини, світу та їх взаємозв'язку – до екзистенціального.

Перше питання, звісно ж, про Lebenswelt. У розділі до книги “Світоглядна культура особистості” можна знайти такі кваліфікації

життєвого світу: це, по-перше, світ, котрий не споглядають, у нього вживаються, у нім натуралізуються й облаштовуються за допомогою усіх індивідуальних здібностей, розвиваючи останні відповідно до структури світопорядку.

Це, отже, світ, не збагнений у руслі гносеологізму та традиційної теорії відображення. Гносеологія, зауважує В. Іванов, зовсім нехтує тим, що зовнішній світ є передусім життєвим світом людини, а всі його предмети, властивості, закони та ін. вбудовані в суспільний та індивідуальний життєвий процес (порівняй з гуссерлевою та іншими критиками фізикалізму, гносеологізму). Саме тому внутрішній світ людської особистості зовсім не є відображенням “зовнішнього світу”, він є найсуттєвішим “органом” щойнозгаданого “вживання”.

Інша обставина – що індивід не володіє для подібного вживання якоюсь синтетичною сприймаючою здатністю, окрім розмаїття самої життєдіяльності. Саме у зв'язку з цим Вадим Іванов доходить висновку, що категорія “буття” трансформується тут у категорію “життя”, останнє ж постає як передусім самоздійснення індивіда в людськiм світі. Таке самоздійснення далєбі не тотожне безпосередній предметній сфері життєдіяльності окремої особи. Прототипом її світу стає смисловий план усієї мережі явищ людського світу. Через це останній і набуває форми культури, а світ особистості – форми духовного життя, себто власного Всесвіту, насиченого здатністю моделювати будь-які варіанти світопорядку й свого життя в нім.

І нарешті, окреслений перебіг “буття” в “життя” й “культуру” фіксує взаємодію в людськiм світовiдношенні двох смислових рядів: зовнішнього, “подієвого”, де об'єктивовані умови людського життя та його продукти постають як об'єктивна необхідність – та смислового ряду розгортання багатства людської суб'єктивності, де набувають чинності вже закони покладання, діяльності, творчості. (Дуже дотичне до Кантового уявлення про людину як істоту подвійної належності: сфері необхідності – та сфері свободи. Але не тільки).

Порівняємо з тими властивостями Lebenswelt-у, котрі зафіксовано західною філософією, починаючи з Гуссерля. Життєвий світ мислиться тут як, передусім, світ у його значущості для людини; як конкретно-історична основа інтерсуб'єктивної ідентифікації будь-якого смислу; як універсум первинних очевидностей, апріорних стосовно логіко-теоретичних схематизацій природи, культури, життя; як обрiй, котрий визначає усі можливі дії суб'єктивності. Разюча схожість підходів, принаймні, у тенденції.

Ще одне питання, на котре варто звернути увагу, – про смисло-

ве осереддя самого всієї життєвого світу. У щойнонаведених витлумаченнях таким смисловим осереддям є взаємоузгоджений людський досвід. Подивімося В. Іванова. Досвід є наріжним поняттям пропонуваного ним бачення діяльності у книжці “Людська діяльність – пізнання – мистецтво”. Чому він такий цінний для осмислення життєвого світу? Тут можна говорити не тільки про подібність підходів, згадану вище, а й про певну відмінність.

У наведених кваліфікаціях *Lebenwelt*-у переважав акцент на тому, що життєвий світ – анонімний. Але ж він є також і персональним. Чи не є поняття досвіду тим концептом, котрий репрезентує “сплав” анонімного з невідчуждено-персональним?

7.5.

Досвід: індивідуальне contra всезагального

Пафос підходу Вадима Іванова до окресленої сфери – витлумачення досвіду як особливої суб’єктивної форми освоєння світу, в котрій органічно переплітаються всезагальність – з одного боку, та індивідуальність, унікальність, неповторність конкретної людини – з іншого.

Хочу звернути увагу на те, що концепт досвіду функціонує у В. Іванова і як категорія, і як те, що на Заході іменують екзистенціалією. Вона постає як свого роду концепт-антиномія, в котрій зіштовхнулися два різних підходи до феномену людини: традиційний, есенціальний, що йому притаманне акцентування на родовій всезагальності й безособовості – та підхід екзистенціальний, де переважає акцентування на розмаїтті персональних всесвітів.

Звісно, мабуть далеко не всі спроби розв’язати дану антиномію, до яких вдавався наш колега (особливо ті, що на них надто позначилась тогочасна ідеологічна атмосфера), можуть сьогодні задовольнити. *Проте справа зовсім не в конкретних розв’язаннях, тим паче, що відомо ще від Канта, – антиномії не є розв’язними. Набагато більш цінна сама наявність згаданої антиномії, бо вона засвідчувала причетність нашого колеги до переломного періоду у філософії.*

До речі, періоду не першого. Адже задовго до формування розглянутої концепції досвіду це поняття дуже активно використовував махізм. Ми часто жартували в розмовах з Вадимом Петровичем щодо його причетності до цієї “солідної ідеалістичної традиції”, але він відбивався: мовляв, у махістів було переважно гносеологічне витлумачення досвіду. Це справді так, що й стало приводом для відомої “нищівної” критики махізму. Проте сила махізму полягала переважно в загальносвітогляднім, а не в гносеологічному витлума-

ченні досвіду, а цього “винищувач” чи не помітив, чи не захотів урахувати.

Є проте ще давніша традиція. За понад триста літ до махізму з'явився “монтенізм” – поняття “досвід” та “людина” дуже вдало поєднав Мішель Монтень. І поєднання це стало вкрай провокативним як для сучасників, так і для наступників Монтеня, починаючи з Паскаля. Чому так сталося?

На мій погляд, тому, що в перспективі то була програма екзистенціального бачення людини, світу та їхнього взаємозв'язку.

У одній із сучасних розвідок про Марселя Пруста знаходимо вельми промовисте спостереження. До Монтеня й ще довго після нього психологічні розмірковування, що мали місце як у художній літературі, так і у філософії, майже всі без винятку пропонували “єдино достойний” тип людського існування (котрий, зауважу, і відповідав отій самій “сутності”, “есенції”, про яку мовилося вище). То була, так би мовити, психологія сповідувальників. Вони завше мовили про те, чому слід віддати перевагу перед усім іншим, вчили з презирством ставитися до певних сторін людського існування. Монтень же вчить нас, що в людині не існує властивостей більш або менш важливих, аніж інші, тут неможливо провести ризику поміж, скажімо, “справжнім” та “несправжнім”, “тривіальним”, “сильним” та “слабким” тощо.

Акцентуючи на співзвучності Монтеня і Пруста, Жан-Франсуа Ревель так кваліфікує перевагу вже згаданого поєднання поняття “досвід” та “людина”: обидва згаданих інтелектуали приймають все, що діється в них та довкіл них, утримуючись від миттєвого виведення оцінок або ж коефіцієнту значущості. Так ось на що, виявляється, провокує послідовне дотримання принципу досвіду, зокрема, у проблемній галузі філософської гуманістики! Чи не був Мішель Монтень першим антиесенціалістом та “антигранднатуралістом”?

Нарешті, останнє питання, яке хочу підважити: чи піддався окресленому провокуванню Вадим Іванов? Адже в нього стільки “екзистенціалій”. *Ні, для нього антиномія есенційного та екзистенціального бачення людини так і залишилася відкритою* (хоча, мабуть, дуже хотілося її “закрити” – це, зауважу, нормальна психологічна потреба нормальної людини).

Як же маємо кваліфікувати ту відкритість, а отже, нерозв'язність: як недолік, непослідовність, поступки тоталітаризмові тощо? Чи якимось інакше? *Можливо, річ у тім, що сам досвід людський – він завжди відкритий* (але також і “монадний”, і тут ще один зріз проблеми; і так, боюся – до безкінечності, а безкінечність також хочеть-

ся подолати – і це теж нормальна психологічна проблема нормальної людини, і таке інше...). Мені здається, що філософську гуманістику і сьогодні, і в майбутньому будуть дуже бентежити скривалі окресленої антиномії, котра чи не є смисловим осередком антропологічної рефлексії.

І персональний життєвий та творчий досвід Вадима Іванова стане щоразу на часі, тільки-но ми опинятимемось у подібній ситуації.

7.6.

Безособовість ідеального та особисті виміри духовного

У зв'язку з усім, про що мовилося раніш, хочу торкнутися ще одного питання, котре видається принциповим. Вивчаючи взаємозв'язок людської предметно-практичної та духовної діяльності, провідні представники Київської світоглядно-антропологічної школи в той або інший спосіб критично

переглядали звужене витлумачення духу: редукцію його до свідомості – переважно в пізнавально-безособових виявах останньої. Гносеологічне знеособлення духовного тісно перепліталось з його “овиробниченням”. Навіть дуже потужне й нестандартне діяльнісне витлумачення феномену ідеального – передусім його суспільно-історичної природи – не позбавлене щойно згаданої подвійної редукції: основоположеннями відомої ільєнкової розвідки “Ідеальне” стали твердження про ідеальне як “продукт і форму духовного виробництва”, а також як “форму діяльності, котра відповідає формі зовнішнього предмета”, але перетворилася для людини в особливий предмет, що з ним вона може діяти, не зачіпаючи й не змінюючи до певної пори предмета реального (див.: “Философская энциклопедия” – Т.2. – М., 1962. – С. 219,226).

Такий безособовий підхід до ідеального почали розглядати як прерогативу власне філософського його бачення.

Відтак, підхід особистісний не заперечувався загалом, однак вважався таким, що виходить за межі філософського осмислення, в данім разі – він “впаде, зокрема, у психологію” (там само. – С.227). Щоправда, психологія не забарилася з відповіддю, котра якщо й не спростовувала, то принаймні, ставила під сумнів це “вислання” особистісної іпостасі ідеального (а разом з ним, фактично, й духовного) за межі філософського розміслу. Відомий психолог Олексій Леонтьєв скаже про парадоксальність розмірковувань, згідно з якими “передумови розвитку особистості за самою своєю суттю безособові” (Леонтьев А. Н. Деятельность. Сознание. Личность. – М., 1977. –

С.178). Чи не означала та парадоксальність фактичне “зізнання” тогочасної філософії в тому, що вона “згубила” особистісне?

Усвідомленням недостатності подібного редуccionізму зумовлювався той ракурс бачення феномена духовного й ідеального, який обстоювався в дисертаційній роботі автора цих рядків, присвяченій взаємозв'язку практики та духовного освоєння світу. “Духовне освоєння” розглядається тут як “особлива форма концентрації усіх функцій свідомості”. Відтак же йшлося про те, що “вивчення різних виявів свідомості у світоглядному контексті передбачає з'ясування взаємозв'язку таких сутнісних властивостей людини, як розум, почуття і воля, таких способів світосприймання як пізнання й переживання, а у ширшій перспективі – взаємодії різних інституційних форм свідомості, акумульованих двома способами духовної діяльності: теоретичним та практично-духовним освоєнням світу”. Необхідність подібного підходу до дослідження свідомості обґрунтовувалась нагальністю з'ясування специфіки цілісно-особистісних модифікацій, поза якими немислиме функціонування свідомості (Табачковський В. Г. Практика и духовное освоение мира. Автореферат диссерт. докт. филос. н. – К., 1980. – С.18).

Відмітною особливістю київських антропологів та культурологів під орудою В. Шинкарука стало, як бачимо, намагання розглядати особистісні характеристики ідеального в рамках філософсько-світоглядного аналізу. Дуже посприяв цьому концепт практично-духовного освоєння світу людиною, акцентування на здатності цієї істоти жити водночас у двох світах: реальному та уявному, належному, яким і є, зрештою, духовний універсум людської особистості. Це не могло не позначитися на витлумаченні як духовної, так і предметної діяльності – саме в її персоніфікованих іпостасях.

Пошлюся на підтвердження висловленої тези на хід розмірковувань Вадима Іванова з його вже згаданої книжки “Людська діяльність – пізнання – мистецтво”. На його думку, рушійна суперечність людської діяльності сягає кульмінації в співіснуванні для суб'єкта двох світів: внутрішнього й зовнішнього, духовного і матеріально-практичного, дійсного та належного. Діяльність – то “канал” їх взаємоперетворення (цит. праця. – С.106). Найадекватніший же спосіб акумуляції досягнень діяльності є досвід (там само. – С.119), котрий постає як індивідуальність кожної людини, як її “неповторна траєкторія” у світі (там само. – С.141), зрештою – як той рівень “що на ній людська індивідуальність віднаходить свою всезагальність безпосередньо, як внутрішню здатність до людського способу дії” (там само. – С.201), а способи дії мають (увага!) осс бистісну смислонасиче-

ність. Будь-які реальності – дійсні та уявні – постають тут як ієрархія цінностей, як актуальний життєвий світ, котрий “закарбовує неповторність долі цього суб'єкта” й водночас – його іносуб'єктивні здібності (= інтерсуб'єктивність).

Наростання особистісного витлумачення духовності в послідовників Вадима Іванова можна простежити на таких концептах:

“Особистість є спосіб людського буття” (Быстрицкий Е. К. Феномен личности: мировоззрение, культура, бытие. – К., 1991. – С.88);

Діяльність у її особистісних виявах – то передусім індивідуальна самодіяльність, безпосередньо злита з усією конкретною сукупністю обставин народження, життя, практики й спілкування даної особистості (там само. – С.97);

Самоформування особистості – то не тільки її духовне становлення, а й той реальний життєвий світ, у якому утверджує себе фактичне буття людської індивідуальності (там само. – С.105);

Особистість не вичерпується доостанку діяннями й учинками, але залишається завжди значущішою (особливішою) витвореного – як віртуальне джерело своїх оригінальних реалізацій (там само. – С.100);

Духовність пов'язана з самовизначенням людини, яка “буттєє” в культурній реальності (див.: Пролеєв С.В. Духовность и бытие человека. – К., 1992. – С.100);

Механізм такого самовизначення репрезентує діалектика індивідуального й всезагального (там само. – С.101).

Наслідком подібного наростання особистісного витлумачення духовності стає тут також критичне переосмислення безособової версії ідеального як по суті спроби заснувати розуміння людської суб'єктивності й індивідуальності – на безособовім, позаіндивідуальнім способі об'єднання людей. Сам аналіз суспільно необхідної праці, яка виробляє речі у формі товарів, дозволяв виокремлювати з усього розмаїття людського суспільного зв'язку лиш найбезособовіші, об'єктивовані, економічні відносини між людьми. Похідне від такого аналізу антропологічне уявлення про “родову сутність” людини (з позицій безумовного пріоритету безособово-суспільного виміру життєдіяльності над виміром індивідуальним) унеможливлювало, на думку Євгена Быстрицького, пояснення витоків людської персоналії із суспільної природи людини (див.: Бытие человека в культуре. – К., 1992. – С.48). А культурно-історичною перспективою такого уявлення стає тільки лиш послідовна “демістифікація” й своєрідна секуляризація духовного покладання людського життя передусім в особливих конфігураціях повсякденного існування, неповторних і унікаль-

них для долі кожної людини. Але як саме ці особливі конфігурації мають вирішальну культурологічну й філософсько-антропологічну значущість, позаяк світ культури складається, зрештою, як заздалегідь не передбачуваний у своїй унікальності продукт діяльності людей, а кожна людина не менше непередбачувана у своїй самотності.

Окреслена нами еволюція уявлень про духовне й ідеальне, як бачимо, засвідчує, що ті уявлення дедалі відходили від соціологічного редукціонізму на користь унеможлиблюючих такий редукціонізм опосередкувань, передусім – культурних.

Згодом до цього додалося усвідомлення тієї обставини, що кожна самотня культура, як показав свого часу Георгій Гачев у книжці “Національний образ світу”, витворює свій Космо-Психологос, а відтак є своєрідним діалогом зі світом, ширше – з Космосом. Антропологічні розмірковування не можуть не враховувати такого обширу, що в ньому існує людина і як матеріальна, і як духовна істота.

Своєрідний зріз поєднання особистості, духовності й діяльності виокремила в нещодавно виданій книжці, присвяченій особливостям самовизначення людини в сучасному світі, однокурсниця й послідовниця Вадима Іванова Ганна Горак. Вона розглядає самотворення особистості як процес, що в ньому людина осмислює й переживає своє становище у світі й, водночас, торує в ньому власний шлях, вибудовує відповідну стратегію життя, і робить це неповторно-індивідуально. Найпершою умовою окресленого самотворення вважається тут людська душа – виключно індивідуальний внутрішній побудник, ядро всієї духовності. Саме в душі “зосереджені ті космічні потенції, якими наділено людину, потужність її внутрішніх енергетичних джерел, її неповторні здатності і можливості, які їй власною волею дано реалізувати шляхом граничної напруги” (Горак Г. І., Березко І. В., Ніколаєнко Я. М. – Стратегія життя. – К., 2001. – С.33). Людина, з властивою їй духовністю-душевністю з'являється в цьому світі як свого роду осереддя саморозвитку космосу. Тому людська екзистенціалія володіє унікальною здатністю до “самозаймання”, реалізуючі нерідко тілесні можливості, здавалось би непридатні або малоприсади для активної самореалізації. У зв'язку з цим розглядувана праця ставить низку фундаментальних проблем, передусім – чи не володіє здатністю до енергетичного самозбереження і самовідтворення та космічна саморефлексія, котра здійснюється людиною?

Ось якими масштабними наслідками обернулося подолання діяльнісного, але редукованого, витлумачення феномена ідеального.

Насамкінець – одне міркування, може, занадто особистісно-екзистенціальне. Улюбленою піснею Вадима Іванова, наскільки пам'ятаю з наших “неформальних зустрічей”, був романс “Гори-палай, зоре моя”. Філософські читання, присвячені пам'яті цього мислителя, відбувалися в п'яту річницю по тому, як він пішов з життя. Семидесятиліття його ми вшановуємо нині без нього. Але зоря його щедрої творчої та людської вдачі світить і зігріває душі тих, хто його знав.

(Докладніше про творчий доробок вченого див.: Філософсько-антропологічні читання'96. Пам'яті Вадима Петровича Іванова. – К., 1997).

8. “Постмарксистська раціональність” супроти “театру соціальних та інших абсурдів” (Мирослав Попович)

Діалог, полеміку, а часом і затяте взаємне несприймання можна побачити у взаєминах двох різновидів філософування: зорієнтованого переважно на людину, її внутрішній світ, – та націленого на позалюдські вияви буття й способи його пізнання. Простежуючи перебіг подібних взаємин ще в давньогрецькій філософії, Вільгельм Віндельбанд, втім, влучно помітив, що вже тут мала місце своєрідна пульсація космоцентрованої, антропоцентрованої та логоцентрованої тенденцій, як і потужні спроби їх поєднати (зокрема, Платонова). Відтак мав місце і живильний взаємовплив окреслених інтенцій мислення. Особлива його інтенсивність притаманна сучасному мисленевому просторові.

8.1.

*Сайєнтизм та
гуманістика:
можливе пороз-
уміння*

За всіх історичних модифікацій взаємозв'язку, котрий нас цікавить, етапним для нього стало Сократове відкриття розуму, знання та істини – як тих скрижалей мислення, що завдячуючи їм останнє протистоїть суб'єктивізму особистісної “гадки”, а також обстоювання точності слововживання – на противагу софістичній його багатозначності.

Відтоді суб'єктивної всезагальності намагаються досягти на основі всезагальності об'єктивної. Вражаючій же строкатості внутрішнього світу людини, жертвою якої стала софістика, надають загальнозна-

чушого сенсу, позаяк думка починає осягати саму себе (див.: Виндельбанд В. О Сократе // Избранное. Дух и история. – М., 1995. – С.67–72). І навіть радикально-ірраціоналістично налаштовані філософські вправи не в змозі обійти ту принципову обставину, що обґрунтовувати пріоритет ірраціонального доводиться... раціональними засобами. Бо ж мудрість, навіть “несамовита”, рухається хай “забороненими”, але “стежками”, а не суцільними хащами (див.: Ніцше Ф. Так казав Заратустра; Жадання влади. – К., 1993. – С.103).

Перекладаючи й досліджуючи філософські тексти “найраціональнішого з усіх радикальних нераціоналістів” Жака Дерріда, Наталя Автономова слушно кваліфікує як антропологічну неминучість те, що будь-який протест супроти розуму може формулюватися “тільки у формах розуму” (Деррида Ж. О граматології. – М., 2000. – С.87). *Чи не означає сказане, що протистояння раціоналістичних та ірраціоналістичних філософських тенденцій є, за великим рахунком, вкрай відносним, умовним, зрештою – не принциповим? Як і те, що будь-яке філософське знання, має воно своїм предметом людину, позалюдське чи способи осягнення останнього думкою, зрештою є гуманістикою, бо щоразу співвідносить позалюдське з людським та поглиблює уявлення про сутнісні властивості людини.*

Окреслена особливість є, на мій погляд, надто властивою українській світоглядній ментальності. Саме переконаністю в гуманістичній спрямованості будь-якого справжнього філософування (на відміну від його сурогатів) живилася та опозиція офіціозній – знелюдненій та водночас зненауковленій – філософії, яка формувалася й міцніла в середовищі молодих українських інтелектуалів, починаючи з шістдесятих років. Чільне місце в цій опозиції посідає поборник незабутнього Павла Копніна – Мирослав Попович.

“Похід проти розуму” – назва його найпершої книжки за мотивами кандидатської – то, мабуть, єдине, чого ця толерантна людина не терпіла, не терпить і; мабуть, не стерпить ніколи, хай то буде й “суперпостмодерн”.

Підкреслю ще раз, що відмінності у відтінках тутешньої інтелектуальної опозиції (на Заході подібні відмінності виростили до розмірів ворогуючих філософсько-світоглядних орієнтацій: передусім позитивізму та екзистенціалізму) важили значно менше, аніж спільне неприйняття заідеологізованої, катехізованої філософії, яку тоталітаризм намагався зробити своєю служкою.

До чого я, власне, хилю? До того, що обидва прогресивних філософських явища, які виникли в шістдесяті роки на вітчизняному терені: прихильний до сайєнтизму “червоний позитивізм” та не при-

хильний “червоний екзистенціалізм” – обидва вони були різним чином, але гуманістично налаштованими.

Співвідносячи окреслені інтелектуальні орієнтації, слід враховувати особливості тогочасної соціально-культурної ситуації у нас та в розвинутих країнах Заходу. Сайєнтистські сподівання там виникли внаслідок стрімкого розвитку науково-технічної революції. Вони втілилися передусім у намагання перебудувати економічне й політичне життя на засадах наукового управління й тим самим підняти суспільний добробут. Подібні намагання інтелектуалів мали відчутний соціальний попит. Енциклопедичні кваліфікації сайєнтизму справедливо акцентують на його схильності розглядати науку як свого роду культурно-світоглядний взірєць.

Зауважу – йшлося про науку, позбавлену партійно-ідеологічного нагляду й утиску. Чи не тому сайєнтизм, що обстоював свободу наукового пошуку, як і гуманізм, що обстоював ідею свобідної особистості, були абсолютно чужими тоталітарній ідеології. Справді, що означала для останньої сайєнтистська теза про прийнятність та досконалість усіх видів діяльності та типів знання лишень остільки, оскільки вони наслідують науку? Або теза про необхідність ретельно оберігати науку від позанаукових впливів? Або тези про соціальну злагоду, ціннісний універсалізм як рису сучасного суспільства, тощо...

Чи не подібні ознаки сайєнтизму вабили ще молодого на ту пору Мирослава Поповича? Багато його висловлювань 60–70-х рр., які доводилося чути, свідчать на користь такого припущення.

Аби проілюструвати ту ідеологічну й політичну атмосферу, в яку потрапляли західні сайєнтистські ідеї у нас, зацитую лише один пасаж з відомої статті п'ятдесятих років “За розквіт передової біологічної науки”: “Були часи (вони давно минули), коли уми ще молодого висхідного класу, буржуазії, намагалися проникнути в суть явищ природи й суспільства... Короткими стали дні весни буржуазної науки. Вже матеріалістичні основи еволюційного вчення Дарвіна занепокоїли апологетів буржуазії, що утвердила своє панування. Ім'я Ламарка стало мішенню для глузування... Зате пишно розквітло архиреакційніше, попівське, по суті, вчення католицького монаха Менделя, німецького обскуранта Вейсмана та новоявленого месії від біології Моргана”. На додачу – вкрай промовиста констатація про закінчення “багаторічної, непомірно довготривалої дискусії” поміж представниками “мічурінської науки” та “зброєносцями реакційної, ідеалістичної, відірваної від життя, вейсманістської (морганівськи-менделівської) лженауки” – звичайно ж “нищівним розгромом фор-

мально-генетичних позицій”. Таке саме було з кібернетикою та багатьма іншими галузями наукового пізнання.

Зрозуміло, за подібного брутального ставлення влади до науки, коли останню позбавляли свободи творчого пошуку, коли не вона була культурно-світоглядним взірцем, а таким ставала для неї пануюча ідеологія, сайєнтизм поставав як явище виправдане й прогресивне. Особливо за умов, коли в пору хрущовської “відлиги” було знято деякі обмеження щодо науки – проте влада все ж не випускала її з-під пильного контролю. Як наслідок, характерною рисою тогочасної радянської науки стала скутість саме тих сфер пізнання, “де необхідні були вияви максимальної свободи творчого мислення, де вчені претендували на роль ідеологів і де заторкувалися глобальні суспільні проблеми” (Попович М. Нарис історії культури України. – К., 1998. – С.692).

Сайєнтистські тенденції в Україні живилися також і порівняно високою розвинутістю науково-технічної культури, зокрема, завдячуючи галузям пізнання, пов'язаним з воєнно-промисловим комплексом. Ця культура не могла не “резонувати” в інших сферах життя, не стимулювати спроб переосмислити систему організації та управління економікою, зробити цю систему науково обґрунтованою. Пригадую, який ідеологічний опір зустрічали подібні намагання уже в пору “розвинутого соціалізму”. Десь у сімдесяті роки на “круглому столі” журналу “Філософська думка”, коли академік В. Глушков обґрунтовував уже вкотре ідею автоматизованих систем управління, один з присутніх задав йому “в'їдливе” ідеологічне запитання: “А чи можете ви врахувати в АСУ такі важливі фактори нашої економіки, як ентузіазм, трудовий героїзм тощо?” Академік відповів, що такі фактори враховувати не потрібно, бо задля стахановського рекорду (як і більшості інших) на нього в цей день працювала ціла шахта, а на сусідніх шахтах рубали вугіллячко по-старому і до , і під час, і після того рекорду...

І все ж тяжіння до наукової раціональності в українським інтелектуальнім середовищі наростало. Після реабілітації кібернетики у нас спостерігався вибух інтересу до формальних методів у пізнанні – до формальної логіки в її сучасному математизованому вигляді, до структуралізму в лінгвістиці тощо. Як слушно зазначає М. Попович, це сприяло розвитку на вітчизнянім терені “раціоналістичної світоглядної традиції, пов'язаної з позитивною наукою”. Філософи розпочали вивчення структури наукового знання, користуючись результатами, нагромадженими на ту пору західною логікою та методологією науки, і своїми доробками, переважно в галузі філософії

фізики й математики. Склалася потужна філософська школа, очолювана П. Копніним, з добрими міжнародними зв'язками, діяльність якої спрямовувалася передусім на згуртування філософів, логіків, науковців з різних галузей знань, “об'єднаних ідеями універсальності раціональних, розумних критеріїв істини, а тим самим незалежності наукового знання від ідеології” (цит. праця. – С.695–696).

Як засвідчує інше масштабне дослідження цитованого автора (“Раціональність у контексті вимірів людського способу буття”. – К., 1997), покладання на гатю були пов'язані з тим, що цариною раціонального є власне та сфера, в якій людина керується *відчуттям реальності*, або – в найрозвинутіших культурах – необхідністю осягнення істини. Розум – то засіб знайдення істинного стану справ.

Людина мусить знати, аби визначати смисл своїх дій. Тим самим відкривається моральний аспект людської свободи як раціоналізації діяльності. Відтак раціональність постає як важлива складова простору людського буття – у вимірах розуму, волі й почуття; істини, добра й краси; протистояння істини та абсурду, упорядкованості та хаосу, зрештою, “простору життя” – та “простору смерті”.

8.2.

Раціональність та квазіраціональність

Націленість на витлумачення раціональності в окресленому ціннісному спектрі, себто як вищого й автентичного типу людської діяльності та свідомості, було на пору, про яку йдеться, вельми слушним та перспективним, позаяк провокувало на з'ясування історичних і соціокультурних виявів раціональності, її типів, підтипів тощо. Найголовніше ж – воно ініціювало напружені роздуми щодо антиподів раціонального, котрими так рясніло наше тогодення.

Окреслена світоглядна орієнтація, здається мені, була вкрай доречною з огляду не тільки на соціокультурний стан, що його вона намагалася подолати, але також з огляду на складність процесу такого подолання. Воно саме вимагало, я б сказав, постійної “перевірки на істинність”.

Що маю на увазі? Передусім те, що ситуація, яка склалася в способі життя та свідомості на початку шістдесятих років, позначена не тільки вивільненням думки, але й її тяжінням до заміщень. Вивільнення від одних ілюзій повсякчас оберталася впаданням в інші.

Чи не найбільш концентровано ця схильність до оман позначилася на ставленні до двох методологічних філософських альтер-

натив: раціоналізму та ірраціоналізму. Як я вже мовив, за великим рахунком тут, власне, не могло бути альтернативи, позаяк філософія не здатна відмовитися від мислення та його атрибутів. Але усвідомлення даної обставини на вітчизнянім терені утруднювалося тим, що ми не мали тут легітимної культури мислення в тому вигляді, якого вона набула на Заході.

Легітимізувався свого роду *квазіраціоналізм*. Офіційна філософія, виголошена еталоном та квінтесенцією раціональності, аж кишла ірраціональними припущеннями, ходами, інтенціями. Така філософська квазіраціональність, до речі, цілком узгоджувалася з квазіраціональністю реального суспільного життя, “розумність” якого оберталася крайніми спрощеннями, що за ними буяла стихія не найкращих людських пристрастей. Я не буду перераховувати подібних ірраціональних факторів та припущень, натомість хочу звернути увагу на те, як вони позначалися на ставленні до “ключових термінів”.

Звернуся до доволі непоганого “Словника іншомовних слів” 1937 року. Тут кидається у вічі те, що терміни “раціоналізм” та “ірраціоналізм” кваліфіковані за відомою сталінською парадигмою: “Оба – хуже”. Раціоналізм розглядається як уподібнення розуму деміургові, як намагання вивести з основних принципів розуму, “наче б то незалежних од досвіду” – “все знання” (С.480–481). Ірраціоналізм таврований як “один з найреакційніших виявів ідеалізму”, що визнає за основу дійсності безсвідоме начало, випадок, сліпу волю тощо, заперечує можливість наукового пізнання (С.235). Перевага марксизму убачається в “подоланні обмеженості раціоналізму та емпіризму” (С.481). Такою є пряма декларація. Приховано ж передбачалося, що марксизм абсолютно несумісний з ірраціоналізмом, що в ньому відсутня розузгодженість між *ratio* – та повсякденною емпірією, життям. Чи не тут містилася ахіллесова п'ята офіційного марксизму?

Справді, у “Философском словаре” (М., 1963) визнається, що “раціоналізм” означає “розсудковість мислення та світогляду”, відтак – покладається на розум та на силу доказовості. Але яка могла бути “сила доказовості” для панівної ідеології та ідеологізованої філософії, котрі повсякчас опинялися віч-на-віч з “несприятливою емпірією”? Своєрідним виходом стало конституювання “квазіемпірії”, того, що тодішній чеський “ревізіоніст” Карел Косік поіменував “псевдоконкретністю”. Як виглядала сила доказовості, коли задля “підтвердження” панівних соціальних уявлень та прогнозів доводилося витворювати “штучну” реальність: газетно-радіо-пропаган-

дистську? Не випадково Костянтин Сігов у своїй доповіді пригадав, що відсутність у першому виданні “Філософської енциклопедії” терміну “правда” кваліфікувалося одним з прогресивних радянських філософів як велика перемога, позаяк така стаття на ту пору була б дезорієнтативною.

Вітторіо Страда убачає в окресленій ситуації вияв своєрідної раціональності, доведеної до крайності, через що вона обернулася маренням; тут мала місце не історія “ілюзії”, а історія “наукової” помилки, яка невдовзі переросла в обман і самообман, створивши величезну машину брехні й насилля з метою приховати висхідну помилку й зберегти владу, яка на ній виникла (див.: Страда В. От мавзолея к музею // Русская мысль. – 2000, № 4327, С.9).

Відтак, масова свідомість зіштовхнулася на пору, про яку йдеться, з низкою дискваліфікацій. Було дискваліфіковано домарксівський філософський раціоналізм. Було дискваліфіковано його марксистське “подолання”. Але саме в цей час спостерігається лавина філософського ірраціоналізму на Заході. У взаємодії з нашим “ріднесеньким” той ірраціоналізм міг витворити ще більше “чудес”.

Звичайно, треба враховувати, що ірраціоналізм на Заході виник як наслідок доведення до логічного завершення надто вишуканих “технік раціональності”, він став наслідком критичного переосмислення розвинутого раціоналізму. Ірраціоналізм же на вітчизнянім терені найчастіше був наслідком нерозвинутості або спотвореності раціоналізму. Це був раціоналізм крайньої спрощеності осмислюваних реалій (щось на зразок “совслужбівської бюрократії” на противагу бюрократії веберівсько-західній). Замість відомої веберової “формальної раціональності” ми мали найчастіше “формальну квазіраціональність”, себто фактично – ірраціональне.

Сподіваюся, мені вдалося переконливо змалювати умови, за яких виник і розвивався філософський раціоналізм українських інтелектуалів-шістдесятників. Даний різновид раціоналізму формувався як гостре відчуття того, що треба *рятувати і раціональність, і людину, спотворену квазіраціональністю.*

8.3.

Ще одна передумова порозуміння сайєнтизму та гуманістики: “закультурацій” постпозитивізм в Україні

Саме вищезгаданим відчуттям, мабуть, зумовлювалась та інтенсивна (часто небачена на Заході) взаємодія сайєнтизму та гуманістики в українському інтелектуальному середовищі, починаючи з шістдесятих років.

Мушу додати також, що в особі Мирослава Поповича ми завжди поцінували вельми специфічного “червоного позитивіста” та сайєнтиста. Це з самого початку був позитивізм з надзвичайно виразними постпозитивістськими тенденціями. Вони вияскравлюються навіть при побіжному порівнянні книг, написаних нашим колегою, починаючи з шістдесятих років і по сьогодні. Назву тільки декілька, але сама їх послідовність вельми симптоматична. Це: “Похід проти розуму” (1960), “Про філософський аналіз мови науки” (1966), “Логічні ідеї в культурно-історичному контексті” (1979), “Світогляд давніх слов’ян” (1985), “Раціональність і виміри людського буття” (1987), “Нарис історії культури України” (1998). Ми ще повернемося до архітектоніки окресленого цими назвами смислового діапазону.

Хочу підкреслити також, що “червоний позитивізм” з самого початку свого виникнення дуже інтенсивно сприяв ерозії офіційної марксистської заідеологізованості в усіх сферах людського життя. Більше того, “червоний позитивізм” зменшував ризик офіційної марксистської ідеологізації свого антипода – “червоного екзистенціалізму”. Він протиставляв подібній ідеологізації такий рятівний елемент раціональності, як “*здравомыслие*”. На наше щастя “червоний позитивізм” став отим сократівським “*шершем*”, який постійно “кусав”: і українських гегельянців, і кантіанців, і сартріанців, і молодомарксистів (неомарксистів), і, навіть, мені здається, націонал-радикалів. “Укуси” були часом дуже болісні, але корисні. Мушу визнати, що ми (ті, кого “кусав” шершень) не завжди робили з того своєчасні висновки – хоча, можливо й таке було потрібне, зважаючи на особливості тогочасної суспільної атмосфери. Існували певні правила ідеологічної “гри”, що їх доводилося дотримуватися.

Проте моя пам’ять наснажена спогадами про постійний напружений діалог “гуманістів” з “сайєнтистами”, і той діалог дуже впливав на формування культури мислення “гуманістів”: ми, принаймні, не могли дозволити собі безсистемності, неструктурованості, відірваності від реальних досягнень природознавства та наук про людину.

Така щаслива неможливість позначилась на осмисленні і феномену діяльності (коли наголошували на її структурних особливостях), і свідомості (коли співвідносили історичні типи та структурні рівні світогляду, дбали про вивчення структури категорійних форм людського світосприймання, вивчали їх динаміку із залученням даних із генетичної психології тощо). Це позначилось також на вивченні проблем соціоантропогенези: не випадково ті, хто займалися філософськими питаннями природознавства, були зачаровані нау-

ковим рівнем розгляду процесу соціоантропогенези Вадимом Івановим. Найкурайозніше ж, що під впливом логіки й методології науки “позитивізувалася” почасти навіть така вкрай заідеологізована галузь людинознавства, як “істмат” (звідкіль самі поняття “соціальна задача”, “суспільна проблема” тощо, як не з копнінового “капшунка”).

Чимало важили тут особистісні дружні стосунки між М. Поповичем, О. Яценком, В. Івановим, С. Кримським та іншими “гуманістами” й “сайєнтистами”. “Логіки” відчутно впливали на “світоглядників” але останні, сподіваюсь, також чинили зворотній вплив, сприяючи, принаймні, прискоренню еволюції українських неопозитивістів – до постпозитивізму.

Продуктивність такої обопільності впливів пов'язана з тією принциповою обставиною, що переважаючим змістом прогресивних несайєнтистських тенденцій у вітчизняній філософії ставали не вульгарні рецепції ірраціоналізму як “побічного продукту” тутешньої недолугої квазіраціональності, а породжені західною гуманістикою ХХ століття вболівання щодо раціональності. Це, по-перше, з'ясування меж її традиційних витлумачень. По-друге, виявлення залежності феномену раціонального від низки позараціональних факторів, які, раціоналізуючись, набувають статусу самоочевидності, хоча й не є такими. По-третє, відкриття сутнісної (есенційної) значущості наріжних “екзистенціалій” людського світовідношення (зокрема, онтологічного змісту екзистенціалій “стражденності”, “тривоги”, “нудоти”, “страху”, “відчаю”, нарешті, “турботи”), їх вирішального впливу на відчування й ствердження людиною своєї автентичності.

Перелічені елементи змісту несайєнтистськи зорієнтованих виявів вітчизняної філософської гуманістики пов'язані з провідними різновидами західного антисайєнтизму. Не менш важливою стала тенденція, що з'явилася там на хвилі постструктуралізму: своєрідна й, як на мене, вельми продуктивна спроба застосувати сайєнтистський аналітизм – для осмислення розмаїття проблем, заaktuалізованих у попередні роки його філософськими антиподами. Досить сказати про погляд на людину як “розумно-нерозумну” істоту (“*sapiens-demens*” у Едгара Морена), про відкриття “зворотніх форм раціональності” (погляд на безум як “зворотній розум” Мішеля Фуко), нарешті – про знайдення свого роду симулятивної раціональності, функціонування котрої не вписується в “логіку репрезентації” тощо (Жан Бодрійяр).

Всі подібні набутки сучасного антисайєнтизму роблять його діалог зі своїм антиподом значно напруженішим та евристичнішим.

“Творчий гурт”, очолюваний М. Поповичем, був і залишається на сьогодні найцікавішим партнером у такому діалогові.

8.4.

Культурологізований неораціоналізм

На завершення наших роздумів про смислову насиченість феномену постмарксистської раціональності в Україні – кілька спостережень щодо перебігу її програмних світоглядних концептів. Тут можна помітити й значну спадкоємність між такими провідними “копніністами”, як Мирослав Попович та Сергій Кримський, і виразну своєрідність кожного.

Об’єднує обох неприйняття будь-якого абсурду, намагання облаштувати людське буття на началах Істини, Краси, Добра.

Реалізацією такого намагання в М. Поповича стають на початку шістдесятих років критичні роздуми щодо західного філософського раціоналізму, але назва книжки – “Похід проти розуму” – сприймається як метафора тодішнього нашого рідненького мракобісся.

Наступним етапом стає намагання вдосконалити аналітичний інструментарій постмарксистської раціональності, передусім – завдячуючи логіко-лінгвістичному критицизму (“Про філософський аналіз мови науки”). Але чи не через відчуження недостатності суто логіцистських варіантів щойно згаданого критицизму, звертання до нього знаходить продовження в з’ясуванні особливостей розвитку логічних ідей у культурно-історичному контексті (див. відповідну книжку 1979 року видання)?

Цілком зрозумілою з огляду на розглядуване нами наростання інтересу до змістовних передумов знання та наслідків їх застосування, до світоглядно-культурних факторів розвитку знання стає поява книжки, філософським змістом котрої є аналіз людського мислення під кутом зору того, що в ній змінювалось упродовж тисячоліть, а що залишалось інваріантним – “Світогляд давніх слов’ян”. Відправна теза даної праці – незастосовність деяких особливостей традиційного формально-логічного вчення про силогізм до осягнення архаїчної свідомості. Автор підкреслює надзвичайну небезпечність “загальних розмірковувань, в яких явно чи неявно дослідник ставить себе на місце представника архаїчної культури”, застерігаючи: “аби адекватно уявлять собі, як мислила людина цієї культури, потрібно знати, які стандарти пояснення дану культуру вдовольняють, а отже, знати які об’єкти належать до одного класу без внутрішнього спротиву” (Попович М. В. Мироззрение древних славян. – К., 1985. –

C.11). Тільки прискіпливий аналіз опозицій та асоціативних класифікацій, властивих архаїчним культурам, може наблизити нас до розуміння світоуявлень її носія. При цьому слід врахувати, що давнє мислення відмітне єдністю різних функцій (тих, котрі виконують наука, релігія та мораль), відтак це мислення є не тільки цілісно-пояснювальне, але й нормативне, до того ж тут постають як невіддільні засоби та мета. Аналіз давніх слов'янських світоглядних уявлень про буття, про час і вічність, життя і смерть, порядок і хаос – все це дуже посприяло конкретизації світоглядно-антропологічних розробок в Україні, з одного боку, а з іншого – створило надійне підґрунтя для наступної наукової розвідки М. Поповича з історії вітчизняної культури.

Але поміж цих двох досліджень “вклинюється” ще одне, що його ми вже характеризували раніш – “Рациональність і виміри людського буття” – свого роду маніфест українського неорационалізму, у котрому, дотепно попереджає автор, він мовить про істину, добро і красу (чи можливі вони в нашому світі), порушуючи логіко-гносеологічну заборону на подібну глобальність. “Але нам, в пост-тоталітарній Україні не можна інакше. Єдине, чим себе слід обмежити – це критичним використанням стандартів наукового мислення, наскільки це можливо”. Дослідник пропонує погляд на проблеми істини і лжі, прекрасного і бридкого в людському бутті, який зберіг би довіру до досягнень розуму й був би відкритим для чуттєвого багатства, який поєднав би гуманізм, віру в розум, критицизм та оптимізм як вічні чесноти людства.

Фундаментальна праця з історії культури рідного краю, за-служено пошанована Шевченковою премією, – то своєрідна культурфільософська сага, що описує спосіб життя, систему цінностей, традицій, вірувань, найвизначніших культурних здобутків, а також тих колізій, поміж котрих ті здобутки формувалися. На мій погляд, дослідник зреалізував у цій книжці виношену впродовж усього творчого й громадського життя масштабну аналітичну стратегію осмислення національних життєвих реалій, органічно поєднуючи мотиви культурно-історичні, соціально-економічні, політико-ідеологічні, духовно-інтелектуальні. Результатом послідовного застосування такої стратегії став погляд на фундаментальні культурні цінності різних епох як цілісну систему – з виразною самобутністю її національних “кузнь”.

Пафос “Нарису” – націленість на подолання успадкованого українством за століття бездержавності провінціалізму. Саме в цій націленості вияскравлюється евристична потуга неорационалізму

Поповича. Торкнувся лишень одного сюжету, який має принципову вагу для розуміння того, що український провінціалізм був вимушеною складовою провінціалізму імперського. Маю на увазі непрогресивну техніко-економічну зорієнтованість на енерговитратні параметри. Нова доба наочно показала, що "існують відносно незалежні від енергетичних інформаційні виміри, які характеризують систему саме з погляду її впорядкованості, якості її самоорганізації, здатності протистояти хаосу. Вже порівняння мізерних, вимірюваних багатомільярдними долями ергів енергетичних потужностей людського мозку з тими потужностями, які, завдяки йому може приводити в рух людина, показує безглуздість спроб характеристики інтелекту через такі поняття, як сила та енергія. Більша затрата енергії не гарантує кращого результату" (Попович М. В. Нарис історії культури України. – К., 1998. – С.662). Подолання такого "енерговитратного" світоглядного настановлення стає воістину магістральним завданням сучасного етапу національного відродження. Вселюдське і національно-самобутнє мають тут жити одне одного.

Аналізуючи драматичні сторони національної історії, Мирослав Попович робить два світоглядно-антропологічні висновки, які вдало поєднують критицизм та розважливий оптимізм.

Перший – про те, що працююча людність України найбільше потребує "світлої гуманітарної культури", щоб усі наявні у народу можливості "розвивались у єдиному і різноманітному цілому" (там само. – С.724). Другий висновок стосується долі вже набутого: "Піднесення української культури не буде результатом руйнації здобутого в рамках важкого минулого. Україна створила доробок, що його вона має тепер асимілювати на нових, сучасних, цивілізованих культурних засадах" (там само). Варіантів катастрофи і втрати цінностей, справедливо підкреслює вчений, багато, варіант нашого національного відродження лише один – це дбайливе збереження всього, що служило упродовж тисячоліть істині, добру і красі.

Цією переконливою філософсько-культурологічною альтернативою мракобісью герой нашої оповіді свідомо протиставляє себе будь-яким комплексам меншовартості, до яких так схильна наша світоглядна ментальність.

Особисто я відчув прихильність Мирослава Поповича до філософської гуманістики ще коли він – безбородий – читав нам, студентам університету, десь у шістдесят сьомому році спецкурс з математичної логіки. Яюсь після його повернення з Франції та після чергової лекції ми сиділи під тополями на бульварі Шевченка (наше знайомство зміцнювало прихильне ставлення мого наукового керів-

ника Ігоря Бичка) – і у моїх руках опинилася книжка Ж.-П. Сартра “Нудота”, видана французькою мовою у серії “Le livre de poche” – “кишенькових” (“Цікавишся екзистенціалізмом? – Ось роздобув у паризьких букіністів, дарую”). Годі говорити, що то означало для київського студента, коли у жодній з бібліотек не було жодної з праць Сартра (за винятком перекладених російською “Слів”).

* * *

Про вплив Мирослава Поповича на різні галузі філософії, ширше, гуманістики можна говорити багато. Та хочу привернути увагу до явища надто принципового. Йдеться про розважливості його теоретико-антропологічних уболівань, зорієнтованих на фундаментальні цінності європейської культури й цивілізації. Вчений переконаний, що немає неминучого прогресу, як немає й неминучої і деградації. “Є можливість того й іншого. На кожному етапові розвитку людства виникала і страшна перспектива “простору смерті” (культури терору – М. Тауссінг), яка долалася з величезними труднощами і не скрізь. Європейська цивілізація не є винятком, проте її головна перевага – максимальна автономія ціннісних орієнтацій (свобода, справедливість, солідарність), котра дає їй найкращі шанси балансування на грані можливого” (“Рациональність і виміри людського буття”. – С.281). Така антропологічна поміркованість є, на мій погляд, найкращою “візиткою” того типу філософського раціоналізму, що його уподовж усього творчого життя обстоює Мирослав Попович. *Це – раціоналізм, зорієнтований на принципову взаємну відкритість людини і світу, на невпинну зацікавленість людини в тому, аби щоглибше осягати цей світ, щокраце “вписуватись” у нього.*

“Ні в якому разі не припустимо втратити почуття таємничості світу, впадати в ілюзію, ніби за кожним поворотом він такий самий, яким я його знаю на моїй вулиці. Насправді за рогом уже все – таємниця. Людство мусить збагнути світ, яким він є, будуючи для цього все більш головоломні конструкції. *Мусить*, і це є одним із обов'язків, що його бере на себе людина, вступаючи в суспільство”. Таким є професійне й життєве кредо дослідника, котрий безнастанно обстоює пріоритет людини, яка прагне свободи.

“Щоб досягти свободи, щоб утвердити свою особистість у бутті, треба мати багате визначення Я, – підкреслює М. Попович. – Свобода означає, що людина багато взяла в житті, багато має (в духовному сенсі) і здатна віддати все це”. І все ж навіть за цієї умови життя людське перетворюється на хресний шлях. “І ніхто не понесе вільній людині її хреста, крім неї самої”. Такими напутніми словами завершує наш неорационаліст свою книжку “Рациональність і виміри

людського буття". Ці слова, вистраждані особистим досвідом.

(Докладніше про цього вченого див.: Філософсько-антропологічні студії-2000. Європейський вектор та основні цінностей української гуманістики. – Істина. Правда. Життя. До 70-річчя Мирослава Поповича. – К., 2000).

9. Софійна ноосферність персонального універсуму (Сергій Кримський)

На перших Еколого-антропологічних читаннях у травні 2000 року, зіставляючи традиційні та нові аспекти поглядів на проблему взаємозв'язку людини і природи, я виокремлював три етапи генези уявлень про ноосферу, які не обійшли українських філософів: оптимістичний, реалістичний та песимістичний.

Такий перебіг світоглядних очікувань, здавалось би, засвідчував вичерпаність згаданих уявлень. Складність ситуації, однак, у тім, що вони торкають надто болюче питання, котре стосується не тільки подальшої долі людського способу буття, а й способу його досягнення (як і досягнення світу загалом), що репрезентує філософія. – Адже остання, за всієї відмінності наявних у ній поглядів на місце розуму в людським світовідношенні, є, я б сказав, суто ноосферним утворенням. І ця непозбувана ноосферність, гадаю, спонукатиме філософів раз-у-раз повертатися – якщо не до беззастережно оптимістичних, то принаймні, стримано реалістичних поглядів на ноосферу. Бо ж йдеться – зважмо драматизм окресленої світоглядної ситуації – далєбі, не про "деміургійність" статусу людини стосовно природи, а вже зовсім про інше: елементарну людську спроможність вижити.

9.1.

*Ноосферність
починається з
мінімуму загально-
нообов'язкового*

На що здатна людина, опинившись віч-на-віч із перспективою небуття? Чи не збудить подібна перспектива до самозбереження навіть недолугого? Не зроблю відкриття, сказавши: психологічні спостереження засвідчують, що саме так. Хоча можливі й реакції регресії – психологічного захисту у вигляді повернення до нижчих рівнів психічного розвитку, до відмови від активності.

Проте виходом з подібних ситуацій, зауважує, посилаючись на свій досвід перебування у концтаборі, екзистенційний психолог Віктор Франкл, стає спалах "волі до життя" плюс – здатність вести ду-

ховне життя. Зазвичай людина живе в царині життя, у концтаборі вона опиняється в царині смерті. У першому разі вийти із нестерпної ситуації можна, пішовши з життя. У другому ж – виходом стає тільки духовне життя (див.: Франкл В. Человек в поисках смысла. – М. 1990. – С.150, 153). Але ж найпростіші вияви духовності насичені "ноосферністю"!

У світлі щойно сказаного мені видається цілком умотивованим той погляд на можливу поведінку людини, котра опинилася перед загрозою небуття, що його пропонує сьогодні Сергій Кримський: "Віч-на-віч із небуттям активізується вся екзистенціальна міць ноосферних сил універсуму. Людині необхідно усвідомити всю повноту своєї кінечності, що межує з порожнечею меону, аби постати для другого народження... Якщо історія як цивілізований процес починається з усвідомлення людиною своєї особистої смертності та протистояння смерті через культуру, віру, цивілізацію..., то у своєму епілогові вона породжує есхатологічне усвідомлення протистояння кліоциду, можливості родового знищення людства" (Крымский С. Б. Философия как путь человечности и надежды. – К., 2000. – С. 305–306).

Маємо тут новий варіант ноосферного оптимізму? Ні, йдеться скоріше про поновлення реалістичного погляду на ноосферу. Особливо, якщо врахуємо, що і у своїх книжках, і у виступах та лекціях вчений постійно наполягає зовсім не на максимально-ноосферній вимозі щодо людини: *для збереження антропосприятливості досить уникати мінімальної кількості помилок...* На жаль не дотримуємося часто навіть цього мінімуму.

Зауважу, що тяжіння до подібного реалізму демонструють сьогодні навіть найзатятіші критики просвітницько-антропологічного оптимізму. Пошлюся, зокрема, на красномовне розмірковування Андре Глюксмана.

"Освічена Європа увійшла в століття загартованою, оптимістичною і залюбленою в себе. Вона сподівалася вирішити проблему місцеперебування Добра, Краси, Істини... Нині гуманізм більш скептичний, пофарбований у колір трагедії, людська доброта не стала передумовою його з'яви, він сприймає нас такими, якими ми самі собі уявляємося: брудними і сопливими. І він дає обітницю бідності щодо дзвінких, блискучих і повновагих ідей... Ідея людства, прийняття якої тільки й залишається для мене допустимою без жартів, вказує на біодеградууючу сукупність, утворену із здатних на самогубство, глобальне або часткове, обопільне або – кожен сам собі. *Світловариство переконаних* має в основі етики поступитися менш рішучій

солідарності приголомшених" (курсив мій – В.Т.). (Глюксман А. Одинадцята заповідь. – К., 1994. – С.10). Чи не стає ота "солідарність приголомшених" сьогодні новою формою – хай заміщеною – ноосферності?

Тут видається доречною ось яка аналогія. Розмірковуючи над політичними реаліями сучасного світу, Поль Рікер звернув увагу на своєрідну особливість масової політичної свідомості: людям властиво ясніше бачити те, чого бракує їхнім стосункам, аніж те, яким чином ці стосунки правильно зорганізувати (Рікер П. Справедливе між законним і добрим // Навколо політики. – К., 1995. – С.186–187). Можливо, і ступінь солідарності у першому разі більша, ніж у другому, можливо якраз цю ступінь репрезентує "солідарність приголомшених"...

До щойно наведеного політологічного спостереження можна додати ще й світоглядно-моральне. Співвідносячи "мораль обов'язку" з "мораллю прагнення" (досконалості), Л. Фуллер справедливо зауважує, що перша, починаючись на найнижчих рівнях людських досягнень, формулює тільки основні правила, без яких неможливо впорядкувати суспільство. "Я можу усвідомлювати неправильне на підставі дуже недосконалого уявлення про те, що може бути бездоганно правильним. Так само... стоїть справа із суспільними правилами та інститутами. Ми можемо, наприклад, знати, що є явно несправедливим, не зв'язуючи себе категоричними заявами про те, на що має бути схожа абсолютна справедливість (Фуллер Лон Л. Мораль права. – К., 1999. – С.19). Зокрема, моральний наказ "не вбий" не має на увазі якогось уявлення про досконале життя, ґрунтуючись на простій істині – коли люди знищують один одного, не можна уявити собі ніякої збагненої моралі прагнення, не кажучи вже про цілковито добре. Досконалість у людському житті починається з мінімуму загальнообов'язкового.

9.2.
*Ноосферність
починається
з мене,
а не з іншого*

Аналізуючи під окресленим кутом зору ноосферні уподобання Сергія Кримського, не можна обійти таку їх відмітну особливість: універсальність не є тут абстрактною, позаяк передбачає співмірну собі *персональність*. Несхильність до песимістичного погляду на ноосферність людського способу буття та схильність до розважливого пошуку можливих форм його ствердження – то не вияв романтичної вдачі речника ноосферності: обстоюваний ним погляд вистражданий осо-

бистим життєвим досвідом, а також досвідом професійним. Ні перший, ні другий не були легкими, але обидва прийняті постійним особистісно-ноосферним зусиллям.

Кажуть, перші враження найадекватніші. Переповідають, як ще на початку співстудіювання з Кримським, ті, хто знав його "подавали" Сергія Борисовича незнайомим: "це той, хто читав усього Гегеля". (Ще один яскравий штрих до питання про історико-філософську вкоріненість вітчизняної культури мислення). Найперше моє враження про Сергія Кримського, найперше знайомство з ним відбулося влітку шістдесят восьмого року, коли ми, кілька колишніх "однокашників" по науковому студентському товариству філософського факультету, прийшли після його закінчення на роботу до Інституту філософії. Саме там, "на сьомому небі" (поверсі) академічної секції суспільних наук, у коридорі біля великого вікна точилися невимушені розмови, які важили чи не більше багатьох циклів університетських лекцій. Напучування, що його С. Кримський часто повторював: "Хлопці, майте завжди справу тільки з розумними людьми" – запало в пам'ять не випадково. П'ятьма роками раніш, коли нам читали філософську пропедевтику (а відбувалося те під час хрущовської "відлиги") старенький професор відповідав під час перерви на збентежене запитання мого однокурсника Дмитра Говоруна з приводу того, що у філософів-ідеалістів є доводи, які здаються не менш переконливими, ніж матеріалістичні, буквально таке: "Ви отих ідеалістів, допоки не виробите в себе стійких матеріалістичних переконань, не читайте". А "на сьомому небі" у Сергія Борисовича читати їх було рекомендовано незалежно від "відлиг" та чергових "заморозків".

У будь-якій приватній розмові, на кожному науковому зібранні, навіть на обов'язкових щомісячних партійних зборах, сама тематика яких була визначена "вгорі" і часто надто далека від ноосферності (а персональність визнавалася тут лише в жанрі горезвісних "персональних справ"), С. Кримський самим виразом обличчя демонстрував таку відразу до всього нерозумного, що талановитий кінорежисер міг би з успіхом знімати її як *візуальний образ ноосферної альтернативи глупоті* (оскільки сам я малюю, прошу читача довіритися наведеному враженню). Гадаю, окреслених свідчень досить, аби зробити висновок, надто принциповий для характеристики ноосферної налаштованості нашого колеги: та налаштованість укорінена в характерологічній вдачі свого носія, більше того – вона, як кажуть росіяни "о-лице-творена" (позитивно-антропологічна іпостась класичної ситуації "портрета Доріана Грея"). Відтак же "царину розум-

ності" вибудовують із глибин власного ества та зі спілкування з людьми, духовні інтенції котрих співзвучні твоїм. "Ноосферна реформація" людського буття чиниться тут за наймудрішим правилом: починати будь-яку реформацію із себе.

Не випадково термін "о-лице-творення" став чи не наріжним у світоглядно-антропологічних розмірковуваннях ученого. Результатом світового розвитку є, на його думку, утвердження "монадної особистості", здатної "репрезентувати світове ціле у вигляді ціннісно-смыслового універсуму людства, його культуру й соціоетнічні звершення" (Кримський С. Б. Цит. праця. – С.21). "О-лице-творення" постає як єдиний спосіб освоєння людиною таїни буття, можливо воно і є головною буттєвою таїною – позаяк "робить безкінечність найближчою сусідкою людської екзистенції" (там само. – С.36). Наведені міркування є надто близькими сучасному поколінню антропологів Київської школи. Адже екзистенціально-персоналістичні уподобання цього покоління – не тільки з джерел теоретичних, вони живилися передусім безпосереднім спілкуванням із сузір'ям особистостей старшої генерації вітчизняних інтелектуалів-шістдесятників... Монадність та безкінечність як характерна риса кожного, специфіка їх переплетення в особистості того, кому присвячені ці наші розмірковування, – до цього сюжету ми ще не раз повертатимемось. Повертатимемось, зокрема, через те, що "ноосферний персоналізм" дотичний до найглибинніших інтенцій європейської гуманістики. Він є свого роду посткласичною транскрипцією класичної гуманістичної настанови Іммануїла Канта: вчиняй щодо кожної розумної істоти (і себе самого й інших) так, аби вона у твоїй максимі була значущою як самоцінна мета (див: "Основы метафизики нравственности". Кант И. Соч. в 6 т. – Т.4. – М., 1965, ч. 1. – С.281). Ідеал розуму переростає тут у ідеал мудрості – як здатності міряти будь-що, витворене людиною, відповідно до найвищих цілей людства. Ідеал мудрості з давніх-давен став узірцевим регулятивом людського через те, що він, підкреслює Кант, має в собі щось божественне. "...Немає іншого мірила для наших учинків, окрім поведінки цієї божественної людини всередині нас. З нею ми зіставляємо себе, оцінюємо й завдячуючи тому виправляємося, ніколи, однак, не можучи зрівнятися з нею". ("Критика чистого розуму". Кант И. – Т.3. – М., 1964. – С.502). Не можна твердити про об'єктивну реальність подібних ідеалів, проте не можна через це вважати їх химерами. Відтак картезіанське *cogito* переростає у Канта в гіпотезу спільності суто розумних істот як "царини цілей", заснованої на засадах моральності.

Можна твердити, що Кант надав нового імпульсу могутній

хвилі "екзистенціалізації" декартівського cogito, яка на повну силу піднеслася в ХХ ст., позначеному небаченими злетами та ще більшими випробуваннями людського. Мені довелося відчувати потужність тієї хвилі ще наприкінці шістдесятих років, коли досліджував спроби поєднати надособове та особистісне, зокрема, у руслі французького персоналізму. Особливістю персоналістської екзистенціалізації cogito стало насичення його такими смисловими інгредієнтами, як "таїна буття", "причетність до буття", "комунікація" (зі світом – завдячуючи міжособистісній комунікації) тощо. (див. докладніше: Табачковський В. Г. Криза буржуазного раціоналізму та проблема людської особистості. – К., 1974. – С.36–69).

Збагачення проблемного діапазону окреслених тенденцій європейської гуманістики, здійснене у творчості С. Кримського останніх років, робить його чільним представником українського персоналізму.

9.3.
Ноосферність –
здатність на
мінімумі зробити
максимум

Повернімося до ноосферної налаштованості персоналізму вченого. Її випромінює вже перша книжка, опублікована С. Кримським – "Гене́за форм і законів мислення" (К., 1962). Не можу не сказати, чим стала ця книжка представника старшого покоління українських філософів-шістдесятників для нас, молодшого покоління тієї пори. Нагадаю, то були роки, коли в Москві почали з'являтися "Труд и свобода" Юрія Давидова, "Екзистенціалізм и проблема культури" Піа́ми Гайденко,

"Противоречие как категория диалектической логики" Генрі́ха Ба́тщева... Їх було небагато, але від них віяло вітром творчого неомарксизму – на протигагу канонізованому. Але то була Москва, де дозволялося набагато більше, ніж "на периферії", там була "вітрина інтелектуальності" правлячого режиму, про яку вже почали дбати. У Києві ж ту інтелектуальність ортодокси "запильновували" часто до тла. Щоправда, вже з'явився "засланий" сюди за непоступливість Павло Копнін, але до виходу книжки С. Кримського він був лише завідувач кафедри в Політехнічному. Директором Інституту філософії став якраз у шістдесят другому, але готувати "грунт" для тієї події інститутський "молодняк" почав раніше – за несприятливих ідеологічних та професійних умов. І книжка талановитого молодого

вченого була яскравим свідченням готовності щойно згаданого "грунту".

Що зробив у "Генезі форм і законів мислення" Сергій Кримський? Він показав, як із мінімуму напівдозволених смислових шарів філософської спадщини Маркса і Леніна можна зробити дуже евристично насичене дослідження.

Справді, у теорії пізнання на ту пору можна було на щось сподіватися хіба що від "принципу практики" – далєбі не гіршого надбання філософського змісту марксизму. С. Кримський використовує потенціал цього принципу, вражаючи примножуючи, урізноманітнюючи його завдяки "зануренню" у величезну кількість наявних на той час здобутків природничонаукового та гуманітарного знання. Це, зокрема, історія мови, онтогенез психіки, фізіологія, тільки-но "дозволена" кібернетика, спектр інших галузей природознавства.

Постійно звертаючись до них, простежено еволюцію форм мислення в процесі антропогенези та розвитку суспільно-історичної практики, питання про датування виникнення сучасної мовної та логічної структури думки, про перехід практичного в логічне й багато інших захоплюючих сюжетів. Рухаючись неосяжним полем мислення цієї "кандидатської", що її цілком стало б і на "докторську", ніби чуєш авторський голос, який іронічно й на всю силу відпущеного Богом темпераменту промовляє: "Так що, можна використовувати принцип практики? Ось дивіться, зараз я покажу вам, що можна здобути із того принципу! Перехід від безпосередньої практичної детермінації семантичної функції сигналів про предмети та дії над ними до обмеження конкретно-дійової пов'язаності думки – це раз; перехід від смислу сигналу до логіко-граматичної форми його розкриття – це два; особлива, ще невідома в логіці логіко-лінгвістична форма "слова-речення", яка поєднує функції і поняття, і судження – це три. Далі – ще, і ще, і ще!!!" Якщо це був марксизм, то такий, що нестримно входив у силове поле "ноосферного дискурсу", набуваючи ознак філософської автентичності.

Вперше я сприймав цю збуджуючу працю як зачарований читач. Вдруге – як професіонал, а невдовзі (працюючи у "застійні" роки заступником головного редактора "Філософської думки") як редактор, котрий відчуває архітектоніку того, що читає.

Зараз я розумію майстерність і своєрідність такої архітектоніки. Адже йшлося про те, щоб дослідити філософську проблему, користуючись дуже невеликою кількістю "дозволених" загальнофілософських засобів. *І тоді доводилося робити те, що постмодерністи називають "вдумлива робота в контексті". "Контекстом" ставало*

розмаїття спеціальних наук, а також історія філософії. Внаслідок виникла вкрай своєрідна ситуація: "текст — розмаїття контекстів — нове прочитання тексту".

9.4. Ноосферність як наростання ціннісного потенціалу пізнання: етично насичена раціональність

Окреслений пізнавальний прийом автор плідно використовує надалі, збагачуючи і забезпечуючи все нові евристичні набутки.

Чи не тому, зокрема, предметом філософського розмислу наступної книжки Сергія Кримського стає дослідження "тексту" як особливого логіко-лінгвістичного об'єкта, котрому притаманні специфічні закономірності актуалізації інформаційних масивів будь-якої потужності.

Логічна структура тексту розглядається тут як засіб поєднання всіх різнорідних пізнавальних результатів у цілісну систему реалізації знання. Семіотично, як лінійна послідовність символів, надаваних "культурними кодами" цивілізації, текст характеризується особливими правилами прочитання, вибору та оцінки. Ті правила виявляються водночас і правилами розуміння. Останнє постає як акт переведення лінійної послідовності символів у представлення їхнього смислу й здійснюється через перетворення контекстів, котре дозволяє з'ясувати інваріантні характеристики тексту. Відтак же текст у нерозривній єдності з його адекватним розумінням окреслює сферу знання (див.: Крымский С. Б. Научное знание и принципы его трансформации. – К., 1974. – С. 204). Дана наукова праця не випадково націлена на вивчення логіко-лінгвістичних закономірностей актуалізації "інформаційних масивів великої потужності", позаяк сама вона – яскравий взірець такої потужності і, я сказав би, – взірець уведення інформаційної потужності знання в контекст ноосферності (найвищих смислів буттєвісності й людяності).

Новим етапом ноосферної налаштованості дослідника стає розкриття особливостей наукового знання з огляду на його світоглядні контексти. Розмаїття останніх акумулюється в поняттях "людина", "світ", "універсум". Солідаризуючись із Мерабом Мамардашвілі, Сергій Кримський обґрунтовує погляд на наукове освоєння світу як таке, що переносить людину в космічний вимір, який "прорізує" будь-яку відмінність та протяжність культур і пов'язує людську істоту з можливостями всесвіту. Розвиток сучасного природознавства пов'язується тут із щобільшим усвідомленням ідеї множинності світів, унаслідок чого універсалізується низка предметних галузей конкретно-наукового знання. Особливої світоглядної значущості

бачає той стихійний відбір різних шансів космогенези серед багатьох світопорядків у різних можливих всесвітах, завдячуючи котрому обставини, сприятливі для появи людського світу, виникають внаслідок багатьох можливих альтернатив" (Крымский С. Б., Кузнецов В. И. Мироззренческие категории в современном естествознании. – К., 1983. – С.219). Під окресленим кутом зору з'ясовуються нові грані проблеми "людинорозмірності буття", особливо – феномену доцільності. Остання постає як така, що забезпечує міру "актуалізації світопорядку" в діапазоні від потенціальних світів позалюдської стихійності – до актуально суцього буття людського світу.

Вкрай важливим для стратегії людської поведінки уявляється мені застереження, висловлене в згаданій праці: *світ постає водночас як сукупність певних умов, котрі призводять до соціогенези, – та тих, що не сприяють реалізації останньої, не призводять до виникнення людини, але слугують джерелом розмаїття Універсуму* (С.65). Відтак ноосферні сподівання людини мають враховувати обидві перспективи, більше того, забезпечувати певну їх урівновагу.

Зрештою, ноосферна налаштованість С. Кримського зводиться до такого космогонічного фактору як єдність планети, інстинкту та розуму на ґрунті єдиних фізичних полів та генетичної інформації.

У книжці "Епістемологія культури" ноосферність репрезентована надто важливим – екзистенціальним – сенсом людського пізнання. Зіставляючи його із сайєнтистським, вчений підкреслює, що пізнання постає як не тільки відкриття істини, котра не залежить ні від людини, ні від людства, але передусім як людинорозмірна подія, ціннісний акт утвердження людської справжності. Пізнання тут – переживана подія людської самоідентифікації, воно не чуже поділові своїх результатів на знання, котре веде нас до порятунку, та знання, що не вписується в людську долю. Знання, наука, сам процес пізнання стають інгредієнтами такої вкрай важливої риси людського світовідношення, як раціональність. Остання ж витлумачується як вищий та автентичний тип людської свідомості й діяльності, відтак вона не обмежується формальною (технічною) іпостассю (у веберівському розумінні), а входить до сфери раціональності субстанційної, етично-змістовної. Питання про етичну змістовність феномену раціональності є, на мій погляд, смисловим осередком і щойно згаданого, і усіх подальших розмірковувань Сергія Кримського. Завдячуючи цьому, останні опиняються на вістрі найболючіших проблем сучасної європейської гуманістики.

У духовнім житті людини, слушно зауважує вчений, важливе

не просто відкриття, а й переживання чогось як істини. Людина схильна "провалюватися в безодню". Наводячи цю думку Миколи Бердяєва, його сподвижник наполягає на тому, що "захистом од цієї ментальної свободи може виступати цензура духовного пошуку, зорієнтованого на утвердження людських цінностей". Адже пізнання надає людині ту духовність, котра (за славнозвісною формулою Паскаля) дозволяє їй, подібно до "мислячої очеретинки", гнутися, але не ламатися, "позаяк мисль та дух здатні знаходити опертя в самих собі". Доленосність пізнання для людини, в його справжньому значенні, С. Кримський кваліфікує так: "Воно засвідчує мінливість фатуму, вселяє в людину надію на його подолання, хоча може вести не тільки до успіху, а й до катастрофи. Образ пізнання як знайдення людиною шляху до самої себе, як пошуку виходу з лабіринту таїни та загадок людської долі – архетиповий для історії культури. Без усвідомлення тієї архетиповості не можна розвивати гносеологію". Наріжною проблемою обстоюваного тут погляду на людинорозмірну природу пізнання стає фундаментальна антиномія людського менталітету: або людина живе на кордонах ворожого їй світу, байдужого до людських сподівань та місії розуму в Універсумі суцього (і тоді людський фактор повинен бути елімінований з пізнання природи) – "або ж людина може вступати в діалог з довколишнім світом, викликати його осмислений резонанс, розкривати буття в символах, здатних виразити людську надію на можливість протистояти хаосові, добуттєвій безодні (і тоді пізнання допомагає суб'єктові пережити навіть найдовшу ніч). Різні спроби розв'язання цієї антиномії, що характеризують духовний пошук тисячоліть, позначили два основних напрями конституювання духовності: афінськи-платоністську традицію пошуку позалюдських, вищих істин розуму та олександрійски-біблійну традицію метаноїї, переображення розуму на шляхах благодаті. нещадної суб'єктивності людини, її понаднадії на спасіння, свобідного вибору поміж своєвіллям розуму та життям у істині. Якщо афінськи-платоністський менталітет відводив мислення від суб'єктивності, позбавляв його всіх плям земної недостовірності, то олександрійски-біблійна традиція до краю драматизувала знання, розглядала його як життєву подію, плід божественного одкровення, гарантію особистісного прилучення до безумовного світу свободи й вищої дуловності. Синтеза цих двох напрямів (серед яких перший отримав, хоча й невиправдано, пріоритетне значення) передбачає розширення теорії пізнання до теорії свідомості, спілкування й культури" (Кримський С. Б., Парахонский Б. А., Мейзерский В. М. Эпистемология культуры. – К., 1993. – С.4). У руслі наведеного підходу "ноосфер-

ність" гносеології обіймає включення в останню форм духовності, пов'язаних з мовною свідомістю, етосом знання, гностичним переживанням, формами комунікації, герменевтичними процесами, смислобудуванням буття, його софійністю, символізацією речей та ідей, структурою світу культури та архетипами творчості. Сюди ж належить віднести фактор слова, незвідний до функції "матеріальної оболонки думки", бо ж слово – онтологічний принцип осмислення буття, звістка зі світу творимого у світ, котрий творить, універсальний символ зв'язку поміж речами, ідеями та іменами.

Розглядуване в такому насиченому контексті людського способу буття, спілкування й самоусвідомлення, слово постає як "розкривач" семантичного потенціалу пізнання, форма "вістництва" у символічній ойкумені культури, як стан життєдіяльності й свідомості. Пізнання ж у контексті духовності – то свого роду роман про духовну одісею суб'єкта, що йому притаманні, за влучною характеристикою Т. Манна, "незнання спокою, допитливість, настороженість шукача, радіння про Бога, гіркий, сповнений сумнівів розмисел про істинне й праведне, про початки і кінці, власне наймення і власну сутність".

З усього, про що мовилося вище, випливає висновок: ноосферність – найхарактерніша риса особистісного універсуму Сергія Кримського, вона ж – його професійне кредо. Отже, йдеться про людину, котра випромінює, обстоює й вдосконалює ту ноосферність безнастанно й невтомно. Спілкуючись із цією людиною, ловиш себе на думці, що вона уособлює невтомність інтелектуала, котрий ні на мить не забуває про власне призначення, позаяк має до нього покликання, і головне – ставиться до такого покликання з пристрасною й відповідальною, як до Богом даного дару та обов'язку. Загострене відчуття морального статусу мирської професійної діяльності є, як відомо, одним з найважливіших ціннісних настановлень, висунутих Реформацією і, зокрема, Лютером. Не випадково Мераб Мамардашвілі вбачав змістову паралель між Картезієвим "cogito ergo sum" – та Лютеровим "на цім стою й не можу інакше". *Інтелектуально-ноосферне самотояння набуває тут інтерперсональної та інтросуб'єктивної значущості – однієї з необхідних передумов становлення громадянського суспільства.*

Ноосферна персональність, отже, може переростати в покладання великих сподівань на сукупний інтелект як такий, котрий здатен творити нове мисленнєве, ціннісне та нормативне поле суспільної життєдіяльності. У покладання надій на громадянську інтелектуальну культуру як найнадійніший обмежувач нерозумного або й абсурдного у світі людини. А саме з такими реаліями доводиться дуже

часто стикатися в критичні періоди розвитку суспільства. Тут доречно згадати, що в США гасло "Геть безглуздя!" почали реалізовувати ще з 20-х років ХХ ст., саме тоді там розпочали радикальну раціоналізацію усіх сторін життя (зокрема, наукову організацію праці, а найголовніше – боротьбу з так званим "театром соціальних абсурдів"). І якщо ця раціоналізація виявилася такою складною й неоднозначною там, то якою ж вона буде (якщо буде!) у нас, після багатьох десятиліть зневаги до інтелекту та його носіїв?

Чи не протидією такій "солідній матеріалістичній традиції" нехтування розумом, інтелектом, духовністю є постійно обстоювана С. Кримським акцентуація на єдності пізнавальної – та етично-змістовної насиченості інтелекту? Зацікавленість тією єдністю зближує нашого колегу з чільними представниками світової та української інтелектуальної еліти.

Зокрема, багато ноосферних міркувань, обґрунтованих ним у працях останніх десятиліть, розвивають принципи "нового планетарного гуманізму", виголошені у "Гуманістичному маніфесті 2000" відомими вченими та громадськими діячами світу – представниками міжнародного гуманістичного руху, започаткованого ще в тридцять роки ХХ ст. Суть щойно згаданих принципів полягає в прагненні зміцнити й розвинути в людях відчуття власної спроможності, оптимізму, віри в більш достойну будучину для нинішніх та прийдешніх поколінь, у можливість розв'язати складні планетарні проблеми сучасності з допомогою розуму і критичного мислення, волі до компромісу, злагоди й співпраці на ґрунті загальнолюдських моральних норм і культурних цінностей (див. "Маніфест 2000: Призив к новому планетарному мышлению // Здравый смысл. – 1999. – № 12).

Чільне місце в ноосферних уподобаннях С. Кримського посідає сквородинська перевага "мікрокосму" щодо будь-яких "макрокосмічних" інтенцій людини. Слід зазначити, що така схильність притаманна багатьом сучасним вітчизняним філософам.

У одного з них є, до речі, дуже ємне міркування, крізь призму якого вияскравлюється неповторна своєрідність персональної ноосферності Кримського. Маю на думці розділ незабутнього Вадима Іванова в колективній праці "Світоглядна культура особистості", де духовний світ особистості влучно характеризується як "немовби власний Всесвіт, духовний планетарій, що в нім можна моделювати будь-які варіанти світопорядку й свого життя в нім" ("Мировоззренческая культура личности". – К., 1986. – С.64). Кожне слово наведеного визначення стосується персонально-духовного універсуму Сергія Кримського та його погляду на змістову насиченість персональ-

но-духовного універсуму загалом. Звернімо ще раз увагу, що в наведеному визначенні мовиться про можливість моделювання будь-яких варіантів світопорядку. Річ у тім, що "будь-який" означає, окрім усього іншого, ще й перспективу альтернативних ціннісних конотацій. Чи не тому В. Іванов уважав принциповою для людського світовідношення, самовизначення й самоствердження здатність співвідносити себе з абсолютним моральним взірцем, особливо в ситуаціях дії, яка перетворює наявне – у належне (див.: там само. – С.77–78). Проте в часи, про які йдеться, звертатися до морального абсолюту означало чинити відступ від марксизму загалом і навіть од романтичного молодомарксизму. Адже стаття "Творчість" у п'ятому томі "Философской энциклопедии" (М., 1970) недвозначно стверджувала: "Матеріалістично витлумачуючи поняття діяльності, *елімінуючи з нього ті морально-релігійні передумови, котрі мали місце у Канта й Фіхте*, Маркс розглядає її як предметно-практичну діяльність, як "виробництво" в широкому розумінні, що перетворює природний світ відповідно до цілей та потреб людини і людства. Марксу був близьким пафос Відродження, що поставило людину й людство на місце бога... (курсив мій – В.Т.)" (С. 187).

Продовжуючи тенденцію реабілітації духовності передусім як морально-ціннісного виміру світопорядку, Сергій Кримський висуває й обґрунтовує ідею про таку відмітну особливість духовності, як здатність перетворювати універсум зовнішнього буття у внутрішній світ особистості на етичній основі. Духовність є зрештою "смилова космогонія", поєднання образу світу з моральним законом особистості (див.: "Контури духовности" // Вопр. филос. – 1992. – № 12). Окреслений підхід має і конструктивну, і полемічну спрямованість.

Маю на думці насамперед свого роду "демонічний естетизм" погляду на людське світовідношення, властивий марксизмові (навіть з приставкою "молодо-").

Маю на думці також вияви деконструктивізму, що до них тяжіють найепатажніші речники та прибічники постмодернізму.

Своєрідність ситуації, у котрій опиняються останні, в тім, що загалом вони шукають (як свого часу Ф. Ніцше, – за проникливою кваліфікацією сучасного філософа К. Свасьяна) *нових ціннісних скрижалів*, нового обґрунтування моралі. Чи не тому в розважливих постмодерністських візіях морально-насиченою реальністю постає не тільки духовність, а й культура (на відміну від техніки)?

Приміром, Петер Козловський зауважує, що постмодернізм – то подолання *реконструктивістського* бачення природи, людини, культури, подолання культу витвореного та штучного. Він обстоює

погляд на культуру як *турботливий догляд вже наявного (або вже створеного), дбайливе завершення*. (Постмодерна культура // Сучасна зарубіжна філософія течії і напрями. – К., 1996. – С.218–219). Тим самим вводяться, я сказав би, морально-ноосферні культурні обмеження щодо гіпердіяльнісного витлумачення людського світовідношення.

Дуже важливим для розглядуваного нами питання про ноосферність особистісного універсуму є обстоювана П. Козловським теза щодо двох суттєвих вимірів постмодерного мислення:

- *окремий індивід*, лейбніцева монада, що індивідуалізує спільне буття й окреслює його від власного імені як певне буття;
- "а також *абсолютне*" (там само. – С. 234. курсив мій – В. Т.).

Відтак же, постмодерністське мислення, на думку Козловського, "повертається до загальних гегелівських понять", приєднуючи до них лейбніцеву теорію монад з їх своєрідністю. Акцент на такому поєднанні видається мені вельми симптоматичним щодо ноосферності як у її індивідуально-персональних, так і позаіндивідуальних виявах. Мабуть дилема "індивід-персонального" та абсолютного – то одвічна скрижаль супереччя, що з ним стикалася людина в минулому, має справу сьогодні й матиме її завжди.

Саме прагненням поєднати персональне та абсолютне наснажені, на мій погляд, особисті сенсожиттєві поривання Сергія Кримського, як і його невпинний професійно-філософський пошук.

Вельми симптоматично, що цей пошук демонструє щобільшу свою екофільність. Чи не завдячуючи останній, моральні виміри Універсуму, котрі обстоює вчений, є не ригористично прискіпливими й повчальними, а сповненими цілком виправданої, з огляду на реалії сьогодення, турботи про світ та про людину. Особливо ж – про нашу здатність ставитися до буття як найвищого дару людської долі.

До речі, щойно наведена теза з книжки "Філософія як шлях людяності й надії" стала назвою однієї з секцій наукової конференції, присвяченої 70-річчю С. Кримського, яка відбулася в листопаді 2000 року. І організатори тієї конференції одержали справжню інтелектуальну насолоду, спостерігаючи, яку хвилю нестандартних тем, поданих на цю секцію молодими вченими, спровокувала... всього лиш одна фраза нашого ювіляра. А що може, бути кращим для мислителя, ніж активний діалог зі своїми нащадками? Може то і є найпереконливіше втілення ідеї ноосфери.

Спитайте у Сергія Кримського, куди він поведе передусім когось із дорогих його серцю гостей, коли той вперше потрапить до Києва. Певен, він скаже – "у Софію"...

(Докладніше про цього вченого див.: Філософія. Антропологія. Екологія 2001. Ноосферна альтернатива та нові пізнавальні стратегії. До 70-річчя Сергія Кримського. – К., 2001).

10. Гуманістичний та екологічний потенціал технології і культури (Микола Тарасенко)

Перші еколого-антропологічні читання, які відбулися наприкінці травня 2000 року, не є випадковими. Вони спричинені як загрозливим станом природного довкілля української людини, так і двома пам'ятними датами, що стосуються нашого колеги, для якого особливості взаємозв'язку людини й природи стали предметом багаторічних роздумів, насажених німецькою філософською класикою, молодомарксистським романтизмом та яскраво особистою "екологічною вдачею", – Миколи Тарасенка (1939 – 1995). 1999 року йому виповнилось би 60 літ, 2000 року збігло 5, як його не стало. (Додам принагідно, що троє з видатних представників Київської світоглядно-антропологічної школи, яким присвячувались наші щорічні Читання, – Олександр Яценко, Вадим Іванов та Микола Тарасенко – не дожили до шістдесятилітнього віку).

Переплетення цих позаперсональних та персональних факторів зумовлює жанрову своєрідність мого викладу: ми рухатимемось від образно-поняттєвого та персоналізованого – до власне поняттєвого.

10.1. Екологічно-світоглядна дилема сьогодення

Посилаючись на психологічні дослідження творчості Едгара По, французький мислитель Гастон Башляр влучно зауважив: людина, що любить природу, спочатку не дає собі звіту, звідкіль у неї те почуття. "Природу починають любити, ще не знаючи її, не розгледівши її як слід". Чому так?

Вочевидь, тому, що природа є для людини подобою матері – безмірно великої, вічної й спроектованої у нескінченність. Чи не тому людська уява надто схильна вбачати в багатьох контурах ланд-

шафту материнське тіло: м'якість та округлість обрисів морського берега нагадує ніжність жіночих грудей, де дитя знаходить і затишок, і покрівлю, і тепло, і спокій; вода нагадує материнське молоко та природну “першостихію” існування. І наше ставлення до цієї першостихії бере свій початок від дитячої любові, яка спрямована на певну істоту – передусім “істоту-притулок”, “істоту-годувальницю”.

Приблизно в цей же час (середина ХХ ст.) Мартін Гайдеггер у листі до французького філософа Жана Бофре (лист спровокований роздумами над працею Ж.-П. Сартра “Екзистенціалізм – то гуманізм”) скаже не менш влучно про “сутнісну безпритульність” як найдраматичнішу колізію новоєвропейського сьогодення.

Отже, відчуття притулку – та безпритульність. На скрижальях цієї суперечності опинився спосіб буття сучасної людини. Наскільки він, цей спосіб буття, природовідповідний? Наскільки все, що робить людина, є, кажучи словами Г. Сковороди, “сродним”? Залишається людина “при-роді”, поводитьься з природою як рідна – чи як чужинець? Питання, питання, питання... Не випадково співвідношення “людина – природа” бентежить нині не тільки любомудрів, теоретиків-професіоналів, але й щоширші кола громадськості, вона стає предметом не тільки теоретичних розмірковувань, а й моральних уболівань, еколого-практичних дій, предметом політичних дебатів тощо. “Екологізується” громадська думка, зміцнюють свої позиції екологічні рухи, партії “зелених”. “Світ у долонях” – цей промовистий образ найпереконливіше засвідчує незнану досі проблематизацію взаємин людини з природою.

10.2.

Природа в структурі людського Космо- Психо-Логосу

Екологічна парадигма радикально змінює спрямованість сучасного філософсько-світоглядного розмислу. Вона надає йому відчутної й вельми своєрідної – культурної – персональності.

Донедавна цей розмисел концентрувався переважно на перетворювальнім впливові людини на природу. Зараз стас не менш важливим і зворотній процес. Справді, людина немов би пронизує собою, своїми замірами та цілями навколишню природу, освоює й перетворює її. Водночас людина пронизує себе, все своє життя, побут, все своє тіло й, опосередковано, душу і мисль природою. Вислідковуючи дану обставину, Георгій Гачев у праці “Національні образи світу” слушно звертає увагу на те, що пристосування природи до себе є водночас гнучким та віртуозним пристосуванням даної люд-

ської спільноти до природи. Чи не впливає зі сказаного, що природовідповідність є найвідмітнішою ознакою культури? Кваліфікуючи останню як “другу”, “штучно витворену” природу, чи замислювалися ми достатньо над межами тієї штучності, над тим, що вона – не свавільна?

Бо ж культура то не тільки штучно витворене, а й “узлагоджене”. Культура є не “гвалтування”, а злагода (людини, народу, всього наробленого ними за термін життя та історію) – із тим варіантом природи, котрий дано цій людині чи цьому народові, і котрому останні, за влучним порівнянням щойно згаданого автора, “придані” як відповідна йому природа істот “на любовно-подружнє життя в шлюбі й на взаємопроникнення”. Матір не вибирають. Дружину вибирають. Але як дружина – не рукавиця, її не скинеш, так і природа – народові: неможливо її змінити довільно без втрати народом своєї субстанційної суті. Відтак, культура постає як вдосконалення (культивування) навичок такого любовного ставлення, як вироблена упродовж життя людського чи історії народу система й техніка та інструментарій тієї любові, як своєрідний спосіб “обіймання” народом “Природини” своєї й усього, що в ній є. Культурний зміст будь-чого, витвореного людиною, репрезентує способи окресленого спілкування й взаємопроникливого співжиття в любові. Загалом же культура стає для людини і матір'ю, і дружиною, і дитинкою рідною, котру вирощують та виховують; через працю “народсин” стає “чоловіком і батьком Природині своїй” (Гачев Г. Национальные образы мира. – М., 1988. – С.49). За всієї метафоричності подібних розмірковувань, вони втілюють новий ракурс проблеми філософського образу світу, нове образно-концептуальне бачення співвідношення його з людиною, а також співвідношення природи і культури.

Відчутний вплив на формування того бачення справили “філософія життя” та “антропология чуттєвості”, особливо, притаманні їм настанови щодо “благоговіння перед життям”, “чуттєвої співучасті” та любові як запоруки персональності людського світовідношення.

Саме в руслі окресленого підходу постає специфічне утворення, що його можна поіменувати “Космо-Психо-Логосом” – цілісність, котра обіймає єдність тіла (природи), душі (національного характеру) та духа (складу мислення). Своєрідність даної цілісності знаходить своє вираження в національній образній формі світу, який пов'язаний із своєрідністю природи, способів її перетворення в процесі праці, етнічного типу, мови, культури, соціуму, загалом національ-

ного способу буття й мислення. *Образ світу, відтак, виражає органічну єдність природи й культури.* Природа тут ніби вливається в дух, але таке вливання треба зуміти прочитати. На думку Г. Гачева “словами” цієї своєрідної метамови є прадавні чотири “стихії” (земля, вода, повітря, вогонь), а її “синтаксисом” – спосіб поєднання згаданих стихій (див.: Цит. праця. – С.430–431). У давньогрецькому світорозумінні то були Любов та Ворожнеча, у подальшому науковому – притягання та відштовхування.

Наскільки відповідає наведеній системі уявлень український Космо-Психо-Логос? Переконливим доказом такої відповідності є, на мою думку, творчість нашого праантрополога Григорія Сковороди, де чітко протиставлено “доброродство” (“вдячна воля” = джерело “світлого смислу”) – “недоброродству” (джерелу “обуялості” та інших людських нечеснот) (діалог “Вдячний Еродій”). А в “Садові божественних пісень” подибаємо набір усіх чотирьох першоелементів буття. Звичайно ж, землі, яка все родить, і що на ній ти “зв’яжеш”, те “зв’язане буде на небі”. Відтак земля то не тільки першоелемент, а й символ світу дольного в порівнянні з горішнім (епіграфи до Пісень 2 та 3). Далі масмо тяжіння річки до моря (=вода), сталі до магніту (= земля), вогню до гір, а духу (= повітря) до Бога (Пісня 2).

Такою є одна з найзагальніших схем філософсько-поетичного образу світу в самосвідомості українця. Дану схему можна конкретизувати шляхом філософсько-антропологічних спостережень. Звернемося, зокрема, до промовистих розмірковувань Олександра Кульчицького, котрий простежив переплетення кількох груп антропологічних чинників: расово-психічних, геопсихічних, історіопсихічних, соціопсихічних, культурнопсихічних, глибинно-психічних (комплексів персонального підсвідомого та архетипів колективного підсвідомого). Ми не будемо розглядати усіх окреслених груп чинників, обмежимося тими, які найменш усвідомлювані суб’єктом життєдіяльності та найменш підвладні його регулятивним зусиллям.

У расовому відношенні Україна відзначається співіснуванням та поєднанням двох переважаючих типів: динарського та східного (остійського). Динарська раса характеризується більшою активністю (навіть агресивністю) щодо світу, інтенсивністю чуттєво-афективного життя. Представник же східної (остійської) раси – то переважно ідилічно-елегійна людина, схильна до піклування, турботи про інших (своєрідного материнства), вона тяжіє до невеликих спільнот, до найдрібніших речей (витончений смак до них демонструє українська вишивка). Геопсихічні чинники української психіки

також суперечливо поєднують активізм та елегійність. Приміром, теплий та вогкий клімат ослаблює біотонус, життєву енергію, вітряний – подразнює нервову систему. Додаймо вчування в статичні форми географічного рельєфу, а також вчування в динамічні процеси природи (буревій, повінь, біг струмків тощо). Географічне середовище українських північних низовин впливає на психіку меншою в лісовій смузі дією сонячного світла, більшою хмарністю й кількістю опадів, що позначається на зменшенні життєрадісності. Сполучення лісової хащі з трясовиною зумовлює красвидний мотив “загрозливої обмеженості”. Вчування статичної форми лісу, його вкоріненості, непорушності, гушавини й таємничої похмурості її прогалин зумовлює почуття обачності й підозрілості, очікування й терплячості. Відтак, вчування лісової гушавини як життєвого процесу пов'язане із змаганням за життєвий простір (відгомін постійної жорстокої боротьби за існування). Подібний ландшафт та клімат стимулюють у людини активну світосприймальну настанову.

Геопсихічне ж середовище української лісостепової смуги, як поле вияву переважно сприятливих для людини сил, не стимулює такої активної настанови у світовідчужанні. Степова смуга з її великою амплітудою найвищих і найнижчих температур та тривалими періодами шпарких морозів і літньої спеки не сприяє вияву сталої енергії й діяльності, провокуючи перепади самопочуття і настрою. Зоровий рух у “безкрайність” заперечує сам себе і власне потребу руху, провокуючи психічні стани від байдужості до повної апатії, розпачу. Переживання величі степу обертається протилежністю піднесеного почуття самооцінки честолюбства – та почуття недостатності, ущербності, меншовартості.

Комплекс меншовартості є дуже руйнівним для персонального самоусвідомлення людини через його нівеляційно-вирівнювальну спрямованість. Водночас, підкреслює Кульчицький, архетипи колективного підсвідомого, властиві українцям, сповнені “антеїстичної” (від міфічного Антея, котрий набирався все нової сили, припадаючи до землі) спрямованості, яка має позитивну персональну значущість. Усі, хто досліджували психологію нашого народу, підкреслювали, що осереддя української колективної підсвідомості є ззеліяна в переживаннях та життєвому досвіді хлібороба архетипова “*magna mater*”, добра земля, Деметра, Мати-Природа. У проміннях її ласки навіть демони перетворюються на дрібних, дещо комічних гоголівських чортів (або на гумористичну “зміючку-Оленку” з народної казки про Івасика-Телесика).

Чи не звідсіль – ідея “сродності” (зі світом, буттям) у світо-

сприйманні Григорія Сковороди, в якого “землеробство... ніби скарб неоціненний в нашому домі в середині нас закопано” (“Розмова п'яти подорожніх про істинне щастя в житті”), його ж буттєва філософія “веселія душі” й непохитного щастя існування, сквородинська зосередженість на чистому й високому – всупереч незрідка неприхильній або й ворожій реальності? Чи не звідсіль – “Сонячні кларнети” молодого Павла Тичини, далі – сонцедарна осяйність світу-степу в Олеся Гончара, оте “вічне світло сутнього” над будь-яким жахіттям, що його справедливо віднаходять літературознавці в цього письменника-степовика?

Якщо скористатися методикою образно-змістовних, а не формально-структуральних реконструкцій українського образу світу, то чи не постає він як сповнений мало не язичницьким сонцепоклонінням? Про “еллінську” наснаженість своїх християнських антропологем мовив Г. Сковорода. Герой його найпершого діалогу Наркіс (образ самопізнання) перетворюється на Сонце (= “джерело усього живого”). Свою душу Сковорода порівнює з вербою, яка виростає з землі, а живиться Богом “як водою” (Пісня 3 “Саду божественних пісень”).

А через майже два століття “проповідь говорить окуням бере-за” у “Піснях про незнищенність матерії” поета Богдана-Ігоря Антонича. Чи не постає тут людина не тільки як істота, що має “серединне” перебування на “світовому дереві” (між кроною та корінням), – людина сама стає сосною (поет з Карпатського краю), яка вкорінена в “прадавню глибину”? (У книжці “Марення про повітря” Г. Башляр висновує, що образ дерева – воно, до речі, інколи виконує у давній свідомості функцію однієї з “першостихій” – символізує для людини прагнення до вертикальності, зростання, підіймання голови, нарешті, готовності злетіти.) Людина причетна до кожної з “першостихій” буття:

“Природи лоно мрячне й синє, (= вода й повітря)
і сонця кіш (= вогонь)
і кіш землі (= земля)
корови, квіття, дині й янгол” (дольне та горішне)
“Дно пейзажу”

Людина невіддільна від свого материнського лона:

“Вростем у землю, наче сосни
(лопоче лісу круголов).

Наллється в наші жили млосний
рослинний сік – зелена кров.
Корінням вгрузнуть ноги в глину,
долоні листям обростуть.
А бджоли до очей прилинуть
і мед, мов з квітів, питимуть.
Уже не кров – важка олія
в затвердливих ядрах набряка.
Немов малина, спіє мрія, солодка, пристрасна й п'янка”

“Праліто”

Загалом український образ світу можна схарактеризувати влучною метафорою Б.-І. Антонича (назва його вірша, згодом збірки поезій 1938 року) “Зелена Євангелія”. Мотиви християнської онтології переплетені тут з еллінськими пантеїстичними мотивами.

Особливо своєрідного заломлення набуває в структурі даного образу світу еллінська зацікавленість співвідношенням матерії та форми, субстанційно-речовинного та активно-формотворчого. Вже згаданий сквородинський Наркіс найбільше поціновує “джерело водне” та “вогненне джерело”. Чому саме джерело?

Річка може висохнути, море забруднитися, джерело ж “вічною парою дихає, що оживлює й прохолоджує”. Водне джерело “виточує струмені вод, напоюючи, прохолоджуючи, змиваючи бруд”. Вогненне ж джерело “виточує проміння світла, просвічуючи, зігріваючи, омиваючи морок” (Сковорода Г. Тв. у 2 т. – Т.1. – К., 1994. – С.152). Чи не засвідчує сказане, що Психо-Космо-Логос українця далєбі незвідний до переважаання “пасивно-жіночого” над “активно-чоловічим” та до комплексу меншовартості, упослідженості, як то нерідко зображується?

Український образ світу постає у свого ревного виразника Григорія Сковороди таким, що *тяжєіє до гармонізації двох протилежних начал, до взаємоузгодження найпотаємніших джерел космогенези: водно-земного та вогненно-сонячно-повітряного*. Як бачимо, “екологізація” філософсько-світоглядного розмислу дозволяє спрямувати його на ретельне вислідковування того, як світоглядіві універсалії наповнюються змістом, пов'язаним з особливостями конкретно-історичних типів культури та відповідних їм “образів світу”. Не менш важливим уявляється з'ясування особливостей усвідомлення екологічно-світоглядних реалій окремою творчою особистістю.

10.3.
**Світоглядно-
культурологіч-
на та екологіч-
на проблемати-
ка у творчості
Миколи
Тарасенка**

Питання про взаємозв'язок людини й природи посідає чільне місце у філософському доробку тих вчених, котрих об'єднує наймення "Київська світоглядно-антропологічна школа". У контексті діяльного ставлення людини до світу та розмаїття типів світогляду розглядав природу засновник даної школи Володимир Шинкарук. Цей проблемний шар доводив до з'ясування особливостей соціоантропогенези та багатства людської почуттєвості Вадим Іванов. Співвідношення природи та цілепокладальної діяльності людини з'ясовував Олександр Яценко.

Дослідником, який присвятив вивченню взаємозв'язку природи, культури та технології все творче життя (на жаль, таке коротке), став наш незабутній колега Микола Феодосійович Тарасенко.

Він – представник молодшої генерації українських філософів-шістдесятників. Народився в робітничій родині на Херсонщині. Двадцятип'ятирічний, втратив батька – інваліда війни, тридцятип'ятирічний – матір. Маєтностей не мав, мусив розраховувати на себе, на власну працьовитість, наполегливість, розум. Закінчивши Горностаївську середню школу, навчався в Одеському культосвітньому технікумі, згодом працював на ниві культури, служив у війську: з 1962 по 1967 рік – студент філософського факультету Київського університету. Згодом молодий, невдовзі провідний науковець колективу Інституту філософії АН України, нарешті – декан рідного факультету університету, який ініціював розробку нових планів та програм, спрямованих на докорінну світоглядно-антропологічну переорієнтацію навчального процесу.

Студентські роки Миколи Тарасенка припали на пору завершення хрущовської "відлиги", відлуння якої в київському інтелектуальному середовищі надовго переросло хронологічні рамки цього політичного явища: адже тут його філософським генератором був "ревізіоніст" світового калібру Павло Копнін.

Він, до речі, і закримітив Тарасенка-студента і це багато в чому визначило подальшу долю талановитого степовика. Про степову вкоріненість його згадую не випадково – було щось спільне в сонячній та доброзичливій вдачі Миколи з відкритою й життєдайною натурою Копніна, котрий походив зі славнозвісної керамічної "гжельщини".

Хто навчався з Миколою Феодосійовичем, хто знав його по спільній напруженій роботі у студентському науковому товаристві.

добре пам'ятають квітень шістдесят сьомого року, коли він, на порозі своєї двадцять дев'ятої весни, блискуче виступив у дискусії на студентських “Днях науки”, які студенти філософського провели разом з науковцями Інституту філософії. Після згаданого виступу Павло Копнін того ж року взяв молодого фахівця до свого відділу.

Що так привабило Копніна в тодішній доповіді Тарасенка? Обидва були закохані в проблему творчості, прагнули вкоренити ту проблему в історію світової філософії. Копнінова зацікавленість питаннями логіки наукового дослідження живилася, він сам те визнавав, критичним усвідомленням марності численних в історії спроб створити “логіку відкриттів”. А ось наріжні поняття найперших публікацій Тарасенка: цілепокладальна творча діяльність суб'єкта, її регулятиви, співвідношення з природою тощо. Обидва, нарешті, кохалися у філософії Канта, їй і присвятив студент виступ, що привернув увагу Копніна.

Майже зразу по приході Тарасенка до Інституту філософії Копнін від'їздить до Москви, а в кінці шістдесят восьмого року інший директор Інституту філософії – перед тим Миколин декан – Володимир Шинкарук – створює новий відділ, що нині має назву філософської антропології, і молодий вчений стає потужним представником цієї дослідницької галузі.

Почав самовизначатися щодо теми кандидатської дисертації – заповзявся розробляти світоглядні питання взаємовідношення людини й природи (бентежили філософа рідний херсонський степ та баштанні поля, що їх не раз згадував у товаристві). За матеріалами дослідження видає цікаву й на сьогодні книжку “Філософські аспекти відношення людина–природа”, по двох роках публікує розділи докторського рівня у відомій програмовій книзі нового напрямку “Людина та світ людини”. Вчений обґрунтовує декілька фундаментальних антропологічних ідей, зокрема про універсалізацію людської діяльності як нагальну потребу доби науково-технічної революції, розглядаючи цю універсалізацію як гармонізовану на основі суспільної доцільності взаємодію об'єктивно-предметних та суб'єктно-діяльних компонентів людської практики. Тісно пов'язане з даною ідеєю також обґрунтування критеріїв адекватності взаємозв'язку природної й соціально-історичної дійсності, цілісності людського світу. Таку адекватність автор пов'язує з історично конкретними формами суспільних відносин та життєдіяльності людей, рівнем розвитку особистості як суб'єкта життя й пізнання, з науковим, промислово-технологічним та культурним рівнем суспільного виробництва.

Відтак, вивчення взаємовідношення людини й природи приво-

дять дослідника до роздумів щодо культури, яка, втілюючись у певних типах особистостей та типах суспільної діяльності, задає рівень людяності згаданого взаємовідношення. Зі створенням в Інституті філософії наукового підрозділу з проблем філософії культури, М. Тарасенко працює в його структурі, наслідком чого стає фундаментальне дослідження “Природа, технологія, культура: філософсько-світоглядний аналіз” (К., “Наук. думка”, 1985 р.). Тут зосереджено увагу на єдності гуманістичного та екологічного змісту практики й культури в контексті людського світовідношення; на особливостях відчуження праці, природи, культури; на взаємозв'язку культури та духовно-практичного освоєння світу; нарешті, на світоглядній спрямованості культури й нагальних завданнях екологічного виховання. Дослідник обґрунтовує новий підхід до аналізу соціально-культурних засад технології, який полягає (на відміну од формаційного, субстратного та структурно-функціонального) у виявленні інтерсуб'єктивного змісту технології через специфіку суспільної форми практики та суб'єкт-об'єктних відносин.

Маємо визнати, що за тогочасних умов акцентування на соціально-культурній масштабності та людинотворчих можливостях феноменів техніки й технології було чималим духовним стимулятором для прогресивних зрушень у багатьох сферах суспільного життя. Принаймні, для напружених роздумів щодо нагальної потреби у таких зрушеннях.

Звичайно, багато хто з нас мав у ту юнацьку пору завищені сподівання щодо людинотворчих перспектив техніки й технології, чималою мірою зав'язані на молодомарксистському романтизмові її прогресизмові. Давався взнаки також культ індустріалізму, що зберігався на постсталінському етапі життя суспільства. Найнагальніше завдання, що його потрібно було розв'язати: *перевести “індустріюманію” в русло хоч би того антропологічного потенціалу, який містився в молодомарксистмі, а відтак – подолати спрощений підхід до техніки й технології.*

Оригінальність погляду Тарасенка на антропокультурний зміст техніки й технології – якраз у прагненні позбутися спрощенства. Саме тому його підхід далєбі не зводився до ідеологічної кон'юнктури “розвинутого соціалізму”. Зміст даного підходу скоріш загальноцивілізаційний. Можна стверджувати таке: формально згаданий підхід виглядав як те, що тоді іменували “поєднанням досягнень науково-технічної революції з перевагами соціалістичної системи господарювання”. Реально ж думку зорієнтовано на поєднання досягнень НТР з рисами громадянського суспільства, соціальної держави.

На обґрунтування того, що така держава, спираючись на всі складові розвинутого громадянського суспільства, здатна хоч якось регулювати експансію людини в природне середовище, зменшуючи згубність наслідків антропоцентричної зарозумілості, помноженої на небачену техногенну міць. Згодом цю теоретичну тезу довів практично “соціалістичний Чорнобиль”, а сьогодні її доводить “дикий капіталізм”. Такою є в найзагальніших рисах “феноменологія” теоретичних пошуків Миколи Тарасенка в їх історичній перспективі.

У кожного, хто зіставлятиме початковий та подальші етапи згаданої феноменології, виникне запитання: еволюція дослідницьких зацікавлень від “філософії творчості” до “філософії техніки” – чи не стала вона зрадою першої на угоду останній? Мені здається, що зради тут не було. І не тільки тому, що одне дуже пов'язане з іншим, а й через те, що простеження такої пов'язаності давало змогу істотно конкретизувати той романтичний погляд на людину, який сформувався в покоління українських філософів-шістдесятників під впливом “молодомарксизму”.

Коли ми прийшли зі студентських лав до щойно створеного наукового підрозділу, покликаного досліджувати світоглядно-антропологічну проблематику, Володимир Шинкарук запропонував перевірити наші загальноантропологічні розмірковування на реаліях суспільного життя, пов'язаних з розвитком науки й техніки. Для Миколи Тарасенка та перевірка обернулася тим, що він став провідним в Україні фахівцем з “філософії техніки”, власне започаткувавши тут даний дослідницький напрям.

До речі, становлення у нас такого напрямку відбувалося майже синхронно з усвідомленням програмових завдань “філософії техніки” на Заході – якщо у нас і було запізнення, то вельми незначне. Принагідно зауважу, що синтезуюча функція подібної дослідницької програми на Заході досі не здійснена, хоча є певні спроби співвіднести та об'єднати філософське осмислення техніки в різних його аспектах: методологічному, соціальному, політичному, аксіологічному, естетичному тощо. Можу засвідчити, що виразна інтенція на поєднання вказаних аспектів значною мірою властива науковим уподобанням Миколи Тарасенка.

Саме в руслі згаданої інтенції вчений формулює три наріжних принципи філософсько-антропологічного погляду на техніку й технологію.

Найважливіший полієс них: “соціокультурність технології” – то не зовнішня форма, а внутрішній вимір її розвитку, її внутрішній зміст, невід'ємна сутнісна ознака (див.: Диалектика деятельности и

культура. – К., 1983. – С.109). Технологія, отже, постає як своєрідний спосіб “переплавлення” природної речовини за мірками доцільної проєктивної діяльності суб'єкта. Відтак, розвиток технології є процес, в якому сили природи перетворюються на засоби практики (там само. – С.131).

Але тут виникало надто бентежне питання: провокуючи в щонайбільших масштабах оте перетворення сил природи на засоби практики, чи не випускаємо ми, так би мовити, із пляшки отого буйного духу, що його потім не в змозі загнати назад? А якщо так, то якою ж має бути людина – суб'єкт отого світовідношення? Вадим Іванов (бесіди Тарасенка з ним точилися годинами) дуже любляв вживати для характеристики взаємовідношення людини й природи поняття “сплаву” законівідповідності природи та людської цілевідповідності. Таким сплавом і уявлялася людська діяльність. А якщо замість сплаву утворюється “гримуча суміш”? Ось тут Миколі Тарасенкові і придалася амбівалентність кантового погляду на людину.

Пам'ятаю його доповідь, яку слухав Копнін на вже згаданих “Днях науки-67”, стосувалася кантової “Критики здатності судження”. Та праця, як відомо, мала поєднати дві попередніх “Критики”. Першу (“Критика чистого розуму”), націлену на вивчення “законодавства” розсудку, що на ній засновується поняття природи. “Критику практичного розуму” – на вивчення законодавства розуму, що на ній засновується поняття свободи. Третій “Критиці” належало узгодити “закони свободи” та “закони природи”. Не вдаючись у деталі такого узгодження, зазначимо, що воно містило в собі два сюжети, які не могли не збурити філософську уяву молодого філософа, котрий почав розмірковувати над проблемами творчої діяльності й цілепокладання.

Перший стосується типу людини, що її Кант уявляв як “кінцеву мету світу”. Це, підкреслимо, – “людина *нід* моральними законами” (Кант І. Соч. в 6-ти т. – Т.5. – М., 1966. – С.484), тобто – людина як вінець творіння, уповні здатний до самообмеження, можливого внаслідок взаємодії таких регулятивів людяності, як істина, добро, краса.

Другий сюжет стосується особливостей ставлення людини до природи. Дуже високо поцінуюючи людську інтенцію на доцільну діяльність, Кант водночас дуже наполягав, аби, задля уникнення зарозумілості з боку носія цієї здатності, людина ставилася до природи так, ніби остання має власну доцільність. Кант обстоює погляд на природу як свого роду витвір мистецтва. І як не можна втручатися в життя художнього “організму”, так само *не можна порушувати гар-*

монію природи, ту доцільну рівновагу, що в ній склалася. Арсеній Гулига справедливо наполягає на тім, що таке естетично осмислене ставлення до природи набуло принципової світоглядної значущості в наш час, який поставив під загрозу саме існування природи, а з нею й людства. (див.: Філософія Канта и современность. – М., 1974. – С.271).

Микола Тарасенко, здається мені, надто гостро відчував окреслену потребу. У розділі до колективної книги “Світоглядна культура особистості”, виданої в Чорнобильський рік, він обґрунтовує глибоко філософічне витлумачення феномену екологічної культури. Остання “фіксує те, що суспільний світ... реалізує відповідно до екологічних особливостей природи. Водночас вона виявляє, як і в яких формах “природне” функціонує в суспільнім світі відповідно до своїх природних властивостей” (див.: Мировоззренческая культура личности. – К., 1986. – С.226). Екологічна культура вкрай важлива для структури людського світовідношення, позаяк вона “немов би вимірює у цім процесові ступінь відповідності людських потреб об’єктивним можливостям природного оточення” (Там само), а в розділі іншої праці, виданої за десятиліття до Чорнобиля, наш колега застерігав, що технічне озброєння сучасного виробництва дає людині величезні перетворювальні можливості, однак “та сама технологія здатна за кілька годин знищити всю біосферу нашої планети” (Філософско-соціологіческие проблемы современной научно-технической революции. – К., 1976. – С.285). Він критикує погляд на природу крізь сумнозвісне “решето” – “пересівання” природних явищ за принципом корисності й безпосередньої промислово-технічної ефективності. Адже з погляду екологічного балансу природи, зокрема, процесу біоценозу й планетарного кругообігу – *абсолютно всі природні явища мають однакову цінність*.

Природовідповідність, яку обстоював Микола Тарасенко у своїх філософсько-теоретичних працях, стала органічною рисою його стилю життя, стосунків з колегами тощо. Розумний, працьовитий, врівноважений, несуетний, нерідко навіть неквапний чоловік, доброзичливий, але водночас і настійний у переконаннях полеміст – яких ще рис треба для науковця та викладача. Співав чудовим тенором, був гарним на вроду – чого ще треба для душі товариства й улюбленця жінок... Таким запав нам у пам’ять ще з юнацької пори Микола Тарасенко. Як його не стало, ті, хто працювали пліч-о-пліч з ним майже до початку “перебудови” в дослідницькому філософському інституті, стали набагато менше співати в неформальному колі. “По дорозі до філософії” Микола, як відомо, отримав музичну освіту.

Був не тільки тенором, а й диригентом. Гармонійно поєднав природне й культурне також у цьому – від природи гарний голос та освітній вишкіл його.

Протиприродним стало для всіх нас тільки одне – занадто рання остання весна Миколи Тарасенка.

10.4.

Проблема ставлення до природи на різних етапах досліджень Київської світоглядно-антропологічної школи

Насамкінець кілька спостережень щодо найзагальніших особливостей еволюції екологічних уподобань нашого наукового співтовариства.

Починали ми зі з'ясування діяльнісної підвалини та практично-духовних форм єдності людини й світу. Даною ідеєю насажена вже згадана перша програмна праця, що знамену-

вала світоглядно-антропологічний поворот в українській філософії 60–70 років, – “Людина та світ людини”.

Хочу звернути увагу на три наявних у ній кардинальних ідеї:

Перша теза: про те, що місце людини у природнім універсумі, так би мовити, задане (людина – то вершина еволюції природи) (С.5).

Друга теза: відношення та ставлення людське до світу зумовлюється здатністю даної істоти перетворювати зовнішню предметність у форму розвитку самої людини. Саме завдячуючи цьому людина стверджується у світі та панує над усією зовнішньою предметністю (С.4).

Третя теза, підсумкова: людська діяльність є водночас і шабель в еволюції взаємозв'язків природи, й універсальна форма співвідпорядкування всіх видів руху матерії у суспільній практиці. Через це людина витворює такий опосередкований діяльністю світ, в який долюдська природа входить уже не тільки еволюційним, а передусім актуально-практичним чином (С.5).

Все, про що мовилось, вірно, проте з певними, дуже істотними застереженнями. Вкрай важливою видається та обставина, яку зафіксовано в останніх філософських розвідках, присвячених темі “людина та біосфера”. Виявляється, що у відповідь на “актуально-практичне” підпорядкування всієї природи цілям людської діяльності (“панування”) – природа “пручається”, еволюціонізуючи до таких форм, які роблять проблематичним подальше існування людини. Виникають еволюційні феномени, завдячуючи яким природа “захищається” від людини (В. Крисаченко). Наведені застереження

не могли не позначитися на дослідженнях нашої світоглядно-антропологічної школи.

Показово, що через два десятиліття після “Людини та світу людини” видано книжку “Філософія. Світ людини” (К., 1999). Центральною ідеєю даної праці є розузгодженість людини зі світом. Ми пов’язуємо таку розузгодженість з двома визначальними факторами: іманентною суперечливістю людської сутності; тим, що зроби-ла людина зі світом. Став він, світ людини, цариною розуму (“ноосферою”) – чи антисвітом владних зазіхань людини, себто сві-том, що про нього влучно сказав Мартін Гайдеггер як про такий, що перетворюється на несвіт?

Якщо говорити про нове спрямування філософсько-антропологічної рефлексії, зумовлене таким усвідомленням, то це спрямування можна схарактеризувати через той образ-концепт, що міститься у вже згаданій книжці: “Ми з Тобою однієї крові – Ти та Я, – казав кіплінговий Мауглі кожній живій істоті. Ми з Тобою – однієї долі, – каже сьогодні всьому суцшому антрополог Київської школи”.

Відповідно, шлях, який здолало наше ставлення до природи, можна схарактеризувати словами однієї з популярних пісень сталінських часів “Нам нет преград ни в море, ни на суше” – та мудрим застереженням Федора Достоєвського “Смирись, гордый человек”.

Чому стало таким потрібним “усумирнення” людини? Маю зазначити, що теорія та практика соціалістичного природокористування постійно балансували між кількома ідеями: 1) Марксовою ідеєю “повернення” людини до природи завдячуючи подоланню відчуження праці; 2) Марксово-енгельсовою ідеєю подолання залежності людини від природних та соціальних сил. На жаль, подолання залежності мислилось тут переважно за класичною схемою “рабської свідомості”: аби не коритися, треба панувати; 3) Ніцшевою ідеєю “надлюдини”. Позаяк звичайна людина зовсім не є “вінцем творіння”, звичайна людина часто “фізіологічно підупала й недолуга” (а саме недолугі називають себе “добрими”, у зв’язку з чим Ф. Ніцше нищівно критикує релігію) – ніцшевий Заратустра всіляко глузує щодо людської сумирності (див.: Ніцше Ф. Жадання влади // Так казав Заратустра. – К., 1993. – С.341–345). На противагу світоглядній настанові “Нехай світ залишається світом! Не підіймай проти нього навіть мізинця!” (там само. – С.204) Заратустра закликає “розтрошити скрижалі добра”, “не щадити свого ближнього”, позаяк звичайна, пересічна людина – “це те, що слід подолати” (С.197). Тут з’являються мотиви сили та влади як наріжні ціннісні регулятиви

людського світовідношення. Щоправда, Ніцше мовить також про “три перетворення духу” (Верблюд. Лев. Дитина), але чи буде рух від другого до третього, позаяк сила та влада мають властивість “зациклюватися” на собі?

Виникає питання: чи не базувалися теорія та практика більшовицького підкорення та докорінного перетворення всього й вся здебільшого на шойно наведеній ніцшевій ідеї “надлюдини”? Чимало фактів свідчать на користь такого припущення.

Мабуть, саме тому подолання окресленої світоглядної “надлюдиності” спочатку мислилось вітчизняними філософами-шістдесятниками як “повернення до автентичного К. Маркса”. Останній давав чимало підстав для такого. Але тут ми стикалися також з неоднозначністю молодомарксистського світоглядного романтизму та спорідненого з ним естетизму. Маю на увазі взаємопов’язаність тези щодо переваг “другої природи” над “першою” – та тези про “безмасштабність” розвитку людських сутнісних сил. З часу, коли Маркс обґрунтував таку безмасштабність, до сьогоднішніх уявлень пролягла чимала відстань, упродовж якої з’ясувалося, що, поперше, існує екологічний масштаб світоперетворення (ресурси, ресурси, ресурси!). По-друге, є не менш вагомий масштаб етично-світоглядний. Зокрема, Мартін Бубер змалював жакливу пастку “креативізму”, що в ній опиняється сучасна людина. Виявляється, гра з “ейдосами всеможливості” та бентежна спокуса втілити кожному з них у життя створює ситуацію, так би мовити, безпорадного “бога”: людина, немов би Бог, бавиться з протилежностями добра і зла, зіставляє їх, зіштовхує, пізнає, проте, на відміну від Бога, вона не здатна панувати над цими протилежностями. Зауважу, що, можливо, саме через відчуження окресленої колізії ми ще у 60–70 роках акцентували на необхідності всілякого взаємоузгодження екстравертного та інтровертного в людським світовідношенні, на тому, що вторгнення людини в довкілля повинне “урівноважуватися” її ціннісно врегульовуватися багатим внутрішнім світом, розвинутою духовністю, моральністю тощо. Але, але, але...

Хочу звернути увагу на ще дві суперечності, з якими ми зіткнулися. У Олександра Яценка та Миколи Тарасенка чимале місце посідають ідеї Римського клубу. Я б схарактеризував ці ідеї як спробу етизувати “безмасштабність”. Проте це заходило в суперечність з відомим ленінським твердженням, що в марксизмові немає ні грана етики (є лишень класові інтереси). Додамо до цього вже згадувану раніш думку Вадима Іванова про “сплав” законовідповідності природи та доцільності людської діяльності. Чи не довела реальна прак-

тика нашого природокористування, що замість “сплаву” ми таки маємо найчастіше “тримучу суміш”?

Саме через окреслені обставини сучасне бачення проблеми співвідношення людини й природи філософами Київської школи позначене щобільшим усвідомленням фундаментальної суперечності між освоєнням – та перетворенням світу людиною. Бо ж багато що ми перетворили, так і не освоївши. Суперечність між освоєнням та перетворенням обертається суперечністю між освоєнням та відчуженням. Володимир Шинкарук, характеризуючи внутрішню суперечливість людської діяльності, зрештою визнав: “Вона є і “освоєнням” природи (перетворенням її в предметний світ реалізації людських потреб, цілей та ідеалів) і її відчуженням (виникненням чи посиленням дії руйнівних щодо умов людського життя природних сил освоюваного довкілля)... Тут ми маємо справу з глибокою діалектикою кінцевого й безкінечного” (Шинкарук В. І. Поняття культури. Філософські аспекти // Феномен української культури: методологічні засади осмислення. – К., 1996. – С.48).

Понад десятиліття тому ми вийшли на розкриття суперечностей та розузгодженостей у предметному змісті людської практики та суперечності між формою (всезагальність) та змістом практики (маніпулятивність). Зараз активно вивчається суперечливість людської сутності (на противагу традиційному протиставленню несуперечливо-чесотної сутності – недолугому існуванню).

Ми вийшли також на ґрунтовний критичний перегляд усталених сподівань щодо феномену “ноосфери”. У дослідженнях останніх років зіставлені три етапи уявлень про ноосферу та про людську сутність: 1) оптимістичний (Володимир Вернадський, П'єр Тейяр де Шарден, Вадим Іванов), 2) реалістичний (академік М. Моїсєєв), 3) реалістично-песимістичний (Михайло Булатов). Останнє з названих уявлень пов'язане з ідеєю минушості й кінченості людини в універсумі (див.: Філософія. Світ людини. – С.263).

Відтак – песимізм. Добре це, чи погано? Тут нам доведеться покластися на мудрість відомого жарту про песимізм як добре інформований оптимізм. На моє переконання, саме достатня поінформованість є передумовою подальшого успішного розвитку філософсько-антропологічної рефлексії.

* * *

Завершуючи свої розмірковування зазначу, що одним з найактуальніших завдань філософсько-антропологічного розмислу на сучасному етапі є коректне й послідовне поєднання загальносвітогля-

дового підходу з тим, як його репрезентує український образ світу. Показово, що саме екологічна проблематика дає чи не найбільше наснаги для такого поєднання.

Зокрема зауважу, що останніми роками в Інституті філософії НАН значно активізувалися “спровоковані” світоглядно-антропологічним поворотом 60–70 років екоантропологічні теоретичні розвідки фахівців, які займаються філософськими питаннями природознавства. Видано, зокрема, фундаментальну книжку Валентина Крисаченка “Людина і біосфера: основи екологічної антропології”. – К., 1998), де вдало співвіднесено філософсько-світоглядні, етнонаціональні та природничонаукові аспекти розгляду біосфери. Побачила світ також праця Миколи Кисельова та Федора Канака (на жаль, напередодні того, як сам Федір Минович “перестав бачити” світ). “Національне буття серед екологічних реалій” (К., 2000), де розглянуто феномен національного буття як соціоприродної реальності, місце екології в системі духовно-практичного ставлення людини до природи, особливості репрезентації природного довкілля та образу рідного краю в національній свідомості тощо. Опубліковано розвідки М. Кисельова “Екофільні традиції української культури” та В. Крисаченка “Природа в українській духовності” у колективній праці “Феномен української культури: методологічні засади осмислення”, а також низку праць інших авторів, де вияскравлюються екофільні риси етнічної культури нашого народу, що зумовлювало відсутність за кілька тисяч років аж до XVIII ст. випадків значних екологічних катастроф, якими рясніє історія багатьох інших етносів. Погодьмося, це живить певні сподівання щодо майбутнього.

(Докладніше про М.Тарасенка Див.: Філософія. Антропологія. Екологія' 2000. Альманах. Природа. Технологія. Культура. Пам'яті Миколи Тарасенка. – К., 2000).

11. “Ми існуємо, знаємо, що існуємо, і ми любимо це буття й це наявне в нас знання” (Георгій Заїченко)

Про творчу вдачу цього філософа дізнався за дещо незвичних обставин. У шістдесят сьомому році минулого століття в тодішньому Ленінграді зібрали учасників заключного туру Всесоюзного конкурсу наукових студентських суспільствознавчих робіт. Я до цього міста потрапив уперше, а багато цікавого розповів і показав мені тут колега-нефілософ, студент Дніпропетровського хіміко-технологіч-

ного інституту, який бував у цьому місті вже не раз. Звичайно, гомоніли немало щодо справ філософських, і мене вражала ерудиція цього хлопчини. Дізнаюся, що роботу на конкурс він писав під керівництвом викладача Г. Заїченка. “Це той, хто про Локка книжку видав?” – “Так, саме він”... Потім відбулося знайомство з Георгієм Антоновичем як добірним автором (я був заступником головного редактора у “Філософській думці”), він же “посватав” нам у автори талановитого А. Сьомушкіна та ще кількох фахівців... Аж десь у 97 році поділився я з Г. Заїченком спогадами про пітерський епізод тридцятилітньої давнини, і раптом дізнаюся, що той хлопчина нині – відомий вчений-хімік, член Британської Королівської академії. Отака феноменологія суб’єктивного духу.

* * *

Починаючи розмову про нашого філософського побратима, я передусім хочу описати світоглядну ситуацію в новоєвропейській філософії, до котрої він дуже причетний.

У листі до протестантського священика Андреаса Кольвія Рене Декарт дякує йому за підказку щодо певної аналогії між *Cogito ergo sum* та розмірковуваннями св. Августина (“Щодо граду Божого”, 26 гл. XI).

Водночас Декарт зауважує, що між ним та св. Августином є відмінність: у св. Августина: 1) мислення є доказ достовірності нашого буття; 2) мислення є свідчення наявності в нас певного образу трійці, – “ми існуємо, знаємо, що існуємо, і, нарешті, ми любимо це буття й це наявне в нас знання”. У Декарта ж мислення є доказом того, що я мислячий – нематеріальна субстанція котра не містить нічого тілесного”, що “ми існуємо, оскільки ми сумніваємося” (Декарт Р. Соч. В 2-х т. – Т. 1. – М., 1989. – С.608–609).

Аналізуючи декартову заувагу, задамося питанням: чи не зафіксовано тут дві різних, але споріднених і сутнісно важливих для людини, екзистенціалії :

філософське доведення наявності буття загалом та істоти, здатної його осягати;

*філософське доведення принципової ціннісно-емоційної значущості для людини цюйно зазначеного факту (те, що засновник філософської антропології Макс Шелер називає *Ordo amoris* – “Порядок любові” як осердя людського ставлення до світу).*

Чи не означає сказане, що класична філософія була змушена вже в ті часи самовизначатися поміж розумінням мислення як загально-

онтологічної реальї та як екзистенціалїї, котра засвідчує своєму посіє-ві фактичність і, водночас, проблематичність його екзистенції?

Георгій Антонович Заїченко (1921–2001) органічно поєднував у своїй характерологічній вдачі та у філософській творчості усі окреслені виміри: а) онтологічний; б) “порядок” його пізнання, в) “порядок любові”, проте не тільки як наслідок двох перших, але й як їх своєрідну передумову. Поєднання те давалося не завжди легко. У радянські часи смисложиттєві шари філософування були або взагалі притлумлені, або вульгаризовані, тому багато теоретиків цуралися їх як “дурного тону”, як ідеології. Часи ж пострадянські принесли нові випробування смисложиттєвій проблематиці, пов'язані з тими викликами, що їх кинула філософії доба постмодерну (відмова від орієнтації на перетворення та мисленнєву систематизацію світу засобами жорстких самозамкнених систем, тяжіння до філософування без суб'єкта тощо). Георгієві Антоновичу судилося пройти через обидва окреслених випробування. Мірою свого професійного та громадського мужніння він прагнув активно самовизначатися посеред цих колізій і впливати на них.

Найважливішим у творчій спадщині нашого друга й колеги стало, на мій погляд, намагання створити надійні “містки”, що забезпечували б спадкоємність у рідній для всіх нас науці.

Ідея спадкоємності лягла і в основу задуму конференції, присвяченої Джону Локкові та пам'яті Георгія Заїченка. Та обставина, що тема цієї конференції співзвучна теоретичним пошукам одного з патріархів сучасної української філософії, не є випадковою, позаяк конференцію замислювали особи близькі йому і за його безпосередньою участю. Випадковим стало, однак, те, що за кілька місяців до конференції Георгій Антонович пішов у вічність. А може й у цьому є своя не випадковість і свій натяк на спадкоємність? Адже сьогодні ми спілкуємося один з одним, а він, немов Сократ, який, пам'ятаєте, казав після винесення йому вироку афінянам: “...Чого б не віддав кожен із вас за те, аби бути з Орфеєм, Мусем, Гесіодом, Гомером!.. А найголовніше – випробовувати тамтешніх мешканців, як і тутешніх, аби збагнути, хто з них мудрий насправді, а хто тільки гадає, що мудрий, але насправді не є таким” (Платон... Апологія Сократа. 41 в, с). Георгій Заїченко нині спілкується з Сократом, Платоном, Декартом, Локком, Кантом, Сковородою, Вітгенштейном, Гайдеггером, Асмусом, Ільєнковим, Копніним, Мамардашвілі, з Марією Злотіною. Нещодавно до них приєднався і Шинкарук.

А ми, зібравшись у тому місті, що йому – немов Афінам Сократа – дав Г. Заїченко Бог, мали нагоду обмінятися враженнями,

яким був наш незабутній колега в ставленні до справи свого життя – класичної й сучасної філософії.

11.1.

Комплементарність емпіризму та раціоналізму

Насамперед, хочу привернути увагу до вже згаданої виразної націленості дніпропетровського любомудра на спадкоємність у філософії.

Георгій Заїченко, як відомо, попервах “знайшов себе” у Локкові. Чи є дана обставина випадковою як у персональному становленні нашого колеги, так і в більш широкому культурно-філософському сенсі? Філософію Д. Локка дуже істотно живила сенсуалістична полеміка із фундатором новоєвропейського раціоналізму Р. Декартом. Картезіанській акцентованості на розумові протиставляється потужне обґрунтування органічної взаємопов'язаності раціонального та чуттєвого.

Якщо ми поглянемо на локківську налаштованість молодого Г. Заїченка під окресленим кутом зору, маємо визнати в цій налаштованості не тільки нав'язувану тогочасною ідеологією схильність до “більш матеріалістичних” явищ у світовій філософії, а й переважання інтересу до особливого різновиду матеріалізму – того, в якому матерія постає в розмаїтті всіх своїх чуттєво-сприйманих якостей, де вона “посміхається своїм поетично-чуттєвим блиском всій людині”. (Маркс К. “Маркс К., Енгельс Ф. Тв., 2 вид. – Т.2. – С.135). Чи не через цю обставину український локкознавець виходить на принципове узагальнення щодо комплементарності раціоналізму та сенсуалізму – спочатку в сенсі гносеологічному, а потім – і в світоглядно-екзистенціальному...

Прийом, котрий використовує тут Г. Заїченко, дуже нагадує прагнення відомого постмодерніста Жіля Дельоза – “філософувати посередині” певного історико-філософського явища. Використання подібного прийому дозволяє уникати жорсткого “розведення” тих або тих персонажів по різних “рубриках” – емпіризм, раціоналізм, екзистенціалізм, аналітична філософія тощо. Продуктивність такого підходу продемонстрована Ж. Дельозом на багатьох філософських постах. (див., зокрема, його “Критическая философия Канта – учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза”. – М., 2000).

Сенс гносеологічний такої комплементарності – про нього розмірковує Заїченко в статті “Р. Декарт і пошуки метафізики ХХ ст.” (збірник “Вимога раціональності. Спадщина Рене Декарта у світлі сучасної культури (К., 1996. – С.45–47) – *полягає, зрештою, у то-*

му, що “не тільки раціоналіст Декарт враховує особливості емпіричного природознавства.., а й емпірик Локк здіймається до раціоналістичних висот” (Заїченко Г. А. История западной философии. Класика против постмодернизма. – С.59). Чи не вияскравлюється тут прагнення якось урівноважити ті альтернативні тенденції, на “боротьбу” котрих націлювала свого часу офіційна радянська філософія – матеріалізм та ідеалізм?

Світоглядно-екзистенціальний сенс згаданої комплементарності полягає, зокрема, у тім, що “раціоналіст-Декарт не розглядав людський розум як бездушну обчислювальну машину, а людській свідомості не відмовляв у інших, не розумових, вимірах, як наприклад, у волі” (“Вимога раціональності” – С. 47). Повний же обшир світоглядно-екзистенціальної комплементарності сенсуалізму та раціоналізму вимальовується, якщо ми подивимося на згадані філософські заміри під кутом зору полеміки Л. Фейєрбаха та Г. Гегеля.

Справді – що таке ота “вся людина”, якій “поетично посміхалася” матерія ще у Ф. Бекона? Чи не є вона істотою з передусім дуже багатою чуттєвістю? Істотою, котра взаємодіє зі світом та з іншими людьми завдячуючи розвинутості цієї здатності. Істотою, для котрої “буття, як предмет буття, є чуттєве, споглядальне, відчутне буття, буття, що його можна любити” (Фейєрбах Л. Основные положения философии будущего // Избр. филос. произв. – М., 1955. – С.184). Відповідно, виникає питання: чи не відтворює наведене фейєрбахівське твердження на матеріалістичний кшталт тези Св. Августина, наведеної раніше щодо триєдності: існуємо, знаємо, що існуємо, й любимо це буття і це наявне в нас знання?

На моє переконання подібна триєдність містить у собі як вагомій підстави для світоглядного оптимізму, так і загрозу трагедійної розузгодженості людського світовідчування й самовідчування. І часто перше переростає в друге, оптимізм завершується трагедією.

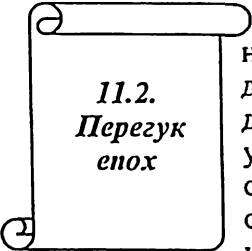
Мені здається, що творчий шлях Георгія Заїченка у філософії можна схарактеризувати як постійний рух від гносеологічної до світоглядно-екзистенціальної налаштованості та до досягнення їх взаємозумовленості (як у позитивному, так і в негативному вимірах)...

Пригадую глибоку, яскраву й дуже емоційну доповідь нашого колеги на Міжнародній науковій конференції “Плюралізм раціональності у філософії модерну: феномен Паскаля” (Київ, 1999 р.). До речі, це був останній виступ Г. Заїченка за межами Дніпропетровська, а зібрання, про яке йдеться, заснувало Спілку дослідників модерної філософії. На підтвердження моєї думки щодо еволюції філософських поглядів Г. Заїченка наведу три принципових тези зі згаданого

виступу. Теза про виснажливий пошук філософією ХХ ст. цілісного образу природи та людини.

Теза про те, що Паскаль піднявся на голову вище гносеологічного протистояння раціоналізму та сенсуалізму (емпіризму) Нового часу й розсунув обрії філософського прагнення збагнути сутність природи, людини, пізнання.

Теза про крихкість, ненадійність людського існування (“очеретинки, котра мислить”), спричинену “розколотістю”, дисгармонією самої людини (“велич і ницість людини”), та твердження про те, що розв’язання таких антиномій можливо лишень на основі гармонійного сполучення інтелекту, розуму, науки, з одного боку, – та емоційно-морального, екзистенціально-антропологічного переживання й осягнення світу, з іншого (“скільки б розум не кричав, він не може сам оцінювати речі”, “у серця свої закони, котрих розум не знає”, – такими паскалівськими висловлюваннями оперує при цьому наш автор) (Див.: Заиченко Г. Забота о “мыслящем тростнике”. Перекличка епох: Б. Паскаль и М. Гайдеггер // *Sententiae*: збірка наукових праць Співки дослідників модерної філософії. – Вінниця, 2000. № 1. – С.95–96).



11.2.
*Перезук
епох*

Таким концептом, що увійшов у назву щойно цитованої статті я б схарактеризував надзавдання, що ним свідомо переймався Заиченко-дослідник і викладач. Мав він, сам син сільських учителів, щось батьківсько-педагогічне у своєму ставленні до нащадків, щось синівськи-вдячне стосовно кожної з постатей філософів минулого, а також виразно-родичальне щодо сучасників.

Це найповніше відбилося в його останній прижиттєве виданій книжці: “Історія західної філософії. Класика супроти постмодернізму” (Дніпропетровськ, 2000). Сама її композиція є переконливим втіленням того настановлення, котре в педагогічній антропології поіменовують “зустріч”. Та зустріч не обмежується тільки комунікацією з іншими людьми, а розширюється до загальносвітоглядového діапазону “зустрічі із ситуацією” (у межовому випадку – зі світом). Екзистенціалія зустрічі тим самим усутнюється тут, універсалізуючись до антропологеми, співмірної Декартовому *Cogito ergo sum*, – “Я існую в зустрічі”.

Продивімося перший розділ книжки, про яку йдеться. Започатковує її спогад про “слово” та “голос” В. Ф. Асмуса. Філософа схарактеризовано як мислителя, у котрого “був вражаючий, неповтор-

ний своєю кришталевою чистотою й гармонійністю філософський голос” (С.6). Наступне враження про В. Асмуса як “зразка готовності здійснювати учинки” (С.7). Далі йдеться про не менш учинковий феномен П. Копніна в Україні, передусім – про підтримку ним прогресивних тенденцій у тогочасній математичній логіці (всупереч її офіційному витлумаченню як “нижчої” порівняно з логікою діалектичною), затим слідує підрозділ “В. І. Шинкарук та антрополого-екзистенціальні осяяння у філософії”. Називаючи чимало інших яскравих постатей і зауважуючи, що не зможе обійняти всіх київських, московських, тартуських, тбіліських та інших філософських імен і концепцій, які в шістдесяті й наступні роки “немов сократівська філософська думка-шершень кусали людську совість – не давали їй занути”, наш колега виокремлює те особистісне потрясіння, котре він пережив, читаючи статті Е. Соловійова про екзистенціалізм (“Вопросы философии”, 1976. – № 12; 1977, № 1). Після таких праць, підкреслює Г. Заїченко, “навіть каміння повинні перейнятися відчуттям відповідальності за своє буття у світі” (С.25). Хіба все це не є підтвердженням сутнісної значущості феномену “зустрічі” для нашого колеги-любомудра?

Те саме стосується підрозділу “Творчість М. В. Поповича – органічне поєднання українських національних філософських традицій та загальнолюдських раціоналістичних філософських цінностей”.

Красномовна назва другої глави розглядуваної книжки: “Класика філософії XVII ст. як якісно новий етап осягнення світу її людини та як пролог філософських пошуків XX ст.”. (Р. Декарт, Б. Паскаль, Г. Ляйбніц, Д. Локк постають не як геральдичні фігури такого собі історико-філософського “музею”, а як герої інтелектуальної інтриги, яка змістовно значуща для автора даного дослідження. Ця інтрига набирає обертів мірою наближення до розгляду парадоксів і антиномій свободи в третьому розділі (І. Кант, М. Фуко, Ж. Ліотар), а також при зіставленні уявлень про сутність філософії в “раннього” та “пізнього” Л. Вітгенштайна (четвертий розділ) та при окресленні різновидів самовизначення філософії XX ст. крізь призму мови (“філософії мови та мови філософії” – сказано у назві п'ятого розділу). Тут Г. Заїченко “зустрічається” з М. Гайдеггером, К. О. Апелем, Е. Гуссерлем, М. Мерло-Понті, особливо наголошує на значущості “екзистенціальної комунікації”, яку він справедливо вважає доленосною для сучасної філософії – надто тоді, коли вона сягає чуттєво-перцептивних, невербальних форм комунікації, ставлення до яких ріднить філософію з поезією (С.160–166). Що ж стало

наслідком окресленого нами “перегуку епох”? Увінчує розглядувану працю виклад програмних поглядів на співвідношення філософії та історії філософії самого Георгія Заїченка (він, мабуть, передчував свій “поцейбічний” екзистенційний фінал, тому, як справжній хазяїн, намагався навести “лад” у своїй філософській “домівці”).

11.3.

Плюралізм та єдність філософського знання

Вельми показово, однак, що наш “катеринославський Сократ” не вдовольнився оприлюдненням власного проекту реконструкції філософії. Він захотів почути інші голоси. Звернувся до кількох провідних спеціалістів із запрошенням до полеміки, яку опублікував як відгуки у цій же книжці. Дехто зміг відгукнутися, дехто ні, але принципово важливе те, що увінчав цю оригінальну працю не монолог, а діалог.

Дозволю собі ще одну паралель із Сократом. Чи не нагадує заїченківське прискіпливо-аналітичне ставлення до постмодерну сократичного критицизму щодо софістів? Дуже влучно зауважив А. Сьомушкін у відгуку на “Програму філософії кінця ХХ століття” про свою солідарність із Заїченковою занепокоєністю щодо софістичної та ще й карнавальної розузгодженості в сучасній філософії.

Кожен, хто читав останню прижиттєву працю нашого колеги, мав нагоду пересвідчитися, що багато які з ідей, викладених у його “Програмі”, викликали полемічні зауваги Т. Ойзермана, В. Соколова, В. Сьомушкіна і не тільки їх. Мені здається, що автор свідомо на те провокував. Адже завдання – грандіозне. Розв'язуватиметься воно не за якоюсь спеціальною, а тим паче директивною, програмою, а кожним з нас суцільно.

Але я глибоко переконаний, що роблячи цю справу, ми багато разів пересвідчуватимемося в прозорливості. Г. Заїченка щодо засадничих напрямів такої роботи.

Дозволю собі послатися у зв'язку з щойно сказаним на кілька фундаментальних ідей.

Передусім – то сам принцип, що з нього виходить наш колега: вдумливе співвіднесення кожного нового кроку у філософії з історією цієї науки, як і історією людської думки загалом. Справді, філософію (та й усю людську культуру) рухає вперед міцна пам'ять, а не забування...

Далі – то ідея про небачену інтенсифікацію взаємовпливу власне філософії та позафілософських способів світосприймання. Евристична цінність такої інтенсифікації значною мірою залежить від

знайдення й всебічного осмислення тих мотивів історії філософії, які свого часу не мали попиту (див.: Цит. праця. – С. 185).

З огляду на постійну взаємодію філософії та позафілософських форм свідомості особливої ваги набуває питання про мову філософування. Мова живий організм. Її динамізм та “здоров'я” – індикатор динамізму й здоров'я соціуму та культури. Це – третя кардинальна ідея “Програми” (тут маємо істотний розвиток тих розмірковувань які містилися в книжці 1971 р. з аналізу лінгвістичного позитивізму, зокрема, щодо співвідношення буденної мови та мови науки).

Ще одна теза – щодо антиномічності філософії. Теза настільки багатогранна, що я не спинятимусь на ній детально. Скажу лише, що йдеться і про антиночність різних сфер світосприймання та буття, і про антиномічність багатьох власне філософських концептів. Ще до Канта антиномічність у класичному людинознавстві проймає паскалівські уявлення про людину (вже згадана “велич – нищість”), увінчує ж класику антиномічність, проникливо осягнута С. К'еркегором (“бажання небажаного”, “симпатійна антипатія” тощо). Не уникнув її й сам Г. Заїченко: один з його віршів, рукопис котрого подаровано мені, починається рефреном “Тільки з самого дна Бачиш небо і ясну дорогу”. Антиномічною є і так пристрасно обстоювана нашим колегою потреба в універсальнім моністичнім світогляді. Неоднозначність її ще в першій половині тільки-но минулого століття вияскравив Хосе Ортега-і-Гассет: кожен філософ заміряється збагнути Універсум, але ми ніколи не можемо бути певними, є то насправді Універсум – а чи Мультиверсум! “...Універсальна філософська методологія, – пише у вже цитованій книжці Г. Заїченко, – і здійснення її фантастична”. Дуже важливо на його думку, враховувати відносність кожної з крайнощів (С.186). Але що ж в такому разі абсолютне? Тут я запрошую читача на С.189 розглядуваної праці. Абсолютною є “комплементарність” різних способів світосприймання. Абсолютною є в уявленні Г. Заїченка та “операційно-комунікативна робота”, що її наслідком є метафізика в розмаїтті своїх репрезентацій. Абсолютним є безупинний діалог. Сам Г. Заїченко уособлював тип інтелектуала, для котрого плідний діалог важив незмірно більше, аніж його підсумок у вигляді певної тези, твердження. То був свого роду інстинкт інтелектуала, котрий відчував самоцінність мисленнєвої комунікації. Зустрічаючись із Георгієм Антоновичем після тривалих “пауз”, я щоразу ловив себе на враженні, ніби ми щойно вчора перервали розмову... Акцентуючи на кількох наведених ідеях нашого колеги, зовсім не хочу применшити значення інших. Але все інше набуває (у світлі щойноозначеного) нефінітного, а не “завершаль-

ного” спрямування (останнім дорікають Г. Заїченкові критики його “Програми”). До речі, сам автор “Програми...”, аналізуючи опубліковані ним у кінці книжки “Історія західної філософії. Класика супроти постмодернізму”, відгуки на свою “Програму...”, підкреслював, що вона – зовсім не заклик до “запровадження єдиномислія у філософії” (див.: Заїченко Г. А. *Философские итоги XX века // Сборник научных трудов.* – Дн-ск., 2001. – С.18). Він, проте, не без підстав наполягає на тім, що *філософський плюралізм “уживається” із синтезуванням філософських вчень у певну єдність* (там само. – С.19). Він не сприймає плюралізм як “абсолютний нігілізм” (див.: Заїченко Г. А. *О ложной альтернативе... // Заїченко Г. А. Сборник научных трудов.* – С.73). Раціональний зміст застосування для характеристики такої єдності терміну “монізм” Георгій Заїченко убачає в тому, що плюралістичну мозаїку з притаманними їй здавалось би несумісними суперечностями варто сприймати як свого роду “рух навпомацки” – до світоглядних орієнтирів, ідеалів, які гармонізують людське життя. *Спрямувати цей рух в усвідомлене русло “означає свосчасно подати руку метафізично безпритульній людині”* (там само. – С.21).

Катеринославський Сократ дуже вболівав щодо того, аби не склалася ситуація, за якої людство віч-на-віч з перспективою свого самознищення не встигне отримати філософської “розради”.

Відтак його заклик до монізму дуже нагадує мені тезу Андре Глюксмана щодо сучасного гуманізму як такого, котрий зорієнтований на “спільність та солідарність приголомшених” перспективою самознищення. Справді, небажання вмирати насильницькою смертю – чи не долає воно будь-які розбіжності щодо уявлень про те, як краще жити? Г. Заїченко намагався “урівноважити” плюралізм тільки в ситуації “бути, чи не бути” окремій людині та людству. В усіх інших ситуаціях він – переконаний плюраліст.

Виникає запитання: звідкіль у того, хто народився й зростав за часів тоталітаризму, така відкритість світобачення, звідкіль оця налаштованість на діалог? Звідкіль, нарешті, таке радикальне – й водночас органічне, ненасильницьке – зміщення теоретичного інтересу із сфери гносеологічної – до світоглядно-екзистенціальної та до поєднання обох згаданих сфер? На мою думку, вирішальним тут став вдалий вибір предмета найперших філософських зацікавлень: не якого-небудь доктринера-раціоцентриста, а сенсуаліста Д. Локка.

Коли Г. Заїченко був юним, йому, мабуть, надто вже загало в душу яскраве Локкове порівняння “пошуків розумом істини” із “соколиним полюванням”, у котрому самі пошуки, а не тільки лиш їхній результат, становлять “значну частку насолоди”. “...Той, хто

підійметься вище, ніж карнавка (для милостині) й, не вдовольняючись ледачим життям на крихти випрошених гадок, задіє власні здатності мислення для знайдення й дослідження істини, не залишиться без задоволення мисливця (що би він не знайшов). Кожна мить його пошуків віддячить йому за працю...” (Локк Д. Опыт о человеческом разуме // Избр. филос. произв. – М., 1960. – С.61–62). Не могло не запасти в душу запальному юнакові й Локкове твердження про те, що позаяк розум є найбільш піднесена здатність людської душі, то й користуватися ним сильніша і постійна насолода, ніж користуватися якоюсь іншою здатністю. Все своє свідоме життя Георгій Заїченко буквально світився щойнозгаданою розумовою насолодою, запалював нею інших і тішився, коли бачив, що, як кажуть у народі – “харч коневі пасує”. Особливою ставала та насолода тоді, коли він був свідком дуже вдалого виступу або публікації когось із своїх учнів (та й колег також).

Не могло не запасти в душу – і всім своїм життям Георгій Заїченко те довів, – що “пізнання етики здатне мати таку ж реальну достовірність, як і математика” (Локк Дж. Цит. праця. – С.550). Щоправда, розумів наш колега й те, що етичні цінності мають свої образи не тільки “поза нами” (там само. – С.553), а й у нас самих. Не любив боягузтва, хитрощів, нещирості. Був запальний, але легко “відходив”, коли дізнавався про обставини, які виправдовували того, кого зачепив надто запально. Науковий пошук істини сприймав як професійну чесноту, котра накладає на її носія певні моральні зобов'язання. Тож не випадково дарчий напис на книжці Г. Заїченка “Історія західної філософії. Класика супроти постмодернізму”, датований 23 вересня 2000 року, містить уболівання автора цієї книжки – “гармонійно поєднати принцип совісті з принципами істини та правди в складній і глибокій галузі філософського світогляду”.

Відтак, маємо тріаду концептів: *істина – правда – совість*.

Чи не є антропологічна налаштованість цієї тріади якоюсь випадковістю, якимось відхиленням філософа від більш, так би мовити, солідних метафізичних проблем? Мені видається, що ні.

11.4.

“Лінгвістизм”,
“феноменологізм”,
“сенсожиттєвість”

Адже наріжним завданням останньої книжки Г. Заїченка стала напружена спроба з'ясувати співвідношення у філософії ХХ ст. таких “поворотів” її розвитку як герменевтичний, екзистенціально-антропологічний та лінгвістичний. Конкретизацією цієї грандіозної спроби є завдання дослідити

“перспективи створення мови філософії як одного з парадигмальних сутнісних вимірів філософського пізнання й розуміння світу та людини” (Заиченко Г. А. История западной философии. Классика против постмодернизма. – С.3).

Реалізації такого завдання підпорядковано зміст цієї книги. Сам стиль її написання демонструє особливий різновид метафізики, в якій рівнопотужними є смислові та емоційні, поняттєві та образні, загальнобуттєві та смисложиттєві інгредієнти. Чи не тому лінгвістичний поворот у сучасній філософії Г. Заїченко розглядає в масштабності, діапазон якої сягає намагання поєднати найвищі здобутки “лінгвістики” та “феноменології”? Спираючись на Мартіна Гайдеггера, він обґрунтовує взаємкорелятивність людини, мови та світу:

світ потребує людини для своєї з'яви, людина у свою чергу потребує світу, тому що інакше аніж у цілім світі, вона себе не впізнає; світ потребує людини, аби бути присутнім у мові, людина самодійснюється, надаючи слово світові.

Тут я дозволю собі невеличке особисте спостереження щодо однієї екзистенційної колізії, котру довелося пережити нашому колезі. Повинен зазначити, що проблема відчуження мови як “домівки буття” набула для нього не тільки теоретичної, а й персонально-смисложиттєвої значущості. Важко уявити собі, що пережила ця українська людина після понад півстолітнього перебування (з юнацької пори) в російськомовному середовищі (МІФЛІ, фронт, МДУ, аспірантура, потім викладання російською мовою в зросійщеному ВУЗ-і та проживання в майже зросійщеному місті – мав, до того ж, інтенсивні творчі й дружні стосунки з багатьма яскравими представниками російської культури) – опинившись перед необхідністю самовизначитися після 1991 року. Ми бачили, яка то була душевна драма, для сімдесятирічного вченого (котрий, до того ж, писав гарні вірші – російською). Проте вийшов він із цієї складної ситуації як справжній інтелігент і чесна людина – через пару років вільно спілкувався українською і навіть писав вірші (маю, зокрема, рукопис вірша, присвяченого пам'яті батька Г. Заїченка – Антона Івановича:

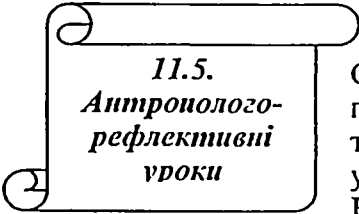
Ти прислухайся до мови
Що земля степів просторих
У зірок над Дніпром ловить,
Мов чарівну таємницю,
Що дарує й дивний місяць,
Заглядаючи в криницю.

Наведене абзацом раніш свого роду рівняння світу, людини та

мови, слухно зазначає наш колега, допоки існує людство відтворюється появою на кожнім етапі його життя нових антиномічних ситуацій – і “тільки через антиномічний вихід із суперечностей поміж світом, людиною та мовою є можливий відносно врівноважений, гармонійний статус їх збереження й взаємного існування” (цит. праця. – С.128).

Лінгвістичний поворот у сучасному філософуванні Г. Заїченко осмислює як явище, доленосне для сучасного людства. Через це різновид метафізики, обстоюваний у щойно цитованій книзі, обіймає такі поняття як “буття”, “свобода”, “відчуження”, “страждання”, “культура та невігластво”, “гуманістичні можливості та глухі кути культури”, моральність та аморальність тощо (див.: зокрема, С.68 цит. праці).

Чи не тому аналіз самовизначення сучасної філософії через особливості її мови завершується висновком, в якому онтологічні та гносеологічні мотиви органічно переплітаються з антропологічними. Позаяк мова філософії, як і сама теоретична філософія, “метафізика” ХХ ст. є життєво необхідні й у кінцевім рахунку доленосні для людства щабель і вершина синтези пізнання й осягнення світу та свого місця і призначення у ній, то людство, на думку Г. Заїченка, має підстави сказати на межі двох тисячоліть: “У мене є можливість життєствердне відповісти на гамлетівське питання “бути чи не бути”.



11.5.
**Антрополого-
рефлексивні
уроки**

Але то – лише можливість відповіді. Сама ж відповідь сьогодні – у безупинному пошукові. Опинившись у екстремальній ситуації, нумо вже зараз видобувати для себе уроки з цього пошуку.

На думку Г. Заїченка, таких уроків – п'ять.

Перший: на брамі сучасної філософії має бути напис: “Жоден, хто не знає історії філософії, нехай не входить”.

Другий: володіння мовою філософії – то свідчення обжитості її домівки. Філософа неможливо “призначити”, але справжній філософ – завжди професіонал. Інша річ, що без особливого дару – дивуватися загадковості світу – професійне багатство перетворюється на мертвий інвентар. Але й любомудріє, не оснащене професіоналізмом, обертається філософською махновщиною.

Третій урок: теоретична філософія, “метафізика” ХХ ст. неможлива без домагань духу, його здатності задавати

“межові запитання” й уміло користуватися витонченою зброєю Сократа, Декарта, Канта – сумнівом.

Урок четвертий: філософія має завжди бути відкрита новим горизонтам знання й осягнення світу в науці, мистецтві, загалом культурі.

П'ятий урок: знання й вдосконалення мови філософії – запорука того, що в багатоголосі природного, духовного й особистісного звучання світу буде почуто все його багатство, ніколи не пропаде жоден звук і не залишиться непоміченою жодна “фальшива нота”, нота “зла” (цит. праця. – С.166-167).

Зачекайте, заперечить уважний читач. А де ж серед цих п'яти уроків той, який стосується назви даної частини глави: рефлексивно-антропологічний? “Кожен стосується” – відповім я! Бо ж рефлексія антропологічна, за усієї специфічності її питань (про сутність людини, про місце людини у світі, його заданість чи проблематичність; про способи людського ставлення до світу та до себе самої; про, нарешті, людську спроможність чи неспроможність тощо) – ця рефлексія сьогодні співмірна рефлексії загальнофілософській, більше того, вона співпотужна їй.

Приміром, на С.53 своєї останньої книжки Георгій Антонович розкриває неперехідну епістемологічну значущість тих антиномій-проблем, які чітко виокремилися вже в суперечці класичного раціоналізму та сенсуалізму. Сьогодні подібні антиномії-проблеми заповнили антропологічну рефлексію. Усі вияви кризи “раціоцентризму” та спроб її подолати – свідчення того.

А чи не найбільше свідчення – те сутнісне визначення людини, що його запропонував французький мислитель Едгар Морен: “Sapiens-demens” (розумно-нерозумна, а то й божевільна істота). З такими уявленнями треба зжитися, більше того – уміти давати, собі раду сучасній людині. Нелегко – але треба. Чи не тут – найважливіший урок Георгія Заїченка?!

Або його акцентуація на принциповій важливості самоспостереження над трьома різновидами психічних процесів: пізнавальних, вольових та емоційних. У своїй відомій книжці про Локка наш колега, щоправда, справедливо зауважує, що самоспостереження не можна ні недооцінювати, ні переоцінювати, нехтуючи об'єктивними методами дослідження психіки, бо ж “тільки в сполученні обох методів – запорука успішного просування науки психології” (Заїченко Г.А. Локк. – М., 1988. – С.64).

Можу додати, сьогодні від такого поєднання залежить також продуктивність філософсько-антропологічної рефлексії.

11.6.
“Столиця там, де я”
(Г. Сковорода)

У доповіді на конференції пам'яті Г. Заїченка в Дніпропетровську я казав, що Бог послав його цьому місту як свого часу Афінам Сократа, а нашому Переяславу Сковороду (маючи на увазі пору, коли останній викладав у тамтешньому колеґіумі, згодом став неподалік домашнім вчителем).

Наведене порівняння спровоковано двома історико-культурними фактами: по-перше, на Переяславщині відбулося остаточне світоглядне самовизначення Сковороди щодо “різних зваб людського життя” – у бік “величної властивості мислячого буття” (Ковалинський М. Життя Григорія Сковороди // Сковорода Г. Тв.: У 2т. – Т.2. – К., 1994. – С.386-387). По-друге, коли хтось із знайомих заспівчував Сковороді, мовляв, йому б “не тут, а в столицях” обертатися, філософ дав відповідь, котру я й виніс у назву цієї частини глави.

Хочу зазначити, що справедливість наведеного твердження Георгій Заїченко ствердив своєю понад сорокалітньою творчою діяльністю в іншому місті на Дніпрі. Чи не тому ВУЗи цього міста регулярно поповнювалися талановитими випускниками Київського (а до 90 року й Московського) університету. Катеринославська філософська спільнота перетворилася на свосхідний відгалузок Київської школи й, водночас – на один з осередків інтенсивної взаємодії останньої з Московською школою (зокрема, Теодора Ойзермана – наукового керівника нашого колеґи по кандидатській праці, який ставив Заїченка в шерех таких своїх аспірантів, як Ільєнков, Мамардашвілі, Гайдєнко, а також Валентина Асмуса, опонента по заїченківській кандидатській, котрий “мирив” киян та москвичів тим, що прислужився в різний час обом університетам).

Завдячуючи Георгієві Антоновичу в цьому регіоні сформувалася потужна філософська школа з проблем сучасної метафізики. Остання, на думку засновника даної школи, покликана здійснити вищий теоретико-пізнавальний, онтологічний, методологічний та аксіологічний синтез сучасного пізнання й розуміння людиною світу (див.: Заїченко Г. А. История западной философии... – С.190). Пошлюся на кілька яскравих енергетичних спалахів цього наукового осередку, які довелося спостерігати впродовж останніх років.

Це, передусім, цикл розвідок Володимира Пронякіна, присвячених осмисленню місця метафізики в системі філософського знання, взаємодії культурогенних та гносеогенних факторів метафізичних категоризацій буття, взаємовпливові досвіду і рефлексії в практичній

життєдіяльності та в метафізичнім пізнанні, вираженню структурної динаміки культури в категорійній архітектоніці сучасної метафізики. Завершуючи книжку про предмет і пізнавальні засоби останньої роздумами щодо її значущості в ідеальнім порядку життєоблаштування та перспективах духовного досвіду людства, дослідник справедливо зауважує, що філософія була, є й буде надалі “найважливішим засобом культуротворення”, позаяк її наріжне завдання – “зосереджувати інтелектуальну волю розуму у фокусі людської міри світу”. Відтак же метафізичний досвід тільки-но минулого століття переконав нашого автора, що будь-яка культурна (надто ж філософська) новація “є парадигмою смислопокладання, а не смислозаперечення” (Пронякин В. И. Предмет и познавательные средства метафизики. – Днепр-ск, 1997. – С.172).

Дуже продуктивною бачиться мені також запропонована цитованим вченим оцінка заїченківських уявлень про філософію майбутнього як про “усвідомлююче-відповідальне теоретичне здійснення креативного потенціалу кантіанства” – зокрема, на кшталт гайдеггерівського обґрунтування метафізики через продовження критики чистого розуму та доведення цієї критики до “розробки задовільної задля цілей обґрунтування метафізики філософської антропології” (Пронякин В. И. Г. А. Заиченко: от Локка к Канту // Філософсько-антропологічні студії 2001. Спецвипуск. К. – Дніпр-ськ. 2001 – С.32).

Змістовним продовженням метафізикотворчих зусиль Г. Заїченка стала також книжка молодого науковця Віктора О कोरोкова, в якій простежуються перспективи формування нової метафізики, заснованої на спробі вивчити всю сукупність нелінійних процесів сучасного мислення, котрі не вписуються у традиційні метафізичні уявлення. Засобом такого вивчення автор вважає звертання не до “абсолютних сутностей” (істина, добро, свобода тощо), а до “пробних сутностей” (див.: О कोरोков В. Б. Метафизика эпохи трансцендентального мышления: специфика, сущность и тенденции развития. Днепр-ск, 2000 – С.254). Принагідно зазначу, що саме з подібними “пробними сутностями” має справу сьогодні антропологічна рефлексія. Як мудро помітив, рецензуючи дану працю, Г. Заїченко, запорукою її змістовності став ґрунтовний аналіз основної антиномії мислення нашого часу: “1) філософія є за своєю природою раціональним знанням, у підґрунті якого лежать апіорні, себто трансцендентальні принципи, нередуковані до змісту досвіду; 2) філософія – екзистенціально-антропологічне осягнення унікальності людського буття, осягнення, що спирається не на раціональне знання, а на герменевтично-комунікативну методологію” (Філософсько-антрополо-

гічні студії–2001, Спецвипуск. К. – Дніпр-ск., 2001. – С.359). З усвідомленням даної антиномії й пов'язана потреба в пошукові засад нової теорії сучасного нелінійного мислення.

До окресленої проблемної галузі тяжіє і спроба обґрунтувати культурно-еволюційну епістемологію – як інтердисципліну, здатну об'єднати культурологічний, лінгвістичний, психологічний та біологічний підходи до когнітивних структур, а відтак – критично переосмислити особливості трансцендентального їх розуміння (див.: Токоченко А. С. Эволюционная эпистемология: становление новой философской парадигмы. – Днепр-ск., 1994).

Катеринославські дослідники пов'язують труднощі, які переживає сучасна філософія з тим, що вона, з одного боку, стає метафізикою людської особистості, багатозначеного людського Я (див.: Євтушенко Р. Про особистісний характер філософування та його відношення до раціонального // Філософсько-антропологічні студії'2001, К.2001, С.165–172). З іншого ж боку, ця філософія прагне метафізичної самоідентифікації, позаяк стоїть віч-на-віч з дезінтегративними реаліями культурної онтології постмодерну, з щобільшою плюралізацією (див.: Євтушенко Р.А. Феномен философования в культуре // Філософсько-антропологічні студії'2001, Спецвипуск. К. – Дніпр-ськ. 2001, С.136–145). Звідси загострене усвідомлення потреби в новому філософсько-рефлексивному синтезові (відповідно – у нових мовних ресурсах сучасної метафізики), усвідомлення того, що “кількість” здатних до філософування індивідів має урівноважуватися “якістю” (хай і пов'язаною з меншістю) раціонально-метафізичних універсалій.

Пафос розглянутих метафізичних зусиль – у намаганні протидіяти безмежній плюралізації філософування, котру нерідко обґрунтовують реаліями постмодерну. Хоча, на мою думку, ці реалії не є такі небезпечні, як їх уявляють.

Справді, навіть якщо ми, заперечуючи “Універсалії споглядання, рефлексії або комунікації”, вдаємося до таких форм мислення як концепти, кожен з яких має “особистий підпис” (аристотелівська субстанція, декартівське cogito, ляйбніцевська монада, кантівське апріорі, бергсонівська тривалість тощо), має свій вік та ім'я, хоча концепти постійно оновлюються – “вони по-своєму безсмертні” (Делез Ж., Гваттари. Что такое философия? – М.,1998. – С.17). позаяк концепти є стійкими згустками, самородками смислу, чим і забезпечується єдність філософських учень. Не випадково постмодерністський погляд на філософію поєднує два принципових аспекти: уявлення про концепти як “фрагментарні єдності, не пригнані один до од-

ного” – та уявлення про те, що “тим не менше вони перегукуються й витворююча їх філософія завжди являє собою могутню Єдність – не фрагментовану, хоча й відкрити; це безмежна Всецілість, Omnitudo, що вбирає їх всі в одному й тому самому плані” (цит. праця, С.48). Якщо концепти можуть бути порівняні з множиною подій – все одно є ще утворювана ними специфічна єдність як “горизонт” цих подій.

Загалом же дилема універсальності й мультиверсальності філософських явищ, здається мені, цілком підпадає під логіку інтенцій мислення, переконливо схарактеризовану Х. Ортегою-і-Гассетом: заміряючись збагнути Універсум, ми щоразу турбуємося, чи не є він Мультиверсумом. Націлюючись же на останній, щоразу відчуваємо потребу в Універсумі.

Повертаючись же до чільного героя нашої оповіді, зазначу, що посіяне Георгієм Заїченком дає багатообіцяючі сходи на землі, де він народився й пропрацював більшу частину свого смислонасиченого життя. Додам лише, що чимало тих, хто продовжує його справу в тамтешньому регіоні, потрапляли туди “з рук” Ігоря Бичка, Володимира Шинкарука, інших згадуваних у нашій книжці вчених, які працювали (або співпрацювали) в Київському національному університетові. Отже, заїченківське висловлювання про “перегук епох” отримало, завдячуючи даній обставині, конкретно-персоналістичне звучання.

* * *

Георгій Заїченко залишив у щойно цитованій книжці про Локка методологічну пораду щодо ставлення до спадщини будь-якого мислителя, котрий стає предметом нашої зацікавленості: враховувати органічну пов'язаність усіх складових цієї спадщини. Він застерігав: не бути тими істориками думки, “котрі “крокують” цілісними філософськими системами немов руїнами давніх міст: описують розрізнені позбавлені життя частини, захоплюючись одними й з холодною байдужістю та подивом обминаючи інші” (цит. праця. – С.27-28).

Цю пораду з цілковитою підставою можна вважати чинною щодо ставлення до усієї філософсько-антропологічної спадщини. Ще більшою мірою окреслена методологічна порада стосується майбутнього вивчення інтелектуального набутку самого Г. Заїченка.

Я вірю, що саме в Дніпропетровську буде зроблена кандидатська (а може й докторська) праця про філософський шлях цього невідомого шукача мудрості, про його внесок до інтелектуальної скарбниці рідного народу. Її авторові порадив би одне: Г. Заїченка не

треба захвалювати, його достатньо вдумливо прочитати. Проте не слід його й применшувати.

На сторінки 18 його останньої прижиттєвої книги читаємо такий зворушливий спогад щодо п'ятдесятих років: “Через випадковий збіг обставин з Інституту філософії АН СРСР на роботу до Києва прибуває відомий російський філософ П. В. Копнін, а у Дніпропетровський хіміко-технологічний інститут з посади молодшого наукового співробітника Інституту філософії АН СРСР у Москві прибуваю я. Зразу скажу прямо, – хоча це й так очевидно, – події ці для філософського життя України неспівставні”.

Це мабуть єдине твердження незабутнього колеги, з котрим мені як дослідникові творчої спадщини українських філософів-шістдесятників доведеться категорично не погодитися. Георгій Заїченко – один з патріархів сучасної української філософії, мислитель якраз саме Копнінової вдачі.

(Докладніше див.: Філософсько-антропологічні студії'2001. Спецвипуск. Пам'яті Георгія Заїченка. Дніпропетровськ. 2001).

12. Персоналістський антропологізм О. Кульчицького та Київська світоглядно-антропологічна школа

Коли знайомишся з науковим доробком відомого філософа із середовища української діаспори Олександра Кульчицького, привертає увагу ось яка обставина. Фундаментальна праця нашого земляка “Основи філософії і філософічних наук” постала на правах рукопису в кінці 50-х років. Ще одне його підсумкове дослідження “Введення у філософічну антропологію” видрукуване також на правах рукопису Українським Університетом у Мюнхені 1973 року. Поява кожної зі згаданих праць випала на доволі різні періоди в інтелектуальному житті на батьківщині О. Кульчицького. Перша праця з'явилася “там”, коли “тут” майже безроздільно панувала горезвісна “катехізісно-філософська” глава “Короткого курсу історії ВКПб”. Друга ж застала тут, в Україні, вже набагато інакшу ситуацію. 1968 року після тридцятилітньої “перерви” поновив видання філософський журнал і перше число його відкрилось шинкаруківським обґрунтуванням світоглядно-антропологічної переорієнтації філософії (звичайно, у межах “легального антропологізму”, одягнутого в шати

“автентично марксистської” термінології, але за своєю суттю то була вже неомарксистська орієнтація).

Отже, приблизно в той самий час у зовсім відмінних політико-ідеологічних координатах виникає потяг до світоглядно-антропологічного бачення предмета філософії. Виникає погляд на філософію як “світоглядне знання, спрямоване на цілісність буття” (див.: “Основи філософії і філософічних наук”. – Львів, 1995. – С.28).

12.1.

**Паралель перша:
світогляд як
“вислід конкрет-
ного життєвого
досвіду”**

Вельми виразну спільність з витлумаченням світогляду представниками Київської школи має стаття О. Кульчицького, що відкриває посмертно видану підбірку його праць з вкрай красномовною назвою “Український персоналізм” (Мюнхен-Париж, 1985. – С.15–19).

Ці розмірковування з теми “Світогляд та молодь”, виголошені в одній з чотирьох доповідей Кульчицького під час його подорожі в США та Канаду восени 1974 року. Через винятковий перегук більшості смислових сюжетів згаданого матеріалу та невідомість його вітчизняному читачеві наведемо його майже повністю, з незначними скороченнями, зберігаючи мову оригіналу.

“Розвиток людини від першого дитинства до юності (1–19 р.) можна вважати теоретичним здобуванням світу – тобто здобуванням світу через пізнання його, через ступневе охоплення усіх ділянок свідомістю людини, що розвивається та дозріває. Про останній відтинок приготування до життя, про вік 17–19 р. – адолесценцію, юність – можна говорити як про завершення засвоєння світу, через здобуття світогляду. У першому дитинстві – після опанування простору в першому році життя, здобувши “простір дій” – простір доторку – простір дитячої дії-ігри, від 1–5 р. життя дитина вчиться опановувати власне тіло, власний організм, і у власному організмі здобуває ключ до усвідомлення свого доквілля, як чогось органічного. У дитини в цій фазі розвивається анімістичне світовідчуження – що виражується в переконанні “усе живе”: кулька, що точиться, як і сонце, що є нечемне і барвить на-червоно наші пальці, і крісло, що його треба покарати, коли нас болюче стукнуло... З цієї настанови бере свій початок світ казки і світ ілюзійної гри, “де все може бути усім” – прутик ножем і мечем, кропива ворожим військом та непрохідним пралісом...

У добу другого передшкільного і шкільного дитинства – дитина переходить від настанови розуміти доквілля як прояви органічності

на зразок свого власного організму, до пізнання людського світу – створених працею людини предметів, тобто “артефактів” – що творить цивілізаційне довкілля дитини. Одночасно, перевага ігор ілюзійних, – де дитина уявою перетворює довкільний світ, відповідно до потреб гри – уступає місце іграм конструктивним, в яких дитина не вдовольняється фантазійним перетворенням дійсності, але змінює її обробіткою досвідів при допомозі менш чи більше обоснованих наукових пізнань, понять, осудів, ідей, норм та ідеалів, більш чи менш суб’єктивних, особистих та чуттєвих уподобань й упереджень... За ідею вважати можемо кожне поняття, яке торкається такого предмету (пізнання), що не міститься в межах нашого зовнішнього пізнання, та разом із тим емоціонально діє на нашу вдачу, захоплює нас чи хвилює – як напр. ідея святости, добра, народу, Бога... Із сполучки ідей повстають обширніші системи – ідеології. Ідеї можуть входити в склад ідеалів. Поняття ідеалу не є однозначне і можна дати йому різну інтерпретацію. Вважатимемо ідеал за уявлення побажаного, досконалого стану речей, що являються шляховказом та рушійною силою свого власного здійснення.

Суттєвим моментом для ідеалу являється якість уявлення... Ідеал звичайно має наглядний, образований характер і саме через свою образовість як уявлення побажаного і досконалого, діє поперез нашу уяву на нашу емоціональність, стає рушійною силою свого власного здійснення. Тому однак, що те здійснення може бути тільки частинним, тільки наблизенням, ідеал не може бути безпосередньою метою, що все якось облегує та замикає шлях поступу. Він залишається все в недосяжність відсуненим шляховказом, не переміняючись однак ніколи у вже осягнене, а є тільки керуючим, будуєчим, виліплюєчим, словом – конструюєчим складником. Водночас у ділянці реценційних ігор – що в них дитина являється більш пасивним сприймачем, чим активним діячем, наступає знаменне пересунення “від Шегерезади – до Робінзонади”, від фантазійної казки, де все живе і все послухне магії життя, до твердої невблаганної дійсності природи, що із неї людина, зусиллям та дією техніки, витворює потрібне собі, наче в початках і первісне, як в Робінзона, довкілля цивілізації. Зацікавлення технікою, що в передпубертальних роках 12–14 набирає найбільших сил, робить із “механізму” ключ розуміння не тільки світу природи, а й світу людського, дитина з відносин міжлюдського світу схоплює “забутлення колісчаток суспільного механізму” – суспільних інституцій, війська, поліції, суду, школи, адміністрації і т.п.

Поза цю назверхню “цивілізацію” як середовище, до розуміння “культури” як третього круга дійсності переступає підліток у фазі

пубертальності. Відкриває в собі ще новий вимір дійсності – внутрішній світ. Світ почувань, зворушень, цінувань, гадок – що із нього ви-кристалізуючи клейноди Добра, Краси, Святости, Правди, самоцвіти цінностей культури, творить собі ідеал особовості, якою базисав би бути, й ідеал суспільності, в якій базисав би жити. Цим третім етапом здобуття світу є здобуття царства культури – царства духовних цінностей.

Для віку юності залишалася б остання задача: кінцеве утривавлення надбань через об'єднання трьох ділянок здобутого світу – до-вкілля органічного, цивілізаційного та культурно-духовного – в одному світогляді. Та чи таке об'єднання є потрібне? Та чи потреба його, якщо вона дійсно помічається, є тільки часто домаганням нашого теоретичного розуму – а не теж потребою серця, отже практичною, життєвою потребою цілої людини?

Щоб відповісти на питання: пощо нам знання про світ як цілість? – треба собі спочатку відповісти на питання пощо нам знання взагалі? Яку роль в житті сповнюють наші пізнання?

Якщо йшло б про найбільш в'язку відповідь на це складне й багатогранне питання, ми могли б повторити за Шопенгауером основні твердження його філософії: “Інтелект є ліхтарнею волі”. Первісною та основною ролею інтелекту, пізнання є насвічувати шляхи та способи, що ведуть до здійснення наших намагань і прямувань, “малярів нашої душі”, що є внутрішніми психічними пружинами назверхніх наших дій для заспокоєння наших життєвих потреб. Щойно в дальшому розвитку культури поширює інтелект свою роль поза ділянку життєвої практики на чисту теорію в пізнанні, не як середника орієнтації в практичній життєвій дії, а як самоціль, як пізнання теоретичне, “пізнання для пізнання”.

“Перш за все треба жити, а відтак філософувати”: навіть тоді, коли пізнання підноситься на рівень чистої теорії, його первісна настанова на практичні цілі тим часом не зникає. Навіть тоді, коли пізнання переходить на рівень філософування – що ми його привикли протиставити практичному знанню і життєвій практиці – воно не зриває своїх зв'язків з життям... Сповідне віддалення від життя є тільки конечною передумовою, щоб охопити його в належній перспективі – як цілість; філософічне розважання є напрямлене не на щось поза життям, але саме на життя як на цілість. Погляди на справи життя є безумовно не тільки “поглядами” в дослівному значінню, актами глядіння, спостерігання, але безперечно теж вислідами конкретного життєвого досвіду.

У двох фазах людського життя – цілість життя постає для

нас проблемою: тоді, коли переходимо через ворота нашої юності та бачимо перед собою стежки і дороги та їх перехрестя й бездоріжжя, шукаємо власного шляху, і тоді, коли через ворота старості, виходячи з життя перед “мур смерті”, що про нього пише Франко в *Мойсею*, здалека оглядаючи нашу пройдену дорогу та в покиненому відшукуємо це, що тривке і непроминяльне.

Коли світогляд старості має практичне значення вже не для особи, що його творить, чи радше перетворює й виправляє, але с стареча мудрість, цінний вклад в суспільну традицію, інакше мається справа із світоглядом юності. Питання світогляду накладається юнакові із особливою гостротою. Його непривичність до життя каже йому пригадуватись над цими аспектами життя, що є і для старших так само незрозумілі, як і для нього, але з якими старші прямо “зжислися”. Він природньо дивується світові... Це роздумування природньо торкається в нього цілості життя, бо уявою своєю охоплює, шукаючи в ній як Геракль свої дороги, цілу свою майбутність, ціле своє “я”, що треба буде якось доспособити до дійсності, і цілу дійсність, яку треба буде якось погодити з своїм “я”, може і перетворити на міру своїх намагань, що мають все щось із починів Геракла. В цьому духовному положенні потребує він на мандрівку в невідоме – в океан життя – карти неба і землі, далеких сузір'їв віковичних цінностей, зарисів островів Щасливості і далекої Тури – людського призначення.

Цією картою, що визначає шлях по океані незнаного життя с, чи радше повинен бути, світогляд. Лінії шляхів, що ведуть в майбуттє с, як побачимо, відтисками ліній душі юнака, його настанов і прямиць, його психічної структури.”

Кожна “світологема”, заторкнута в щойно цитованій статті О. Кульчицького – і про вікові етапи світоглядного визрівання особистості, і про ідеал-дороговказ, внутрішній світ, культуру, знання та його роль у “практичній життєвій дії” – разюче подібна тим розмірковуванням, які мали місце тут у Києві. (Відмінність, хіба що, у більш кантівському витлумаченні Кульчицьким ідеалу). Особливо, якщо згадати про здійснене у 80-90 роки минулого століття аспіранткою В.Іванова Людмилою Никоноровою та аспірантом автора цих рядків Володимиром Цвіркуном вивчення етапів становлення світогляду дитини та формування світоглядних “установок” особистості підлітка.

12.2.

Паралель друга:
“екзистенціалізація” *cogito*

Чи не показово також, що таке уявлення щодо філософії як у Кульчицького, так і в нас пов'язане з переосмисленням

новоєвропейської раціоналістичної спадщини, центрованої на декартовому “Думаю, отже існую”: акцент зміщувався з здатності мислення (що її часто витлумачували як передумову людського існування) – на саму людську екзистенцію, на людське буття як безнастанне оцінювання, як вияв ставлення людини до життя. Саме у зв'язку з цим О. Кульчицький поділяє здійснену Штерном заміну наріжної філософеми Декарта на “Оцінюю, отже існую” (цит. праця. – С.29). Хоча, зауважимо, у вісімдесяти роки Мераб Мамардашвілі у восьмому з “Картезіанських роздумів” слушно застереже нас, що славнозвісна картезієва формула завсім не означає, ніби буття “виникає” з думки, бо між мисленням та існуванням немає інтервалу, відтак “ми – є” – то тавтологія, але плідна.

Представники ж Київської світоглядно-антропологічної школи наприкінці шістдесятих років інтенсивно досліджують розмаїття спроб західних філософів “екзистенціалізувати” здатність мислення, що до неї апелював класичний раціоналізм. Аналізуючи тенденцію, репрезентовану пізнім Е. Гуссерлем, Ж.-П. Сартром, Е. Мунье, Ж. Лякруа та іншими вченими, вони показують, що світова філософія рухається від зосередженості на переважно пізнавальнім освоєнні світу людиною до з'ясування особливостей не менш важливої сфери – переживання та розуміння світу передусім у його значущості для людської особистості. Відповідно, світ людини розглядається передусім як наслідок її оцінкового бажання (докладніше про це див., зокрема, у виданій 1974 року книжці автора цих рядків “Криза буржуазного раціоналізму та проблема людської особистості” – С.18, 29, 78–80).

Безперечною заслугою Київської школи став докладний аналіз того, яким чином одвічні світоглядні питання, котрі є передумовою виникнення філософії, отримують у ній теоретичне осмислення, як ці сенсожиттєві питання “перекладаються” на теоретичну “мову”. Цьому присвячено, зокрема, тодішні праці Володимира Шинкарука, Вадима Іванова, Олександра Яценка. Останній, зокрема, пристрасно обстоював думку про те, що будь-які категорії мислення є не тільки формами пізнання, а й формами свідомості та самосвідомості, а з останньою нерозривно пов'язана ціннісно-орієнтаційна діяльність свідомості (Яценко А. И. Целеполагание и идеалы.–К., 1977.–С.73).

*12.3. Паралель третя:
проблема “ендотимних
підвалів”*

Чимала спільність світоглядно-антропологічних роздумів Олександра Кульчицького та представників Київської школи також у тім, що,

розглядаючи особливості людського світовідношення, вони зміщують акценти зі свідомості – на самосвідомість. Остання, зазначає О. Кульчицький, то найважливіша відмінність особистості в її зв'язку зі світом. поза нею та з власним психічним життям (див.: “Введення у філософічну антропологію”. – С.37). Описуючи структуру самосвідомості без огляду на якість ідеологічні “табу”, О. Кульчицький, звичайно, виграє в порівнянні зі своїми київськими колегами в тім сенсі, що послідовно акцентує на органічній взаємодії двох шарів психічного життя людини – свідомого та несвідомого, залучаючи при осмисленні останнього творчу спадщину З. Фрейда, Ф. Адлера, К. Юнга. Проте, маю сказати, що і ми тут не були такими простаками, як це сьогодні декому здається. Пригадую, ще студентом я завів розмову про Фрейда та фрейдизм зі своїм добрим знайомим, мудрим психіатром “старорежимного вишколу”, Якимом Михайловичем Фарбером, котрий упродовж кількох десятиліть очолював відділення в Павлівській лікарні. Знаючи, що на фрейдизм у нас суворе офіційне табу, запитав, як виходять зі скрути спеціалісти його фаху. Він відповів: “У нас це вчення також офіційно не є визнаним, проте в лікувальній практиці використовуємо його щоразу, бо ж інакше зникне психіатрія”.

Щось подібне чинилося й в галузі філософській, зокрема, при вивченні структури психічного життя. Якщо О. Кульчицький доводив співвіднесення свідомого і несвідомого до розкриття особливостей взаємодії так званої “персональної надбудови” (обсяг думання і свідомого хотіння) та “ендотимної підвални” (обсяг почуттів, “гонових стремлінь” тощо), то представники Київської школи починають розглядати світогляд через такі структурні рівні як світовідношення, світоуявлення та світорозуміння, роблячи наголос на першому (це можна знайти і в раніше згаданих дослідників. потужну розробку присвятив даним питанням наш колега Олекса Довгаль. – на жаль, йому не судилося ту розвідку продовжити). Згодом ми зосередили увагу на вивченні такого своєрідного явища, як “світоглядна установка”, залучивши для зіставлення її несвідомого і усвідомленого шарів праці грузинської школи Д. Узнадзе та його послідовників. У книжці “Евристичні функції світоглядної свідомості” вже наполягали на тому, що саме так слід розглядати стереотипну тезу про визначальну роль буття щодо свідомості. Відповідно, дійшли висновку, що образів світу в людській свідомості передують його неусвідомлений перед-образ.

Отже, може засвідчити, що в Київській світоглядно-антропологічній школі не згасало, а наростало критичне ставлення до “ра-

ціоцентристських” уявлень про людське світовідношення. Останнє розглядали як явище передусім практично-духовне, відтак пов’язували із розмаїттям “екзистенціалій” (приміром – віра, надія, любов, або – розум, почуття, воля, де з’ясовувалася самоцінність почуттєвої сфери). Тому нам особливо близька позиція Кульчицького, коли він, відштовхуючись від В. Дільтея, твердить, що саме “з почуттєвих реакцій людини постають відповідні цінності” (“Введення у філософічну антропологію”. – С. 30).

Безперечно, світоглядно-антропологічні розмірковування О. Кульчицького мають ту перевагу, що, будучи від початку орієнтовані на світову психологічну спадщину в повному її обсязі, надто – у тій частині, котра стосується феномену несвідомого, вони враховували наявність “темних підвалин” людської психіки. А саме такі підвалини дуже істотно впливають на людську діяльність. Недостатнє врахування цієї обставини оберталось переростанням обстоюваного марксизмом діяльнісного підходу до людини у підхід гіперактивістський, та ще й просякнутий презумпцією усуціль позитивного сутнісного бачення суб’єкта активності. “Зацикленість” на психологічному осмисленні діяльності, властивому Ж. Піаже, О. Леонт’єву тощо, не сприяла своєчасній реалізації того принципового побажання щодо “поєднання” Маркса й Фрейда, яке висловив у “Критиці діалектичного розуму” Ж.-П. Сартр, – як умову подолання соціологічного схематизму марксизму. Проте Київська школа, як я сказав раніше, постійно тяжіла до такого подолання.

Подібних порівнянь можна зробити дуже багато. Усі вони наводять на роздуми про те, що навіть за докорінно відмінних ідеологічних та політичних умов у розвитку української філософської думки новітньої доби з’являлися багато в чім схожі мотиви й концепції, які, мабуть, були виявом того, що культурологи поіменували національною ментальністю.

12.4.

Паралель четверта: персоналістська інтенція

Особливо це стосується явища, котре дослідники інтелектуального спадку Олександра Кульчицького кваліфікують як “український персоналізм”. Справді, смисловим осереддям філософсько-антропологічних уболівань українського вченого стало поняття персони або пер-

сонального Я, котре отримує сферу застосування, набагато ширшу од тієї, що традиційно переважала досі. Маю на думці плідну спробу розглядати як особистість не тільки індивідуальне Я, але також і Я

колективне, зокрема, етнічне, національне. Тяжіння до персоналізації філософсько-антропологічних розмірковувань було властиве і представникам Київської школи. Щоправда, в шістдесяті роки та в наступні десятиліття доперебудовної доби такі спроби не могли бути легально доведені до теоретичного осмислення питання щодо персонального як етнонаціонального. Вони замикались переважно на індивідуально-особистіснім Я. Проте ми все ж вийшли принаймні на феномен, кажучи мовою П. Рікера, “обличчя ансамблю” – питання, яке містило чималий евристичний потенціал для подальших культурологічних розміркувань.

“Персоналістичний синдром” був серед нас зовсім не випадковим. Він відбивав реакцію гуманітаріїв на тенденції знеособлення у тоталітарному соціалізмі й “офіційному” марксизмі, а втім – не тільки в останньому. Адже “молодомарксизм” також містив у собі нерозв’язну в його межах колізію: надмірні сподівання щодо “родової сутності” людини як зібрання самих лишень чеснот. І ця родова сутність мислилась як безособово-суспільна. На противагу такому безособово-родовому баченню людини не міг не виникнути потяг до бачення особистісно-родового. Чи не тому вже на початку антропологічного повороту шістдесятих років у руслі пошуків Київської школи спеціально досліджується таке філософське явище, як французький персоналізм. Назву кілька наріжних концептів цієї зацікавленості: персональність мікрокосму; співвідношення особистісного й безособового в людським світовідношенні, зокрема, в історії (сюди причетна вже згадана раніш ідея щодо “обличчя ансамблю”); тенденції знеособлення в класичному раціоналізмі (зокрема, у раціоцентризмі, що тяжів до монологічного бачення людської свідомості); діалогічність свідомості тощо.

Дуже шкода, що окреслене прагнення до персоналістичного осмислення особливостей людського буття не могло бути в той час доведене нами до світоглядно-антропологічного розгляду особливостей українського національного характеру. По-перше, через те, що згадане прагнення філософів цьому характерові цілком відповідало – Олександр Кульчицький, зокрема, докладно обґрунтовує схильність останнього до “кордоцентричного персоналізму” (“Основи філософії...” – С.160). Водночас він показує, що ця характерологічна особливість є далєбі не тільки позитивною, оскільки вона може спричинювати слабкість вольового начала в людині, що деструктивно позначається на її здатності до активного, діяльного самоствердження та на розвиткові “раціональних світосприймальних настанов”. Погано, коли експансія людини у світ не знає ніяких меж. Про-

те зовсім не краще, коли ця експансія придушена, а саме так, на думку О. Кульчицького, трапилося з українцями. Якби в шістдесяті роки вдалося зробити дане питання предметом філософського дискурсу, ми б значно своєрідніше обґрунтували свій погляд на способи самоствердження людини, зовсім по-іншому зіставили б екстравертні та інтравертні вияви цього самоствердження.

Бо ж, з огляду на щойно сказане, та акцентуація українських філософів-шістдесятників на діяльному началі в людським ставленні до світу, що була властива Київській філософській школі, заслуговує на дуже прискіпливий аналіз і дуже зважену оцінку. Відкидаючи надмірний активізм, чи, як ми його поіменовуємо, гіперактивізм, треба дуже дбати про те, щоб разом з водою не виплеснути з ночов і дитину, а то, боронь Боже, ще й ночви викинути, як жартував колись один наш колега.

Не менш прискіпливої уваги вимагає також націленість вітчизняних філософів-шістдесятників на вивчення взаємозумовленості “архітектоніки” діяльності та свідомості, духовності. Та націленість була також не тільки даниною “молодомарксистським” віянням. Бо ж погано, коли “пригнічений” якийсь з щойно згаданих феноменів та ще й взаємозв'язок між ними...

Звертання до діяльного начала в людині в шістдесяті роки було не першим за новітньої доби. Раніше таке звертання мало місце під час національного відродження двадцятих років. Не випадково, оцінюючи “романтичний вітаїзм” Миколи Хвильового та плеяди діячів “розстріляного відродження”, Володимир Юринець писав, що образ “фаустівської людини”, витворений європейською цивілізацією, надто важливий, зважаючи на деякі особливості українського національного характеру.

Звичайно, осмислюючи згаданий образ, не слід недооцінювати “темних підвалин” людської психіки, котрі позначаються на реалізації діяльного начала. Тим більш, що світова інтелектуальна скарбниця містить чимало набутоків, які роблять ті підвалини збагненними. А ми сьогодні активно залучаємось до більш повного освоєння тієї скарбниці.

Подальша доля творчої спадщини вітчизняних філософів-шістдесятників залежить од щойно згаданого її включення у світовий інтелектуальний простір.

Але тут виразно вимальовується ще одна складність, котра стосується оцінки антропологічно та кордоцентрично зорієнтованої філософії шістдесятників, та й не тільки їх. Це непогано, що ми можемо сьогодні вести мову про певну схожість підходів до бачення

філософсько-антропологічних питань тут, у Києві, і десь там, на Заході. Можемо, отже, сподіватися, що справа нашого входження у світову інтелектуальну спільноту реальна... Так би мовити, рівняємось на Захід – і справу вирішено.

Проте як бути, приміром, ось з якою обставиною. Звертаючи увагу на наголошення в працях О. Кульчицького світоглядного виміру філософії, Анатолій Карась зауважує: “Адже ця позиція не набула поширення в тогочасній філософській думці, зокрема, Німеччини. Її опонентів було значно більше, аніж прихильників” (див. передмову до вже цитованих “Основ філософії...”. – С.20). Сам О. Кульчицький дуже часто висловлює незгоду з позитивістським та деякими іншими тлумаченнями особливостей філософського знання, котрі були і є нині вельми поширені. Отже, самим тільки “рівняйся на західну філософію” питання про піднесення інтелектуальної культури України не розв’яжеш – доводиться дослухатися ще й до власної ментальності – “і чужого научатись, і свого не цуратись”. Оті самі взаємовідносини поміж “доксою” й “пара-доксою”, між пануючими серед загалу поглядами та їх альтернативами, що про них писав, обґрунтовуючи неминучу парадоксальність справжнього філософування, Х. Ортега-і-Гассет, вони можуть стосуватися не тільки “офіційно визнаної” та опозиційної інтелектуальної традиції, а й, скажімо, стосунків чогось “більш модного” – та такого, що до тієї моди не пристає, торуючи власну стежку.

Як нам, звиклим до внадливого “єдинодумства”, звикнути до справжньої толерантності? То не просте питання, та й досвід західних сусідів дає не тільки кращі взірці такої толерантності – досить придивитися уважно хоча б до деяких особливостей полеміки неопозитивістів з екзистенціалістами, або останніх – зі структуралістами, або до багатьох постструктуралістських нарікань щодо всієї філософської гуманістики.

Візьмімо, для прикладу, знову той же “український персоналізм” Олександра Кульчицького, у контексті якого він розглядає питання філософської антропології. Придивімося до енциклопедичних визначень філософської антропології – чи часто ми бачимо там відхід від “безособово-родового” на користь персоніфікації останнього?

А саме такі персоніфікації загальнолюдського втілюють реальне розмаїття людського буття та свідомості, багатобарвність духовності. До речі, в Україні вже в перших філософсько-світоглядних розвідках, котрі з’явилися в плинні “антропологічного повороту”, широко використовувався підхід до свідомості й духовності відомо-

го культуролога М. Бахтіна – ідеї щодо поліфонічності, діалогічності та полісуб'єктності. Кожна ж із згаданих ідей є істотний крок до персоніфікації вселюдського.

Чи не стала згадана обставина однією з вагомих передумов того, що вже через якийсь десяток років Київська світоглядно-антропологічна школа еволюціонує від зосередженості на співвідношенні світогляду й діяльності – на дещо інший сюжет: світогляд та культура. Вже 1980 року з'являється велика колективна праця, присвячена аналізу зарубіжних концепцій культури, ще через три роки – роботи “Діалектика діяльності та культура”, “Категорії філософії та категорії культури”, незадовго перед цим – книжка Михайла Булатова про філософську методологію в контексті культури. Згаданий культурологічний “бум” завершив наприкінці 70-х років виокремлення з теперішнього відділу філософської антропології нового дослідницького підрозділу – філософських проблем теорії культури (ним видано, зокрема, праці “Буття людини в культурі”, “Культура і розвиток людини”, “Світоглядна культура особистості” тощо). Цей відділ і здійснив згодом дослідження культури як світу національного буття.

Антропологічний же гурт зараз активізував зусилля щодо більш позного використання у своїх розробках здобутків світової філософсько-антропологічної думки, особливо тих, котрі дотичні до найхарактерніших рис національної світоглядної ментальності. Дуже цінним є також досвід нашого колеги Олександра Кульчицького щодо виведення філософсько-антропологічних роздумів на рівень тих антропологічних типів, котрі переважають на вітчизнянім терені. Особливо це стосується акцентування на поширеності такого антропоявища як недостатня потужність “персональної надбудови”. А якщо додати до згаданого антрополого-рефлексивного застереження, наприклад, розмірковування Миколи Шлемкевича щодо небезпеки українського “індивідуалізму без індивідуальностей”, на яке посилається Кульчицький в одній із своїх праць (*див.: Кульчицький О. Вчитель життя. Пам'яті М. Шлемкевича // Україна: філософський спадок століть // Хроніка – 2000, № 37–38. – К., 2000. – С. 698*)?

Адже й сьогодні ми надто часто стикаємось із ситуаціями, які вимагають того, що О. Кульчицький поіменував “формотворчою потугою” – замість “пливти за водою” настроїв власної душі! Від результативності формотворчих зусиль у кожній зі сфер життя залежить доля національного відродження нашого краю.

(Докладніше про цього вченого див.: Філософсько-антропологічні читання'95. Випуск 2. До 100-річчя Олександра Кульчицького. – К., 1996).

Дія друга:

*Час віднайдений
(деякі концепти)*

13. Перспективи та межі антропоцентризму

Таке питання було винесено на одні з наших щорічних Філософсько-антропологічних читань. Присвячувались вони мислителю зовсім не українському й все ж близькому нам. Можливо через те, що його так пошанував наш праантрополог Григорій Сковорода.

*13.1. Турботливе ego:
за межами ego-їзму
(Сенека та Фуко)*

Інтелектуальна спадщина Луція Аннея Сенеки Молодшого (сина Луція Аннея Сенеки Старшого та Гельвії) дає чимало приводів для того. Скажемо, принаймні, про три таких.

Сенекове витлумачення філософії як вихователя-гартівника людської душі та керманича наших учинків є надто продуктивним для світоглядно-антропологічних розмірковувань, для пошуків у царині, котру нині поіменують практичною філософією.

Виховально-гартівна спрямованість Сенекового погляду на досконалі та недосконалі способи самоздійснення людини дуже співзвучна амбівалентності тих екзистенційних ситуацій, що в них перебувають нині українці. Стоїцизм актуальний для кожного, хто потерпає від негараздів, позаяк націлює його зносити страждання, не втрачати серед них людської подоби. “Ті блага істинні, котрі даються розумом, вони і міцні й постійні, вони не можуть загинути або вичерпатися. Інші ж блага мнимі, позірні. Вони наші слуги, а не частка нас самих” (Сенека. Лист 74 до Луцілія). Але Сенеків стоїцизм актуальний не тільки своєю катарсичною націленістю для тих, кого доля обійшла, а й для тих, кому вона посміхнулася. Тут можна знай-

ти переконливі та яскраві антропологічні застереження щодо блага минушого, суєтного, позірного – та такого, яке перебуває з людиною завжди. “Хай добробут прийшов до нас – але він не зрісся з нами, відтак ...користуймося ним, проте не похваляючись та помірковано, немов чимось, що нам довірено, але його доведеться повернути” (там само).

Сенека збагатив антропологічну думку, я б сказав, принципом відносності людського щастя, доведеним до “формули” підступності останнього. Щастя – тягар. Римський мислитель показує, що прагнення до нього найчастіше опиняється в полоні непомірності, тому потребує “приборкувача”. Ним є розум. “Немає стін, нездоланних для фортуни, то ж зведемо укріплення всередині нас самих! Коли тут усе надійно, людину можна облягти, але не можна здолати приступом” (Лист 74 до Луцілія). Якщо ж “укріплення” всередині людини відсутні, навіть те, що “надбане доброчинністю”, втрачає майбуття. “...Адже щастя, тільки-но забудеш про міру, само себе душить”. Дуже мало кому вдається “м'яко зняти з плечей тягар щастя”. Більшість – “падає під уламками його опор” (там само).

Чоловік, котрий був пов'язаний упродовж одного життя з трьома надто непересічними імператорами: божевільним Каллігулою, недоумкуватим Клавдієм та несамовидцем Нероном, – непогано на тому знався.

Чи не тому так часто згадував Сенеку і стоїків загалом Григорій Сковорода?

Адже погляд на людину, що в її глибинах – “священний дух, який стежить за нашими добрими і злими ділами й береже нас” (Сковорода Г. Тв. у 2 т., Т.2. – С.341) – ця Сенекова настанова така близька сквородинському ідеалові “внутрішньої людини”. Як і настанова про “недоступність місця, що на ньому стоїть дух, позбавлений всього зовнішнього”, себто дух, який відкинув все чорне й уклав “мир з самим собою” (там само. – С.141). Відповідаючи на закид Плутарха, нібито Сенека схиляє людину до бездіяльності (а хіба мало подібних закидів чуємо по сьогодні на адресу Сковороди?), український мислитель зауважує: “Та дарма, Сенека, пишучи про спокій серця, не тягне людину до неробства, проте не радить багато затівати. І цим відводить від бездіяльності, бо, – наполягає Сковорода, – бути бездіяльним і починати суєту є різні крайнощі і однако-ве безумство” (там само. – С.213). Сам же філософ у листі 11 до М. Ковалинського обстоює ідеал “діяльної бездіяльності”. Відтак маємо надто сучасну антропологеми: Діяння та Поміркованість.

“Діяльна бездіяльність” – вельми специфічне визначення світо-

глядної позиції людини, ставлення якої до світу не вичерпується беззастережно-перетворювальним активізмом (коли світ уявляють підвладним реконструюванню “до основи”). Відтак, сенеківсько-сковородинська світоглядна настанова несумісна із зарозумілим антропоцентризмом – суть останнього афористично вияскравить згодом М. Гайдеггер у “Європейським нігілізмові”: уявлення про людину як суб'єкта, его, суб'єктивується настільки, що стає “егоїстичним” (Хайдеггер М. *Время и бытие*. – М., 1993. – С.78).

Визначення, подібні до “діяльної бездіяльності”, специфічні також і за своїм формально-мисленнєвим статусом. Вони – свого роду концепт-антиномії, евристично продуктивні через те, що фіксують проблематичність, напруженість та межовий драматизм (=трагізм) світоглядної ситуації людини: остання, будучи часткою світу, намагається його, ціле, перетворити на частку себе, частково-го.

Чи не провокує нас оцей смисловий рух від Сенеки через Сковороду до Гайдеггера на світоглядну універсалізацію такого, здавалось би, суто етичного, принципу відносності людського щастя, що ми його знайшли у римського любомудра? Чи, може, то вже сама етика “космізується”!

Бо ж прагнення до щастя, вивільнюючись від обмежень, що їх накладає на нього поміркованість, та прагнення “максимально суб'єктивуватися” – чи не стають вони тотожними...

Придивімося, до речі, що радить Луцілієві його наставник у разі, коли той сприймає якусь подію як тільки протидію собі: “все, спрямоване, на перший погляд, тобі на шкоду, слугує збереженню всесвіту”, бо ж “якраз у нім і чиниться належний світові кругообіг” (Лист 74). Отакий собі, давньоримський гомеостазис. Фаталістичний його контекст (таке частенько вбачають у Сенеки) є далєбі не безумовним: адже ми справді не знаємо, чи не є корисне для нас безпосередньо – шкідливим опосередковано, коли воно вливається в плін подій, ширший од наших сьгоднішніх потреб, зазіхань, уявлень.

Мабуть, зовсім не випадково Іммануїл Кант, дошукуючись особливостей моральних максим, докладно порівнює епікурейські та стоїцистські погляди на людину і посилається саме на останні, коли обстоює таку субординацію щастя та моральності: моральність то “верховне” благо, найперша умова блага “вищого”; щастя є другим елементом останнього. (Кант И. *Критика практического разума* // Соч. в 6 т., Т.4. ч. 1. – М., 1965. – С.451). Але ж хіба може бути щось важливіше для людини, аніж щастя? На це питання Кант відповів двома сторінками перед тим: може і є таке, це – поважання й само-

повага. Справді, починаєш розмірковувати, чому б я віддав перевагу – бути щасливим, зневажаючи себе й відчуваючи зневагу інших людей, чи маючи повагу до себе? А може, ото вже і є справжнє щастя?

Стоїчними ідеалами насажені Кантові уявлення про культивування людського в людині. У “Метафізиці звичаїв” таке культивування витлумачується як “діяльне самовдосконалення”. Розвиток “первинних задатків своєї природи”, “розвиток (cultura) своїх природних сил (духовних, душевних та тілесних) як засіб для всіляких можливих цілей”. Таке культивування, така “турбота” є, підкреслює Кант, обов'язком людини перед собою. Людина як істота розумна зобов'язана не залишати невикористаними свої природні задатки й здібності – без культивування вони “заіржавіють” (див.: Кант І. Соч. в 6 т., Т.4, ч. 2. – М., 1965. – С.326, 356, 384–385). Як скаже в наші дні Мішель Фуко, посилаючись на Сенеку, така турбота означає перетворити своє існування в неперервне “вправляння”, для якого важливо “рано розпочати”, а ще важливіше – “ніколи не розслаблюватися”. До речі, Сенека, як і Плутарх та ін. прибічники культивування людського, зверталися не до дітей або юнаків, а до зрілих мужів. Приміром Луцілій був ледь-ледь молодшим од Сенеки, інтенсивне листування з ним він розпочав десь біля шістдесятирічного віку, будучи вже прокуратором Сицилії. Листування Сенеки з Луцілієм стало не тільки духовним наставництвом першого щодо другого, а й способом набування обопільно корисного спільного досвіду. (див.: Фуко М. Забота о себе. – К. – М., 1998. – С. 56–62).

Культивування людського постає в Сенеки як сукупність спеціальних вправ, що їх той же М. Фуко влучно поіменує “досвідом себе”. Цей досвід розгортається в сукупність “практик”: самоаналізу, самозвітування, самопримусу. Красномовним є, зокрема, таке явище, як “практики само-випробування”: націлюючи на одну з них, Сенека радить упродовж кількох днів на місяць добровільно ставити себе в ситуацію мало не нужденності – не задля забави, а задля досвіду поміркованості (див.: там само. – С.68). У такий спосіб індивідуум культивував себе як морального суб'єкта.

Таке культивування розглядалося стоїками як неодмінна передумова формування громадянських якостей – аж до якостей політичного діяча. Адже політична діяльність передбачає усвідомлення наступної обставини: те, чим ти є як політична істота, – не посада, котру обіймаєш, не обов'язки, що їх виконуєш, не місце у політичній ієрархії. Все це – зовнішні, штучні, позбавлені підґрунтя знаки. Чим ти є, чим тобі належить опікуватися як своєю кінцевою метою – то принцип, унікальний за своїм виявленням у кожній людині, універ-

сальний за формою, що він її набуває у всім людстві, та колективний за встановлюваною ним спільнотою, котра є реальним зв'язком між індивідуумами. Принципом був для стоїків людський розум: божественне начало, присутнє в нас. Цього Бога, що знайшов собі притулок у людській тілі, можна здибати як у римським вершникові, так і у вільновідпущеного або раба (там само. – С.105–106). Політична та моральна рефлексія, отже, переплітаються.

Загалом же “культивування себе” виявляється... запобіжним заходом супроти “ego-їзму”, зарозумілого антропопоцентризму.

Цей смисловий шар Сенекової спадщини переконливо розкрито в лекціях, читаних М. Фуко 1982 року в Коллеж де Франс. Принципово є, зокрема, та обставина, що Сенека й стоїки дали нову, відмінну від попередніх, зокрема Платонової, інтерпретацію взаємозв'язку людини зі світом – через співвіднесеність досягнення людиною таємниць природи та самопізнання людини. Якщо для Платона самопізнання означає потребу відвернутися від цього світу, аби поглянути на інший, то для стоїків таке зовсім не є неминуче. Вивчення природи постає в них як інструмент звільнення власного “Я”. Але знання природи звільнює тією мірою, якою воно дозволяє людині також не відвертатися й од самої себе, а навпаки, краще сфокусувати погляд на собі, забезпечуючи таке самоспоглядання, яке б показувало зв'язок людини із сукупністю умов, що їх раціональність вона збагнула.

Як можна досягти такого поєднання погляду людини на доколишній світ та її погляду на себе саму? Таке можливе завдячуючи специфічному рухові людської душі, рухові вгору, внаслідок якого “Я” позбавляється численних вад і наближається до Бога. Водночас, людина не саморозчиняється в Богові, бо рух до нього чиниться у формі, що дозволяє нам знову віднайти себе в природності, кофункціональності стосовно Всевишнього. (Людський розум має ту саму природу, що й божественний, він володіє тими ж властивостями і виконує ту саму функцію. Людський розум має бути для самої людини тим самим, чим є божественний розум для світу). В окресленім рухові власної душі ми здіймаємося до найвищої точки й водночас сягаємо найглибшої таїни, сокровенного лона природи. Сягаючи, завдяки залученню до божественного розуму, найглибшої таїни природи, ми усвідомлюємо, наскільки нікчемне малими були ми самі. Найвища мета такого руху людської душі – забезпечити самовладання людини у світі, де вона знаходиться, відчування людиною довір'я до розумності цього світу – світу Божественного провидіння, котре помістило людину туди, де вона є, котре визначило місце лю-

дини в перебігові окремих причин і наслідків, необхідних та розумних, що їх людина має прийняти як даність, аби справді звільнитися від цього перебігу в єдино можливій формі – визнання його необхідності.

Відтак, зануритися у світ, а не “вирватися” з нього, збагнути світові таїни, замість зосередитися тільки лиш на своїх внутрішніх секретах – в цьому убачає Фуко зміст стоїчних уявлень про добросвітність душі. Адже саме через те, що остання спілкується з цілим Всесвітом і вивчає його таїни, вона є здатна також контролювати власні вчинки та думки. Через те Сенекове уявлення про рух людської душі можна кваліфікувати як осягнення однієї з найважливіших форм духовного досвіду (Фуко М. Герменевтика суб'єкта // Соціологос: Соціологія. Антропологія. Метафізика. Вып. 1. – М., 1991. – С.303–305). Досвіду себе-у-світі.

Фуко віднаходить у Сенеки біля десяти позначень “турботи щодо себе”: *se formare, sibi vindicare, se facere, se ad studia revocare, sibi applicare, suum fieri, in se recede, ad se recurrere, secum morari* – “зробити себе”, “перетворити себе”, “повернутися до себе”, “зрештою, для того, аби “поєднатися з собою” (*ad se propereare*) (там само. – С.54). Замислюючись над цією воістину “енциклопедією турботи”, задамося питанням, чи не зароджується тут ота Гайдеггерова тема специфічності ставлення людини до світу та до самої себе, ставлення, що в ній домінує якраз турбота.

Якщо порівнювати під даним кутом зору взаємовідношення “людина-світ”, то виникає запитання: чи не характеризує поняття “ставлення” у цій взаємовідношенні тільки рух зліва праворуч, а не навпаки (світ байдужий до людини, він у кращому разі сприяє або протидіє її домаганням, “ставлення” ж – риса суто людська)? Чи не тому людина, здатна дослухатися до самості, до таїни буття, стає його “пастором” та “берегинею”? З окресленими ж питаннями пов'язане ще одне, котре стосується сутнісного статусу “ставлення” як “турботи”. Якщо у Сенеки сутнісним виміром людини є розум, то чи не стає екзистенціалія “турбота” – як спосіб буття вищеозначеної сутності – не тільки екзистенціалією, а й “есенціалією”, чи не “усутнюється” така екзистенціалія? Принаймні, так трапилося у М. Гайдеггера, а чи не було таке започатковано уже Сенекою?

Справді, порівняймо “повернення до себе” в Сенеки – з “на що ж іще націлена “турбота”, як не на повернення людини до її істотності” в “Листі щодо гуманізму” Гайдеггера (див.: *Время и бытие*. – М., 1993. – С.195). Чи не подібні ці дві антропологеми?

Значимо втім, що сам Гайдеггер дуже несхвально ставився

до римського гуманізму як “недостатньо самобутнього розмислу” щодо “людської долі” (там само. – С.196–197). Чи враховувалася при цьому самобутність Сенекових уявлень про “турботу” як, фактично, сутнісну властивість людини, чи враховувалося розмаїття смислових іпостасей даної “екзистенціалії-есенціалії”, чи все те розмаїття підпало під кваліфікацію “першого гуманізму” як “забуття буття”?

Мені здається, що в особі Луція Аннея Сенеки ми маємо справу принаймні з амбівалентною світоглядною настановою: можливо, розгортаючись у руслі відособлення людини від буття, гуманізм Сенеки, акцентований на феноменові людської турботи про себе та про світ, був водночас і першою спробою подолати означену відособленість. Припустимо, спроба не вдалася. Але, повертаючись до ще одного ключового концепту Сенеки “досвід себе” (фактично “досвід-себе-у-світі”), пропоную визнати, що у сфері людинознавчій негативний досвід має також позитивну значущість. Вливаючись у річище щобільше зарозумілого антропоцентризму, такий досвід постіє водночас як чи не найперша спроба його (антропоцентризму) саморефлексії. Попереду ще чимало злетів і падінь людського духу, але саморефлексивність та спалахус раз-у-раз, не дозволяючи заспокоїтися й провокуючи нас на постійне інтелектуальне “очікування”.

13.2.

**Наскільки
“віталістичною”
є філософська
антропология
сьогодні?**

Формулювати питання саме так спонукає та обставина, що нині і в нас, і на Заході досить поширеним є намагання звести антропологічні тенденції в класичному філософуванні та зміст філософської антропології як самостійної наукової галузі, що нею вона стала у першій третині ХХ ст., – до беззастережного антропоцентризму, який живить безпідставну зарозумілість сучасної людини.

Дуже багато важить “антиантропологічний” критицизм М. Гайдеггера щодо зарозумілості європейського гуманізму=антропологізму та його деструктивності для філософії (стаючи антропологією, вона “ гине” од метафізичного “забування буття”, підкреслено в “Подоланні метафізики”), а також критицизм М. Фуко щодо “антропологічного сну”, невідповідного реальним ситуаціям несувверенності людського способу буття.

Мушу зазначити, що подібне ставлення не відповідає ні духові, ані літері теоретичних уболівань засновника філософської антропології Макса Шелера. В іншому разі чим маємо пояснювати ту винят-

ково високу оцінку, що нею удостоїв Шелер програмову гайдеггерову працю “Буття і час” (наскрізний мотив котрої – “повернення” людини до буття); гайдеггерову кваліфікацію засновника філософської антропології як чи не єдиного з тогочасних мислителів, котрий усвідомив значущість згаданої праці; нарешті, те порозуміння, що панувало під час триденного особистого спілкування обох філософів у Кьольні незадовго до смерті Шелера?

Шелерова прихильність до гайдеггерового концепту “буттєвої присутності людини” спричинена, на мій погляд, тим, що даний концепт недвозначно націлює на з'ясування як перспектив, так і меж антропоцентризму, зокрема того, що людина є часткою цілого, котре перевершує її. І неприпустимо ні применшувати, ні перебільшувати якісну особливість її способу буття, її світовідношення.

Філософська антропологія усталюється зусиллями Шелера якраз як альтернатива беззастережному (часто однобічному) антропоцентризмові: чи тих виявів останнього, що пов'язані з абсолютизацією “аполонійського” начала в людині (духовність, розум, інтелект), чи тих, які апелюють до “діонісійського” начала (вітальних потягів, інстинктів тощо). Опозиція між щойно названими різновидами антропоцентризму після виникнення “філософії життя” загострилася на ту пору вкрай і, бачачи вагомі онтологічні передумови цієї опозиції, Шелер задається фундаментальним питанням про “урівноваження” окреслених виявів людського. Відтак, він налаштовується на варіант антропоцентризму, який би враховував “взаємодоповняльність” духу – та життя.

Саме на цьому наголошує німецький антрополог, завершуючи передприкінцевий (п'ятий) розділ програмної праці “Становище людини в космосі”. “Дух та життя співвідносні одне з одним”, а не ворожі. “Хто глибини збагнув, чарується життям”, – посилається М. Шелер на І. Гельдерліна в цьому та інших творах.

На початку згаданого розділу він різко критикує перебільшення “особливого становища” людини, “вирваної з материнських обіймів природи”, заперечує картезіанський дуалізм тіла та душі, акцентує на “фізіологічних паралелях” психічного (душевного) й доходить висновку, що прірва, яку вирив Декарт між тілом та душею, сьогодні зімкнулася до вкрай відчуваної “єдності життя”. Значущість окресленого паралелізму надто важлива з огляду на шелерову переконаність, що духовні акти отримують всю свою діяльну енергію “з вітальної сфери потягів” (див.: Шелер М. Избр. произв. – М., 1994. – С.179).

Переконаність щодо вітального забезпечення духовного най-

повніше втілилася в статусові, якого надано тут запозиченому з “філософії життя” поняттю сублімації: переспрямування енергетичного потенціалу, внаслідок якого сили одних форм буття “служують” іншим його формам. У четвертому розділі “Становища людини...” обґрунтовано вирішальну роль сублімації для становлення людини. Сублімація розглядається як водночас “найінтимніше поєднання всіх сутнісних сфер природи”, а відтак набуває космогенетичної значущості. *Феномен людського постає в Шелера, завдячуючи сублімативній здатності, як такий, що закумулював у собі величезні можливості – та не меншу ущербність. Остання пов’язана зі здатністю суб’єкта життєдіяльності сублімувати аж до ...заперечення основи сублімування, себто життя.*

У доповіді “Форми знання й освіта”, прочитаній у Вищій школі ім. Ф. Лессінга 1925 року, Шелер акцентує на фундаментальній суперечності, що її розв’язанням стала сублімативна здатність. Людина, як істота вітальна, виявляється свого роду глухим кутом природи, її кінцем та найвищою концентрацією водночас. Проте як можлива “духовна істота” людина є “світлий та пречудовий вихід” з цього глухого кута. *Маємо, отже, істоту, максимально вкорінену буттєві шари, котрі поза нею, й водночас – істоту, яка здійснюється в самій собі над всім життям та його цінностями* (див.: там само. – С.26, 30).

Суперечність це, однак, не долає, а навпаки – поглиблює. Справді, чим є людський дух? – Він є самим життям, яке, за влучним висловом Шелера, здатне кепкувати з себе (там само. – С.26). Відтак дух постає як надвітальний та антивітальний. Водночас чим вища духовність, тим вона життєво, енергетично слабша. Компенсувати цю неміч можна, лишень укорінюючи дух у підґрунтя потягів та інстинктів. “Дух ідеює життя. Проте тільки життя здатне привести у дію й здійснити дух, починаючи з його найпростішого спонукання до акту й аж до витвору, якому ми приписуємо духовний смисловий зміст”, – читаємо в завершальному розділі “Становища людини...” (там само. – С.182). Не погоджуючись ні зі спіритуалістичним, ані з натуралістичним, зокрема “однобічно-віталістичним” розумінням людського, засновник філософської антропології залишив нам у спадок не тільки теоретичне, а й практичне завдання: “урівноважити” духовний та життєвий принципи в людині.

Таке урівноваження, підкреслено в праці “Людина в епоху вирівнювання” (1927 р.), сягає визнання всього “відверто земного”, “ґрунтового”: “діонісійського”, “жіночого” (на протигагу маскулятивному антропологізму, внаслідок якого в багатьох мовах саме

слово “*homo*” етимологічно – від “чоловік”), нарешті – визнання “великої незримієї солідарності” всіх живих істот між собою у все-єдинім житті, всіх духів – у вічному Духові й водночас солідарності “світового процесу з долею становлення його вищої основи” та солідарність цієї останньої “зі світовим процесом” (там само. – С.117–118). Земне, ґрунтове, вітальне не протиставляється тут духовному, а переростає в нього, пройшовши через горнило сублимації.

Дві сфери: вітальні інстинкти, потяги, потреби (сфера реально-го) та істина, ідея й цінності (сфера ідеального) органічно пов'язані, “філософія ідей” не протистоїть “філософії життя”. У зв'язку з цим М. Шелер фактично веде мову про вельми специфічну буттєву реалію – свого роду вітальну духовність.

Особливості останньої вияскравлено ще в праці “*Ordo amoris*” (“Порядок любові”, 1914). З'ясовуючи нормативне та дескриптивне значення цього вкрай своєрідного способу упорядкування світу, Шелер кваліфікує його як найпростішу структуру найелементарніших цілей – доцільно діючого ядра людської особистості (цит. пр. – С.342).

Таке ядро – свого роду буттєвий етос будь-якого суб'єкта світовідношення (індивіда, сім'ї, народу, нації чи іншої соціальної спільноти). Серцевина цього етосу – “порядок любові та ненависті”, форма їх вибудови як “переважаючих пристрастей”. Водночас даний спосіб упорядкування світу виявляється “тільки особливим різновидом і навіть частковою функцією... універсальної, діючої в усьому і на всьому сили”. Суть цієї сили – у націленості одного вияву буття на інші. Чи любить людина якусь річ, якусь цінність (наприклад, цінність пізнання, природу у тій або іншій її подобі), чи любить вона іншу людину як друга або як ще щось – таке завжди означає, що у своїм особистіснім центрі людина вийшла за межі самої себе як тілесної єдності й стала співпричетною акції іншого, чужого предмета. Завдячуючи окресленій співпричетності до тенденції чужого предмета людина стверджує власну досконалість, сприяє їй, заохочує її та благословляє. Розглядаючи феномен “співпричетності” Шелер ще в 1914 р. вдається до поняття, яке згодом стане наріжним у співвіднесенні “буття” та “сущого” М. Гайдеггером: він підкреслює, що любов є тим вихідним актом, завдячуючи котрому будь-яке “сущє, не перестаючи бути даним, обмеженим сущим”, полишає себе самого аби як *ens intentionale* (інтенціональне сущє) долучитися до іншого суцього, не поглинаючи його (там само. – С.351–352). Відтак “*ordo amoris*” постає як наслідок особливого ставлення людини до світу: йдеться про “контакт-переживання”, що ним зумовлені і людські

самопочування, афекти та пристрасті – все те, що відносять до вітальної сфери. Шелерове акцентування на наявності вельми своєрідної сфери людського світовідношення, пов'язаної з іншими “порядками буття”, ніж той, котрий тотожний владно-інструменталістському антропоцентризмові, знайшло змістовне продовження в сучасній антропологічній рефлексії.

Досить посплатися на специфічний різновид феноменології – маю на увазі “респонзивну феноменологію” (від франц. *responsive* – той, що містить відповідь). Її смисловим ядром є “відповідь при спілкуванні з чужим”, передусім – обґрунтування принципу турботливого ставлення до іншого, чужого, особливої налаштованості, яка надає чужому “право голосу”, саме як “іншому”, не підпорядковуючи його “моєму” порядкові, відтак не позбавляючи його власної своєрідності. Визнання того, що будь-які порядки мають свої межі, є визначальною рисою респонзивно-феноменологічних уявлень про взаємодію людини зі світом. Межі, на котрі наштовхується наше зорове сприймання, мовлення або почуття, неможливо розширити нескінченно (аж до всеохоплюючих космосу чи світової історії, у якій все знаходить своє місце). Існує сенс, але не “царство розуму”, існують свободи, а не “царство свободи”, – стверджує Бернхард Вальденфельс. Відтак “абсолютні порядки” є насправді селективними й ексклюзивними: вони роблять можливим одне, позбавляючи можливості щось інше, будь-який “непорушній” *ordo* – лишень один з можливих (Вальденфельс Б. Мотив чужого. – Минск, 1999. – С.109). Чи не несе подібне визнання відносності “порядків буття” суттєвих обмежень антропоцентризму?

Ще одним яскравим продовженням шелерової націленості на вітальну духовність стала сучасна “антропологія чуттєвості”. Критикуючи “механоморфну” тенденцію в людинознавстві, що нехтує “прихованим ядром” людської сутності (як екзистенції), вона намагається реабілітувати “незбагнуту чуттєвість”: адже, і проблема місця людини у світі, і проблема сенсу людського буття, людської самості, міжлюдської комунікації тощо – усім подібним світоглядно-антропологічним проблемам притаманна “нерефлексивна” очевидність, що її можна й треба передусім відчутти (див.: Буркхард Г. Непонятая чувственность // Это человек. Антология. – М., 1995).

“Антропологія чуттєвості” корелятивна розробленій екзистенціалістом М. Мерло-Понті “феноменології сприймання”, смисловим осереддям якої стала “феноменологія тіла” (згодом – феноменологія “дикого Буття”). Кваліфікуючи свій різновид феноменології як “філософію двозначності”, Мерло-Понті намагався розв'язати за-

вдання, дуже подібне тому, що стало предметом уболівань Шелера – взаємодоповнення духу й життя. Відштовхуючись від гуссерлівської ідеї “життєвого світу”, Мерло-Понті ацентує на значущості людського тіла, як “відкритої” гармонійної цілісності, “первісне сприйняття” котрої є тією основою, з якої виростають усі людські смисли й значення. “Феноменальне тіло” поєднує тут дві іпостасі – буттєвість та первинну духовність. Утворюючи корелятивну єдність зі світом, феноменальне тіло одухотворяє світ, здійснює постійний діалог з ним. Первісне сприйняття не є рефлексивним, але є смисловим. Не протиставляючи себе світові, людина як “всезагальний sensorium” (це визначення Мерло-Понті запозичує в Гердера) переживає свою нероз’єднаність зі світом, а останній постає перед нею як, передусім, “інтерсенсорний” (див.: Мерло-Понті М. Феноменологія восприяття. – СПб, 1999. – С.302, 307, 290).

У більш пізній, ніж “Феноменологія сприймання”, одній із завершальних праць “Видиме й невидиме”, первинне джерело та межа засада самої можливості взаємин людської суб’єктивності зі світом убачається в особливим різновидові буття – у “плоті” як “дикім Бутті”. В антропологічних розмислах М. Шелера неодноразово повторюється застереження: будь-яка недооцінка вітальності людської світовзаємності, внаслідок котрої сублимація вітального переростає в понадсублимацію (а таким переростанням переповнена людська історія – вона є, у певному розумінні, постійним вправлінням у “техніках сублимування”), будь-яке пригнічення життя має величезний зворотно-руйнівний ефект – вулканоподібне “повстання природи в людині”. Останнє обертається вульгарним антиінтелектуалізмом, знедуховленням тощо.

Сказаним зовсім не применшується важливість духовної сфери людської життєдіяльності. Суть ситуації, однак, в тім, що дух є, згідно з Шелером, аскетичним принципом, який визначає особливе становище людини у світі. Проте саме цим диктується, на мою думку, необхідність бути вкрай обережним у поведженні з духовним – та вітальним.

Сублимуючи все вітальне, людина ні в якому разі не повинна припускатися понадсублимації, бо за нею неодмінно настає десублимація. Макс Шелер порівнював окреслений перебіг з перебігом стану здоров’я: нормальний – хвороба – видужання. У окремої людини останнє вимірюється днями, місяцями, інколи – роками. В історії ж людства “видужання” може затягтися на століття.

Чи не впливає з усього сказаного антропологічна настанова – уникаймо хвороби нехтування вітальністю?

13.3. *Мезжі цілеінстру- менталізму та антропоцентризму*

З огляду на розглянуту вище сутнісну значущість для людини такої її екзистенціалії як турбота, видається істотним для сучасної антропологічної рефлексії розрізнити технічне та культурне ставлення до світу, обґрунтоване Петером Козловським.

Техніка є витвір, який не міг би існувати без людини. Під “технічним” поглядом доквілля зводиться до діяльних можливостей людини, які сприяють появі того, що донедавна було прихованим. Техніка висвітлює перед нами “інструментальну” частину буття та наше намагання утвердитися в ньому через *оволодіння*.

Культура – то передовсім *спілкування* з буттям. Вона є турботою, доглядом за тим, що цілком може існувати і без культури, вона довершує природне чи новостворене, є турботою про те, що вже виникло. Дбайливий підхід до дійсності виходить з того, що все існуюче має свою форму та образ і прагне до реального існування, тож культура допомагає йому розгорнутись, вона, на протигагу техніці, орієнтується на контекстуальність та полідоцільність. “Культивуючий підхід до дійсності відрізняється від технічного тим, що враховує як додатковий, так і зворотній характер впливу власної діяльності на тотальність відносин об'єкта дії. Цей підхід також визнає право речей на власну внутрішню, незалежну від наших технічних намірів та інтересів, доцільність... Основою розуміння культури як мудрого та дбайливого спілкування з людиною та речами, є думка про те, що ми повинні враховувати... з найбільшою делікатністю принагідний вплив нашого знання та діяльності, а також взаємний зв'язок між нашими намірами та об'єктами цих намірів” (Козловський П. Постмодерна культура: суспільно-культурні наслідки технічного розвитку // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями... – К., 1996. – С.219–220). Культура – то, відтак, здатність враховувати зворотній вплив буття на людину.

Чи не йдеться тут, фактично, про можливість і необхідність певних практик культурної протидії техногенному антропоцентризмові? Значущість такої протидії пов'язана з усвідомленням все нових колізій діяльного освоєння світу людиною.

Глобалізація спричинює кардинальне переакцентування погляду на діяльність як сутнісну ознаку людського способу буття. Особливість цього переакцентування – у тому, що донедавна присутність людини у світі здавалася нам одвічною її безперечною даністю, щодо котрої будь-яка ідея обов'язку була похідною.

Нині ж даність людської присутності у світі перетворилася на проблему, що стає предметом людської турботи й обов'язку. Останній полягає в тому, щоб забезпечити для майбутнього першу передумову всіх обов'язків – наявне буття людей, а відтак зберегти неушкодженим і фізичний світ як умову існування майбутніх людей.

Ця проблематизація людського буття в його невіддільності від буття загалом – предмет напружених роздумів багатьох сучасних інтелектуалів. Смісловим епіцентром їх став перегляд антропоцентристських світоуявлень. Починаючи з М. Гайдеггера, розгортається дедалі більше подолання світоглядної зарозумілості людини – на користь її розгляду як невід'ємної частки Буття.

Учень Гайдеггера, німецько-американський філософ Ганс Йонас акумулював критицизм щодо зарозумілого антропоцентризму в лапідарну формулу: “Підкорення природи, що мало на меті щастя людей, своїми надмірними успіхами, які поширюються й на природу самої людини, перетворилося на виклик людському буттю як такому” (Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації. – К., 2001. – С.7). Це виклик глобального гатунку. Він зумовлює новий погляд на людську активність: “остаточно розкутий Прометей”, якому наука надає не знані досі ще сили, а економіка – нечувані стимули, повинен приборкати свою могутність, аби запобігти лихові для себе самого.

На основі критичного перегляду принципу антропоцентризму Г. Йонас проголошує нову етику людської відповідальності доби глобалізації. Відомий етичний імператив І. Канта свого часу вимагав: чини так, щоб ти також міг воліти, аби твоя максима стала законом для всіх. Імператив же, відповідний новому типу людської діяльності й спрямований на новий тип суб'єкта дії, має інше звучання: *чини так, щоби наслідки твоєї діяльності узгоджувалися з продовженням автентичного людського життя на Землі, або – заносять до свого теперішнього вибору як спів-предмет твого воління цілісність людини в майбутньому.* Якщо традиційний етичний імператив викликаний узгодженістю дії з самою собою, то новий – узгодженістю наслідків, які випливають з моєї дії – із подальшим продовженням людської діяльності в майбутньому. Звідси постає глобальне етико-метафізичне питання: про належність буття людини в світі, який неодмінно повинен бути, про відповідальність людини щодо збереження буття. Глобальність окресленого питання, зокрема, в тому, що воно єднає і віруючих, і невіруючих.

Насамкінець зауважу, що в руслі Київської світоглядно-антропологічної школи, де принцип діяльності посідав чільне місце,

передумови перегляду традиційних антропоцентристських уявлень були створені ще в сімдесяті роки минулого століття, коли ми вийшли на дослідження феномену культури. Особливого ж розмаху такий перегляд набув після започаткування 1995 року щорічних Філософсько-антропологічних читань, метою яких став, зокрема, критичний аналіз набутого за минулі роки досвіду антропологічної рефлексії. Троє з цих читань – 1997 року (до 2000-ліття Л. Сенеки), 1999 р. (до 70-річчя Олександра Яценка) та 2000 р. (пам'яті Миколи Тарасенка) – мали своїм лейтмотивом з'ясування перспектив та меж антропоцентризму.

Чільне місце посіла ця проблема також на читаннях 2000 року “Ноосферна альтернатива та нові пізнавальні стратегії” (до 70-річчя Сергія Кримського). Читання ж з нагоди 70-річчя Ігоря Бичка (2001 р.) винесли на обговорення проблему “Постмодерністська відмова від цілеінструментальної версії свободи (Мішель Фуко) та неантропоцентристська “етика відповідальності”, котра визнає моральне право й самоцільність природи (Ганс Йонас)”.

Критичному переглядові традиційних уявлень про антропоцентризм дуже сприяють розробки, видані останніми роками вченими Інституту з філософії науки й філософських проблем природознавства та екології. Так у книжці В. Крисаченка “Людина і біосфера” (К., 1998) докладно вислідковано питання екологізації світогляду, суть якої – в усвідомленні тієї принципової обставини, що світ людини виник і існує в певній обмеженій системі – біосфері, руйнування якої не може не призвести до самоелімінації виду *Homo Sapeins*.

У книжці М. Кисельова та Ф. Канака “Національне буття серед екологічних реалій” (К., 2000) розглянуто важливі проблеми взаємозв'язку екологічної та національної політики під кутом зору подолання вульгарного антропоцентризму та формування “неоантропоцентризму”, у річищі котрого кожен фрагмент природи постає як самоцінна, доцільна одиниця буття, що робить свій незамінний внесок до забезпечення гомеостазису біосферних процесів. Колективна праця “Антропоцентризм та віталізм: сучасний синтез” (Луцьк, 2000) акцентує на таких нетрадиційних концептах як антроповіталізм, біосфероцентризм, екоцентризм тощо. Про екологічні, моральні та інші межі антропоцентристськи зорієнтованої діяльності слушно мовить С. Кримський у книжці “Філософія як шлях людиності й надії” (К., 2000), а статтю у “Філософсько-антропологічних студіях”, присвячених його ювілеєві, він красномовно поіменував “Стати громадянином ноосфери”.

14. Феноменологізація методології антропологічного розмислу

Пропоновані розмірковування спровоковано однією з тез, висунутих головою феноменологічного товариства України – щодо “неподоланності” в сучасній вітчизняній філософії діалектики як методології.

У роки свого офіційного “панування” діалектика ніколи не була сферою моїх наукових або ж кар’єрних зацікавлень, хіба що в деяких її екзистенційних варіантах, які проникали до нас із Заходу. Хоча я не приймав і не розумів, як відома енгельсівська теза про те, що з кожним новим етапом наукового пізнання діалектика змінює свою форму, сполучається з, приміром, антиструктуралістським пафосом того ж Ж.-П. Сартра (не кажучи вже про наших “погромників” як структуралізму, так і інших нових методологічних уподобань).

Відтак, маю сподівання, що пропоновані міркування будуть сприйняті як неупереджені й націлені на те, аби, зводячи рахунки з недавнім філософським минулим, ми не позбулися диференційованого погляду на нього (не виплеснули разом з “водою” – “дитину”, або, як колись дотепно сказав Юрій Кушаков, “ще й ночви викинули”). Маю також одне переживання “куркульсько-хазяйське”: у минулі роки діалектика вабила до себе чимало людей розумних – “відмовлятися” від них нам негоже, краще повестися розважливо, по-господарськи (бо кожна “хороша річ у господарстві знадобиться”).

Передусім нагадаю, що термін “діалектика” як етимологічно похідний від “розмірковування” означає не що інше, як ту особливість останнього, котра тотожна критичній рефлексії. Критична рефлексія, яка не “кам’яніє” у жодній із своїх системних репрезентацій, – умова культури мислення. Послідовно дотримуватися цієї умови – важко. Чи не тому такою небезпечною для діалектики стала спроба перенести її зі сфери мислення – у сферу облаштування людського життя. Адже воно короткотривале, минуще, але сповнене спокус для минушого суб’єкта хоч якось ствердити свою неминущість. Прагнути такого, можна втратити критичність. Мені здається що тут корениться “антропологічна загроза” для діалектики, загроза, якої не уникли більшість її (діалектики) прибічників, хоча, може, того й не воліли. Особливо небезпечною ця загроза стала тоді, коли діалектику зробили “методологією соціалістичного начальства” (себто його

служкою). Звичайно, якщо йдеться про директивно-загальнообов'язкову, ритуальну, майже літургійну діалектику як політико-ідеологічне обґрунтування докорінної “зміни світу” в інтересах певних соціальних сил – така діалектика вичерпала себе. Вичерпала насамперед тому, що “зациклившись” на одному з історичних етапів розвитку людських уявлень про світ, вона зажадала його увічнити, відтак не змогла уникнути спокус політико-соціальної та культурно-духовної уніфікації, через що втратила критично-рефлексивний потенціал, щоби більше набуваючи охоронних функцій стосовно згаданої уніфікації. На третьому Алма-Атинському симпозиумі з діалектики, що відбувся десь під дев'яностий рік, ми знайшли щодо цього спільну мову з Ж. Абдільдіним, а на запитання-виклик одного з учасників симпозиуму з приводу мого твердження про необхідність “дистанціювання” діалектики від ідеології – “Якого ж розміру має бути та дистанція?” – я відповів: достатнього, аби не “розчинятися” в житті, а бути в змозі чинить критичну рефлексію щодо нього. Ще більш радикальнішу тезу обґрунтував у нещодавно виданій книжці “Діалектика без апології” (К., 1998) Михайло Булатов: діалектику взагалі не варто обмежувати соціальністю (С.27). Відтак, ідеологізовану й спрощену, соціологізовану діалектику ми поступово долаємо (можливо занадто повільно, але така вже українська вдача).

Є, проте, в історії людської думки діалектика зовсім інша, що починається з поняттєвого аналітизму Сократа. Чи маємо долати також і її? Запитання, погодьтеся, риторичне, якщо мати на увазі, що директивно-загальнообов'язкова діалектика як виняток хіба що “терпіла” щойнозгаданий аналітизм (від Сократа й Платона – до Гегеля). Зазвичай же офіціоз від діалектики його не визнавав і використовував як “гімнастику розуму” (таке звинувачення українським філософам було висунуте “директивними інстанціями” десь на межі шістдесятих-сімдесятих років – цієї честі удостоїв один з рецензентів і лейтмотив кандидатської дисертації автора цих рядків “проблема співвідношення особистісного, надособового й безособового у французькій персоналізмові”).

Складність ситуації, в якій опинилася сьогодні вітчизняна філософія, – у тому, що “долати” Сократо-Платоново-Гегелеву діалектику доведеться разом... з її освоєнням – бо ж більша частина інтелектуалів за шатами філософськи-ідеологічного офіціозу її просто не бачила, не відчувала, нею не користувалася. Хоча дещо істотне в цьому відношенні у нас робилося, скажемо про це трохи згодом.

14.1.
Повчальний
досвід
сусідів

Зараз же хочу привернути увагу до того, як повелися щодо діалектики як методології на Заході, не обтяженому нашою “директивно-діалектичною” спадщиною. Повелися, до речі, по-різному, і те різне часто нагадує наше рідне.

Є крайній негативізм, репрезентований крилатим афоризмом Карла Поппера щодо “оракульської філософії” (від Платона до Гегеля й Маркса) та кваліфікацією “новими французькими філософами” щойно згаданих постатей як “Панів-Мислителів” (А. Глюксман). Але цей негативізм зачіпає (як і у нас) ідеологізовану класичну спадщину.

Є поміркованіше, диференційоване ставлення до “оракулів”. Воно, до речі, властиве багатьом мислителям, які формувалися в річищі феноменології. Показово, зокрема, як діалектично витлумачив марксистський різновид гегелівської діалектики Мартін Гайдеггер, коли зацентрував на тім, що навіть епатажна фраза Гегеля про “завершення” на ньому самому філософії означала всього лиш “можливість розмаїття оформлень” аж до найпростіших їх видів: грубого перевертання й масивного протистояння, як то в Маркса та К’еркегора (“Гегель і греки”). Не менш диференційована також кваліфікація в “Листі щодо гуманізму” гегелівсько-марксистське розпізнавання відчуження як прихованої – для самих згаданих мислителів – “сутнісної безпритульності” новоєвропейської людини. До речі, глибину проникнення Маркса (хоча й неоднозначного) в сутнісний вимір історії Гайдеггер кваліфікує як не досягнуту ані феноменологією, ані екзистенціалізмом (а без цього, на його думку, унеможливується “продуктивний діалог” з марксизмом).

“Оракульська” спадщина сприймається тут не як дратливий “курйоз” мислення, якого, начебто, можна було уникнути (варто було “класикам” того дуже захотіти), а як конкретно історичне розумове узагальнення певного етапу людського буття, яке “зживається” іншим етапом.

Менш розважливий різновид “зживання” діалектики виник як свого роду продовження того “грубого перевертання” попереднього типу філософування, що про нього мовив Гайдеггер, але тепер воно стосувалося вже обох “перевертальників” Гегеля (К’еркегора й Маркса) і було певною мірою теж дотичне до феноменології. “Негативна діалектика” Теодора Адорно дала чимало приводів кваліфікувати методологічну націленість її автора як позицію тотального заперечення, котре стає невіддільним від “автентичної практики”: як мис-

лення, так і діяння має тут на меті розхитати головну умову всепроникаючого принципу панування – тотожність. Герберт Маркузе згодом доведе цю невіддільність мислення й діяння до краю, коли скаже в “Розумові й революції”, що діалектика, котра відтворює “негативну тотальність”, зникне разом із зникненням капіталізму. Проте негативна діалектика дала не тільки це, а й багато чого іншого (про це йшлося в прикінцевій частині четвертого розділу). Акцентування на нетотожнім, невирішеним, негативним обертається обстоюванням своєрідної “техніки” мислення – не-систематичності, відтак – “непоняттєвої поняттєвості” та “неметодичної методології” (сферою котрих є мистецтво). Дослідники не без підстав зближують даний різновид негативної діалектики як з феноменологією Гуссерля й онтологією Гайдеггера, так і з деконструктивізмом Жака Дерріди й Мішеля Фуко, що є новим типом діалектичної рефлексії (див. докладніше про це: “Філософсько-антропологічні студії” 2001. Розум, свобода і долі діалектики. До 80-річчя Марії Злотоїної. – Ж., 2001).

Своєрідний спосіб підтримання критичності критичної теорії міститься в націленості на “комунікативну поведінку” = “комунікативний дискурс” Юргена Габермаса, себто на врахування всіх альтернативних (щодо пануючої) структур. Намагання досягнути такі структури раціональними засобами наближає “критичну філософію” до її давнішої опонентки – аналітичної філософії (відомо, що Адорно і Поппер полемізували на соціологічному зібранні в Німеччині 1961 року в однойменних доповідях “Про логіку соціальних наук”, двома роками по тому з’явилася стаття Адорно “Аналітична теорія науки та діалектика”). У цьому наближенні, як мені здається, містяться чималі евристичні перспективи.

“Буттєвісна” націленість народила в західній думці ще один дуже своєрідний варіант “зживання” діалектики через її послідовне й розважливе переосмислення. І виник цей варіант теж у розумовому просторі феноменології. Якщо Гуссерлевий задум феноменології попервах зорієнтований на спонтанно-сміслову життя свідомості, то мірою його насичення мотивами життєвого світу (Lebenswelt), він переростає у Гайдеггерову орієнтацію на притаманну свідомості й самому буттю людини здатність до витлумачення фундаментальних структур людського існування. А в учня Гайдеггера Ганса-Георга Гадамера “філософія розуміння” зорієнтована на досягнення способу існування людини, котра пізнає, діє, оцінює. Розуміння постає як універсальний спосіб освоєння людиною світу, як “досвід”, що в ньому дійсність не тільки пізнається, але й практично-життєво “випробовується” суб’єктом. “Досвід світу” обіймає як форми безпо-

середнього переживання (“досвід життя”), так і форми практично або естетично опосередкованого освоєння реальності.

Чи не тому в Гадамера ми подибуємо не заперечення феноменологією діалектики, а “виведення” першої – з останньої? Маю на увазі, зокрема, дослідження “Істина та метод. Основи філософської герменевтики” (1960), а також його праці, присвячені діалектиці Платона (1931) та Гегеля (1971).

Перша зі згаданих праць ґрунтовно простежує, як з “метафізичної діалектики” Платона і Гегеля виростає діалектика герменевтична. Наведемо логіку цього простеження.

Започатковує його позитивна оцінка гегелівських уявлень про освіту, які уможлиблюють, на думку Гадамера, розуміння того, чому гуманітарні дисципліни є науками. Суть освіти як гуманістичної традиції, що робить людину справді духовною істотою, – у “здійманні до всезагального”. Таке здійснення відбувається завдячуючи здатності духу “впізнавати в чужім своє”, освоюватися в нім. Рухаючись цим шляхом дух реалізує свою смислову спроможність “повертатися до самого себе з інобуття”. Тяжіння духу до всезагальності реалізується передусім на рівні “чуттєвої всезагальності”. Звідси, зауважує Гадамер, апеляція Гегеля до художнього досвіду, зміст якого пов’язаний з “історичною свідомістю”, а відтак естетика стає “історією світоглядів”. Цю тенденцію гегелівської діалектики Гадамер вважає вельми продуктивною, попри те, що в межах панлогізму вона не зазнала адекватного продовження (адже “істина поняття” знімає собою, у Гегеля, будь-який досвід, зокрема, художній). Таким постає ставлення Гадамера до класичної діалектики в першому розділі першої частини “Істини та методу”.

Наступний розділ містить докладний аналіз гегелівського погляду на філософію як “історичне самопроникнення духу”.

Гадамер витлумачує наведений погляд як визнання того, що філософія має герменевтичну спрямованість, позаяк акумулює “мисляче ставлення до минулого”. Через це гегелівський погляд кваліфікується як масштабніший за той, що міститься в герменевтиці Ф. Шлейєрмахера.

Розвиток мотиву “сумнівності романтичної герменевтики” започатковує другу частину згаданої праці (§1, розд. 1). Затим аналізується історіософський світогляд Л. Ранке, наснажений гегелівськими ідеями: про епохальні, кризові ціхи історії, уособлюванні “всесвітньо-історичними індивідами” та конституючі зв’язок подій в історії; про співвідносність свободи й сили (“Гегель має рацію, коли діалектично розгортає внутрішню взаємоналежність сили та її зовнішній

вияв”, або “Гегель у “Феноменології” переконливо продемонстрував діалектичне зняття поняття сили в нескінченності життя, яке співвідноситься з собою і сприймає себе”), про діалектику свободи й необхідності, коли остання постає як могутність успадкованого та як протидії інших сил, що супроводять кожен акт свободної діяльності (виключаючи багато чого, як неможливе, необхідність обмежує діяльність можливостями, котрі відкриті).

Далі (ч.ІІ., розд. 2) обґрунтовується подібність Дільтеєвої “мислеутворюючої роботи життя” Гегелевим уявленням про дух.

Вирішальним для такого уподібнення стає концепт “об’єктивний дух”, хоча у Дільтея місце поняття “абсолютного духу” заступає “історична свідомість”. Гадамер акцентує на тім, що велику значущість для сучасної філософії має ідея структурної відповідності життя й самосвідомості (“Гегель має рацію, коли діалектично виводить самосвідомість із життя”). Аналізуючи рукописи графа Йорка, Гадамер вислідковує ідейну еволюцію передумов герменевтики (Гегель–Йорк–Дільтей–Гуссерль–Гайдеггер). Він підкреслює, що граф Йорк “робить місток” між гегелівською феноменологією духу та гуссерлевою феноменологією трансцендентальної суб’єктивності. Завершує ж другу частину “Істини та методу” розгляд “сократичних діалогів” Платона як взірця “відкритості” діалектики, а відтак – її герменевтичності.

Третя частина розглядуваної праці містить протиставлення діалектики “метафізичної” (Платон і Гегель) – та герменевтичної (як незвідної до підпорядкування мови – висловлюванню). Втім, обидва різновиди діалектики поєднує, на думку Гадамера, гегелівський термін “спекулятивне” (те, що “відображається в іншому, міняючись місцями”). Тут особливо плідним є акцентування на “спекулятивній структурі самого мовлення”. Подібно до того, як філософська діалектика, що в ній всі однібічні покладання знімають себе, виражає – через загострення й знімання протилежностей – цілісність істини, герменевтичне чинення має розкривати цілісність смислу з його усебічними зв’язками й відношеннями. Тотальності всіх визначень мислення відповідає тут індивідуальність смислу, який розуміють.

Як бачимо, здійснена Г.-Г. Гадамером “феноменологізація” класичної спекулятивної діалектики засвідчує не тільки протилежність діалектики та феноменології, а й те, що остання увібрала в себе чимало здобутків класичної діалектики. Отже, західна думка шістдесятих років новітньої доби збагатилася дуже цікавою спробою “поріднити” класичну діалектику та феноменологію.

Чи можливе було щось подібне на ґрунті отого “грубого пере-

вертання” діалектики, про яке мовив М. Гайдеггер, маючи на увазі марксизм? У межах офіційної діалектики, яка панувала до початку 60-х р.р., таке було маловірогідне, хоча й подибувалося, принаймні, фрагментарно в працях Д. Узнадзе, К. Мегрелідзе, К. Бакрадзе (двоє останніх слухали в 20-х р.р. у Фрайбурзі лекції Е. Гуссерля). Дмитро Узнадзе пішов найдалі: Гуссерлеве поняття “інтенціональність” (виглядає як практично-духовна націленість свідомості на предмет) він зробив наріжним у психологічній теорії установки, яка апелювала до реальності, що не є ні фізичною, ані психічною. Праця Костянтина Мегрелідзе “Соціальна феноменологія духу”, написана в 30–40 роки, опублікована 1973 року під назвою “Основні проблеми соціології мислення”; тут вперше в тогочасній літературі розкрито соціально-комунікативну насиченість предметного змісту мислення. Костянтин Бакрадзе, а також наш співвітчизник Володимир Юринець (він вивчав філософію у Віденському університеті) у 30–40 роки зачіпали феноменологію Гуссерля принаймні критично. Кінець п'ятдесятих років позначений частішим звертанням до критичного аналізу Гуссерля та його послідовників (розділи в книжках Ігоря Бичка “На філософському роздоріжжі” та Мирослава Поповича “Похід проти розуму”). Більш активне тяжіння до феноменології (часто неусвідомлюване) пов'язане з антропологічним поворотом у марксистській філософії шістдесятих років та зі спробами “гуманізації” діалектики.

Намагання переосмислити діалектику через застосування її до колізій людського буття мала на Заході ще один яскравий вияв, що про нього ми досі не говорили, а він також надто тісно пов'язаний з феноменологією та відчутно позначився на відродженні культури мислення в Україні через близькість до персоноцентричних тенденцій національної ментальності.

Йдеться про “феноменологічну онтологію” Ж.-П. Сартра. Вона еволюціонує від “Буття та ніщо” (1943) – до виданої якраз у шістдесятому році праці “Критика діалектичного розуму”, з передмовою, що її назва вкрай дотична до теми нашої розмови: “Проблеми методу”. Тут було запропоновано доволі оригінальну синтезу марксизму й екзистенціалізму на засадах радикально людиноцентрованої онтології, методом осягнення котрої мала стати гуманізована (відтак, доведена до конкретної людини) діалектика. Посилаючись на захоплення своєї молодості – книжку неогегельянця Жана Валя “До конкретного” (1932 р.; можна до цього додати також видану 45-го року працю релігійного екзистенціаліста Габріеля Марселя “До конкретної онтології”), Сартр докладно обґрунтовує необхідність усвідомлення того, що засадою філософії є “сама людина” – і не просто

як об'єкт “практичного знання”, а як “практичний організм, що витворює знання як момент своєї практики”; саме в такий спосіб, на думку французького мислителя, відбувається те “становлення-філософії-світом”, на яке з самого початку свого виникнення замірявся марксизм (Sarte J.-P. Questions de methode. – P.: Gallimard, 1960. – P.248). Загроза, перед якою опинився марксизм, – “виродитися в нелюдську антропологію”. Уникнути її можна лише за умови “включити в себе знову саму людину як свою засаду”. Відтак, марксизмові потрібно ввести нові поняття, визначення знання, що “виникають з екзистенційного розуміння й узгоджують рух свого змісту з діалектичною дією”. І навпаки, розуміння – як живий рух практичного організму – можливе “лишень у конкретній ситуації”, тією мірою, якою теоретичне розуміння висвітлює й дешифрує цю ситуацію (Ibid. – p.p.247, 249-250). Пафос “Критики діалектичного розуму” – у феноменологічному вислідковуванні руху індивідуальної практики людини в полі соціальної матерії (“практичних ансамблів” – себто в напрямку “тоталізації”). Діалектичний же розум здатен на “тоталізуючи-детоталізуюче” бачення цього руху, через що такий розум у змозі утримувати в полі свого зору конкретність людини.

Витлумачення діалектики як способу розуміння=дешифровки тієї дійсності, що в ній панує відчуження, і водночас як способу практичного подолання цього відчуження, – таке витлумачення проникало у вітчизняний інтелектуальний простір не тільки через засвоєння окреслених ідей Сартра. Роком пізніш од появи “Критики діалектичного розуму” з'являється книжка чеського філософа Карела Косіка “Діалектика конкретного (Нариси з проблематики людини і світу)”. Автора невдовзі було зараховано до “ревізіоністів”, а книжку – до “спецхрану”. Тут революційно-критична функція Марксової діалектики обстоюється із залученням низки найфундаментальніших феноменологічних концептів, зокрема – критики фізикалізму як світоуявлення, що його наслідком стає “псевдоконкретність”, де запановує уречевлення й відчуження.

“Діалектичний” же розум (пліч-о-пліч з революційною практикою) руйнує “псевдоконкретність”, натомість витворюючи “конкретну тотальність”, котра є цариною справжньої розумності. Щоправда, автор розглядуваної праці застерігає, що “розумно витворювати” людську дійсність прагнув і традиційний, “раціоналістичний розум”, але витворював її нерозумно, бо спирався на “атомізованого індивіда”, тому приходив до “хибної”, “фальшивої тотальності”. Розум же справді діалектичний, апелюючи до “конкретної тотальності”, подібної небезпеки уникає (див. Kosik Karel. Dialektika

Конкретного... – Прага, 1965. – С.70, 40–42). Такий розум кваліфіковано як антипод “повсякденного мислення” й “повсякденної практики” (Ibid. – С.14). Далеко не всі радикалістські сподівання К. Косіка щодо діалектики витримали випробування часом (особливо – войовнича відраза до повсякденності, небезпечна через те, що альтернативою повсякденного є екстремальне, а націлювати на нього масового індивіда – чималий антропологічний ризик). І все ж їхній критичний пафос, помножений на вже згадані феноменологічні ремінісценції, принаймні вияскравлював повну “застиглість” канонізованої діалектики. Не менш важливе звертання до практики як “онто-вितворюючого процесу”, який пронизує всю людину й визначає її в її тотальності. До того ж практика поставала в розмаїтті екзистенціальних (а не тільки лише “трудових”) моментів, таких як страх, відраза, радість, надія тощо.

Фокусування згаданих мисленневих сюжетів на проблемі “конкретності” людини було, на мій погляд, специфічною транскрипцією гасла засновника феноменології “Назад до предметів”. Адже час, що минув опісля його проголошення, “збагатився” досвідом небаченої тоталітарної зневаги до конкретної людини (як на Заході, так і на Сході).

14.2.

*Наш власний
досвід: марксистм–
феноменологізм*

Зацікавленість неусувним розмаїттям практики, як і неусувним напруженням між індивідуальністю й “тотальністю” щобільше проймає в ту пору й вітчизняні пошуки в царині теорії діалектики та теорії людини.

Якраз у шістдесяті роки формуються уявлення про конкретну тотальність (конкретну всезагальність) Евальда Ільєнкова. Розглядаючи людську особистість як одиничне втілення культури, себто “всезагальне” в людині, цей мислитель акцентує на першорядності особливих виявів всезагального. “Всезагальна “сутність людини” через це реальна тільки як культура, як сукупність усіх спеціально-людських форм життєдіяльності, їх повний “ансамбль”, що складається історично й еволюціонує. Так витлумачена “всезагальність” являє зовсім не якусь родову “однаковість” індивідів, а реальність, що багаторазово й багатобарвно членована на “особливі” (“окремі”) сфери, котрі одна одну доповнюють, одна від одної залежать і тому з’єднані воедино спільністю походження...” (Ільєнков Э. О всеобщем. // Философия и культура. – М., 1991. – С.333).

Проблема особливих іпостасей всезагального проймає діалек-

тичні розмірковування Володимира Шинкарука, а трохи згодом Анатолій Канарський доводить її до предметної галузі, яка стала переважаючою в неklasичних версіях діалектики на Заході, – до сфери естетичного. У зв'язку з цим хочу привернути увагу читача до того, як кваліфікує згодом “діяльну інтерпретацію діалектики” в книжці “Феномен української культури. Методологічні засади осмислення” В. Шинкарук. Така інтерпретація була “чужа й навіть ворожа тоталітарній ідеології”. За дуже абстрактною формою викладу тодішніх діалектичних положень містилися нетрадиційні для марксизму ракурси погляду на процес розвитку, зокрема те, що діалектичними суперечностями, притаманними людській діяльності, є передусім колізії самого людського буття – як реалізації притаманної йому свободи. У згаданій на початку нашої розмови книжці, очолюваній М. Булатовим, визнаються переваги “екзистенціальної діалектики” як рефлексії неспокійної самосвідомості свободної істоти. Дозволю собі зауважити, що подібні визнання є наслідком не якоїсь незрозумілої метаморфози двох вітчизняних “речників” діалектики, а результатом послідовного поєднання діалектики з діяльнісним поглядом на людину.

Зазначу, що в середовищі неомарксистів нашого тоді недалекого зарубіжжя якраз на межі 50–60 років загострилася суперечка між двома підходами до людини: Дьордя Лукача й “лукачистів”, які апелювали до “тотальності”, – та Адама Шаффа, який апелював до “конкретних індивідів”. Ми ж намагалися те поєднати.

Націленість філософування на цілісну людину та розмаїття її відношень до світу обґрунтовував, долаючи гносеологізм традиційного погляду на предмет філософії, у своїх рукописах (опублікованих по смерті, що сталася 1960 року) відомий психолог Сергій Рубінштейн. Посилаючись на М. Гайдеггера та на раннього К. Маркса, він твердив, що й пізнання світу людиною, і усвідомлення його – то відношення різних суцільних усередині самої онтології. Дане 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.: Рубінштейн С. Л. Человек и мир (отрывки из рукописи) // Методологические и теоретические проблемы психологии. – М., 1969. – С.355, 357, 368). Передумови для подібних висновків містяться в попередніх працях С. Рубінштейна, присвячених співвідношенню буття й свідомості. Не випадково щойно згаданий К. Косік у прикінцевій частині цитованої книжки відсилає до С. Рубінштейна, коли твердить що людина існує в тотальності світу, але до цієї тотальності належить і сама людина зі

своєю здатністю духовно відтворювати тотальність світу; що як тільки людина буде включена до образу дійсності, а дійсність буде збагнута як тотальність природи й історії, настануть передумови для розв'язання філософської проблеми людини (Kosik K. Op.cit. – S.172).

1966 року вийшла книжка відомого грузинського філософа, добре знаного в Україні, Зураба Какабадзе “Проблема “екзистенційної кризи” й трансцендентальна феноменологія Едмунда Гуссерля”, де містився докладний виклад генези філософських уподобань засновника феноменології. Великим на той час здобутком автора згаданої книжки стало вислідковування загострення дилеми “есенціального” й “екзистенціального” витлумачення людини та її ставлення до світу, підкреслення однобічності цих полярних підходів (див.: Какабадзе З. М. Проблема человеческого бытия. – Тб., 1985. – С.182–183). Трьома роками раніш з'явилася праця Піама Гайденко, присвячена філософії Гайдеггера. Чільне місце у ній посідав розгляд Гайдеггерового витлумачення феноменологічного методу як такого, що націлює на подолання суб'єктно-об'єктної дихотомії та на розгляд людини як “буття-у-світі”, а “ феноменів” – як самодостатніх первинних очевидностей, які репрезентують “неприхованість” справжнього буття для людини, котра йому звіряється (Гайденко П. П. Экзистенциализм и проблема культуры. – М., 1963. – С.49–64). Рубіштейн, Какабадзе та Гайденко належали до “герольдів” філософії для нас – покоління студентів-філософів між шістдесятим та сімдесятим роками.

Десь наприкінці плідного десятиліття, про котре зараз мовиться, у збірникові “Сучасний екзистенціалізм” друкується велика розвідка Мераба Мамардашвілі “Категорія соціального буття і метод його аналізу в екзистенціалізмі Сартра”, де фактично йшлося про взаємодоповнення марксистського та герменевтично-екзистенціального поглядів на людське буття. Щоправда, стаття мала й чималій критичний пафос щодо Сартра. Але роком раніш опубліковано програмну статтю згаданого автора “Аналіз свідомості в працях Маркса”, наскрізь просякнуту феноменологізмом, завдячуючи якому Мамардашвілі дає вражаюче багатомірну призму, крізь яку пропонує вивчати співвідношення людини й світу.

Багатомірність пов'язана з тим, що Маркс зображується як мислитель, об'єктом уваги котрого стала не споглядаюча свідомість у межах абстракції гносеологічного суб'єкта, а свідомість, інтегрована в позасвідомі структури: як активна реальна ланка їх розвитку й функціонування. Фактично, тут обґрунтовано відхід од традиційно-

го відношення “суб’єкт – об’єкт”, позаяк відношення соціальних ідей та уявлень до реального суспільного буття не є відношення мислі суб’єкта до досліджуваного нею об’єкту, а відтак протиставлення “матеріального” та “духовного” мало що дає для розуміння розвитку й зміни культур, систем духовно-практичного освоєння людиною світу. Свідомість та культурні форми постають у нових, неklasичних координатах аналізу. Через це відкриваються “археологічні глибини” свідомості, вона стає багатомірною, об’єктною, просякнутою детермінізмами на різних одночасно існуючих рівнях – на рівні “механіки соціального”, “механіки несвідомого”, “механіки знакових систем культури” і т. д., а з іншого боку, свідомість постає як утворена нашаруванням генетично різнорідних структур, що виникли в різний час і рухаються за різними законами. Свідомість – лиш одна з метаморфоз процесів об’ємного, багатомірного цілого, лишень надводна частина айсберга. (див.: Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. – М., 1990. – С.309, С.299). Звичайно, тут наявний феноменологізм особливого стибу – різновид буттєвісного феноменологізму. Саме такий феноменологізм увібрав найвиразніші інтенції та дав поштовх подальшій “ревізійній” трансформації вітчизняного марксизму.

На це звернув увагу, до речі, сам автор окресленої версії феноменологізму через два десятиліття після її оприлюднення. Виступаючи вісімдесят восьмого року на “Круглому столі” з теми “Феноменологія та її роль у сучасній філософії”, він зауважив, що на вітчизнянім терені входження феноменологічних проблем у філософію відбувалося незалежно від буквального текстуального освоєння Гуссерля. Феноменологізм з’являвся “через те зміщення всієї проблематики філософії, яке у ХХ ст. спостерігається зовсім виразно, до проблематики, котру я б умовно поіменував “проблематикою тіла”, і поштовх тому дав свого часу Маркс. Опісля Маркса (до речі, через Маркса в нас це й відбувалося, принаймні в мене) філософія посунулася до інтуїції “тіла”, себто предметно-діяльнісних структур, “предметностей мислі” як живої, позаментальної реальності душі (курсив мій – В.Т.). Виокремлення ж того, що умовно назване “діяльно-предметними утвореннями”, націлювало філософську рефлексію на осягнення імплікованості у сферу мислення певних цілісностей, яким властива своя “самодіяльність” і які не співпадали своєю розмірністю з модулем раціональної дії. Такі цілісності “сягають якихось глибин, обсягів; саме вони вимагають якоїсь феноменологічної процедури”... Адже все подібне опосередковане деяким власним (цієї, конкретної, індивідуальної людини) первинним втілюючим існуванням.

Ось це вже була власне феноменологія. Бо ж будь-яка феноменологічна проблема є, на думку Мамардашвілі, відродженням вихідної ситуації мислителя (див.: цит. праця. – С.102–103).

Як бачимо, феноменологізація марксистської філософії відбувалася, починаючи з 60-х рр. у полі розмислу, що мало амплітуду: від максимальної надперсональної “буттєвості” – до індивідуально-особистісної, від всезагального – до безпосереднього, від раціоцентризму – до конкретної екзистенції (зокрема й передусім – самого суб'єкта філософської рефлексії).

Чи було достатньою мірою зреалізовано багатючі евристичні можливості окресленого смислового поля? Маємо визнати, що особливо з погляду сьогодення – замало. Але ж кому, як не феноменологові-герменевтові, знати, що існує такий поважний феномен – “мистецтво можливого” для певної конкретно-історичної ситуації.

Саме під окресленим кутом зору (мистецтва можливого) пропоную сприйняти те, про що піде мова далі. Стосовно феноменологізації власне української філософії наслідую виокремити кілька розумових сюжетів, в яких відчутний вплив (принаймні непрямо) феноменології.

Сучасні енциклопедичні довідники кваліфікують як наріжну для феноменології: ідею нероз'єднаності й водночас, взаємної незвідності, нередукованості свідомості, людського буття, особистості й предметного світу, психофізичної природи, соціуму, духовної культури. Чи могла подібна ідея мати якийсь вияв у марксистським матеріалізмі? Вона з'явилася тут на ґрунті “молодо- (фактично нео-) марксизму”. Маю на увазі людиноцентризм та акцентуацію на духовно-практичному освоєнні світу людиною – як такому, що передує усім іншим способам цього освоєння (практичному та теоретичному). Адже, духовно-практичне означає не ще інше, як нероз'єднаність та водночас нередукованість свідомості, людського буття й предметного світу.

Не випадково засновник Київської світоглядно-антропологічної школи Володимир Шинкарук, який зініціював у шістдесяті роки центрацію предмета філософії на людині та її практично-духовним відношенні до світу (спочатку таку центрацію репрезентував концепт “світогляд”, невдовзі по тому – концепт “культура”), акцентує на спорідненості цієї центрації з “філософією символічних форм” Ернеста Кассіра. Адже завдячуючи подібному підходові було відкрито “новий вимір реальності”, що в нім живе людина – “символічний всесвіт”. Світогляд базується на низці духовних феноменів, що наявні у всіх історичних форм культури: віра, мрія, надія, споді-

вання; до них належить спектр людських прихильностей, предметів духовних почуттів, значна частина яких має атрибут святості (Вітчизна, народ, нація, Бог). Предмети духовних почуттів є смислорозумними, вони “становлять єдність ідеального й реального, і виражаються переважно в символічній... формі” (див.: Шинкарук В. І. Поняття культури. Філософські аспекти // Феномен української культури: методологічні засади осмислення. – К., 1996. – С.9, 27).

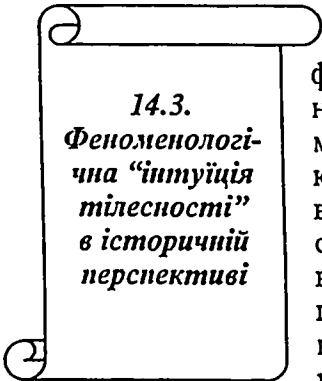
Аби довести, наскільки окреслена практично-духовна людиноцентрація філософії була співзвучною феноменології, дозволю собі привернути увагу читача до низки концептів, наявних у розділові ще одного з яскравих вітчизняних філософів-шістдесятників – Вадима Іванова з колективної праці “Мировоззренческая культура личности” (К., 1986). Спеціальний підрозділ цього розділу має назву “Життєвий світ особистості: зв'язок макрокосму й мікркосму людського буття”. Чи не нагадує щось дуже феноменологічне програмне твердження цього розділу: “Гносеологія зовсім нехтує тим, що зовнішній світ є передусім життєвим світом особистості, всі його предмети, властивості, закони й т. ін. вмонтовано в суспільний та індивідуальний життєвий процес, що має власну структуру й закономірності розвитку” (С.59). Далі мовиться про переростання у світоглядній свідомості категорії “буття” – у категорію “життя” як самоздійснення людини у світі (С.62), про життя як найуніверсальніший процес, що здійснюється над сукупністю діяльностей особистості, про не тільки відображувані у психіці, а життєві реалії особистості (С.68), про світоглядну свідомість як певну інтенцію, спрямованість духовного освоєння світу (С.69), про культурно-історичний досвід особистості, про збіг макрокосму об'єктивного людського світу там мікркосму індивідуального досвіду особистості (С.66), про усвідомлення останньою себе в “горизонті” всього людського світопорядку (С.85), нарешті – про життєву установку особистості (С.86).

Відтак маємо паралелі з орієнтацією післягуссерлівської феноменології на нероз'єднаність людського буття і світу, на людську екзистенцію й екзистенціалізовану свідомість суб'єкта, на Lebenswelt та досвід.

Додамо до цього специфічне витлумачення часу як передусім “часовості” людського буття й свідомості (при визнанні також і “об'єктивного часу”) – цьому питанню присвячено дисертаційну розвідку “раннього Анатолія Лоя” та його книжку “Социально-историческое содержание категорий “время” и “пространство” (К.,1978), де акцентовано на евристичній продуктивності культурологічного й світоглядного витлумачення згаданих категорій фено-

менологією й екзистенціалізмом (коли, наприклад, “час розглядається як характеристика світопереживання суб'єктів, як реалізовуваний самосвідомістю момент його цілісності, як фактор, що визначає існування неповторного й невідчужуваного “я” у світі” – див.: С.101–104). Додамо також специфічно-світоглядний погляд на час як свого роду екстатичність, котра “часує” з людського майбуття: мрій, надій, сподівань, ідеалів (В. Шинкарук, О. Яценко). Додамо онтологічне розуміння істини (буття в сенсі істини), якому присвячено дисертаційну працю Євгена Андроса.

Що означало апелювати до вкоріненості істини в спосіб людського буття? Хоча ми наголошували на практичній природі цього способу буття, світоглядна його визначеність задавала розширення спектру складових предметного змісту практики, що обернулося в автора цих рядків обґрунтуванням пріоритету комунікативності предметного змісту як практики, так і свідомості. Я вже не кажу про те, що постійне зіставлення таких концептів як “практика”, “діяльність” та “досвід” не могло не обернутися взаємопереходом цих концептів, відтак – щобільшим “одуховненням” практики.



14.3.
Феноменологічна “інтуїція тілесності” в історичній перспективі

Описана в попередній частині розділу феноменологізація методології антропологічного розмислу, за усієї позитивної значущості, містила один істотний недолік. “Проблематика тіла”, котру М. Мамардашвілі справедливо вияскравив у зацікавленості тогочасної філософії “діяльно-предметними утвореннями”, виникала як реакція на вульгарний онтологізм, у руслі котрого феномен людської тілесності відособлювався від його діяльнісних параметрів.

Так ось реакцією на позадіяльнісне витлумачення тіла ставала опозиція: “не в тілі, а в ділі” чиниться, мовляв, людська самореалізація. Пам'ятаю, як під час дискусій у нашому антропологічному гурті я доправлявся у В. Іванова – чому тут “не”, а не “і в тілі, й у ділі”?

Теоретичною передумовою того запитання мало б стати масштабне осмислення метафізичного змісту людської тілесності західною феноменологією.

Ще в середині п'ятдесятих років ХХ ст. було видруковано книжку Моріса Мерло-Понті, насажену висновком про те, що найзначущим уроком гуссерлівської редукції є визнання неможливості повної редукції (“Феноменологія сприймання”). Натомість пропону-

ється онтологічний підхід до людини, котрий дозволяє з'ясувати її “перцептивну спорідненість” зі світом, а також створити “конкретну теорію духу”. Тіло постає тут як “третій рід буття” відмінний і від іншого речового буття, й від “когітальної свідомості”. Більше того, тіло – “джерело об'єкта в самім осередді нашого досвіду”, звертаючись до котрого, ми можемо “описати появу буття й збагнути, яким парадоксальним чином у собі існує для нас” (Мерло-Понті М. Феноменологія восприяття. – М., 1999. – С.107). Вельми прикметним у даному разі є те, що “ділом” подібного досвіду стає, на думку Мерло-Понті, організація нашого тіла як об'єкта, бо вона – вирішальний момент у генезі (для нас) об'єктивного світу (вона й “угрунтовує” нас у світ, і є водночас способом нашого оволодіння світом).

Трохи згодом, у праці “Філософ та його тінь” обгрунтовується думка про те, що подібний “третій вимір”, поряд з буттям та свідомістю, починає вирельєфнюватися вже в “Ідеях II” Гуссерля (див.: Мерло-Понті М. В заштиту філософії. – М., 1996. – С.150–152). Поміж рухами мого тіла й “властивостями речі”, що їх ті рухи віднаходять, існує, на думку Мерло-Понті, відношення “я здатен на чудеса”, котре в змозі викликати саме себе. Проте необхідно, аби моє тіло було заангажоване у видимий світ (свою здатність воно отримує завдячуючи тому, що має місце, звідкіль воно дивиться). Це, звичайно, річ, але річ, де я живу. Відношення мого тіла до себе самого робить його поєднуючим началом між Я та речами. Дане поєднання вельми діалектичне: коли, приміром, моя права рука торкається лівої, я відчуваю ту як “фізичну річ”, але водночас, якщо я захочу, відбудеться незвична подія: моя ліва рука також почне відчувати мою праву руку. Фізична річ тут одуховнюється, і моє тіло чинить щось схоже на рефлексію, воно стає “суб'єкт-об'єктом”. Якщо тут має місце поєднання цих двох реалій, то чи не стає воно таким самим і в зовнішній речі, котра є полюсом операцій мого тіла? Бо ж коли мовлять про річ “саму по собі”, або “у самій її плоті”, те слід розуміти буквально: мовиться про плоть того, що відчувають, про “уплотнене ядро”, що в нього уперся досвід, про оптимум, який припиняє досвід, – все те є відображення мого власного “уплотнення”=втільнення і перетворюється усередині нього на протилежність. Відтак, “інтенціональність”, котра пов'язує між собою різні моменти мого досвіду й різноманітні аспекти речі, не є ні діяльністю духовного суб'єкта, ані чистими залежностями об'єкта. Вона – перехід, що я його здійснюю як тілесний суб'єкт від однієї фази руху до іншої (і завдячуючи мені той перехід у принципі завжди можливий, позаяк я є тією живою істотою, котра володіє сприйманнями й рухом і має назву

“тіло”). Окреслене первинне сприймання витлумачується тут як та буттєва основа, що на ній виростають всі людські смисли й значення – аж до лінгвістичного досвіду.

З огляду на наведені феноменологічні здобутки видається зовсім не випадковою та обставина, що вже в праці “Буття людини в культурі” (К., 1992), яка започатковувалася ще під орудою і за життя Вадима Іванова, співвідношення діяльності і тілесності набуває у кийвських “антропокультурників” виразних ознак взаємопроникнення. Розглядаючи проблему просторово-часової визначеності людського буття, світоглядову специфіку хронотопу, Віктор Козловський слушно підкреслює, що людинозначущу (антропну) розмірність хронотопові задає людська тілесність. Людська плоть кваліфікується тут як особливий антропокультурний феномен, що висвітлює кілька зрізів людського буття у світі, зокрема:

- те, що людський індивід є чуттєвою істотою, отже всі вияви його активності так або інакше співвідносні з даною константою;

- те, що чуттєвість є як способом реакції на світ, так і формою рецепції, сприймання світу як тілесного (предметного) оточення, усередині котрого перебуває людина, яка його сприймає й переживає;

- нарешті те, що саме сприймання є процесом не тільки антропоморфним, але й онтологічно культурним, себто чиниться воно на рівні історично сформованої та значущої у світі й культурі людської самості, яка незвідна до когітальних актів, а існує як феномен, де зрощені воедино антропоморфні можливості тіла та смислові можливості його (тіла) переживання, ставлення до нього як до свого тіла, котре більше, ніж фізичний об'єкт, бо ж є я сам, “вписаний” у повноту світу (див.: Козловський В. П. Пространство и время культуры: деятельность, бытие, телесность // Бытие человека в культуре. – К., 1992. – С.88). Тіло постає тут як особлива антропокультурна точка відліку для всіх можливих буттєвісних людських горизонтів і перспектив.

“Убудованість” людської тілесності у світ, наявність у кожної культури своєї особливої схематики репрезентації тіла досліджує у своїх працях також Тетяна Голіченко. А своєрідним підсумком еволюції онтокультурного ставлення до тілесності стало вивчення процесів “десоматизації” та “ресоматизації” філософського дискурсу Ольгою Гомілко (“Метафізика тілесності”. – К., 2001). Простежуючи соціокультурні експлікації тілесності, авторка розглядає соматичні проєкції культурних і соціальних форм, людське тіло в складі релігійного досвіду (зокрема, причетність тіла благодаті), головні ан-

тропологічні події процесу самоідентифікації особистості (як синтезу цих подій), зокрема, феноменологію дитинства. Предметом особливої уваги стають тут три сучасних виклики тілесності: екологічна криза, віртуальні реальності та фемінізм.

Важливе світоглядно-методологічне значення має обґрунтований у згаданій праці висновок про те, що “тілесність як метафізичний принцип укорінена в самій структурі західної метафізики, тобто є невід’ємною складовою її інтелектуальної практики” (там само. – С.297).

Такий висновок дає сильний поштовх філософсько-антропологічним та культурологічним розмислам щодо взаємозв'язку діяльності і тілесності як сутнісних складових людського способу буття-у-світі. “Соматизація” діяльних уявлень про людину уявляється мені вкрай злободенною для “чорнобилізованого” українства.

* * *

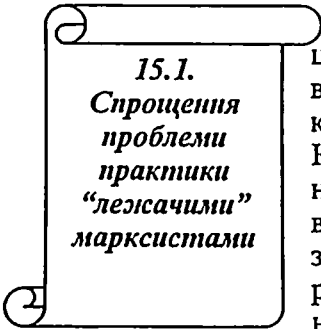
Зверніть увагу, що, характеризуючи особливості “феноменологізації” вітчизняної філософії, яка почалася з шістдесятих років, я майже зовсім не говорив про ті її вияви, які виливалися в безпосередні дослідження феноменології (вже згадані розділи в кандидатських дисертаціях та книжках Ігоря Бичка та Мирослава Поповича, увесь зміст дисертації Євгена Причепія), гайдеггерівської філософії (дослідження Олександра Погорілого), згодом – герменевтики (Степан Кошарний), філософської антропології (Михайло Решетник). Гадаю, внесок згаданих праць у феноменологізацію філософської методології не потребує доведення.

15.Еволюція уявлень про практику: нео-, постмарксизм та сучасна практична філософія

Ставлення до феномена практики в посттоталітарній свідомості багато чим нагадує ставлення до діалектики. Упродовж понад трьох чвертей тільки-но минулого століття принцип практики (чи не найфілософічніше надбання марксизму), внаслідок заідеологізованості звели в його буттєвісних виявах до такого собі симбіозу “нищівно-перетворювальних” (стосовно всієї “передісторії”) та соціально-охоронних (стосовно, так би мовити, “справжньої історії”) функцій, а в якості “основи, рушійної сили пізнання й критерію істинності” робили магічною “паличкою-виручалівкою” (маніпулюю-

чи якою можна було доводити сьогодні одне, а завтра протилежне). Тому “літургійне” пошанування даного принципу здебільше заступає сьогодні його зневажання або забуття. Позаяк останнє не є ознакою культури, тим паче філософської, дозволю собі навести деякі міркування щодо того, як вітчизняні філософські уявлення про практику нарощували смислові елементи, котрі наближали їх до “практичної філософії” на Заході.

Відштовхуватися буду від цікавої програмної тези, висловленої групою київських ентузіастів-філософів щодо кризи аналітичного фундаменталізму, місце котрого має заступити практична філософія, головна привабливість якої – “у її базовій тезі про безумовний примат духовно-практичного розуму над розумом калькуляційним, техно-практичним” (“Практична філософія”. Наук. журнал. – 2000, №1. – С.3). Приєднуючись до наведеної тези, хочу сказати дещо про її передісторію, як і передісторію тяглості сучасних українських мислителів до окресленої в тезі предметної царини.



15.1.
Спрощення
проблеми
практики
“лежачими”
марксистами

Всі містерії, які заводять теорію в містицизм, знаходять своє раціональне розв'язання в людській практиці й у розумінні цієї практики. Широко відома (раніш) восьма теза К. Маркса про Л. Фейєрбаха. Замислюючись над нею ще в студентські роки, я щоразу ловив себе на побоюванні, що вона може мати застосовність для характеристики того “кастрованого” образу практики, який запанував на ту пору в марксистському офіціозі.

Визначення практики, що ним послуговувались, виглядало досить об'ємним: адже то – діяльність людей, що забезпечує існування й розвиток суспільства, і передусім об'єктивний процес матеріального виробництва, а також революційно-перетворююча діяльність класів та всі інші форми діяльності, котрі призводять до зміни світу. Особливістю марксистського розуміння практики було намагання поєднати її аж надто універсалістське витлумачення (чим дорікає марксистові в нещодавно виданому новому варіанті “Філософської енциклопедії” відомий дослідник практики О. Огурцов) та витлумачення більш вузьке, аж утилітарне. Позаяк же наведене нами визначення потребувало розгортання, ця суперечливість марксистського ставлення до практики зразу ж давалася взнаки. Тут і починалася низка спрощень, внаслідок яких “на фініші” вияскравлювалася сумативна й звужено-матеріалістична версія практики. Перша з

щойно названих особливостей (сумативність) стосувалася уявлень про зміст практики, друга (матеріалістичний редуccionізм) – уявлень про її форму.

Позаяк же форма активно структурує зміст, то виходило, що матеріально-предметна діяльність (форма) обіймає й перетворення природи, і суспільні перетворення, і самоперетворення людини. Щодо природи така версія спрацьовувала, хоча й націлювала на гіперактивізм (титанізм), щодо суспільства теж (і з тим самим застереженням), з людиною ж виходив повний негаразд, позаяк зацикленість на матеріально-предметнім провокувала надмірні сподівання на кшталт сумнозвісної “теорії середовища”, що обернулося утвердженням свого роду соціально-виховної “лисенківщини”. Здавалося, що усучіль правильні соціально-економічні й політичні умови якось там “зінтеріоризуються” і забезпечать, нарешті, “нову людину”. Оскільки ж з новизною увесь час мала місце “напруженка” і реальна людина щоразу “заважала” як ультрарадикальним реформаторам наявного стану речей, так і його охоронцям, доводилося чхати на “теорію середовища” й “давить” на “рішуче поліпшення виховання”, отже, волати до свідомості, а щодо несвідомих – вдаватися (ось тут уже без будь-якого відходу від матеріалізму) до дуже “матеріально-перетворюючих” соціальних санкцій (то був оригінальний, але зовсім невеселий “карнавал”, в якому перепліталися соціальна “лисенківщина” та житейський “вейсманізм-морганізм”).

Так з’являлися “містерії”, які робили бранкою просвітницьки-матеріалістичного містицизму вже саму марксистську концепцію практики. Маю на думці оті житейські та ідеологічні симулякри, що про них йшлося у восьмому розділі цієї книжки.

Субстанціалізація практики як способу людського буття, відтак, уживалася з її розтинанням. Своєрідність цієї пізнавальної ситуації всередині самої філософії полягала в намаганні віднайти одну субстанцію в іншій: щодо практики такою іншою субстанцією уявлялася праця. Заради справедливості слід сказати, що з часом вдумливі марксистичні використали цю обставину для поглиблення уявлень про практику.

Вирішальною мірою посприяв тому поглибленню запозичений Володимиром Шинкаруком з молодомарксизму термін “практично-духовне”. Даний термін перетворили на концепт, який почали використовувати як принцип неортодоксального витлумачення людської діяльності (ширше – світовідношення).

На моє переконання окреслена метаморфоза поняття практично-духовного – то найвищий злет українського молодомарксистсь-

кого феноменологізму. Позаяк наріжною ідеєю феноменології якраз і є нероз'єднаність і водночас взаємна незвідність, нередукованість свідомості, людського буття, особистості й предметного світу, психофізичної природи, соціуму, духовної культури. Кожну з щойно згаданих сфер увібрав розроблений українськими вченими концепт практично-духовного. То була свого роду вибухівка, закладена у свята-святих методологічного арсеналу офіційного марксизму, у принцип практики (через що на кожного “практика” офіціоз зизив як на троянського коня югославської групи “Праксис”, а нашого О. Яценка за статтю, видрукувану з благословення члена редколегії І. Бичка в пропагандистському журналі “Під прапором ленінізму”, директивні охоронці того “прапора” не без підстав лаяли за подібність до югославів, хоча жоден з нас у ту пору, звісно, жодного часопису “Праксису” не міг не те що читати, а й побачити на відстані).

15.2.
Неомарксист-
ська “ціле-
раціоналість”

Концепт практично-духовного спрацював тільки-но вдалися до осмислення практики з боку її доцільності – хай би лишень тільки як праці. Крок уперед уможливило вже саме зміщення акценту з матеріально-предметної, виробничої тощо діяльності на доцільну діяльність – фактично, реабілітувалося те більш універсальне поняття, яке загрожувало розмити кордон між утилітарно-матеріалістичним та ширшим, універсальним витлумаченням людського світовідношення.

Уможливлювалося дослідження цілепокладальної діяльності, з'ясування її всезагальних моментів, теоретичне вивчення логічної структури цілепокладання (мета, засіб, результат; матерія, причина, форма, мета; потреби й можливості тощо), динамічного зв'язку об'єктивного та суб'єктивного в цілепокладанні, нероз'єднаності його матеріальних та духовних засад. Відтак же мусили балансувати на вістрі неоднозначності вже згаданого “матеріалістично-ідеалістичного” поняття “практично-духовне”, не могли не враховувати величезний обшир сфери духовних почуттів, що ними керується людина у своїй життєдіяльності, взаємозв'язок почуттів, волі й розуму (у його співвіднесеності з розсудком), значущість категоричного імперативу в людській поведінці – як ціннісного регулятиву. Відповідно, відкривалася перспектива не утилітарно-практичної (“первинно-потребнісної”, класової тощо) оцінки і результатів, і засобів, і цілей

життєдіяльності, аналізу кожного із щойно наведених її моментів з боку його відчуженості – чи невідчуженості, загальнолюдськості – чи партикулярності, універсальності – чи частковості.

Розглядувана в окресленому обширі цілепокладальна діяльність поставала як складова універсальної вселюдської сфери кантівської “царини цілей” – систематичного зв'язку поміж розумними істотами, “цілого всіх цілей”, максими котрих узгоджені через покладені самими цими істотами загальні закони, де кожна розумна істота повинна поводитися з самою собою й з усіма іншими не тільки як із засобом, а й також і як з метою самою по собі (див., зокрема: Яценко А. И. Целеполагание и идеалы. – К., 1977. – С.29). Зауважу, що саме “царинно-цільовий” смисловий сюжет став предметом багаторівневої рефлексії на Заході: в “етиці відповідальності” Макса Вебера, у спробах визначити принцип універсалізації як критерій легітимації моральних норм Ю. Габермаса і К. О. Апеля та в інших представників сучасної комунікативної філософії.

Дуже потужним наближенням до перегляду традиційних уявлень про практику став той аналіз діяльності, який доводився до антиномії універсальності та персональної неповторності, – маю на увазі концепт “досвіду”, ретельно досліджений В. Івановим (див.: розд.7). Практично-духовну специфіку досвіду доводити не треба, достатньо послатися на обґрунтування своєрідності узагальнюючої здатності людського досвіду: “... На відміну від поняттєве формульованого знання, яке цілком належить стихії всезагального, він (досвід. – В.Т.) являє собою узагальнення у формі безпосередньої генералізації”, де об'єкти діяльності як предметні життєві акти, “зведені в єдність, центром котрої постає сам суб'єкт” (Іванов В. П. Человеческая деятельность – познание – искусство. – К., 1977. – С.145). А прикінцевий сюжет про досвід – параграф “Інтерсуб'єктивна та культурно-історична спадкоємність досвіду” вже прямо виводить на проблему міжлюдської комунікації, її мовленнєвих форм (там само. – С.160–162). На думку київського дослідника, “серед численних форм людської комунікації й культурного спілкування практично незамінними є ті, які вироблені історією для передачі цілісності досвіду” (там само. – С.173). Відтак діяльність і практика постають у вельми специфічній та нетрадиційній для тогочасної офіційної філософії “практичній спільності життєвого світу” (С.174), у вигляді досвіду, який “позбавлений однозначної верифікації й може бути відтворений лише шляхом живої співпричетності до того світу, котрий послужив його підставою і джерелом” (С.178). Далі порушується питання про засоби й форми “залучаючої ідентифікації” кожного інди-

віда, серед яких особливо виокремлюються гра та мистецтво. Скрізь, як бачимо – практично-духовне, скрізь – “марксизм-феноменологізм”...

Якщо спробувати поглянути під кутом зору наведених роздумів В. Іванова на феномен цілепокладальної діяльності, отримаємо також зовсім нетрадиційні для нас і близькі до західних версій результати. Досить зазирнути в розділ “Світ людини як світ потреб і цілей” його найпершої книжечки “Практика і естетична свідомість” (К., 1971). Найважливішим тут є, як на мене, *обґрунтування іманентної суперечливості цілепокладальної діяльності*. Не менш важливе неодноразове підкреслення *масштабності “заперечувальних” функцій доцільної діяльності людини*. “Природа мети суперечлива: в ній поєднуються суб’єкт і об’єкт, сприймання і діяльність, знання і бажання, в ній дійсне утверджується шляхом заперечення існуючого, природне формується як суспільне – одне слово, в ній поєднуються теоретична і практична сторони діяльності людини, їх перехід одна в одну”, – читаємо на С.96 щойно згаданої книжки. Але ж над цим, як відомо, добряче попрацювали також філософи Франкфуртської школи, довівши заперечувальність до образу “метафізичного суб’єкта панування” людини над світом, коли таким суб’єктом панування постає всезагальне, котре зводить одиничне тільки лиш до “функції”. Звичайно, погляди В. Іванова далекі від такого радикалізму, але вони передумовні щодо нього, тому що *цей філософ як мало хто з його українських колег умів доводити найфундаментальніші марксистські поняття до межі, за якою неминуче поставало питання про їх критичне переосмислення*.

Співвіднесення діяльності та культури обернулося проблемною ситуацією, що стала принциповою для збагачення меж самого діяльного витлумачення світу людини. Річ у тім, що попервах культура бралася нами у еліотівському розумінні “самокультивації індивідуума як... певного цілеспрямованого зусилля” (Еліот Т. С. Три значення слова “культура” // “Ї”. – Львів, 1996, №7. – С.59). Згодом же видатний київський культуролог обґрунтовує погляд на культуру як особливу смислову спрямованість усієї системи “людина-світ” у бік кумулятивного нарощування духовно-практичних здібностей і потенцій людського роду та їх втілення в предметних формах і формах індивідуального розвитку людей – через що культура постає як не тільки цілеспрямоване зусилля (діяльність), а й як неумисний (у сенсі гарантій) наслідок історичної апробації всіх форм матеріального і духовного життя “на їх здатність бути засобом саморозвитку людини” (Іванов В. П. Мироззрение как форма сознания, само-

определения и культуры личности // Мировоззренческая культура личности. – К., 1986. – С.52).

Не випадково, зауважу, всі учні Вадима Іванова в 90-ті роки тільки-но минулого століття розпочали критичний перегляд діяльнісного підходу до людського світовідношення (див.: публікації Є. Бистрицького, С. Пролеєва та інших). Такий перегляд нині плідно здійснює також однокурсниця В. Іванова Ганна Горак. Я вже не кажу про представників “діяльнісної” когорти, які працювали разом з цим вченим ще в 60-ті роки.

15.3.

Від цілераціональності до комунікативності

У перспективі ж підхід, маніфестований В. Івановим міг обернутися й відмовою від осмислення практики тільки лиш з боку її доцільності. Так мені, принаймні, здається. Можливо тому, що за кілька років до своїх старших колег-шістдесятників я вийшов на зовсім іншу смислову доміную проблему

практики (ширше – світовідношення): на таку властивість практики, як здатність поєднувати всезагальність і безпосередність, універсальність та індивідуальність, безособовість та особистісність (див.: Табачковський В. Г. Криза буржуазного раціоналізму та проблема людської особистості. – К., 1974. – С.133, 125, 157).

У чому полягала евристична значущість звертання до таких властивостей практики як всезагальність та безпосередність? Передусім, здається мені, в тому, що згадані властивості репрезентували ідеалістичний гегелівський діяльнісний концепт, по-своєму “комунікативований” раннім Марксом (чим задавався універсалізм молодомарксистського погляду на практику), а згодом підхопленій у “Філософських зошитах” Ленінінм, завдячуючи чому він використовувався нами як свого роду внутрішньомарксистська опозиція тому утилітаристському витлумаченню практики, який задавався “Матеріалізмом та емпіріокритицизмом” й усіма іншими ленінськими працями. Ось це суперечливе переплетення універсалізму і утилітаризму якраз репрезентувало перехід концепту “єдність всезагальності та безпосередності” з координат класичного філософування – до не-класичного (посткласичного).

Попервах, під впливом молодомарксистського романтизму автор цих рядків розглядав таке поєднання переважно з боку позитивного, покладаючи чималі сподівання на різновияви “безпосередньої комунікативності”, однак деформація тих виявів, фіксована при аналізі “буржуазного способу життя”, провокувала на інтерес до не-

гативного. Дуже посприяли тому дві фундаментальні статті мого майбутнього опонента по докторській дисертації Мераба Мамардашвілі: вже згадуваний раніш “Аналіз свідомості в працях Маркса” (“Вопросы философии”, 1986, №6) та “Форма перевтілена” (“Философская энциклопедия”. – Т.5. – 1970). Перша з названих праць привернула увагу акцентуванням на тому, що К. Маркс відкрив наявний у найрізноманітніших галузях людської свідомості й діяльності особливий тип зв'язку – перевтілену форму (*verwandelte Form*), наслідком котрої є “раціоналізовані побічно-фетишистські форми свідомості” (Мамардашвили М. Как я понимаю философию. – М., 1990. – С.309–310). Хоча йшлося начебто про ту свідомість (та діяльність), адресатом якої був “буржуазний” спосіб життя, з'ясування глибини буттєвісної закоріненості перевтілених форм виразно натякало на те, що жодна із складних самоорганізованих систем не може бути вільна від подібних “об'єктивних спотворень”.

У наступній праці я розмірковував над тим, як позначаються перевтілені форми діяльності й свідомості на немарксистських філософських уявленнях про освоєння світу людиною, уявленнях, котрі тяжіють до розгляду особливостей практики або через уподібнення їх властивостям пізнавально-духовним, або практично-духовним – символічним, сигніфікативним, комунікативним тощо (“Критика идеалистических интерпретаций практики”. – К., 1976 – через кілька років подібні властивості практично-духовного стануть предметом вже позитивного розгляду в монографії Леоніда Солонька). Намагаючись обстояти “автентичну модель” практики через поєднання всезагальності й безпосередності, автор цих рядків збагнув, що таке поєднання, долаючи звужено-матеріалістичне уявлення про форму практики (матеріально-предметна діяльність) все ж не є достатнім, бо залишає за своїми межами деякі важливі інгредієнти предметного змісту практики. Тому розділ до колективної книжки “Социально-исторические и мировоззренческие аспекты философских категорий” (1978 р.) я присвятив простеженню соціально-культурного діапазону поняття практики та взаємодіяльності практики й світосприймання. Предметний зміст практики вичленовується тут із специфіки соціальної предметності, серцевиною котрої є міжлюдські відносини, органічно пов'язані з безпосередньо-опосередкованою діяльністю (див. згадану працю. – С.41). Суспільна практика розглядається у зв'язку з цим як критерій не тільки істинності пізнання, а й гуманності умов самого життєвого процесу, які виявляються передусім у міжлюдських узаєминах. Найважливіше те, що аналізуючи системну природу практики й заторкуючи питання про місце в даній

системі феномена комунікативності, автор полемізує з дослідниками, котрі вважали комунікативність одним з аспектів практики і доходить принципового висновку: *комунікативність – не аспект, а сам спосіб існування практики* (там само. – С.59). На чому ґрунтувався такий висновок?

Вирішальне значення мали результати вивчення витоків узагальнювальних здатностей людини видатним грузинським феноменологом 30–40 років Костянтином Мегрелідзе (автором праці “Соціальна феноменологія духу”, виданої з величезним запізненням під назвою “Основні проблеми соціології мислення”), а також Левом Виготським – “Моцартом у психології”, як назвав його 1981 р. С. Тулмін (Виготський хоча й критикував ще у 30 роки Гуссерлеве заперечення психології як природничої науки, сам угрунтував її на соціокультурних чинниках – не як зовнішніх для індивідуальної свідомості й поведінки, через що його можна вважати свого роду соціокультурним феноменологом). На основі численних психологічних, соціально-психологічних та історико-культурних даних, що містилися в працях згаданих авторів, було зроблено принциповий висновок щодо *комунікативності* як буттєвської “матриці” людської здатності до узагальнення – зокрема і того, котре доти віднаходили в знаряддеві діяльності людини. Ґрунтовне дослідження цього рівня узагальнення, здійснене Михайлом Булатовим, відкрило перспективу радикальної переорієнтації від погляду на узагальнення тільки як належного сфері духовній – до відкриття його у знаряддях праці, а також у мовленні, ширше – культурі (див. перший розділ книжки “Категории философии и категории культуры”. – К., 1983).

Надалі молодомарксистськи-універсалістське бачення практики витлумачуватиметься мною в тому розумінні, що *справжній універсалізм людського світовідношення* представлений не екстравертним експансивізмом, а культурою з властивою їй орієнтацією на комунікативність (як найадекватніший спосіб взаємозв'язку людини зі світом).

У колективній книжці з категорійних структур світовідношення комунікативність предметного змісту практики (а також свідомості) співвідноситься з традиційним інгредієнтом такого змісту – знаряддевістю (“Категориальные структуры познания и практики”. – К., 1986. – С.23 і далі). Тривалу ж тяглість до “пріоритетності” знаряддевого погляду на практику я пов'язую з тим, що вихідна комунікативність предметного змісту практики немов би перетворюється без залишку в форму: комунікативність постає як особливий шар змісту практики, котрий репрезентує універсальність та всезагаль-

ність такого змісту (цит.праця. – С.31–32). У зв'язку з цим стверджується, що людська зняряддева дія – то завжди свого роду спілкування діями (у контексті передусім розподілу праці).

Позаяк же комунікативність і зняряддевість містять у собі (якщо вони не спотворені) орієнтацію на виявлення й використання “родових” властивостей світу довкіл людини, то цим уможлиблюється така третя сутнісна характеристика практики як раціональність (там само. – С.55). Саме ця характеристика практики робить останню *не тільки перетворенням, а й освоєнням світу.*

Таким виявився в найзагальніших рисах шлях автора цих рядків від загальноприйнятого, зняряддевого до нетрадиційно-комунікативного уявлення про практику.

Йдучи цим шляхом, доводилося поступово, але неухильно долати ту особливість молодомарксистських філософсько-антропологічних уявлень, що я їх назвав би “презумпцією даності” людської сутності та способів людського світовідношення. Разом зі своїми найближчими колегами я пересвідчувався в прозорливості застереження одного із засновників західної філософської антропології Гельмута Плеснера: у людини немає жодної даності, окрім світу, який їй належить освоювати. Позаяк же ця істота здатна відділяти себе від власної життєдіяльності, роблячи її предмет своєї волі й свідомості, вона стає, з одного боку, свобідною, а з іншого, прикутою до власного існування; з одного боку, людина центрована на своїй позиції у світі, з іншого – вона є істотою ексцентричною. Відтак кожен з нас перебуває, з одного боку, в “тут-і-тепер”, з іншого – він поза “тут-і-тепер”, поза самим собою, поза будь-яким місцем, він немов би розчиняється в ніщо, у просторово-часовім “ніде-ніколи” (див.: Плеснер Х. Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии. – М., 1988. – С.126). Окреслена ексцентричність виявляється рівнозначною неусувній антиномійності: необхідності ще зробити себе тим, чим людина вже є, вести життя, котрим вона живе, гармонізувати амбівалентність його вимірів. Як істота неурівноважена, вона повинна стати чимось і створити собі рівновагу (цит. праця – С.135,136). Досить драматичною постає світоглядна ситуація людини у такій філософсько-антропологічній візії.

Певним підсумком подолання фундаменталістських ілюзій щодо “заданості” людської сутності, місця у світі, способів самоствердження тощо стала монографія, присвячена аналізу проблематичності людського світовідношення. Тут концептуалізовано основні мотиви, викладені вище, тому дозволю собі навести перелік більшості її глав, назви яких не потребують особливих коментарів: 1)

Амбівалентність світовідношення, 2) Світовідношення як “оволодіння”, 3) Оволодіння, освоєння і практика, 4) Колізії світовідношення та предметний зміст практики: зняряддевість, 5) Колізії світовідношення та предметний зміст практики: комунікативність, 6) Колізії світовідношення та предметний зміст практики: раціональність, 7) Предметний зміст і форма практики: всезагальність та безпосередність, 8) Світовідношення і перевтілені форми практики. (див.: Табачковський В. Г. Человеческое мироотношение: данность или проблема? – К., 1993). Лейтмотивом цієї праці стало обґрунтування тези про розузгодженість як найхарактернішу особливість і предметного змісту практики, і тієї форми, котра репрезентує цей зміст.

Так, зокрема, зняряддевість практики часто-густо вироджується в те, що М. Гайдеггер поіменував “знярядюванням”, інструментальністю, маніпулятивністю; комунікативність вироджується у відчужені форми комунікації, де остання фактично стає “знярядюванням” (ставлення до іншої людини тільки як до засобу для моєї мети). Внаслідок же окресленої метаморфози двох розглянутих властивостей практики її раціональність також набуває спотворення й постає як квазіраціональність.

Перевтіленість предметного змісту практики розглядається як така, що нею позначено всю сферу людського світовідношення. Щоправда, деякі елементи даної сфери можуть хоча б частково компенсувати спотвореність такої перевтіленості. Проте загалом світовідношенню сучасної людини властиве різке переважання перетворення всього і вся – над освоєнням (ми “споживаємо”, не освоюючи, а немов би ковтаючи нерозжоване, та ще й часто те, що є не корисним, а шкідливим для “організму”). Якщо ж придивитися до форми практики, що репрезентує схарактеризовані змістові негаразди, то тут стає все очевиднішим, що сучасна людина надто часто опиняється в пастці “позірного” увсезагальнення (коли увсезагальнюється локальне), універсалізації обмеженого.

15.4.
***Кілька паралелей з
комунікативною
практичною філософією***

Чи не подібну нестримну схильність людську до універсалізації й увсезагальнення того, що такій універсалізації чи увсезагальненню не підлягає, мав на увазі Юрген Габермас, коли (посилаючись на Корнеліуса Касторіадіса) твердив про “конечність практики”, обумовлену “не тільки опором формованої зовнішньої

природи, але також обмеженнями історичного, соціального та тілесного існування людини”)? (Габермас Ю. Філософський дискурс модерну. – К., 2001. – С.324).

Чи не з подібною особливістю практики пов'язане описане в двотомній “Теорії комунікативної дії” ним же роз'єднання суспільства як життєвого світу – та суспільства як системи (= дії комунікативної, зорієнтованої на порозуміння, – та дії цілераціональної, інструментальної, зорієнтованої на успіх, результат)?

Дуже дотичні смислові сюжети, про які йшлося вище, до габермасівського розмірковування про взаємопроникнення та взаємопереплетення в людському світовідношенні “безпосередності та тотальності”, що їх єдність репрезентована сферою досвіду (див. його: “Дії, мовленнєві акти, мовленнєві інтеракції та життєвий світ” // Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія. – К., 1999. – С.314–315). Як і до наявного тут вислідковування амбівалентності досвіду: його розпаду на “інструментальний світ”, який конститується в “маніпулятивних стосунках з речами та подіями” – і “світ спільності”, що утворюється “в інтегративному спілкуванні з оточуючими персонами” (там само).

Уявлення Ю. Габермаса про диференціацію елементів, котрі від початку утворювали елементи життєвого світу – як щобільшу розбіжність між формою і змістом, внаслідок чого в суспільстві विकристалізуються загальні принципи координації діяльності, які відриваються від особливого контексту життєдіяльності, – дуже нагадують наші молодомарксистські убоління щодо “безпосередньої всезагальності”, властивої реальній первісній колективності, та нашу-таки (хоча й вкрай романтичну) критику тієї субстанціалізації, що її набувала згадана всезагальність мірою ускладнення соціальної організації (= відчуження). Звичайно, ми намагалися підвести все те під марксистську схему взаємодії продуктивних сил та суспільних відносин, що її критикує Габермас, але ми водночас щобільше наповнювали цю схему нетрадиційним, “ревізійністським” людино- та персоноцентруючим змістом (аж до згаданого раніше твердження Вадима Іванова про міру розвинутості типу людської особистості як критерію спроможності певного суспільства). Габермасівському ж протипоставленню “комунікативної” та “інструментальної” раціональності (на яке вплинула веберівська критика “формальної” раціональності) можна знайти відповідник у пропонованому нами протиставленні раціональності та квазіраціональності.

Смислова подібність стосується й габермасівського акцентування на єдності культури, соціуму та людської індивідуальності.

Життєвий світ постає тут як специфічне утворення, що “структурується культурними традиціями не більше й не менше, ніж особистостями”, котрі відтворюються процесом соціалізації. Тому життєвий світ “не є організацією, до якої належать індивіди як її члени, не є громадою, в яку об’єднуються індивіди, не є колективом, який складається з окремих членів”. Комунікативна повсякденна практика, навколо якої утворюється цей життєвий світ, “забезпечується радше спільною грою культурного відтворення, соціальної інтеграції та соціалізації, яка у свою чергу, в цій практиці укорінена” (цит праця. – С.321). Порівняємо з щойно сказаним розмірковування Вадима Іванова: “Життєвий процес особистості та її життєвий світ усунули просякнуті взаємним опосередкуванням протилежностей індивідуального й людського, самобутнього і загальнозначущого... За емпіричним життєвим оточенням завжди міститься смисловий начерк усїєї мережі явищ людського світу (“все у всім”), який властиво й постає справжнім прототипом світу особистості. Аби цей смисловий начерк людського буття став зримим і доступним особистості через завузький канал її життєвої емпірії, для цього людський світ і набуває форми культури, а світ особистості – форми духовного життя” (Іванов В. П. Мировоззрение как форма сознания, самоопределения и культуры личности // Мировоззренческая культура личности. – К., 1986. – С.63).

Звичайно, між окресленими підходами є не тільки подібність, а й вельми істотні відмінності. Проте суть не в детальному зіставленні кожної з цих подібностей або ж відмінностей, а в тому, що вітчизняна філософсько-антропологічна рефлексія за далеко несприятливих для її розвитку політико-ідеологічних умов виходила хай не на розв’язання, а, принаймні, на постановку фундаментальних проблем, дуже співзвучних тим, які містилися в західних філософів. Хочу нагадати, що Павло Копнін твердив: правильно поставити проблему означає значною мірою її вже розв’язати. Часто до такого розв’язку залишалося буквально кілька “останніх дюймів”, але їх не можна було подолати, бо бракувало отого “свобідного поля” теоретичного розмислу, що про нього говорив М. Мамардашвілі.

Підтвердження даної тези і певний оптимізм як щодо нашого рефлексивно-антропологічного минулого, так і щодо його майбуття, я схильний убачати в тім, що з появою того “вільного поля” сучасне покоління київських антропологів та культурологів доволі швидко опанувало творчі здобутки і комунікативної практичної філософії, і інших сучасних філософських течій на Заході. Внаслідок цього антропологічна і культурологічна рефлексія стають щооб’ємнішими та

аналітичнішими. Тому я поділяю програмні настановлення, маніфестовані новим часописом “Практична філософія”: націленість на розмаїття підходів, що можуть культивуватися в межах даної проблемної галузі, позаяк вона склалася значною мірою під впливом онтологічних посилок феноменологічної традиції, філософії прагматизму, а також онтологічної концепції марксизму, якій, щоправда, був властивий акцент не тільки на пріоритеті об’єктивно-матеріального начала практики, а й, як я намагався показати в цьому розділі, багатство обертонів нео- та молодомарксистських спроб урівноважити об’єктивно-матеріальне в практиці із суб’єктивно-особистісним. *Ще раз нагадаю, що запорукою якщо не успішності, то принаймні серйозності та хоча б історико-філософської принадності цих спроб стала фактична еволюція предметно-матеріального – до практично-духовного.*

16. Антропологічні ідеали Київської школи та реалії постмодерну (Силовізм чи “робота у контексті”?)

Перша частина назви цього розділу становила назву п’ятих “Філософсько-антропологічних читань” (1996 рік). Не тому, що тематика постмодерну є нині модною, – ми добре пам’ятаємо афоризм К. Станіславського “Мода то відсутність смаку”, – а через те, що за модним терміном громадяться больові питання світоглядного самовизначення сучасної людини. Вияскравлюються смислові шари кожної з традиційних “антропологем”, які вимагають нових спалахів антропологічної рефлексії: сутність людини та місце людини у світі, колізії діяльнісного самоствердження цієї істоти та питання щодо її спроможності – за умов, коли, здавалось би, руйнуються смислові скрижалі такої спроможності: мета, ідеал, світоглядові принципи тощо.

16.1.
Про зміст та
межі
“розідеалювання”

Ми живемо в часи, коли “прогулянки по історії” (назва книги архітектора-постмодерніста Філіпа Джонсона) чиняться з упевненістю, що в людськiм житті більше немає мети, високих ідеалів, тут панує “принцип відсутності принципів” (Цит. за: Стародубцева Л. Архітектура постмодернізму. – К., 1998. – С.92). Якщо сприймати зміст

подібних висловлювань “екзистенційно” – складається якийсь образ повної й остаточної світоглядної безвиході людини.

Чи в такій екзистенційній безвиході – суть ситуації людського самоздійснення в добу постмодернізму? Адже в цім разі довелось би самовизначатися в царині якогось “беззась” (рос. – “беспредела”). Порятунком від останнього стає те, що кожна людина, взаємодіючи зі світом, визначається (свідомо чи, частіше, несвідомо) принаймні щодо того, бути їй “позитивною” – чи “негативною” соціальною істотою. Як позитивна істота, людина допомагає іншим і доповнює їх; як істота негативна, вона перебуває з ними у відношенні взаємної загрози і протистояння. Людина виступає як людина в двох альтернативних можливостях: вона може не зважати на інших людей, або ж рахуватися з ними. У сучасній антропологічній літературі межові вияви цих можливостей протиставляються як тяжіння індивіда до права вчиняти насильство щодо інших (і потерпати від їхнього насильства) – чи відмовлятися від такого права задля власної безпеки (див.: Гьоффе О. Політична антропологія в особливому полі уваги права. // Вибрані статті. – К., 1998. – С.50-52). Якщо розповсюдимо “принцип відсутності принципів” до щойно окресленого вибору, ми переведемо суспільне співжиття зі стану нормального – в аномальний, але ж ми такого не хочемо, бо домінує наше бажання, за словами Т. Гоббса, – не помирати від рук собі подібних. Тому навіть якщо в нашій співжитті виникають конфлікти, ми намагаємося їх залагодити, знайти консенсус, принаймні той, що його П. Рікер поіменував “конфліктний консенсус”, а нині вже мовлять і про “дисенсус”.

Відтак, постмодерністська націленість на “принцип відсутності принципів” стосується не сфери людського співжиття, що підлягає правничому чи моральному регулюванню, не поведінкових ситуацій, які зачіпають інтереси інших істот тощо. Вона означає лишень визнання (досить нелегке для кожного з нас), що ті, хто мислить не так, як ми, “мають таке саме право, як і ми, сповідувати свої переконання” – аж до визнання “права іншого на помилку” (Рікер П. Толерантність, нетолерантність, неприйнятне // Навколо політики. – К., 1995. – С.324). Чи не означає в окресленім контексті “принцип відсутності принципів” усього лиш відмову від приневолення іншого – щодо дотримуваних мною принципів? Актуальність цього питання пов’язана з досить простою антропологічною обставиною. Вкрай важко уявити собі людину, яка існує без будь-яких уподобань, пріоритетів, переважаючих пристрастей тощо. Але ж навіть останні стають екзистенційними регулятивами й принципами.

У вже згадуваних правничо-антропологічних розвідках Отф-

рїда Гьоффе людське співіснування розглядається як свого роду трансцендентальний обмін, пов'язаний з трансцендентальними ж (себто вищими, універсальними) інтересами, які є в кожній людині. Повертаючись до домінанти, що про неї мовив Гоббс, ці інтереси можна схарактеризувати як передусім прагнення зберегти своє не тільки психічне, а й моральне Я (де моральне переживання домінує над простим переживанням). Саме на такі вищі інтереси спирається ідея прав людини.

Мушу також зауважити, що в подібних ситуаціях “вище” і “нижче” надто переплетені. Красномовним виявом цього є приклад щодо захисту життя. “Навіть той, хто не цінує своє життя – свідомо чи несвідомо – зацікавлений в його збереженні, бо тільки в цьому випадку він може здійснити своє бажання. Бо незалежно від того, чого прагне людина, життя є завжди передумовою цих прагнень” (Гьоффе О. Цит. праця. – С.53). Спрощуючи розглядувану ситуацію до краю, мусимо, отже, визнати, що навіть суїцидному прагненню передують у часові далєбі не суїцидні, а виразно вітальні устремління.

Чи не означає сказане, що людина завжди має, принаймні, одну світоглядну домінанту? Але ж так можна назбирати ще декілька. А це означатиме, що світовідношення сучасної людини, за всієї його нелінійності, суперечливості й хаотичності, незвідне до якогось соціального безладдя.

Дуже показовим стосовно наявності тут певних констант, інваріантів, світоглядних домінант видається мені, зокрема, те ставлення, що його демонструє мистецтво постмодерну до самого феномену хаосу.

З одного боку, порівнюючи класичні та сучасні мистецькі стратегії (а останні, як на мене, є й загальносвітоглядними), культурологи наголошують на їх докорінній відмінності. Справді: класична мистецька стратегія – то гармонізація хаосу, модерністська стратегія – подолання хаосу, стратегія ж постмодерністська – діалог з хаосом.

“Діалог з хаосом”, або, як сказав письменник Італо Кальвіно, “злагода з незлагодою” (світу й самого себе). Проте подивімося, що відбувається з даною світоглядною націленістю далі.

Скажімо, в архітектурі дев'яностих років з'являється такий напрямок як “деконструкціонізм”. За своє ставлення до хаосу він отримав навіть назву “нео-конструктивізм”. Місію архітектури убачають тут у намаганні підпорядкуватися органічній стихії форм і образів, які воліє мати споживач, сприяти “самоорганізації” середо-

вища або навіть штучно імітувати хаос. Навіщо таке? Р. Розас акцентує, зокрема, на здатності деконструкціонізму дати лад і красу тому, що здається нестабільним і дисгармонійним. Утверджується тенденція засобами мистецтва штучно імітувати хаос (див.: Стародубцева Л. Цит.праця. – С.142). Але чим стає отакий імітований хаос. Це – свого роду лад у хаосові або хаос ладу. Хаос стає вишуканим, ретельно “продуманим” митцем, естетично підкресленим тощо.

У зв'язку зі сказаним у мене виникає запитання: *а чи не стає подібний хаосмос своєрідною, не традиційною іпостассю процедури упорядкування людиною світу? Можливо, таке упорядкування не є ієрархічним, але ж ієрархії може протистояти не просто хаос, а гетерархія.*

Хочу привернути увагу читача до того, що перебіг розглянутих мистецьких стратегій ставлення людини до світу не може не позначатися на витлумаченні людини як передусім діяльній істоти.

Започатковуючи в шістдесяті роки антропологічний поворот у вітчизняній філософії, ми відштовхувалися від молодомарксистського ідеалу людини як суб'єкта світовідношення, що перетворює й освоює довколишній світ і самого себе, розвиваючи свої сутнісні сили безвідносно до будь-якого заздалегідь встановленого масштабу. Даний ідеал виник у марксизмі не “з доброго дива”, а був запозичений з новоевропейської гуманістичної традиції. помножений на антропоцентричні зазіхання доби індустріалізму та на “месіанізацію” наймасовішої соціальної верстви перших етапів цієї доби.

Формула “світ не вдовольняє людину, людина своєю діяльністю змінює його”, як і формула пріоритетності “другої природи”, вивченої у процесі зміни “першої”. націлювала на нестримний прогресизм, котрий рухається “стовповими шляхами”, відтак передбачає уніфікацію “різностей”, що ними переповнений світ.

І ось з'являється інша світоглядна орієнтація, націлена не на нестримний активізм суб'єкта світовідношення, а на його здатність діяти, “вписуючись” у “вже наявні контексти”. З'являється орієнтація, націлена на пошук активного – проте не активістського – співіснування з отими “різностями”, що ними переповнено світ. Орієнтація не на ієрархію, а на гетерархію – як природного, так і людського, культурного. інтелектуального тощо. На гетерархію, яка не терпить вторгнення, а передбачає те, що постмодерністи іменують “дбайливою роботою в контексті” (цит праця. – С.34).

З'являється націленість не на уніфікацію, а на співвіднесення “різностей”, що утворюють гетерархічне ціле.

16.2.

Людина, світ, світопорядки

Відштовхуючись од сказаного раніш, я дозволю собі припущення, що чи не навагомішим антропологічним ідеалом, на якому засновується класична європейська культура, є погляд на людину як істоту, котра упорядковує світ відповідно до своїх потреб.

Уже в давніх греків ця істота корелятивна Космосові (а не Хаосу), корелятивна певному світопорядкові. Запорукою цієї корелятивності є “мікрокосм” – внутрішня упорядкованість самої людини, осереддя якої є розумова здатність. У Новий час виникла ідея нормативного основопорядку, чільним представником котрої став І. Кант.

“Больовою точкою” ж парадигми упорядкованості виявилось питання про те, чи порядок є універсальним, чи – мультиверсальним. (Про принциповість дилеми “універсум-мультиверсум” для людського світорозуміння переконливо мовив у четвертій зі своїх Мадридських лекцій з філософії ще 1929 року О. Ортега-і-Гассет). Чи не посиленням уболівання з приводу окресленої дилеми спричинено постмодернові тенденції в європейській культурі й філософії?

Упорядкування тотожне освоєнню. “Практики” освоєння значною мірою “зав’язані” на протиставленні “свого” – “чужому”. Чи не виникає внаслідок цього спокуса сприймати “своє” як еталон порядку, а “чуже” – як антипорядок та свого роду хаос? Упорядкування ж тоді перетворюється на подолання хаосу, відтак, на підпорядкування чужого.

Розмірковування щодо окреслених питань спричинили в дев’яностих роках ХХ ст. появу нового відгалуження феноменології. Маю на увазі вже згадану у розділі 13 “респонзивну” феноменологію, себто феноменологію відповіді – при спілкуванні з чужим. Феноменологічний підхід тут націлено на обстоювання принципу турботливого ставлення до чужого – специфічної світоорієнтації, яка надає чужому “право голосу” саме як чужому, не підпорядковуючи його “моєму” порядкові, відтак не позбавляючи його власної своєрідності.

У зв’язку з цим починає розроблятися нове поняття порядку (й упорядкування, упорядкованості), відмінне від класичного. Видана 1987 року книжка німецького філософа Бернхарда Вальденфельса “*Ordnung in Zwielicht*” – “Порядок у напівсвітлі” (автор даної книжки неодноразово спеціально виїздив до Франції, аби перенестися з середовища, як він жартував, “солідної але нудної” філософії – до “цікавої, але несерйозної”, “фейерверкової”) – репрезентує спробу розвинути під впливом М. Фуко нове поняття порядку: мінливого,

що відкриває нові можливості й до того ж усвідомлює свої межі (Див.: Вальденфельс Б. Мотив чужого. – Минск., 1999. – С.16). Згодом цей задум зазнав конкретизації у книжках “Жало чужого” (1990) та “Регістр відповіді” (1994), а зараз розгортається в чотиритомне “Дослідження з феноменології чужого”, перший том якого присвячено “відкритій просторовій системі”, що в ній переплітаються поняття свого та чужого (“Топографія чужого”, 1999), наступний вичатиме межі нормалізації – співвідношення нормативних та ненормативних можливостей тощо.

У збірникові “Жало чужого” *класична форма порядку* кваліфікується як така, що:

- наперед задана людині;
- всеохоплююча;
- більш-менш міцно встановлена;
- повторюється у своїх основних рисах.

Окреслений стан не націлює на яку-небудь радикальну форму зміни й оновлення, крім занепаду та відбудови, позаяк для всеохоплюючого порядку немає жодної іншої альтернативи, крім хаосу, який за міркою істинного порядку є достеменно ніщо. Окрім європейської культури (грецький космос, середньовічний *Ordo*), такий всезагальний порядок можна віднайти й поза Європою (наприклад, давньокитайське Лі або Дао, які Макс Вебер вважав формами вираження релігійного раціоналізму).

Сучасна форма порядку з'являється тоді, коли виникає підозра, що непорушний *Ordo* є лишень одним з можливих. *Великий всеохоплюючий порядок розпадається на “порядки”*, які:

- змінні;
- обмежені;
- виявляють рухливий обшир;
- припускають інновації, що торкають основи.

Подібний порядок означає вивільнення сил, які взаємодіють у структурі світового цілого (Там само. – С.109–110).

Визнання того, що будь-які порядки мають свої межі, є визначальною особливістю респонзивно-феноменологічних уявлень про взаємодію людини зі світом. Межі, на котрі наштовхується наше зорове сприймання, мовлення або почуття, неможливо розширювати нескінченно (аж до всеохоплюючих космосу чи світової історії, в якій все знаходить своє місце). Існує сенс, але не царство розуму, існують свободи, а не царство свободи. – стверджує Б. Венденфельс. Відтак, порядки, які тільки так і ніяк інакше щось являють, є наспра-

вді селективними й ексклюзивними. Вони роблять можливим одне, водночас позбавляючи можливості щось інше.

Зауважу, що тут ми підходимо до концепту, котрий посів чи не центральне місце в сучасній антропологічній рефлексії: “Я – Інший (Інше)”. Клод Леві-Строс пов'язує усвідомлення щойно згаданого співвідношення з антропологічним прозрінням Ж.-Ж. Руссо. Революція в умах, вчинена останнім, передувала антропологічній революції й поклала їй початок. Суть її – у відмові від примусового ототожнення якоїсь культури зі своєю власною культурою або окремого члена певної культури з тим образом або з тією роллю, яку ця культура намагається йому нав'язати. В обох випадках культура або окрема особистість обстоюють своє право на свобідне ототожнення, що може здійснюватися тільки за межами людини, себто через зіставлення з усіма істотами, які живуть і відтак, страждають (Леві-Строс К. Руссо – отец антропологии // Первобытное мышление. – М., 1994. – С.25). Концепт “Я – Інший (Інше)” став предметом напружених роздумів багатьох екзистенціальних мислителів нашої доби (М. Бахтін, М. Бубер, Ж.-П. Сартр та ін.). Респонзивна феноменологія доводить окреслений концепт до максимальної “іншісної” насиченості, яка не припускає підпорядкування “Іншого – моєї “Яйності”.

Справді, будь-яке під-порядкування означає визнання абсолютної нормативності “мого” порядку – та “ненормативності” інших порядків.

За умов обмежених порядків “інше” як “чуже” маніфестує себе як позапорядкове, що різними способами “виходить на поверхню по краях та в лакунах усіляких порядків” (“Мотив чужого”. – С.124). *Відтак, немає світу, в якому ми були б уповні “вдома”, не існує також суб'єкта, який би був уповні хазяїном у власній хаті. Людина й світ проблематизуються, що не може не спонукати суб'єкта світовідношення до щобільшої сумирності, обережності, толерантності.*

І все ж хочу звернути увагу читача на те, що образ людини як відносно упорядкованої істоти, пропонований респонзивною феноменологією (образ, що заперечує як “всезагальний космологічний порядок” давніх греків, так і “всесвітньо-історичний порядок” Гегеля або Маркса) – зовсім не несе в собі заперечення порядку як такого. Альтернатива не повинна полягати в тім, ніби відтепер усе можливо, – застерігає Б. Вальденфельс. Справді філософською альтернативою є, на його думку, уміння бути водночас і зухвалим, і скромним. Продуктивною є аналогія даної вимоги із старими майстрами живопису. Історія західноєвропейського малярства вражає розмаїттям. Взяти П. Сезанна, він був захоплений своїм живописом так, як

філософ може захопитися своїми ідеями або фізик своїми формулами. Але Сезанн ніколи не сказав би: я кращий од Пуссена чи інших майстрів Лувру і ніколи не виникла б думка привести історію живопису до найдосконалішого завершення (там само. – С.21–22).

Мабуть, справді нам, як у малярстві, так і у філософії, варто відмовитись від непомірних претензій, зазіхань на абсолютний порядок, проте бути відчутливим і стосовно тих необхідних претензій, які застерігають нас вдовольнитися варіацією довільних можливостей.

Замість погляду на світ за схемою “або – або”, замість зазіхань на “все”, які виливаються в принцип “все-або-нічого”, респонзивна феноменологія націлює на “гнучке мислення”, яке, відштовхуючись чи від типових життєвих установок і значень світу, чи від історично конкретних життєвих світів і форм життя (а чи від смислових теренів та смислових галузей, від наукових парадигм, специфічних дискурсів, від відкрито обмежених полів мови й дії, сфер традиції або текстових зв'язків), – стверджує обмежені сфери порядку, рухливі попередники якого підлягають принципіві “більш-менш” (а не “все-або-нічого”).

До окреслених застережень щодо меж антропоцентричного упорядкування світу можна додати те, що запропоноване сучасною політичною філософією. Суть його виразно відбита в назві одного з параграфів відомої праці Ф. Хайєка “Правила та порядок”: “Небезпечність надання передбачуваним наслідкам наших дій більшого значення, аніж просто можливим”. Запобігти такій небезпеці може послідовне врахування принципової відмінності двох різновидів порядків: спонтанних (самоутворених, ендогенних) – та створених (штучних, екзогенних). Давні греки позначали їх як *kosmos* – і *taxis*. Міра можливості людського контролю над спонтанними порядками набагато менша, ніж за створеними. На превеликий жаль людина надто схильна забувати про цю міру та порушувати її.

16.3.

Уніфікація і силове підпорядкування “чужого” та деформація подоби людської

Як тільки ми не утримуємо своїх упорядкувальних зазіхань щодо світу в межах принципу “більш-менш” і переходимо в безмежжя “все-або-нічого” – настає час “силовізму”.

Натяк на негативне значення останнього, який виникає передусім внаслідок вживання суфікса “-ізм”, мотивується, підкреслю, тільки тим, що розглядуване явище пов'язане з “переступанням межі

помірності”. Якщо таку межу не порушувати, сила постає як та сутнісна властивість людини, без якої неможливе її самоствердження у світі. Не маючи великої фізичної міці, яку мають крупні тварини, людина компенсує ту відсутність здатністю здійснювати вольові зусилля, концентруючи задля досягнення мети діяльності інші сутнісні властивості, передусім розумові, вивіряючи перебіг діяльності, її мету, засоби й результат критеріями не тільки прагматичної ефективності, а й моральними, естетичними. *У взаємодії з іншими сутнісними властивостями людини сила сприяє всебічності самоствердження суб'єкта життєдіяльності, переважаючи ж інші властивості, – стає виявом його однобічності.*

Існує, проте, спосіб світовідношення, за якого навіть взаємодія сутнісних властивостей людини не рятує від однобокості. Це – спосіб, пов'язаний з утвердженням світопорядку, сконцентрованого на уніфікованих формах розуму, добра, краси. Він маніфестує щось на кшталт “однобічної всебічності”, позаяк обіймає всі сутнісні властивості людини, проте кожна з них редуковано, обмежено. Пошлемося хоча б на прискіпливу регламентацію усіх без винятку виявів людського життя, аж до обмеження художньої творчості, у “Законах” Платона – філософа, котрого шанувальники порівнювали з богом світла, порядку, гармонії, врівноваженості Аполлоном. Чи не тому, до речі, О. Лосев мовив про своєрідність цього аполлонійства, яке містило немов би дві гармонії: “живу”, творчу – та “застійну”, консервативну, але обидві вони “активно боролися з непорядком”, щоправда, друга – винятково “насильницьки” (Лосев А. Ф. Жизненный и творческий путь Платона // Платон. Соч. в 4-х т. – Т.1. – М., 1968. – С.49–50). Тут маємо своєрідний взірць ситуації, коли “впроваджує істина себе в життя сама чи їй треба сприяти вогнем і мечем – те тісно пов'язане з питаннями моральної терпимості й політичної розважливості, а не з самою істиною, яка не переносить ніякої суперечності” (Вальденфельс Б. Цит. праця. – С.110).

Чи не подібні особливості класичного світосприймання живлять сьогодні радикальні постмодерністські закиди щодо “силовізму” теоретичного пізнання загалом?

Як бачимо, утвердження уніфікованого порядку пов'язане із застосуванням задля під-порядкування чужого – сили, котра все ж переважає над іншими людськими властивостями. Вживається сила реально чи тільки може бути вжита – суть справи не змінює. Сила отримує владу. Влада ж, як показав Ф. Ніцше, здатна замикатися на собі, вимагаючи ще більше влади... заради влади. М. Гайдеггер поіменує окреслену ситуацію у “Європейським нігілізмові” як “само-

уповноваження влади на перевищення самої себе”. Він, щоправда, докоряє Ніцше тим, що останній часто говорить замість “волі до влади” – про “силу”, чим немов би дає привід для непорозуміння. Однак тут, можливо, не так непорозуміння, як свого роду взаємолегітимація “влади сили” та “сили влади”: адже “надлюдина” – то безумовна влада чистої моці й водночас “безумовна воля до влади” (див.: Хайдеггер М. *Время и бытие*. – М., 1993. – С.67).

Не випадково співвідношення сили і влади та вплив даного співвідношення на людську подобизну, стали предметом зображення старогрецького епосу, а в середині нашої доби склали предмет антропологічних розмірковувань Сімони Вейль. Її стаття “Іліада”, або поема про силу” показує, що наскрізною темою й найсправжнім героєм безсмертного витвору Гомера є Сила. “Та Сила, що нею користується, розпоряджається людина, та Сила, яка підпорядковує собі людину, та Сила, що перед нею плоть людська стискається й кам’яніє. Людська душа в “Іліаді” підвладна деформаціям під впливом сили, сила гнітить і гне й волочить її, засліплену, – та сама Сила, котрою людина сподівалась керувати за власною волею” (“Новый мир”, 1989. – № 12. – С.250). Сучасниця жажливих тоталітарних режимів новітньої доби, Сімона Вейль застерігає нащадків: *прогрес і цивілізація не приборкали Силу й не залишили її в далекім минулім, її можна й сьогодні прозріти в осередді людської історії*.

Окреслена ситуація, на мій погляд, ускладнюється тим, що на силу завжди є “попит”, і, до речі, не тільки од власть імущих. Масовий індивід також тяжіє до сили, часто – замість довір’я до закону, права, легітимної влади. До речі, таке тяжіння спостерігається не тільки серед “простолюдів”, культ “сильних особистостей”, зазначає Жорж Ніва, то чимала “спокуса для інтелігенції”. Різні сучасні рухи проти демократії завжди починалися протестом проти парламентаризму як “утрати енергії”. Пошуки зразкового тирана тривають від часів Платона й донині (див.: Ніва Ж. *Суспільні ролі інтелігенції // Дух і літера*. № 1–2, К., 1997. – С.29). Дається взнаки одвічна “антропологічна слабкість” – потяг до так званих простих рішень, простих упорядкувань життя. Проте просте виявляється спрощеним, та ще й (у граничному вияві) настільки, що перетворює життя на нежиття!

Справді, чи не є сила такою сутнісною властивістю людини, яка здатна перетворювати на предмет, “річ” кожного, хто потрапляє в поле її впливу? Того, на кого спрямовано її безпосередній “викид”, можна “уречевити” буквально: була людина, залишився труп. Влада перетворити людину в річ, убивши її, народжує іншу владу, ще диво-

вижнішу, здатну обернути на річ людину, котра ще жива. *Сама лише присутність людської істоти поряд з нами, – зауважує С. Вейль, – має владу спинити, затримати, приборкати будь-який порух, що на нього замірялося наше тіло.* Той, хто перетинає нам дорогу, примушує нас зупинитися або звернути з дороги, і зовсім не так, як зробив би те світлофор; ніхто не сідає, не встає чи рухається по кімнаті в присутності відвідувача так само, як він би те робив на самоті. *До того ж влада сили обернути людину на річ небезпечна для обох сторін “силового відношення” – сила, хоч і різним чином, уражає душі і тих, до кого її застосовують, і тих, хто її застосовує.* Сила без жалю душиє слабших – і без жалю п'янить та затьмарює розум тих, хто володіє нею (або гадає, ніби володіє). Затьмарення розуму виявляється передусім у нерозумінні тієї антропологеми, що всім людям, вже через факт їхньої появи на світ, судилося страждати від насильства: сильний не є сильним абсолютно, як не є абсолютно слабким слабший, проте обоє вони не знають, що ліплені з одного тіста (слабший згоджується з поглядом сильнішого на нього, той же поводить ся так, ніби докіль нього немає нікого). Не сприймаючи свою міць як таку, якій потрібні обмеження, носій сили не сприймає й своїх стосунків з іншими людьми як “рівноваги нерівних сил” (там само. – С.254). Порушуючи ж межі відпущеної йому сили (власне, не знаючи тих меж), суб'єкт-силовик віддає себе на поталу випадкові – коли сприятливому, а коли – ні, в останньому ж разі “силове відношення” перевертається...

Якщо додати до всього сказаного ще те красномовне антропологічне спостереження, зафіксоване не раз в історії права, що *будь-яке насилля “притягує” до себе морально й психічно неповноцінних осіб,* – картина “силовізму” постає у всій своїй загрозливості.

* * *

Завершуючи розмову, зазначу, що реалії сучасного світу вельми істотно модифікують той наріжний принцип, на якому засновувався антропологічний поворот у вітчизняній філософії, розпочатий у шістдесяті роки – принцип діяльності. Проблемним епіцентром такої модифікації діяльнісного бачення людини стало питання про одуховнення й етизацію діяльності.

Мені видається символічною та обставина, що невдовзі після 70-річчя відомого філософа Евальда Ільєнкова в московському теоретичному клубі “Вільне слово” відбулася дискусія, присвячена теоретичному доробкові цього мислителя, де питання про нові контек-

ти принципу діяльності стало підсумком усього перебігу розмірковувань.

Йшлося, зокрема, про те, що діяльність зі складними об'єктами, які історично розвиваються, виявляє органічний зв'язок “моральнісних імперативів, раціонального пізнання та цілепокладальної дії”. Найяскравіше те виявляється при зміні “людинорозмірних” систем (що їх складовою є людина): біосфери, біогеоценозів, соціальних об'єктів тощо. Тут ми стикаємося з принциповою неможливістю точно обрахувати майбутні траєкторії системи в точках біфуркації, в яких виникають декілька можливих ліній розвитку. Отже, діючий суб'єкт щоразу опиняється в ситуації вибору. Важливо не потрапити в катастрофічні для людини траєкторії, уникати відповідних несприятливих “сценаріїв” розвитку системи. Орієнтиром тут є, на думку В. Стьопіна, не тільки знання про можливі сценарії, але передусім цінності й моральнісні настановлення, які застерігають не діяти за принципом “головне устряти в бійку, а там побачимо”. Відтак стає проблематичним ідеал діяльності як креативного силового перетворення об'єктів. Віч-на-віч зі складними процесами самоорганізації пафос революційного перетворення світу змінюється в новій парадигмі стратегіями ненасильницької дії (див.: Драма советской философии. Эвальд Васильевич Ильенков... – М., 1997. – С.142–143). Чи не є окреслене парадигмальне зрушення підтвердженням постмодерністської тези щодо “дбайливої роботи в контексті”?

Важливим етапом переорієнтації на діяльність як таку “роботу” стала, на мій погляд, еволюція від принципу діяльності до принципу культури, що відбулася у вітчизняній філософії вісімдесятих років. Адже що вимагається від діяльності в її культурознавчому вимірі як не постійно врахувати контексти та розмаїття – “міліметр за міліметром”!

Дозволю собі таке порівняння: *традиційне бачення взаємодії людини зі світом пов'язане переважно з уявленням про світ як “текст”, діяльність постає як рух чітко визначеними магістральними “смысловими маршрутами” такого тексту. “Контекст” тут – явище другорядне, похідне. Сьогодні стало очевидним, що спрямування тексту зумовлюється контекстами.*

То ж не нарікаймо на незвичні реалії сучасного світу – вони від того не зникають. Нумо сумлінно вивчати їх, використовуючи багатощі можливості філософсько-антропологічної рефлексії.

17. Антропологічна рефлексія на зламові тисячоліть

Три роки, які наближали нас до кінця століття й тисячоліття, відмітні збігом ювілейних дат кількох постатей, геральдичних для філософської антропології. Маю на увазі двотисячоліття стоїка Луція Аннея Сенеки, тристасімдесятип'ятиліття Блеза Паскаля, двохстасімдесятип'ятиліття Іммануїла Канта, а також сота з чвертю річниця засновника філософської антропології Макса Шелера та відомого екзистенціального антрополога, нашого земляка з м. Обухова Миколи Бердяєва. Якщо взяти до уваги світоглядно-антропологічну значущість причини Нового літочислення, то маємо всі підстави для початку серйозних роздумів щодо перспектив науки, якій присвятили своє життя.

17.1. Епістемологічна колізія

Дошукуючись “передумов, котрі дозволили людині стати такою, якою вона є”, Карл Ясперс апелював до емпірично встановленого факту, що став доленосним для людської історії, спричинив появу та збереження по сьогодні певного типу людини. Це так званий вісьовий час – низка духовних спалахів, що мали місце між 800 та 200 роками до н. е., коли в різних культурах з'являється якісно нова націленість на усвідомлення людиною свого буття загалом, самої себе й своїх меж. Тим саме людина опиняється віч-на-віч із жахом світу та власною безпорадністю. Стоячи над прірвою, вона задається радикальними питаннями, вимагає звільнення й спасіння. Усвідомлюючи власні межі, вона ставить перед собою найвищі цілі, пізнає абсолютність у глибинах самосвідомості й у сяйності трансцендентного світу.

...Все те чинилося завдяки рефлексії. Свідомість усвідомлювала свідомість, починалася духовна боротьба, що в ній кожен намагався переконати іншого, повідомляючи йому свої ідеї, обґрунтування, свій досвід. Випробовувалися найсуперечніші можливості. Розщеплюючись, завирувала духовна сфера, завирували неспокій і рух, замиготіли перегляди усіх традиційних уявлень, звичаїв та умов. Той вир межував із духовним хаосом...

Я не переказуватиму далі виразну картину прадавнього зсуву у світовій історії, змальовану Ясперсом. Натомість хочу повернути читача до думки, що картина та надто вже нагадує світоглядно-

психологічний стан людини сучасної, постмодернової пори. Теоретичним виявом подібного стану стала передусім радикальна проблематизація філософсько-антропологічної рефлексії: від проголошення її “антропологічним сном” (М. Фуко), в якому спливають на поверхню найпотаємніші владні зазіхання людини щодо світу, зарозумілий антропоцентризм новоєвропейського гуманізму (М. Гайдеггер), – до покладання на антропореклексивні процедури як вираження “метафізичного відношення” людини до “найвищого підґрунтя” усіх речей, а відтак – як щобільшого наближення людської свідомості до “метафізики абсолютного” (М. Шелер).

Класичні філософсько-антропологічні уявлення зазнають сьогодні чимало справедливих нарікань за притаманний їм свого роду світоглядний монархізм, епістемологічно пов'язаний з картезіанським репрезентаціонізмом (пошуком однієї-єдиної першосутності). Нарікання нерідко переростають у заперечення філософської антропології як такої. Хочу зауважити, що чинити подібне – все одно що заперечувати фізику як науку на тій підставі, що фізична картина світу XVII–XIX ст. була, як переконливо показує Ілля Пригожин, позачасовою й, так би мовити, абсолютистською, “монархічною”, позаяк тут був потяг до “першосутності”, що відповідав уявленням про всемогутність, яку мав Господь, а вчений мислився як людське втілення “трансцендентальних сил”. Може, й справді “ганьба фізиці!” за те, що методологемний “принцип доповняльності” з'явився тільки 1927 року?..

Як бачимо, антропологічна рефлексія опинилася в “енергетичному полі” радикальної епістемологічної колізії: між максимальною позитивністю та негативністю пізнавальних очікувань. Блез Паскаль, передчуваючи як епістемологічний, так і екзистенційний зміст подібної колізії, дав три афористичних кваліфікації людини: “слава й покидьок всесвіту”, “велич у ницості”, “середина поміж нічим та усім”. Прислухаємося до мудрої паскалевої поради про переваги такого “серединного розташування”, яке, на його думку, завжди “віддалене від крайнощів”, і спробуємо поглянути під окресленим кутом зору на деякі відмітні антропореклексивні зрушення сьогодення.

Чільне місце посіли серед них екзистенціалізація та персоналізація антропологічних розмірковувань. Не обмежуючись всезагально-родовими характеристиками людської істоти (через притаманну їм усім завищеність “сутнісних” сподівань та виразну редуціоністську загрозу), антропологічна рефлексія сьогодні дедалі тяжіє до безпосередності різних “екзистенціалій”, визнаючи сутнісну значу-

щість “міри” сполучення низки таких екзистенціалій (а є серед них і діаметрально протилежні) у конкретній людській індивідуальності. Тут спрацьовує принцип свого роду сутнісної доповняльності (адже кожна з екзистенціалій, принаймні такі з них як любов або ненависть, радість чи журба, страх, турбота тощо, фактично “усутнюється”, взаємодіючи з низкою інших), але, повторюся, зміст такої доповняльності – строго конкретно-індивідуальний. Відтак антрополог стикається з явищем, котре Гегель назвав би “бешкетуванням суб’єктивного духу”, але змушений оцінювати те явище не негативно, а позитивно, точніше, рахуватися з ним як з фактом.

Усвідомленням подібної необхідності насажена та епістемоантропологічна обставина, яку я назвав би принципом відкритості питання щодо людської сутності. Формулюючи даний принцип (з посиланням на Г. Плеснера), Отто Больнов справедливо зауважує, що питання про сутність має бути завжди “відкрите для нових неочікуваних і незабачуваних відповідей” (Больнов О. Філософська антропологія та її методологічні принципи // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. – К., 1996. – С.110). Головне тут не в тому, яку “екзистенціалію” ми “усутнимо” завтра, а, на мій погляд, – у тому, як вона співвіднесеться з іншими, вже наявними.

Принципової антропореклексивної значущості набуває за цих умов репрезентативність фактографічної бази теоретичних розмірковувань (це і сумлінна спостережливність та самоспостережливність – від Монтеня й Паскаля до Ніцше й Фуко, і врахування здобутків сучасного людинознавства, особливо, “польових” антропологічних досліджень). Антрополог, навіть з приставкою “філософський”, не повинен сьогодні уподібнюватись тим першим американським соціологам, котрі зауважує К. Клакхон, були християнськими священиками і прагнули радше вдосконалити світ, аніж неупереджено вивчати його. Секуляризована, але проповідницька антропологічна настанова добряче внадилась і у вітчизняні теоретичні розробки недалекого минулого, її треба долати.

Вельми показовою в епістемологічному відношенні є, на мій погляд, ось яка обставина. Французький антрополог етнологоструктуралістського спрямування Клод Леві-Строс дав обґрунтування наріжного для антропологічної рефлексії концепту “Я є Інший”, відштовхуючись від “сповідальних” філософсько-антропологічних інтенцій Ж.-Ж. Руссо, виголосивши його “батьком антропології”. Водночас між кваліфікованим дослідником способів існування й світосприймання архаїчних народів (Леві-Стросом) та не менш кваліфікованим дослідником самого феномену існування філо-

софом Ж. П. Сартром (останній, до речі, зробив вражаючий аналіз світоглядно-психологічних колізій співвідношення “Я – Інший”) точилася багаторічна непримиренна полеміка – хоча “екзистенціальна” антропологічна інтенція мала б їх, здається, єднати. Сьогодні, на мій погляд, наспів час “збирати”, а не “розкидати каміння”, принаймні, у царині людинознавчій.

17.2.
Антропологічний
ригоризм та
толерантність

Антрополог змушений рахуватися з ось якою обставиною. Чим жорсткішими стають об'єктивні вимоги сучасної цивілізації до здатності кожного з нас поєднувати такі ознаки людського способу буття, як свобода і відповідальність, тим терпимішим, толерантнішим доводиться бути щодо дуже багатьох виявів людського, які традиційна нормативно-есенційна антропологія (схильна фетишизувати одну-єдину “першосутність”) просто не брала до уваги. Зразки такої толерантності продемонстрував засновник філософської антропології як самостійної дослідницької галузі Макс Шелер, спостерігаючи в першій третині ХХ ст. масові спалахи антиінтелектуалізму, волюнтаризму, зневаги до духовності тощо. Шелер прокваліфікував ті спалахи як природну реакцію на кількасотлітнє пригнічення найглибинніших життєвих потягів людини.

У зв'язку з цим він обґрунтовує погляд на людину як істоту, здатну до сублимації, – виявом останньої є людська духовність. Більше того, людина – то найвища сублимація у структурі форм буття (Шелер вважає, що сублимація наявна щоразу, коли одні сили буття забезпечують своєю енергією інших), до того ж вона, людська сублимація, репрезентує найінтимніше поєднання всіх сутнісних сфер природи (Шелер М. Положение человека в Космосе // Избр. произв. – М.1994. – С.172, 174). Зафіксувавши цю, здавалось би, цілком оптимістичну обставину (крім того, ніби сприятливу для антропоцентричної зарозумілості – чим не черговий тобі варіант “царя природи!”), німецький мислитель вбачає в схарактеризованій обставині не так перевагу, як загрозу.

Людина, виявляється, є істота геть недосконала, бо вона, з одного боку, здатна до надмірної сублимації, а з іншого – не переносить її, тієї надмірності.

Така суперечність вибухонебезпечна в разі, якщо сублимація переростає в “понадсублимацію”, а таке переростання повсякчас трапляється в людській історії. Внаслідок цього сублимація стає однією, духовність намагаються використати для повного ви-

гнання “природи” з людини. Саме таким – щобільш однобічним – ставав упродовж розвитку цивілізації культ “аполлонійської людини” (на противагу “діонісійській”). Відтак, було порушено рівновагу людських сутнісних сил. Наведені шелерові розмірковування провокують на питання: чи не окреслену порушену рівновагу концептуалізували (як правило, з цілком добрими намірами) численні різновиди надмірного антропологічного нормативізму? Не менш важливим є також питання про те, чи зводиться той нормативізм лише до згаданої концептуалізації. Можливо, за ними ховається дуже складна проблема?

Зауважу, що їх, отих нормативістів, можна зрозуміти. Справді, яку пересічну дружину не обурює хода добряче підпилого чоловіка? Проте Шелер посилається на афоризм Лютера, котрий влучно зауважив, що людина шукає свій шлях до Бога немов отой п'яний селянин, хитаючись то вправо, то вліво! (Полюбляв засновник філософської антропології і відомий кантівський афоризм щодо істоти, зробленої з “надто кривого тесу”, аби намагатися змайструвати з нього щось рівнеське).

Відтак, антропологічна рефлексія починає переорієнтовуватися з розмаїтих “технік сублімування” (у промові “Людина в добу вирівнювання” Шелер зауважує, що ті “техніки” стали вже безсвідомими) до технік переспрямування небажаних потягів. Психоаналіз переконливо засвідчив ту принципову обставину, що безпосередня вольова протидія силам потягу є безперспективною. Там, де її все ж намагаються чинити, тільки більше збуджуються сили потягу в їх однобічній орієнтації. Шелерове “Становище людини у Космосі” містить вельми промовисте підкріплення наведеного психоаналітичного визнання. Це, по-перше, посилання на слова апостола Павла щодо закону як приводу для гріха (див.: До Римлян, 7, 7-8 і далі), а по-друге, посилання на американського прагматиста Вільяма Джеймса щодо здатності воління досягати протилежного бажаному ним, якщо воно замість переспрямовувати енергію потягу – тільки бореться з небажаним потягом.

Дуже доречними для розглядуваного питання видаються мені антропологічні розмірковування відомого етолога К. Лоренца в книзі “Зворотна сторона люстра”, зокрема, стосовно інстинкту агресії. Цей потяг неможливо усунути, ні позбавивши людей ситуацій, які їх дратують, ані наклавши на агресію морально мотивовану заборону (обидві згадані стратегії нагадують затяжку запобіжного клапана на котлі з постійним підігріванням – як засобу боротьби з надмірним тиском пари). До того ж внутрішньовидова агресія при-

четна до людської реакції натхнення, без неї, вважає Лоренц, унеможливилась би більшість самостверджувальних виявів людини. Найпростіший та найефективніший спосіб “знешкодити” агресію – переорієнтувати її. Культура виробила способи такої переорієнтації (передусім – спорт).

Згадане етологічне дослідження також спростовує розповсюджену думку, ніби людина успадкувала інстинкт агресії від найбільших хижаків. Лоренц показує, що через відсутність тих тілесних даних, які мають хижаки, людина є загалом сумирним створінням. Але вона через те не має тих механізмів гальмування, що ними володіють хижаки – а такі механізми перешкоджають самознищенню виду. Відтак коли людина виявляє агресивність, остання може бути надмірною. Тут ми стикаємося з явищем, яке є чи не винятковою прерогативою людського самовиявлення – надмірність. Е. Морен у книжці “Втрачена парадигма: Природа людини” показує, що властива людській істоті афективність набагато перевищує афективність вищих приматів, вона стає вулканоподібною та нестабільною (сміх та сльози – сильні, конвульсивні, спазмоподібні потрясіння й пароксизми – об'єднуються одне з одним і стають взаємозамінюваними: люди сміються до сліз, а ридання можуть “розрядитися” гомеричним реготом; набагато яскравіше виражений, більш конвульсивний, аніж у інших приматів, оргазм; удоволення, що його прагне людина, не звідне до здійснення бажання, до знімання напруги – воно заходить набагато далі, виявляючись у станах екзальтації всього єства людини, аж до каталепсії й епілепсії. Отже, мабуть воістину “не з доброго дива” антропологі-нормативісти намагалися вгамувати окреслену вибухонебезпечну “сутнісну суміш” людського, апелюючи до розуму й намагаючись надати саме йому статусу “першосутності”...

В іншому разі, як це робить Морен, доводиться визнати, що людина не *homo sapiens*, а *sapiens-demens*, себто, “розумно-нерозумна” а то й “розумно-безумна” істота. А далі цілий материк запитань, які стосуються сутнісного статусу “нормативного” та “девіантного” в сутнісній самовиявленні людини.

Як має ставитися до такого звичайна людина? Діапазон ставлення тут може коливатися від самоприйняття до самозневаги. А що має робити теоретик-антрополог? По можливості сприяти першому, а не другому.

Людина повинна навчитися терпіти саму себе, особливо ті схильності, які вона вважає поганими. Вона має навчитися долати такі схильності непрямим чином, спрямовуючи свою енергію на виконання досяжних для неї більш шляхетних завдань. Посилаючись

на ранню працю “Про сенс страждання”, засновник філософської антропології наголошує на величезній “антропотерапевтичній” значущості “мистецтва терпіння”, “психотехніки усумирнення”, “етосу співчуття” тощо, загалом же – на нагальності урівноваження західного ідеалу “активного героя” зі східним ідеалом “мудреця-довготерпця”. Подібне врівноваження видається нам вельми актуальним як для людинознавчої теорії, так і для сучасних виховних практик.

У загальнотеоретичному ж плані до сьогодні не знайшла належного опрацювання висунута М. Шелером магістральна проблема: співвідношення найглибших (ендотимних) підвалин – та трансцендентних поривань людського ества (особливо – через повне з’ясування космогенетичної значущості феномену сублимації). Дану проблему свого часу підхопив у своїх антропологічних студіях О. Кульчицький. Але й нині дослідників увесь час “заносить” то в одну, то в іншу крайність, коли вони співвідносять “дух” та “силу потягу”.

Подолання подібних крайнощів уявляється мені чи не найнагальнішим завданням сучасної екзистенціальної антропології, котра націлюється не на людську сутність взагалі, а на *індивідуальне суттєве буття*.

“Реабілітуючи” його, сучасна антропологічна рефлексія переорієнтовується й у своїх світоуявних переважаннях. Від націленості на “великий” світ, де “загальні” цілі й інтереси людей домінують над “приватними”, вона переходить до царини, де найбеспосередніше здійснюється якраз “приватна екзистенція”. Дана обставина щобільш відчутна в сьогоднішніх зацікавленнях дослідників Київської світоглядно-антропологічної школи (Див. докладніше про це: Шинкарук В.І. *Методологічні засади філософських учень про людину // Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми.* – К., 2000; Табачковський В.Г. *“Онтична безпосередність” світовідношення. Родова всезагальність, комунікативність, персональність // Там само; Малеев К. С. Криза справжності чи про “Великий” та про “Маленький” світ // Філософсько-антропологічні читання’99.* – К., 2000; Солонько Л. А. *Філософія або нарис апофатичної антропології періоду постмодернізму // Філософська антропологія в контексті сучасної епохи.* – К., 2001).

Окреслена переорієнтація співзвучна усвідомленню радикальних змін взаємовідношення між історією та повсякденністю, між публічною та приватною сферами. Французький постмодерніст Жан Бодрійяр слушно зауважує, що на Заході аж до 60-х років тільки-но минулої доби переважала орієнтація на “велич політичного”: прива-

тне, повсякденне сприймалося лишень як зворотній, тінь... й бік політичного. Позаяк же передбачалася діалектична взаємодія двох сторін, сподівалися, що повсякденне, індивідуально-екзистенційне колись посядуть гідне місце у царині універсальності. Звісно, така перспектива уявлялася вельми віддаленою – надто очевидною була обмеженість “приватного” життя. “Сьогодні уявлення про те, який з двох полюсів є сильним, а який слабким, стає прямо протилежним: ми починаємо підозрювати, що повсякденне, буденне існування людей, то, вельми вірогідно, зовсім не малозначущий виворіт історії, і більш того, що відхід мас у сферу приватного життя – то, скоріш за все, безпосередній виклик політичному, форма активного спротиву політичній маніпуляції” (Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства или конец социального. - Екатеринбург, 2000. – С.47). Відтак, переважає не історичне й політичне з їх “епохальною” подієвістю, а якраз буденне, “поточне” життя, все те (включно до сексуальності), що раніш таврували як неістотне, огидне, “дрібнобуржуазне” тощо.

17.3.
*Нове життя
ідеї людської
спроможності*

“Я знаю – я хочу – я можу”. На цій тріаді, підкреслював Мераб Мамардашвілі, засновувалась європейська цивілізація. На ній вона тримається донині. Але строкатий, вкрай суперечливий досвід останнього століття коригує її від змісту романтичного

(моральнісне забезпечення котрого здавалося багато кому само собою зрозумілим) до змісту моральнісно-застережливого.

Мартін Бубер саме так подивився на людську здатність до креативності: як на набуток, але й спокусу, небезпечність котрої – в націленості на “всеможливість”. Останні ж просякнуті протилежністю добра і зла. Уподібнившись Богові (завдяки здатності усвідомлювати протипоставленість добра і зла), людина, на відміну від Бога, не здатна панувати над цією протипоставленістю. Вона оперує з образами-ейдосами можливого, кожен із таких образів провокує на втілення, але, але, але...

Дане питання особливо актуальне для людей, котрі, як кажуть у народі, “нічого не роблять тільки думають”. На семінарі 1997 року щодо суспільної ролі інтелігенції Оксана Забужко наводила красномовні спостереження Генріха Манна щодо того, як західні інтелектуали на конгресі миру в Парижі (1935 р.) захоплювалися тотальністю одного з “образів-ейдосів”: ідея, що спершу зародилася в окремії людській голові, втілювалась у життя на шостій частині землі з міль-

йонам, дійових осіб. Чи не засвідчує сказане про прагнення перетворити ейдос (текст, у якому він міститься) на дійсність як справжню внутрішню драму кожного інтелектуала? Чи не цей “психологічний синдром, підготовлений у ХІХ ст. культом світлого розуму, обертнувся в ХХ ст. тими наслідками, за які інтелігенція великою мірою відповідальна”? (Дух і літера. – № 1–2. – К. 1997. – С. 39). Романтичні сподівання щодо креаційного потенціалу людської істоти, пов'язаного з “ейдетичним універсумом”, на який так покладався Платон, поступаються більш розважливим підходам.

Тим самим істотно коригуються уявлення про діапазон та сфери людської спроможності. Приміром, тривалий час вважалося, що людська ущербність, якщо така існує, стосується передусім “природності” даної істоти. Здавалося, соціальні та культурні фактори майже цілком компенсують біологічну недостатність людини – такі погляди, до речі, властиві і кільком фундаторам філософської антропології як спеціальної дослідницької галузі. Проте мірою подальшого розвитку даної галузі уточнення “майже цілком” стає щобільше насиченим, позаяк з'ясовується, що недостатність людської істоти є не тільки біологічною, а й соціальною та культурною: дві останніх не тільки компенсують, а й нерідко обтяжують першу, доводячи людське світовідношення до стану, який уже межує з глобально-катастрофічним. Розвинутість ейдетичної сфери світовідношення означає не тільки відкритість її, поряд з креативністю, альтернативним ціннісним домінантам останньої, а й наявність у ній постійного переживання невдоволеності наявним станом речей у світі. Відтак ейдетична сфера містить у собі постійну перспективу самовідчування стражденності її “носія” – людини. Шлях до спроможності людської пролягає через стражденність.

Величезну “терапевтичну” функцію щодо самовідчування стражденної істоти тривалий час виконувала релігія. Проте засновники філософської антропології переконливо розкрили трагізм людського способу буття: з одного боку, “становлення людини” корелятивне “становленню Бога”, позаяк у мить, коли людина усвідомлює світ та себе саму, коли виникає відкрита щодо світу поведінка й невгамовна пристрасть до безмежного просування у відкриту світову сферу, – людина вкрай потребує якомсь укорінити свій центр потойбіч світу. У праці “Становище людини у Космосі” М. Шелер слушно зауважує, що ядро людського буття стає ексцентричним світові. Водночас у “Щаблях органічного й людині” Г. Плєснера визнано ту обставину, що саме ця ексцентричність місцеположення людини провокує її ставити під сумнів божественне існування, підвалини

цього світу та його єдність. Дайте людині онтологічний доказ буття Бога, вона, за законом власної природи, випробує всі засоби, аби той доказ зруйнувати! Відтак, людина залишається зі своєю стражденністю “віч-на-віч”, на самоті. Вона гідна співчуття, бо будь-який десакралізований спосіб подолання окресленого світовідчуження є вельми умовним.

Саме тому “маршрут” ідеї людської спроможності пролягає нині не через оптимістичну самовпевненість на кшталт того, що дана істота має чітко визначене “місце у світі”, надійні способи самоздійснення та якість гарантії щодо свого індивідуального й родового майбуття. Вона мусить шукати і знайти як оте “місце” (а воно щоразу проблематизується), так і “способи” (а вони дискредитують себе), а відтак про які “гарантії” може йтися! Не з власної волі людина з'являється у світ, не з власної його полишає, а в проміжку між цими цілями свого життєвого шляху весь час відчуває загрозу самозагубленості, самовтрати (не фізичної, але мета-фізичної). Вона приречена на свобідний вибір без будь-якого опертя іззовні (Ж.–П. Сартр у праці “Екзистенціалізм то гуманізм” застерігає, що навіть якби Бог існував, це нічого б не змінило, позаяк людина сама повинна віднайти себе, ніщо не в змозі порятувати її од себе самої). Людське існування є завжди проблематичним та відкритим щодо можливостей – як позитивних, так і негативних. Допоки така істота живе, вона ще не сказала свого останнього слова (Ф. Достоевський). Але в неї як дотепно сказав Єжі Лец, немає вибору – вона повинна бути людиною.

17.4. Чому і як “ми стійкі у доброчинності”?

З того, про що мовилося досі, випливає висновок: спроможність людська – не в якомусь гарантованому наборові чеснот, наявному від народження, вона – у певній мірі співвідношення тих чеснот з їхніми антиподами. Не випадково на вітчизняному антропологічному обрії кілька років тому з'явилася книжка С. Пролеєва “Енциклопедія пороків”, присвячена виправданню понад ста вад та слабостей людської вдачі. Відтак, сучасна антропологічна рефлексія щоглибше усвідомлює мудрість Паскалевої “формули доброчинності” – ми стійкі в доброчинності не тому, що сильні духом, а через те, що нас з обох боків підпирає набір протилежних нечеснот, схожий до напору вітрів, які дмуть одні проти інших: варто нам позбутися однієї вади – і ми вже в полоні іншої (“Думки”. – розд. II, – 359). “Хитрість” природи людської не в безумовному переважанні “плюсів”

над “мінусами”, а й у взаємоурівноваженні останніх та ще в тім, що “мінус на мінус” може “давати плюс”. Дуже покладатися тільки на таке не варто, але подібні житейські мудрощі інколи допомагають людині виходити із, здавалось би, безвихідних ситуацій. Принаймні, переспрямовувати “енергію небажаного потягу” за такою схемою можна успішніше, ніж за лобової його обструкції.

В “Антропології з прагматичної точки зору” І. Канта міститься геніальна антропедагогічна порада: дозволяти певну “моральну видимість” у поведінці – для того, аби “обдурити брехуна в нас самих”. Моральний ригорист Кант постає тут як дуже розважливий, толерантний вихователь, котрий розуміє, що силою супроти, приміром, природної схильності людини до “відпочинку, якому не передують втома”, нічого не досягнеш, ту схильність треба “перехитрити”. Німецький філософ пропонує своєрідний педагогічний засіб (принаймні, для соціальних верств з не мінімальним рівнем життя): по-перше, ставитися до розглядуваної схильності поблажливо, позаяк, коли людина нічого не робить, вона не чинить також і нічого поганого (переконливий натяк на те, що культура діяльності передбачає ще й таку складову, як утримання від діяння!).

Проте недіяння може перетворити людське життя на “убивання часу”, йому відведеного. Обдурити цю схильність можна, протипоставивши їй здатність “коротати час”, дозволяючи душі “розважатися” – скажімо, захоплюючись мистецтвами або іншими цивілізованими розвагами. Продуктивну пораду дав Кант також майбутнім прибічникам радикальної сексуальної революції. Цнотливість є також значною мірою “позірна видимість”, проте само-стриманість, що приховує пристрасть, вважає він, є дуже корисною задля збереження між обома статями певної відстані, необхідної для того, аби не зробити одну статю “простим знаряддям насолоди для іншої”. Кожна подібна порада є, на мій погляд, надзвичайно доречна для сучасної антропологічної рефлексії, яка долає рису, що її письменник А. Платонов свого часу назвав “вибраковуванням людності” (таврування всього “негативного” на догоду “позитивному”). Чи не наспів час розважливо, по-хазяйськи розібратися з “негативним”, аби, знешкоджуючи одні його вияви іншими (більш прийнятними), виробляти в людини не “абсолютну”, проте максимально можливу чеснотність?

Безумовно, така антропологічна стратегія не скасовує “чеснотної педагогіки”, проте робить її толерантнішою, довірливішою щодо пересічного індивіда, налаштовуючи його на розмаїття доступних (і прийнятних для нього “практик себе”). Звичайно, окре-

слений підхід значною мірою “дегероїзує” образ людини, проте тим ціннішим є його заключний оптимістичний акорд: незважаючи на всю проблематичність існування – людина існує, загалом витримує напругу своєї свободи (й відповідальності), плекає культуру та зберігає людяність.

17.5.
Про специфіку
пізнавальних
засобів

Коли М. Шелер писав про “понадсублімацію”, у полоні якої була кількасот літ європейська людина, чи мав він на увазі те, що понадсублімативність якось зачепила сам поняттєвий арсенал антропологічного пізнання? Я не можу послатися на прямі свідчення такого, проте є дуже промовисті свідчення непрямі.

По-перше, Шелер розглядає понадсублімацію як надмірну інтелектуалізацію, технізацію світовідношення, звуження його до “техніки влади” тощо. Але є в нього і начерк альтернативи.

Ще 1914 року, себто за чотирнадцять років до публікації “Становища людини в Космосі” він автор оприлюднює невелику працю “*Ordo amoris*” (“Порядок любові”).

Світоглядною передумовою звертання до такої не панітелектуалістської теми, як зазначається на початку праці, є переконаність у тім, що, коли досліджуємо індивіда, історичну епоху, сім'ю, народ, націю чи будь-які інші соціоісторичні спільноти на предмет їхньої найінтимнішої сутності, то найглибше ми збагнемо її лишень за умови осягнення її фактичних вартісних оцінок та вартісних переважань. Таку систему Шелер поіменовує етосом даного суб'єкта, а достеменне осереддя того етосу – “порядок любові й ненависті”, форма вибудови їх як “переважаючих пристрастей”. Саме вони, взяті у космічному вимірі, зумовлюють субординацію всього речового світу доквіл людини, а також найпростішу структуру найелементарніших цілей доцільно діючого ядра певної особистості (вона передує пізнанню та волінню). У завершальній же тезі згаданої праці названо ще одну причину звертання до *ordo amoris*: він задає архітектоніку свого роду драми (стосовно предмета нашої розмови – драми антропологічної), що її не тільки “грають” конкретні індивіди, кожен з них творить ту драму “кров'ю свого життя”.

Придивімося до термінів, що їх введено у розглядуваній праці до антропологічного розмислу. Це: “душа” (як розгалужене відображення космосу всього, що може бути удостоєне любові, як мікрокосм світу цінностей), “серце” (яке має свої “резони”, свій аналог логіки. не запозичений з логіки розсудку, свій порядок). Йдеться,

відтак, не про “фактичність станів, німотно пов'язаних з людським Я”, але про осереддя добре зорієнтованих актів, функцій, що несуть у собі строгу самостійну законовідповідність. Йдеться про сферу, що її, на думку Шелера, розучились бачити не окремі люди, але цілі епохи, які зводили все емоційне життя до “німотної людської фактичності”. Йдеться, нарешті, про те, що поіменовано як “всезагальне нехлюйство” у справах почуття, у справах любові та ненависті; про відсутність серйозності у ставленні до “глибин життя й обставин” – та про забавну понадсерйозність і комічну стурбованість тими речами, з якими людина може технічно впоратися жартома. Щоправда, згодом М. Гайдеггер покаже, у що обійшлися людині оті техногенні “жарти”.

Як на свого попередника Шелер посилається (читач уже, мабуть, здогадався) на Паскаля. Образний термін “серце”, наполягає він, тут дискурсивно насичений. Даний термін, як і увесь пов'язаний з ним “*ordo amoris*” фактично введено до царини антропологічної рефлексії. Чому згадані терміни не увійшли до завершальної антропологічної праці Шелера? Можливо, тому, що роботу над рукописом обірвала передчасна смерть мислителя, а за логікою змісту подібний сюжет мав бути або в останньому розділі (“До метафізики людини”. “Метафізика” й “релігія”), або після нього окремим розділом.

З усього щойно мовленого можна зробити, принаймні, той висновок, що засновник філософської антропології був надто небайдужий до надмірної інтелектуалізації, логізації та технізації поняттєвого арсеналу даної дослідницької галузі, намагаючись надати йому екзистенціального забарвлення.

Десь у кінці третьої чверті ХХ ст. виходить книжка Г. Буркхарда “Незбагнута чуттєвість. Начерк антропології чуттєвості”, де піддано критиці “механоморфну” тенденцію в людинознавстві, що нехтує “прихованим ядром” людської сутності – як екзистенції. І проблема місця людини у світі, і проблема сенсу людського буття, людської самості, міжлюдської комунікації тощо – усім подібним антропологічним проблемам притаманна “нерефлексивна” очевидність, яку можна й потрібно передусім відчути.

Теза про реабілітацію чуттєвості має, на мою думку, неоціненну для виховних практик і для теорії людинознавства.

Чи можна якось залучити окреслений спосіб осягнення смисло-екзистенційно значущих реалій до антропологічної рефлексії? Якою має бути остання?

Гадаю, це можливо. Проте засобом пізнання подібних реа-

лій може бути не суто логічне утворення, а поєднання пізнавального та мистецького осягнення світу, свого роду образ-концепт.

Такими образами-концептами є три наведені на початку цієї статті Паскалеві кваліфікації людини, образно-концептуальною є Кантова антропологема “дурити брехуна в самім собі”, вже згаданий негативно-антропологічний концепт Фуко “антропологічний сон” (додаймо сюди його ж “смерть людини” або “турбота про себе”, як, до речі, і Гайдеггерові “турбота”, “закинутість”, “безпритульність новоєвропейської людини” тощо), афористика Ніцше (людина як “тварина, що здатна обіцяти” та багато ін.). Потужні антропологічні концепти знаходимо у нашого колеги С. Кримського (наймежовіший: людина, навіть коли вона стоїть обличчям до Бога, відчуває спиною холод небуття – з цієї різниці температур і народжується людська історія). Вдаючись до висловлювання Шелера з “*Ordo amoris*”, образне висловлювання в подібнім разі зовсім не означає фіксації неупорядкованих станів та невизначеного вирування, які кидають людину то туди, то сюди. Тут не хаос, а свій космос, а може, як твердять постмодерністи, “хаосмос”, якась особлива упорядкованість.

Якісно своєрідним різновидом образів-концептів, до яких почала вдаватися антропологічна рефлексія, є концепт-антиномії. Вони чи не найбільшою мірою відтворюють драматизм людської сутності-як-існування. Яскравий їх приклад – “основні антропологічні закони” у праці Г. Плеснера “Щаблі органічного та людина”: “закон природної штучності”, “закон опосередкованої безпосередності”, “закон утопічного місцерозташування” (“ніщота та трансценденція”). Найдраматичнішою є – принаймні на сьогодні – вже наведена нами концепт-антиномія Едгара Морена “*sapiens-demens*”.

Проте над усіма окресленими концепт-антиноміями здійснюється обнадійливий паскалевий образ людини як “мислячої очеретинки”, котра гнеться, але не ламається. Він доречний і підсумковий також, зважаючи на персоналістичність усіх розмірковувань, які містяться у цій книжці.

Чи мають подібні пізнавальні засоби майбутнє, наскільки евристично продуктивними вони виявляться, покаже час. Чималою мірою це залежить від зусиль нинішньої плеяди антропологів.

* * *

І наостанок...

Закінчуючи цю подорож путівцями невтраченого часу, хочу виправдатися перед Читачем щодо тенденційності того погляду на на-

шу недавню інтелектуальну історію, який мною обрано. Виправдання буде антропологемним. І полягає та антропологемність ось у чому. На сторінках 144–154 однієї із своїх попередніх книжок “Человеческое мироотношение: данность или проблема?” розглядаючи перевтілені форми людського світовідношення (*verwandelte Form*), я обстоював думку про те, що кожна з цих форм, за всієї перевтіленості й сновтвореності, містить у собі елементи неперевтіленого змісту. Якби вона вичерпувалася тільки змістом негативним, у людинотворчій розумінні, вона б втратила свою життєспроможність. Переконали, що вагомі шари “неперевтіленого змісту” містили й ті “форми”, що у них мусили реалізовувати свої інтелектуальні намагання багато хто з українських філософів-шістдесятників.

На виявлення цих змістових шарів я і спрямував свої зусилля. Сподіваюся, не марно...

1. Андрущенко В. П. Історія соціальної філософії (західноєвропейський контекст). Підручник для студентів вищих навчальних закладів. – К., Тандем, 2000. – 416 с.

2. Кисельов М. М., Канак Ф. М. Національне буття серед екологічних реалій. Монографія. – Київ, Тандем, 2000. – 320 с.

3. Лук'янець В. С., Кравченко О. М., Озадовська Л. В. Сучасний науковий дискурс: оновлення методологічної культури.: Монографія. – К., 2000. – 304 с.

4. Циппеліус Р. Філософія права. Підручник: Перекл. з нім. – К.: Тандем, 2000. – 300 с. – сумісне видання з міжнародним фондом “Відродження”.

5. Хроніка-2000. Україна: Філософський спадок століть. Український культурологічний альманах №№ 37-38,39-40 – К., 2000. – 2 кн. по 800 с.

6. Чуйко В. Л. Рефлексія основоположень методологій філософії науки. Монографія. – К.: Центр практичної філософії, 2000. – 250 с.

7. Світоглядно-методологічні інновації в західноєвропейській філософії. – К.: Український Центр духовної культури, 2001. – 296 с.

8. Попов М. В. Філософія і медицина. Нарис про історію розробки філософських проблем медицини в НМУ ім. О.О. Богомольця (1841–2001). – К.: “Центр практичної філософії”, 2001. – 148с.

9. Кулиниченко В. Л. Современная медицина: трансформация парадигм теории и практики (философско-методологический анализ). – К.: “Центр практичної філософії”, 2001. – 240с.

10. Мінаков М. А. Вчення Канта про віру розуму. – К.: “Центр практичної філософії”, 2001. – 140с.

11. Горський В. С. Філософія в українській культурі. – К.: “Центр практичної філософії”, 2001. – 240с.

12. Беланова Р. А. Гуманізація та гуманітаризація освіти в класичних університетах (Україна – США): Монографія. – К.:Центр практичної філософії, 2001. – 216 с.

13. Баранівський В. Ф. Демократизація Збройних Сил України. Монографія. – К.:Центр практичної філософії, 2001. – 112 с.

14. Журнал “Практична філософія” №1–2000, №1–2001, №2–2001, №3–2001, фахове видання затв. ВАК України.

15. С. Кузьміна. Філософсько-педагогічна концепція П.Д. Юркевича. Монографія.– К., Вид. ПАРАПАН, 2002. –164с.

Адреса: м. Київ, вул. Фролівська, 1 к.6 (ст. М. ”Контрактова площа”)

Довідки за тел. (044) 238–65–23

04070, м.Київ-70, вул.Фролівська,1. т.238-65-23,

E-mail: sofi@uct.kiev.ua

<http://www.uct.kiev.ua/~sofi>

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

Табачковський Віталій Георгієвич

У пошуках невтраченого часу

**Нариси про творчу спадщину
українських філософів-шістдесятників**

Наукова редакція автора
Комп'ютерна верстка В. Парапан

Видавець ПАРАПАН
Свідоцтво про внесення до Державного реєстру
суб'єкта видавничої справи ДК № 922 від 22.05.2002

Підп. до друку 15.05.2002. Формат 60×84 1/16.
Папір друк. № 1. Спосіб друку офсетний.
Умовн. друк. арк. 17,43. Обл.-вид. арк. 18,9.
Тираж 200 прим. Зам. 2-1870.
ЗАТ «ВІПОЛ» ДК № 15.
03151, Київ-151, вул. Волинська, 60.

Віталій Георгійович Табачковський належить до молодшого покоління українських філософів-шістдесятників. Після закінчення філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка з 1968 р. працює в Інституті філософії імені Г.С. Сковороди НАН України. Завідувач відділом філософської антропології, голова Антропологічного відділення Українського філософського фонду, заступник головного редактора журналу “Філософська думка”, доктор філософських наук, професор, Лауреат Державної премії України в галузі науки і техніки.

Сфера наукових зацікавлень – світоглядні проблеми філософії, екзистенціальна антропологія, історія світової та вітчизняної філософської думки. Автор книг “Криза буржуазного раціоналізму та проблема людської особистості”, “Критика ідеалістичних інтерпретацій практики”, “Человеческое мироотношение: данность или проблема?”, “Людина – Екзистенція – Історія”; у співавторстві – “Категориальные структуры познания и практики”, “Эвристические функции мировоззренческого сознания”, “Відчуження: минушість і сьогоднішня”, “Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми” та інші. Співавтор кількох підручників з філософії, керівник авторського колективу праці “Філософія. Світ людини. Курс лекцій”.

Засновник щорічних “Філософсько-антропологічних читань”, упорядник понад десяти випусків матеріалів цих читань.

Благодійна організація
”Центр практичної філософії”
Президент А. В. Толстоушов