

# ФІЛОСОФСЬКІ ДІАЛОГИ



випуск 2  
2009

**ШЛЯХИ  
ТА ПЕРЕХРЕСТЯ  
СУЧАСНОЇ  
ЦИВІЛІЗАЦІЇ**



До 75-річчя Сергія Кримського

**НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ**

**Інститут філософії імені Г.С. Сковороди**

# **ФІЛОСОФСЬКІ ДІАЛОГИ'2009**

**Шляхи та перехрестя сучасної цивілізації  
(Людина – Культура – Постісторія)**

**ВИПУСК 2**

**Київ – 2009**

**УДК 111.32+130.2**

**ББК 87.3**

**Ф56**

**Шляхи та перехрестя сучасної цивілізації (Людина – Культура – Постісторія): за матеріалами конференції до 75-річного ювілею С.Б.Кримського // Зб.наук.праць. Філософські діалоги'2009. – К., 2009. – 236 с.**

**ISBN 978-966-02-5296-7**

**Редакційна рада:** М.В.Попович, д.філос.наук, проф., акад. НАНУ;  
С.К. Бистрицький, д.філос.наук; В.Й. Омельянчик, д.філос. наук;  
В.В.Лях, д.філос.наук, проф.; Г.П. Коваadlo, канд.філос.наук;  
В.С. Пазенок, д.філос. наук, проф., чл.-кор. НАНУ;  
В.А.Малахов, д.філос. наук, проф.;  
Н.Б.Вяткіна, канд.філос.наук.

**Упорядники:** С.Б. Кримський, Г.П. Коваadlo.

**Рецензенти:** А.М.Колодний, д.філос. наук, проф.,  
Н.П.Поліщук, д.філос. наук.

*Затверджено до друку Вченою радою  
Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України  
(протокол №2 від 12 лютого 2008 р.)*

**ISBN 978-966-02-5296-7**

© С.Б.Кримський, Г.П.Коваadlo  
© Інститут філософії імені  
Г.С.Сковороди НАН України

## **Заклики духовності ХХІ століття**

Те, що ми вступили у третє тисячоліття нової ери, є знаменним не тільки в хронологічному чи, сказати б, цивілізаційному сенсі, а, насамперед, за ознакою проходження людством драматичного ХХ ст. Саме в цей час позначилась ситуація абсолютного зла, коли (як додаток до тоталітаризму та його злочинів) виникла загроза кліюциду, термоядерного знищення історії та планети. У ХХ ст. всесвітня історія зіткнулася з феноменом абсолютної помилки, коли неймовірні жертви, людські та матеріальні ресурси витрачались на недосяжні цілі. Виявилось, що на Землі неможливо збудувати Рай, а можна тільки запобігти Пеклу.

Історичний досвід знищив і надії на існування універсальної правди та будь-яких остаточних рішень поза їх критичним осмисленням. Ми пережили і найзначнішу в історії технологічну катастрофу – Чорнобильську трагедію. Жертви ХХ ст. виявились такими страшними за масштабом, що це поставило під удар навіть долю Бога. Річ тут не тільки в тому, що гітлеризм розпочав свідому провокацію проти Декалогу, випробування десяти заповідей їх запереченням, а марксистський атеїзм намагався затвердити життя під порожніми небесами. Зрозуміти загибель сотень мільйонів людей (у тому числі мільйонів дітей) у горнилі двох світових війн та тоталітарного терору можна лише за умови визнання самого Бога жертвою пандемії зла.

Навіть подолання загрози Третьої світової війни не гарантувало виходу зі свого роду “антропологічної катастрофи”. Адже на тлі цивілізаційного піднесення другої половини ХХ ст. відбувся справжній вибух сатанинських сил тероризму, фундаменталізму, расизму, наркоманії, еротизму, девіантної поведінки взагалі, масштабного зростання злочинів проти особистості. Злочинець вилазить на хмарочос і розстрілює перехожих, помщаючись суспільству, яке нібито ошукало його. Бо проголосивши рівність прав громадян на кар’єру, аж до можливості стати президентом, суспільство не зробило даного суб’єкта лідером.

Виникла загрозна колізія між цивілізацією та екзистенцією. Людина виявилась розіп’ятою між палеолітом свого духовного

підпілля та науково-технічним прогресом, який, за висловом А.Ейнштейна, став нагадувати сокиру в руках дикуна. Адже сам гуманізм (як зазначалося на 2-му Ватиканському соборі 1962–1965 рр.) перетворився на спробу замінити релігію Бога, що став людиною, на релігію людини, що оголосила себе Богом. Отже, цивілізація робить людей богами раніше, ніж вони стають гідними статусу людини.

Ці колізії і стимулюють заклик XXI ст. до “нової землі” та “нових небес”, тобто до нового розуміння людини у її духовному опорі літургії безодні. Людина вже не вичерпується визначенням homo sapiens, бо воно абсолютизує ознаку володіння розумом. А це не тільки обмежує людяність самою лише характеристикою інтелектуально розвиненої особи, а й затьмарює необхідність поєднання у визначенні людини розумного та морального як альтернативи машинному інтелекту. Людина с, насамперед, істотою, що має внутрішній світ, духовність, свою долю та зверненість до вищих цінностей.

Роблять свій внесок у духовну напруженість XXI ст. і проблеми глобалізації ринкових відносин. Адже в наш час ринкова економіка вперше в історії людства стає повсюдною. А це веде до загрози універсалізації матеріального інтересу, до пріоритету прагматичних цілей перед духовними цінностями. Тим самим для збереження повноти людської екзистенції стає необхідним вироблення опору тиску бездуховного прагматизму. Про нагальність цього завдання свідчить мала модель аналогічних процесів у Європі першої половини XIX ст.

Відомо, що після буржуазних революцій 40-х років XIX ст. на європейському континенті глобалізуються ринкові відносини. Але народи Європи, яка була на той час центральною зоною всесвітньої історії, відповідають на ці події масштабною духовною протидією. З 40-х років XIX ст. беруть початок майже всі філософські течії сучасності – від марксизму до позитивізму і від екзистенціалізму до прагматизму та філософії життя. Сягає апогею розвиток європейського роману, класичної музики, культури романтизму та критичного реалізму. Це було ще небачене (після “осьового часу”) духовне піднесення людства. Такого піднесення потребує і сучасність, якщо зважити на завдання збереження людської автентичності. Тому відомий французький інтелектуал Анрі Мальро напе-

реддні нового тисячоліття і проголосив, що XXI ст. або буде століттям духовності, або його зовсім не буде.

Ця проблема зростання духовності має не тільки універсальні, а й національно-регіональні ракурси, бо у взаємопов'язаному світі XXI ст. кожна нація виступає як своєрідна, неповторна іпостась людства. Тим більше що глобалізація нашого часу стосується виробничих, технологічних, комунікаційних та фінансово-економічних сфер і не зачіпає диференціації національних культур.

Тож не випадково епоха глобалізації в сучасній історії заявляється періодом національних ренесансів багатьох країн, включаючи суверенізацію їхнього державного буття. Проблеми духовного відродження є стрижневими і для незалежної України.

Можна сказати, що нині повіяв вітер з незнаної, за висловом О.Блока, "духовної Атлантиди", вітер, що почав віяти з народженням Ісуса Христа. І тому недоречно вимагати для нової України нової ідеології, яка термінологічно позначала б класово витлумачену свідомість. Україна потребує своєї віковичної духовності, тієї духовності, що народилася в надрах греко-слов'янської цивілізації України-Русі, тієї духовності, яку втілювала Києво-Могилянська академія, загалом духовності, яка зробила Україну суб'єктом світової історії.

Відомо, що жодна країна в жодну епоху не виходила з кризи винятково завдяки економічним обставинам. Адже в основі економічної діяльності лежить певна психокультура, що потребує відповіді на питання: для чого заробляти гроші? Усвідомлення такої психокультури як чинника діяльності й окреслює антикризовий вектор духовності, вказує орієнтири до берега спасіння.

Так, в один з гострих моментів європейської історії, коли у XIV ст. виникла продовольча криза, пов'язана з дефіцитом хліба та занепадом економіки (спричиненим "чорною смертю", найстрашнішою епідемією чуми), людство протиставило цьому лиху високий дух епохи Ренесансу. А він став зарядом прогресу європейської цивілізації. Аналогічна ситуація супроводжувала вихід з періоду Руїни в Україні, коли кризовому стану суспільства було протиставлене національно-духовне піднесення народу, концепція інтеграції західної та слов'янських культур, переходу на загальноєвропейські програми освіти, заснування Києво-Могилянської академії.

Духовність завжди виступає альтернативою хаосу, небуттю, спрощенню, коли творча повнота людського буття редукується до тварного начала самовпевненого споживання, коли нівелюється всяка відмінність суб'єктів та панує тотальна посередність. Духовність – це завжди заклик “зверху” здійснити те, що не здійснюється само собою, наявним чином, заклик, що потребує, однак, індивідуального розшифрування.

Інакше кажучи, духовність – це ціннісне домобудівництво особистості, якщо під нею розуміти не тільки неповторність внутрішнього світу індивіда, а й індивідуальну неповторність нації, бо вона сама є історичною особистістю. Особистість означає здатність бути вірним самому собі, зберігати самототожність у кон'юнктурних ситуаціях, що постійно змінюються. Подібне можливе за наявності у особистості внутрішнього світу, внутрішньої автономності. Внутрішнє самостояння і виявляється можливим завдяки духовності, яка перекладає універсум зовнішнього буття у внутрішній всесвіт особи на етичній основі. В результаті фізичний час людського існування перетворюється на життєві події, що освячені метою, яка виходить за межі біологічного існування.

Як відомо, життя людини налічує в середньому 600 тисяч годин. З них 400 тисяч витрачається на сон, їжу, обслуговування тіла, забезпечення здоров'я. На внутрішнє життя залишається 200 тисяч годин. Але і з них ми втрачаємо майже два роки на те, щоб додзвонитись до знайомих, і один рік – на пошук речей, які десь “запропастилися” вдома. І сенс нашого існування визначається тим, як ми заповнюємо ці 200 тисяч годин. Таке заповнення та його зміст і становить фундаментальну проблему духовності як проблему протистояння фізичній конечності життя. Адже за рахунок ціннісного наповнення життєвий час розтягується для людини аж до метаісторичних обривів.

Ф. Достоєвський (який сам пережив ситуацію чекання смертної кари) художньо описує, скільки життєвих подій можна майже реально відтворити на ешафоті за 15 хвилин до виконання вироку. Тут і прощання зі світом, і розлука з друзями, і незглибима само-рефлексія у міркуваннях про самого себе.

Проблема пластичності часу, його здатності “розтягуватись” під тиском подій була драматично розкрита також Х. Борхесом у його новелі “Таємне диво”. Герой новели був засуджений фашистами



до страти. І, переживаючи страх неминучого кінця, він намагається з'ясувати, що було головним у його житті. Такою головною подією виявилась п'єса "Вороги", яку засуджений не закінчив. І тоді він звертається до господаря вічності – Бога, щоб той подарував йому рік творчого життя для закінчення п'єси. І Бог перетворює мить до смертного залпу в рік.

Духовність дає змогу особистості обернути засвоєння зовнішнього світу на шлях до самого себе. А цей шлях є найдовшим, який проходить особа в житті. Для індивідуума – це біографія протистояння небуттю, пошук найвищих цінностей, що намагнічують душу вічністю. Для нації – це історія власної присутності у світі, що дає можливість крізь національне прозирати універсальне, тобто переломлювати загальнонародський досвід у національну іпостась буття. У такому шляху до самого себе, в дорозі до власного Дому, і полягає національна ідея, особливо для націй, які (подібно до українського народу) мають велику історію.

Актуальність такого розуміння національної ідеї з погляду заклику духовності XXI ст. має певні історичні підстави. Так, до кінця другого тисячоліття людство виробило майже всі проекти поліпшення майбутнього. І всі вони виявились недолугими. Стало ясно, що в III тисячолітті спиратися потрібно не на плинні обставини, а на ідеї, що пройшли випробування всією всесвітньою історією (на зразок ідеї нації чи Декалогу). Відповідно глобалізація, не зачинаючи фундаментальної національної диференціації культур, виявилася певною мірою універсалізацією загального в національному досвіді народів. Отже, становлення загальнонародських цінностей є розкриттям загальних начал духовності націй як суб'єктів світової історії, а не виходом за межі національного.

Кожна нація з необхідністю переломлює універсальне в своєму національному досвіді. Цей досвід і стосується формування духовності XXI ст.

Духовна значущість універсального досвіду української нації визначається історією її культури, утвердженням ідей софійності (буття під знаком практичної мудрості), онтологічного оптимізму (епічного ставлення до драм існування, перетворення стихій зовнішнього світу в чинник вільного життя за образом волі у своєму полі), принципу духовного розуму (інтелекту, який веде до віри, узгоджується зі схильностями серця як духовного осередку інди-

відуальності). Українська нація створила і свій варіант культури бароко, першого синтетичного художнього напрямку Європи.

В Україні символізм культури та спілкування з природою був доведений Г. Сковородою до ідеї третього світу, коли символи розглядаються вже не просто як засоби мови, а як формоутворення особливого буття. Такий підхід при раціональному витлумаченні виявляється співзвучним ідейним витокам сучасної концепції “третього світу” К. Поппера та граматології Ж. Дерріді.

Українська культура створила також образи протистояння тоталітарним виявам влади. Леся Українка в своєму переосмисленні світової проблематики донжуанства показала, як людина, що спокусилась ідеєю влади, зазнає дотику Кам’яного Господаря і гине в неплодських обіймах. Цей кам’яний дотик влади набув у наш час вигляду проблеми тоталітаризму, політичного аспекту співвідношення людей, долі та владних структур.

Отже, розкриття досягнень національного життя в духовних інтенціях ХХІ ст. сполучається з актуалізацією універсальних цінностей світової цивілізації. Наприклад, усвідомлення того, що “всі ми члени один одного”, тобто ідея любові до ближнього є радикальною, наскрізною вимогою для всієї історії християнства. Але зараз вона діє в контексті нового почуття глобальності, відчуття зв’язку з Іншим як сенсу життя у співтоваристві людства. Характерний епізод щодо цього описує польський ксьондз, який нещодавно відвідав Париж. На одному з мостів через Сену, який традиційно уподобали самогубці, він зустрів юнака, який явно готувався до фатального стрибка. Ксьондз підійшов до самогубця й сказав, що не сподівається переконати його змінити свій намір, але просить тільки одного: дістати з кишені гроші, які вже не потрібні смертнику, і віддати їх жебракові, що стоїть неподалік на розі вулиць. Юнак пішов виконувати це прохання – і назад уже не повернувся.

Нове ставлення до Іншого в розкритті життєдайного змісту християнських настанов в контексті ХХІ ст. пов’язане з особливою роллю людських якостей у сучасному світі. Справа в тому, що нині немає дефіциту ідей щодо проєктів поліпшення життєдіяльності та майбутнєтворення. Проблемаю, яка обмежує розвиток діяльності та стає вирішальною для соціального прогресу, є дефіцит людських якостей.

Драматизм цієї ситуації визначається тим, що ХХ ст. з особливою силою виявило двозначність використання абстрактних ідей у соціальному житті. Так, герой роману Василя Гроссмана “Життя та доля”, перебуваючи в німецькому концтаборі, говорить одному в’язневі: “Я проти ідеї добра. Бо Гітлер може використовувати її в ім’я терористичного “поліпшення” чистоти своєї нації. Але я за доброту”, тобто за людську якість. Така якість відгороджена від зла, тим часом як абстрактні ідеї часто-густо відкриті для використання у лихих справах. Так, ідею нації можна покласти в основу розвитку особистості, збагачення культури та багатоманіття цивілізації, а можна повернути і до тоталітарного вилучення в душі націонал-соціалізму. Тим часом як досвід доброти бере участь у формуванні людини, досвід світової біографії добра є зверненням до Бога, результується в системі абсолютних цінностей. Отже, акцент на людських якостях стає пріоритетним для духовності ХХІ ст.

Тут йдеться не просто про перехід від теорії до практики, що є наскрізним орієнтиром людської цивілізації. Першочерговість ролі людських якостей у розумінні духовності ХХІ ст. визначається вимогою утвердження так званої монадної особистості. Тобто особистості, що здатна репрезентувати свою націю, свою культуру, свою епоху і тим самим маніфестувати індивідуальну іпостась універсального досвіду.

Монадні особистості існували й раніше, але в унікальному варіанті вождів, пророків, мудреців. Нині щільність соціальних зв’язків виросла настільки, що формування монадних особистостей стає поширеним явищем. Не випадково кінець II тисячоліття нашої ери характеризується кризою масових політичних партій. Історія показала, що такі монадні особистості, як М. Ганді, М.Л.Кінг, мати Марія, А. Сахаров і О. Солженіцин, В. Вернадський і М. Грушевський відіграли у ХХ ст. значно більшу роль, ніж усі політичні партії разом узяті.

Принцип монадності виявляється справжньою заявкою на духовність майбутніх часів. Він став необхідним доповненням до колективного способу вирішення справ, коригує кооперативність інтересами особистості. З погляду теорії рішень, критерій колективності у розв’язанні проблем веде до диктату більшості. А ще Платон запитував: як бути тоді, коли в меншості залишається мудрець?

Отже, крім колективності (чи плеядності) в соціальному житті (а тим більше – у сфері духовності) потрібною виявляється монадність, тобто чесноти особистості, її здатність репрезентувати цілий світ у межах індивідуальності. І не просто репрезентувати, а давати зразки вчинків, інтелекту та зростаючої совісті. Це є важливим тому, що в наші часи ідеї та проекти повинні випробовуватись на здатність втілюватись у життя особистості. Саме така вимога і стала вузловим пунктом переходу у формуванні духовності ХХІ ст. від гуманізму як ідеології людини, що уявила себе Богом, до персоналізму як утвердження самоцінності особистості людини, а не абстрактних ідей.

Важливо при цьому підкреслити, що монадність персони в науковому розумінні не є альтернативою соціуму як такому. Принцип монадності спрямовує до переломлення соціуму у внутрішню соціальність так званих трансперсональних переживань. Останні й становлять предмет дослідження сучасної глибинної психології.

Ще К. Юнг показав, що колективність існує не тільки як зовнішня сила суспільного буття, а і як внутрішній феномен заглиблення у надра індивідуальної психіки. Це і було позначено спеціальним терміном “колективне підсвідоме”. К. Юнг навіть вважав, що людям різних епох (не говорячи вже про представників одного етносу) можуть маритись однакові сновидіння.

Для наочної ілюстрації цього твердження наведемо майже художній сюжет з історії культури. У 1797 р. англійський поет С. Колрідж уві сні побачив будівництво гігантського палацу, яке розпочав монгольський хан Кубла. У сновидінні поет почав складати поему на ці події. Прокинувшись, С. Колрідж записав лише кілька рядків поеми, що так і не була завершена. Через деякий час у Парижі один французький вчений знайшов книжку, в якій описувалось, як у XIII ст. хан Кубла почав будувати палац за мотивами свого сновидіння. Але так і не завершив того, що йому наснилось.

Отже, один і той самий сон наснився людям з інтервалом у п'ять століть. В обох випадках палац не був збудований. А поема про нього не була завершена. З погляду Х. Борхеса, який звернув увагу на цю обставину, палац буде постійно з'являтися у сновидіннях людей, стане символічним утворенням, архетипом, поки не стане реальною будівлею.

Більш переконливим аргументом трансперсональних феноменів у ментальності особистості є національні архетипи – наскрізні символічні структури ментальності, що проходять крізь весь масив національної культури і можуть стати предметом емпіричного дослідження. Ці структури завдяки своїй символічності в різні епохи і у різних етносів можуть мати різну інтерпретацію, але тематично вони присутні завжди.

Архетипи можуть виступати не тільки символічними структурами, що спільні для всіх етносів, а й специфічними для окремих націй утвореннями. Вони свідчать про те, що нація – це не тільки державна, зовнішня спільність; це і “внутрішній етнос...”, без якого національне життя не є повним. Тільки те, що пропущено через духовність, через внутрішній світ особистості, може бути довершеною спільністю. Як писав М. Бердяєв, треба мати внутрішню соціальність, щоб не бути роздертим зовнішнім середовищем. Ця вимога духовності в її монадному розумінні досить креативна і в інших сферах сучасного життя, зокрема, у сфері моралі.

Те, що боротьба між добром та злом проходить крізь наше серце, було відомо ще з часів Августина Блаженного. Але відчуття взаємопов’язаності сучасного світу потребує врахування в системі духовності нових обставин, що впливають з концепції монадності. У миттєвих колізіях нашого часу виявляється необхідним замість простого протиставлення добра і зла за зовнішніми позиціями опонентів розв’язувати цю суперечність також і через моральне очищення самого себе. А це, як підкреслює А. Гусейнов, означає усвідомлення в собі частинки того зла, проти якого ти борешся, а у суперника – припущення частинки добра, яке ти відстоюєш [3].

У ширшому предметному розгляді тут складається ситуація, яка зародилася в середині XX ст., але набуває все більшого значення в духовності XXI ст. Річ у тому, що в перспективі становлення пост-індустріальної цивілізації перестає діяти в соціокультурному вимірі принцип “або-або”, тобто принцип виключеного третього. Вибір між крайнощами соціальних сил без урахування проміжних опосередковуючих ланок властивий обставинам, що спричиняються військовими конфліктами. Але в продуктивних контекстах глобалізації соціуму XXI ст. дедалі ефективнішою стає вимога консенсусу, тобто узгодження всіх позицій, а отже, утвердження

рішень, від яких виграють усі. Тому вибір сучасної людини не завжди зводиться до приєднання винятково до однієї з альтернатив. Адже світ ХХІ ст. більш складний, ніж це може уявлятися крізь призму “чорно-білого” бачення. Образно кажучи, Бог не грає з людьми в шахи.

Як можна, наприклад, не втрачаючи повноти соціальної картини сучасного життя, оцінювати діяльність М. Горбачева чи Б. Єльцина в площині якого-небудь одного варіанту судження. Тут потрібно враховувати багаторівневість суспільної свідомості. А це означає, що в етичних оцінках сучасних подій треба піднятися на кілька сходинок вище поглядів, що вписані в безпосередню ситуацію оцінки, перейти на рівні врахування загальнолюдського досвіду. Такий підхід може бути названий принципом “третьої правди” в духовних вимогах ХХІ ст., принципом, що передбачає вектор вертикалі сходження до панорамного бачення єдиного в багатоманітті соціальних ситуацій. Він протистоїть самоутвердженню крайнощів у площині інтересів часткового, які затуманюють перспективи виходу з суперечностей боротьби.

Крайнощі в сучасному політичному житті часто-густо репрезентуються боротьбою різних партій. При оцінці такої картини не слід забувати, що етимологічно термін “партія” одного кореня зі словами “партикулярний”, “частковий”. Партія, за смыслом, – це часткова складова соціуму, компонент цілісного соціального контексту епохи. Знаменним у цьому відношенні є те, що видатний інтелектуал ХХ ст. Мігель Унамуно, проаналізувавши позиції франкістів та республіканців, заявив у іспанському парламенті: “Я не партія, я – ціле”. Це було справжнім прозрінням духовності ХХІ ст.

Людина – істота вертикальна, її життя вимірюється не в довжину, а у височінь ціннісного сходження. Адже арифметичну кількість років життя можна прогаяти марно. А можна навіть у скромний життєвий термін піднятися над складними обставинами у небо духу, що міряє час вічністю як третьою правдою людської діяльності. З цього боку вимоги духовності ХХІ ст. актуалізують принцип екзистанціального крещендо, тобто розуміння життя як зростаючої кульмінації творчих подій, коли смерть особистості становить не кінець, а вінець звершень, альтернативних небуттю.

З висоти вимог ціннісного сходження в ХХІ ст. утверджується й принцип толерантності. Його духовна суть, що відповідає зав-

данням часу, зводиться не стільки до гасла терпимості, скільки до вимог розуміння Іншого. А це завдання стає нині відповідним кантівському категоричному імперативу.

Особистість, як і Бог, не може бути в людському спілкуванні об'єктом, тобто тим, що протистоїть нам. Особистість – це суб'єкт, який потрібно зрозуміти, а отже, включити у власне життя. Якщо, з погляду Ж.-П. Сартра, пекло – це Інший, то, з погляду “Іншого”, пекло – це нерозуміння тебе самого. Толерантність у такому відношенні може бути розглянута як комунікативна прилученість людей одна до одної, котра дає змогу заповнити відстань між полярними позиціями полем взаємопорозуміння, застосуванням консенсусу. Не випадково англійський письменник О. Хакслі висунув проект створення герменевтичного братства (на кшталт чернечого ордену), яке несе віруючим проповідь толерантності, співчуття та розуміння. І хоча цей проект був висунутий у ХХ ст., його здійснення належить нашому часу.

Толерантність у сучасному контексті сполучається з утвердженням цінності особистості та її вимог. Йдеться про персоналістичний підхід, згідно з яким (на думку Томаса Манна) будь-яке рішення у справах особистості є передчасним. Це не виключає найжорсткіших оцінок негативних рис особи, але при цьому треба усвідомлювати передчасність нашої негачії, бо особистість може змінитись. Введення такого допуску є тим “лофтом”, що живить толерантність.

Проблема персоналістського контексту регулятивів поведінки стосується не тільки розкриття принципу толерантності, а й оцінок соціальних тенденцій нашого часу. Так, згідно з традиційною марксистською схемою, ці тенденції повинні були в ХХІ ст. привести до посилення класової боротьби та соціальних антагонізмів. Але всупереч подібним прогнозам у новому тисячолітті відбулося несподіване загострення (в процесі розв'язання суспільно-економічних завдань) біосоціальної проблематики.

Нині проблеми екологічної небезпеки, сексуальної революції, боротьби з наркоманією, СНІДом, абортми, можливістю негативних наслідків генної інженерії тощо у суспільному житті (особливо на Заході) набувають дедалі вагомішого значення. Адже маніфестації з приводу зазначених проблем за масовістю починають конкурувати з акціями профспілково-страйкового руху. Знамен-

ним щодо цього є політичне поширення впливу руху “зелених”. У цілому можна констатувати появу в ХХІ ст. нової стратегії суспільного розвитку, стратегії вітальності (від латинського *vita* – життя), тобто програми життєвлаштування людей в її валеологічних (пов’язаних зі здоров’ям нації), екологічних, морально-правових та етнічних аспектах.

Стратегія вітальності перетворює і біоетику з медичної дисципліни в імператив загальноморальної свідомості. А це вносить у духовність ХХІ ст. нові моральні колізії щодо оцінок діяльності та прийняття рішень. Скажімо, як ставитися до застосування свтаназії, на користь якої свідчить право людини розпоряджатися власним життям (особливо, коли воно стає нестерпною мукою і для хворого, і для близьких йому людей, а надії вилікуватись немає). Але водночас життя як найвища цінність потребує боротьби за нього до кінця і з боку медицини, і з боку християнської свідомості. Як бути в ситуації псевдоматеринства, коли запліднена яйцеклітина матері пересаджується жінці-донору, котра вирощує зародок і народжує дитину для тих осіб, які дали генетичний матеріал, але самі не змогли забезпечити вагітність та її результат? Адже тут порушується нормальний зв’язок поколінь і виникає конфлікт материнських прав. Чи, приміром, як поводитися лікарю, який встановив з допомогою сучасних методів обстеження вагітності можливість народження дефективної дитини. Коли не повідомити батьків, то їх чекає драматична перспектива життя з калікою. А якщо повідомити, то батьки можуть заподіяти штучне припинення вагітності, тобто підуть на знищення живої плоти, яка може і вилікуватись. І де критерій дефектності майбутнього життя?

Тут і виникає ситуація, з якою зіткнулась духовність ХХІ ст. Виявилось, що в наш час виникають проблеми, які не мають розв’язання в загальній формі. Вони потребують індивідуального підходу та особистої відповідальності суб’єкта за прийняття рішень перед людьми та небесами.

Такі ситуації демонструє не тільки біоетика, а й політика, яка нині стає не тільки мистецтвом можливого, а й усвідомленням неможливого. Так, у сучасному світі існує понад 2000 етносів, якщо рахувати, починаючи зі спільностей в один мільйон осіб. Але на них припадає лише 199 держав, зафіксованих ООН. Відомо, що етнос не готовий до інтеграції, поки він не проходить фази вільного



розвитку, що знаменується державною незалежністю. Зрозуміло, що політична структура сучасного людства навряд чи зможе втримати 2000 держав. Тут потрібні нетрадиційні, локальні підходи в напрямку розвитку політичних націй.

Відтак треба констатувати, що в сучасних умовах, коли людська діяльність (у тому числі духовна) стає багатокритеріальною та багатокomпонентною, моральні проблеми специфікуються. Якщо раніше дотримання десяти заповідей було достатньою умовою для визнання моральності поведінки, то нині виникає більш складна формула моралі. Вона поряд з десятьма заповідями як загальними імперативами, що є постійними членами нашої діяльності, включає змінну врахування конкретних обставин. У тому числі обставин, що викликані суперечностями між застосуванням різних заповідей. Адже імператив “не вбий” під час воєнних дій може вступити у конфлікт з патріотичним обов’язком, а імператив “не сотвори кумира” випадати з ситуації кохання.

Прагматичні імперативи державного буття є неодмінними для діяльності громадян, але вони не вичерпують внутрішнього простору перетворення душі, яке пов’язане з абсолютотом совісті, ідеалами природного права, що вписані у ество людини, дорогою до спасіння в християнському розумінні (якщо людина віруюча). У релігійному контексті добродійність розглядається як мирська справа, що повинна доповнюватися синергією з безконечною персоною всередині віруючого, тобто з Богом.

Зрозуміло, така звернутість до вищих, метафізичних інстанцій прийняття рішень була в християнській свідомості й раніше. Але вона зводилась, як правило, до ситуації співвідношення закону та благодаті. Сучасна духовність зберігає християнський досвід. Причому вона виходить з того, що відповідальність за індивідуальні вирішення проблем, що є унікальними і не мають способу розв’язання, набуває масштабу, який потребує легітимізації майже божественного гатунку. А по суті йдеться про те, що сучасній людині іноді доводиться щоразу знову й знову вирішувати питання – що означає лишатись моральним в обставинах, коли відсутні право на помилку та взірці прецедентів виходу з цих обставин.

Діяти в таких ситуаціях можна при врахуванні принципу монадності (тобто здатності особистості репрезентувати свою епоху, націю та культуру) і принципу екзистенціального крещендо (тобто

сходження до найвищих реєстрів цінностей). Адже всяке зведення вищих цінностей до чогось нижчого, тобто зворотний шлях руху від духовних імперативів до пітьми тварного підпілля, є джерелом гріха, навіть критерієм гріховності. Сказане, проте, не означає догматизації вертикалі людської моральності, винятковості принципу екзистенціального кресендо, спраги життєвих кульмінацій. Принцип сходження до найвищих поверхів ціннісної свідомості передбачає доповнення іншим принципом сучасної духовності, принципом полісистемності цілей.

Такий підхід є типовим для запитів духовності ХХ ст. Проте він породжує і певні труднощі. Справа в тому, що жодна надмета, жодна надцінність не повинні затуляти інші, хоч і менш значні, цінності та цілі. Навіть така фундаментальна мета, як перемога у війні, з необхідністю потребує множин підцілей: виграти війну з мінімальними жертвами, не знищувати пам'ятки культури, зберігати ідеали людяності та добра. Ось чому сучасна духовність передбачає полісистемність цілей як альтернативу усякій фанатичній абсолютизації однієї мети.

Це, здавалось би, теоретичне положення породжує, однак, найгостріші колізії в соціальній практиці. Здоровий глузд завжди важко примиряється з ситуаціями, коли ознаки порядності виявляються ширмою звірячої суті. Покоління 60-х років нашого століття пам'ятає, який шок викликав щоденник коменданта Освенцима Гесса, який вийшов друком у багатьох країнах світу. Аджс в ньому фашистський злочинець постав у своєму відношенні до родини та друзів нібито чесною та моральною людиною. Він просто безоглядно вірив, що є нижчі раси і їх в ім'я затвердження націонал-соціалістичних ідеалів треба знищувати як комах. Отже, автор щоденника був фанатиком. А фанатизм, засліплений вірою в єдину надмету, як свідчить практика усіх тоталітарних режимів, може перетворювати навіть нормальних людей у монстрів злочину. Певною духовною протипагою такої, мабуть, головної соціопсихологічної небезпеки ХХ ст. і виступає вимога полісистемності цілей.

В бентежній духовній атмосфері нашого часу більш рельєфно вимальовується те положення, яке наприкінці ХІХ ст. вважалось сумнівним. Ще Ф. Ніцше висловлював як парадокс твердження, що "кров – найгірший свідок істини" [4, 680]. Лише наша трагічна сучасність перетворила цей парадокс на аксіому. Стало ясно, що

жертвування людьми в ім'я тих чи інших ідеологічних догм є такий самий пережиток, як і віра у рятівну силу людської крові на страхітливих капищах поганства.

Принаймні зараз у склад духовності може бути введена ідея неочевидності смертної жертви в ім'я ідей. Йдеться, зрозуміло, не про заборону жертвувати собою в ім'я ідеалу чи рятівної ідеї. Сенс справи полягає в тому, щоб можливість такої жертви не перетворювалась в норму, а залишалась проблемою, яку кожен раз потрібно розв'язувати заново.

Смертна жертва в ім'я ідеї перестає бути лише особистою справою героя. Людина, яка здатна на героїчну дію, стає взірцем. А це робить можливим перенесення способу дій героя на інших людей, перетворює їх у потенційні жертви. Ось чому Б. Брехт на матеріалі своєї п'єси "Галілей" підкреслював, що нещасливим є те суспільство, яке має потребу у героях. Розвиваючи цю тему в своєму семіотичному романі "Ім'я троянди" Умберто Еко вкладає в уста свого героя таку сентенцію: "Бійся, Адсон, пророків і тих, хто є схильним віддавати життя за істину. Як правило, вони разом зі своїм віддають життя багатьох інших. Іноді – ще до того, як віддати своє. А іноді – замість того, щоб віддати своє" [6, 86].

Історія цивілізації свідчить на користь етиці буття, в світлі якої не можна віддавати безумовний пріоритет ідеї над життям. Істина сполучається не з ідеєю жертви, а з премудрістю, а в останній, як вірили наші предки, закладено материнське начало, концепція життя в істині.

А якщо так, то праведне життя, за багатовіковим досвідом людської святості, не можна зводити лише до силового зіткнення з неправдою. Ну, а як бути в тому разі, коли добру загрожує зло? Тоталітарна ідеологія, зокрема, в колишньому СРСР, нав'язувала як щось незаперечне формулу: "Добро повинно бути з кулаками". З чим важко було сперечатись абстрактно. Бо зло завжди асоціюється з кулаком (який, проте, може бути зорієнтований і на добро). Тут потрібні були не логічні аргументи, а розгорнута демонстрація життєдайної сили добра. І така демонстрація була здійснена яскравою силою художнього таланту в романі М. Булгакова "Майстер та Маргарита".

Письменник викладає свою тему у двох планах: євангелічному та побутовому. При цьому те, що відбувається в позачасовому світі

Євангелія, має своє паралельне відбиття у часовому світі московського вжитку 30-х років. Центральним пунктом цих паралелей виступає Голгофа.

...Леві-Матфей намагається позбавити свого вчителя Іешуа габнебної страти через розп'яття, яке застосовувалось лише для рабів та варварів. Він згадує, що скорботний шлях на Голгофу пролягав повз хлібну лавку, і біжить назад до неї, щоб вкрасти ножа. Але не встигає вчасно повернутись до місця страти. Сирійська ала оточує Голгофу. Леві-Матфей спостерігає розп'яття Вчителя з суміжного холма і проклинає Бога: "Ти, чорний бог, чому я запізнився!"

Аналогічно в сучасному вимірі Маргарита запевняє Майстра зачекати її півгодини; вона впорядковує свої хатні справи, щоб повернутись до коханого вже назавжди. І останнє, що бачив Майстер в своєму житті, – її рішучі очі, берет та смужка світла в передпокої. Маргарита запізнюється на декілька хвилин. Майстра уводять до її появи.

Отже, добро кожен раз запізнюється на зустріч зі злом. Виявляється, що інакше і не може бути; у безпосередньому, прямому контакті зі злом добро може втратити свою первісну чистоту. Це не заважає йому переборювати злі сили особливим чином. Як це діється, М. Булгаков вимальовує в сцені балу Сатани. Там з'являється постать Фриди – дівчини, що задушила хусткою свою позашлюбну дитину. І ця хустка стає нестерпною карою. Вона завжди невідступно стоїть перед очима Фриди, відштовхуючи її від людських душ у сатанинське царство вічного прокляття. Ось так, подібно до хустки Фриди, діє і добро – безперервним та страшним нагадуванням.

Повчальний сенс такого уявлення полягає в тому, що воно підкріплює відому тезу про незводимість (в усякому разі повністю) людської діяльності до боротьби, тобто до зіткнення різних сил. Силова діяльність не є безмежною. Вона має енергетичні, екологічні, фінансові та моральні ліміти. Виходячи за ці ліміти, діяльність перестає бути розумною, бо все розумне має межі; безмежною є тільки дурість.

Такою дурістю і обертається цинізм практики, що позбавлена моральних обривів. Не випадково слова: "Теорія, друже, суха, але зеленіє життя дерево", які так полобляли в марксистській літературі минулих років, Гете вкладає в уста Мефистофеля. Це формула дія-

вольської спокуси, завдяки якій Фауст виштовхується з науки в авантюристичну практику будівництва каналів та прагматичної перебудови життя.

При усій безумовності вимоги єдності теорії та практики, залишається в силі і зворотне твердження про необхідність співрозмірності цих категорій. Адже практична діяльність – амбівалентна, тобто веде не тільки до позитивних, а й до негативних наслідків. Навіть діяльність Бога (згідно з формулою іспанської монахині XVI ст., Терезії: “Почуті молитви кінчаються сльозами”) може привести до трагічного розподілу людських цінностей.

Ця формула, що метафорично виражає духовний досвід людства, свідчить про проблематичність усякої переоцінки предметної активності порівняльно з внутрішньою самодіяльністю людини. В усякому разі в нашу епоху, на завершальному рубежі розвитку індустріальної цивілізації, не можна відволікатись від феномену двозначності невтримного практицизму у спілкуванні людини з природою і собі подібними. Духовності нашого часу відповідає потреба усвідомлення не тільки практичної активності, а й творчої стихії споглядання,

У новоєвропейському менталітеті споглядання не означає нірвани. Це і проблема гармонії душі зі світом, “самостояння” людини (О. Пушкін), і питання про входження у “творчий ґрунт речей” (П. Тілліх), і творчість, що націлена на Бога (М. Бердяєв). Споглядання може бути розцінено як різновид неспоживної діяльності, що змінює не об’єкти, а суб’єкт дії. Це особливе ставлення до навколишнього середовища, метою якого є збереження предметного світу, а ціною і платою – перетворення внутрішнього світу людини. Споглядання потребує об’єднання питання: “Що я повинен робити?” з питанням – “Яким я повинен бути?” Воно знаменує грань переходу зовнішніх практичних дій у внутрішню смислотворчість та стан свободи.

Внутрішня смислотворчість і визначає духовність як таку, тобто здатність будувати свій внутрішній світ, “живий всесвіт” особи, що робить її інтелектуально незалежною від кон’юнктурних обставин наявного буття. Духовність – це виклик зверху здійснити в собі те, що не відбувається природним шляхом; виклик, який потребує особистісного тлумачення.

Духовність – це завжди шлях до самого себе, до своєї особистості, шлях, що мабуть є найдовшим у людському житті. До того ж: він може бути й небезпечним. Адже люди схильні відносити не доліки до інших осіб, а зазирання всередину себе нерідко виявляє те, що ми менш за все бажали б відносити до власної індивідуальності. Тому до духовності не тільки тягнуться, а й відштовхують її від себе. Про це в свій час написав О. Герцен. “Наше життя, – писав він, – постійна втеча від себе, нібито докори совісті переслідують, лякають нас. Як тільки людина стає на власні ноги, вона починає шуміти, щоб не чути голосів, що лунають всередині її., накладає на себе страшні тягарі, і вони їй все ж таки здаються більш легкими, ніж якась загрожуюча істина, що дремає всередині її. В цьому побоюванні дослідження, щоб не побачити нікчемності того, що досліджується, в цій штучно створеній заклопотаності., ми проходимо по життю спросоння та помираємо в чаду нісенітностей та дрібниць, так і не отямившись” [2, 17–8].

Ось так і діється в цьому житті – можна вмерти в тумані дрібниць і пустощів, а можна вийти за біологічні межі існування, коли трансформація тілесності стає маніфестацією духовності, що мов віфлеємська зірка знаменує появу нових орієнтирів людських пошуків у часі і вічності.

Всупереч прийнятим в засобах масової інформації намаганням ототожнювати духовність з релігійністю, вона насправді має багато типів та історичних різновидів. Є східна та антична, християнська та сциентична духовність, поганська та авангардистська тощо. Західноєвропейська інтелігенція пройшла через захоплення майже усіма цими різновидами духовності і спинилась після Другої світової війни на фігурі Сократа. Адже, з одного боку, він є жертвовною особою, що загинула в ім'я своїх ідей, а, з іншого, – належить не сфері церковних догматів, а світовій, інтелектуальній культурі.

В Греції, як відомо, було 7 загальноновизнаних мудреців. Сократ вважався наймудрішим, але не входив до цієї сімки. Справа в тому, що він висунув новий принцип духовності: не проголошувати мудрість як особисту настанову людям, а вилучати її з навколишніх людей. В такому розумінні тема мудрості є актуальною і для сучасної духовності. Вона є тим поєднанням розуму та совісті, тією ідеєю морального інтелекту, яка повинна протистояти ци-

нізму наукового знання, що нехтує людськими цінностями і навіть імперативом життя (в разі створення зброї масового знищення).

В умовах, коли на хвилях НТР поширюється інструментальне, машинне використання розуму, незалежно від етичної доцільності його витворів, побажання поета – “Хай буде добрим розум ваш, а серце мудрим буде” (С. Маршак) – стає гуманістичною формулою сучасної духовності. І не випадково Томас Манн вустами оповідача історії Леверкюна в романі “Доктор Фаустус”, Сіреніуса Цайтблома наполягає, що під час історичних катастроф необхідно йти до шкільної молоді з проповіддю такої духовності, в якій олімпійський культ морального розуму та повага перед богами глибин зіллються в єдиній благочесності.

Сила прикладу Сократа полягає в цьому відношенні у тому, що він не тільки проголосив необхідність просвітлення мудрості в усіх людях, а й розробив прийоми її вилучення. Цими прийомами, чи “повивальним мистецтвом” (за його висловом), є принципи діалогу та іронії. Сократ вважав доцільним повністю прийняти думку антагоніста і, виходячи з його ідей, самого його привести чи до суперечностей, чи до узгодженої думки. Таке ідейне змагання грецький мудрець називав діалогом.

Завданням діалогу було, отже, не доведення однобічної правоти, а переконання в тому, що обоє з співучасників диспуту належать до деякого третього, зверхнього відносно їх, переконання, світу правди, який є для них однаковою цінністю. І хоч це був лише один з перших історичних варіантів концепції “третьої правди”, він і досі зберігає своє евристичне значення.

Позиція “третьої правди” дає можливість поглянути на змагання певних ідей так би мовити зверху, тобто критично, чи, за Сократом, іронічно. Тут давньогрецький філософ вживає слово “іронія” в тому розумінні, в якому на справжню іронію с здатним лише Господь, бо він дивиться на все з горньої позиції. Людям потрібно враховувати можливість такої висоти думок, якщо не з погляду віри, то, либонь, з потреби ідеалу, припущення верхньої інстанції. Тим більш, що “верхня інстанція” приймається не догматично, як безумовний абсолют, а – іронічно, тобто через пошук, сумніви. Звідси ідея боговтілення, боголюдини, якій властиві трагічні колізії, коливання та докори долі.

Отже, концепція “третьої правди” припускає повноту оцінок, врахування різних ситуацій доповнення “верхньої позиції” проміжними тезами, що ведуть до неї і зберігаються в остаточному результаті як досвід інших можливостей. Іронія, як показала історія цивілізації, є одним із засобів обережного ставлення до знання, його контролю, бо абсолютизація раціональних оцінок поза етичними, естетичними та ліберально-правовими цінностями може вступити в суперечність з нездоланною суб’єктивністю особи.

Символічно, що вже античність виробила щодо цього повчальний міф, В ньому йдеться про трагедію Едіпа, який успішно розв’язує загадки Сфінкса стосовно зовнішнього буття, але виявляється сліпим щодо загадок власної долі, своєї особистості. Він володіє знанням, яке рятує його від чудовиська (бо ціною розв’язання загадок є, за умовою Сфінкса, життя Едіпа), але не має знання про наслідки своїх життєвих вчинків, знання того, як самому не стати чудовиськом. Таке знання, що не гарантує спасіння від потворних наслідків, чи навіть веде до них, – небезпечне. І саме наше, ХХ ст. привело до нечуваного накопичення небезпечних пізнавальних результатів, до тієї вченої сліпоти, яка в захопленні від прогресу у вирішенні загадок природи не вбачає загрози моральної деградації людей та їх самосвідомості.

Проблемні ситуації такого гатунку самі по собі нібито суто академічні. Але їх екзистенціальна напруженість далеко виходить за межі науково-раціонального мислення. Адже прояснення (якщо не розв’язання) цих ситуацій потребує особливого досвіду, який міститься на кордоні між буттям та небуттям, коли людині відкриваються до того незнайомі смисли. Такий досвід потребує наявності того внутрішнього світу людини, який робить її духовно незалежною від контексту життєвих подій, точніше, від кон’юнктури, в тому числі суєтно-політичної, і визначає духовність як фундаментальний принцип людської собітотожності та гідності. А остання є альтернативною усякій тоталітарній знецінюваності особи, наполяганні на стадному колективізмі та перевазі посередності над талантом.

Не випадково саме Сократ, який перший філософськи усвідомив роль внутрішнього світу людини, і в цьому розумінні сформулював ідею духовності, став жертвою судового звинувачення в неповазі до богів та суспільної думки. Адже духовна незалежність осо-



би завжди розглядалась владними структурами як небезпечна для них позиція. В цьому розумінні суд над Сократом продовжується і досі; тільки судові справи такого напрямку донедавна відбувалися як процеси над дисидентами.

Автор цієї публікації як філософ за фахом професійно розумів ті колізії, які виникають між духовністю та владою, особливо боговідчуженою. Проте психологічно, особисто відчув, що таке духовність і в чому її сила, в приватній розмові з сином поета Єсеніна, Олександром Сергійовичем Єсеніним-Вольпіним. Маючи честь дружньо спілкуватись з цим значним вченим-математиком та поетом, я був добре обізнаним з його драматичною долею в'язня сталінських катівень. Але один з фактів його розповідей вразив мене навіть на тлі незвичайних подій, що відбувались за ключим дротом. Намагаючись хоч якось захиститись від фізичного насильства, яке тюремники застосовували до в'язнів, поет під час побиття починав декламувати вірші. І кулаки зависали в повітрі, кати переставали бити свою жертву. Поетичні образи краси, грації, закоханих мрій та шляхетних почуттів поставали якимось жахливим докором насильникам. Світ фізичної приреченості в'язнів та силової зверхності катів виявлявся слабшим зачарованості ельфичного кола поезії.

Тут, мабуть, і розкривається з найбільшою виразністю благодатна сила культури, рятівна здатність високої духовності. Вона благодатна тому, що протистоїть як світу фізичного гноблення, так і світу гедоністичного споживання, плотських радощів та веде до третього світу ціннісних вимірів, що визначаються красою, свободою, правдою. Ось чому таку неприховану лютість викликала сама тема духовності та культури у всіляких прихильників культу сили, диктатури влади та її матеріальних привілеїв.

Що ж до тоталітаризму, то в той час з небаченою жорстокістю переслідувалась не тільки духовність, культура та її діячі, а й самі цінності життя та смерті (якщо останню розуміти як достойне завершення життя).

Смерть була введена за межі смислу, ціннісного випробування та перетворена в знаряддя масового терору, стихію позауособленого погублення ойкумени життя та культури. Віковічна традиція стоїцизму виходила з того, що, говорячи словами Сенеки, людину можна позбавити усього, крім смерті, бо вона є індивідуальним за-

вершенням життя. На порозі смерті, коли у життя вже нсма майбутнього, вона нерідко відкриває смислові реалізації прожитого. Проте одне діло згинути, здійснюючи власні ідеали чи навіть в силу неминучості зміни поколінь, а інше – щезнути у кривавій хвилі масового терору, байдужого до індивідуальної долі, ворожого небесам та імперативу життя. Практика освенцимів створила в прямому розумінні індустрію смерті, коли ретельно пронумерована продукція – тюки з жіночим волоссям та торбини з людським попелом для удобрювання капустяних ланів – протиубачали законам ноосфери конвейер позауособленої смерті.

В історії цивілізації усі етичні системи, починаючи від міфологічних поглядів та світових релігій до новоевропейського раціоналізму, виходили з концепції співвідносності добра та зла. Зло вважалось феноменом відносним, бо з погляду універсального зв'язку подій, а тим більш – теодіцеї, воно асоціювало добро, виявлялось здатним мотивувати його, а в деяких випадках виступати і ілюзорною маскою добра. Ця обставина дотепно виражена у “Фаусті” Гете, де диявол визначається як частина сили тієї, яка, фактично творячи добро, у намірах своїх бажає зла.

Сучасна історія похитнула уявлення про відносність зла. Загроза омніциду, загального термоядерного знищення людства розкрила можливість абсолютного зла та вихідних від нього демонічних сил тоталітаризму та технобісся. Вже в умовах другої світової війни стали виникати граничні та есхатологічні обставини, перед якими у особи повинна була виникнути можливість багатоваріантності її моральної поведінки. Інакше кажучи, на передньому плані етичної духовності повстала не формальна схематика морального імперативу, а вчинки, що працюють на зміцнення цього імперативу.

Виявилось, що в ситуаціях, коли людина стикається з нелюдською силою жорстокості та свавілля (як в умовах фашистської катівні), вона може виступати перед катами представником людяності як такої. Завдяки цьому представництву вона має право заново вирішувати, що значить залишатись порядним та моральним. “...Моральність народжується, – пише з цього приводу Л. Баткін, – в момент вибору під особисту відповідальність, а не як результат накладання готової парадигми. В політиці, в історії найважливішою проблемою, в свою чергу, стає визначення індивідуумом меж цієї відповідальності” [1, 113].

Отже, значущість загальнолюдських норм тут не порушується, а, навпаки, посилюється в багатоіпостасних, морально неоднорозначних та альтернативних ситуаціях особистісного протистояння абсолютному злу та причетних до нього явищ. Для збереження канонів моральності виявляється потрібним звернення до більш високих рівнів ціннісної ієрархії моральної свідомості, піднесення над ситуативною етикою до безумовності морального імперативу. Тут вимога морального піднесення здобуває новий контекст використання і нову мотивацію його значущості, що виходить за межі однієї лише моралі до більш широкого постулату життя як зростаючої кульмінації. У своїй моральній першооснові цей постулат був виражений у вигляді вимоги Л.М. Толстого “жити за совістю, що зростає, завжди трошки вище її, так, щоб вона доростала до того, що вище за неї” [5, 358].

А в такій формі вимога совісті, що переростає саму себе, збагатилася сучасну інтерпретацію концепції “третьої правди”.

Таким сподіванням духа висоти визначається і пафос філософської концепції Тейяра де Шардена. Він характеризує історичні звершення людства як сходження до певного, найвищого омега-пункту, – найвищої цінності буття, що проективно виступає в усіх значних діяннях людей.

Отже, цінність духовності полягає в тому, що вона втілює вектор зростання людських якостей, окреслює архетип неба у земному існуванні душі, формує, за виразом Йосифа Бродського, “третю сигнальну систему людини”, тобто мову культури. А ця мова вищих цінностей визначає як особистісну, так і етнічну індивідуальність історичних спільнот, перетворює їх в монаду, що здатна репрезентувати людство, його національну іпостась.

### Література

1. Баткин Л.М. Макиавелли: Опыт и умозрение // Вопросы философии. – 1997. – № 12.
2. Герцен А. С того берега // Герцен А. Избр. философ. произведения в 2-х томах. – Т. 2. – М., 1948.
3. Гусейнов А.А. Глобальный этос как проблема // Этос глобального мира – М., 1999.
4. Ницше Фридрих. Антихрист // Ницше Фридрих. Соч. в 2-х томах. – Т. 2. – М., 1990.
5. Толстой Л.Н. Дневники // Толстой Л.Н. Собр. соч. в 22-х томах. – Т. 21. – М., 1935.
6. Эко Умберто. Имя розы // Иностранная литература. – 1988. – № 9.

## **Софійність та раціональність у сучасному науковому пізнанні: особливості взаємодії**

Філософія та методологія науки тривалий час видавались досить консервативним і порівняно усталеним напрямком філософії. Принципи й правила наукової діяльності, структура та організація наукового знання, форми його систематизації та об'єктивної репрезентації були незмінними впродовж значного періоду, від Ф.Бекона та Р.Деката до “пізніх” постпозитивістів – К.Поппера та П.Фейерабенда. Нині відбувається досить активний процес переосмислення традиційних уявлень про наукову діяльність взагалі. Набувають поширення концепції, які роблять спроби виявити специфіку трансформації науки від класичного її етапу розвитку до сучасного. Причому ці концепції не завжди справляють враження послідовних і зважених. Особливо суперечливим є тлумачення переходу наукового пізнання до нової якості за схемою “модерн – постмодерн”, де пропонується відмова від таких фундаментальних понять класичної науки, як об'єктивна істина та об'єктивна реальність, від уявлень про прогресуючий розвиток наукового знання. Йдеться про переведення дослідницьких акцентів з об'єкта наукової діяльності на суб'єкт, відхід від будь-яких відносно статичних ментальних установок. Наука починає тлумачитися як несистемна сукупність мовних ігор, якій не властиві якісь орієнтири у пізнанні й формулюванні законів розвитку реального світу. Втрачається принципова різниця між знанням і незнанням, наукою і ненаукою, істиною і неістиною.

Феномен науки робиться ще більш невизначеним й суперечливим. Невирішеними залишаються проблеми та питання ще з часів класичного наукознавства: Коли виникла наука, в древності чи в Новий час? Чи є вона чисто європейським феноменом, чи ще раніше існувала на Сході, в Китаї та Індії? Чи можна вважати “наукою” гуманітарні дослідження, чи вона обмежується природознавством? Чи є коректним створювати науку про належне (про те чого ще немає), чи вчений повинен вивчати лише минуле та сучасне?[1, 6].

Одним із суттєвих зрушень в методології сучасної науки, значною мірою зумовлених екологічними ідеями, є настійливий пошук ефективних форм “нової раціональності”, “живого знання”, “емоційного інтелекту”. Передусім, йдеться про усвідомлення недостатньої ефективності пізнавальних засобів класичного раціоналізму за нових умов. У філософії науки виникає впевненість в тому, що слід долати бездушність панівного стилю пізнання, побовування метафор, аналогій та порівнянь, інших форм освоєння навколишньої дійсності. С. Кримський пише про гуманітарну революцію, котра почалася з усвідомлення кризи неопозитивізму, скепсису до методологічного центризму – пріоритету методу перед смисложиттєвим усвідомленням суцього [2, 7].

Сьогодні ми спостерігаємо черговий сплеск активізації ідеї “сдиної науки”, про що мріяли видатні дослідники від Плінія Старшого до К.Маркса. Інтеграція природознавства та соціо-гуманітарних дисциплін, особливо в контексті осмислення феномену людини, що традиційно так чи інакше здійснювалася в медицині та педагогіці, дістала суттєвого поштовху в таких сучасних напрямках наукового аналізу, як соціобіологія та екологія. Принципове протиставлення знання про природу (номотетичного) та знання про суспільство (ідеографічного), висловлене в працях О. Конта та Г.Ріккєрта, нині долається. Стає очевидним, що попри усю їх відмінність, вони органічно доповнюють одне одного в процесі цілісного освоєння дійсності. Таке взаємодоповнення попервах відбувалося шляхом запозичення гуманітарними дисциплінами методології точного природознавства. Проте “картезіанська програма” обґрунтування дослідницького процесу не могла враховувати специфіку гуманітарії. Тому конкретні гуманітарні дисципліни, заглиблюючись в предмет свого дослідження (мову, психіку, культуру тощо), користувалися методологією “точних наук” як єдиним взірцем наукового дослідження, досягали, звичайно, певних успіхів, але відходили від реального “людського світу”. “Перед гуманітарією, як відкритим запитом людини про свою сутність, постає загроза втрати свого предмета” [3, 59].

Як зазначає О.М.Павленко, сучасна людина болісно звільняється від декартівського *cogito ergo sum*, принципу, який призвів до втрати нею повноти буття. Вона з задоволенням адаптувалася до благ цивілізації й щиро бажає бути “повноцінним громадянином технічної цивілізації”. В результаті, не розуміючи принципів функ-

ціонування сучасної техніки, вміло маніпулює нею й перетворюється в “цивілізовану мавпу”[4, 5-6]. Створився небезпечний дисбаланс між природничими та гуманітарними науками. Ще О.Койре, відомий спеціаліст з філософії та методології науки, звертав увагу на ту небезпечну ситуацію, за якої наука підмінила наш світ якості і чуттєвого сприйняття, світ, в якому ми живемо, любимо й помираємо, іншим світом, – світом кількості, втіленої геометрії, світом, в якому немає місця людині. Світ науки став повністю відділений від світу життя[Цит. за: 5,78].

Сучасна людина почувається закинutoю в чужий світ, втратила здатність співвідносити себе з природою і навіть із створеними нею ж соціальними інституціями. Під впливом масового конвеєрного виробництва, повсякденної марноти в гонитві за хлібом насущним вона зробилася “одновимірною”, морально, естетично та емоційно нерозвиненою. Із самодостатньої цінності та “царя природи” вона перетворилася на пересічний засіб виробництва, економіки, держави тощо.

Тому надзвичайно актуалізуються проблеми співвідношення природного і соціального, морального й раціонального, науковості та “софійності”. Прикметним є те, що розглядаються вони не лише філософами (М.Гайдеггер, Л. Мемфорд, С. Кримський, М. Мамардашвілі, Е. Фромм, І. Фролов та ін.), а й відомими природознавцями, спеціальні праці яких багато в чому сприяли формуванню сучасного європейського менталітету (А. Ейнштейн, М. Борн, Н.Вінер, В. Гейзенберг, П. Капіца, М. Семьонов та ін.).

У зв’язку з цим відбувається безпрецедентна актуалізація осмислення специфіки становлення новітніх стандартів наукового знання, ініційованих в тому числі й екологічними проблемами, зокрема, їх причетністю до концептуальних побудов постмодернізму, постнеокласики, повсюдної нині критики раціоналізму (“інструментального розуму”), який, на думку сучасних методологів, зводить знання до найнижчих (примітивних) його зрізів – емпіричного та аналітичного. В результаті втрачається відчуття цілісності світу, органічної єдності та взаємозалежності всіх його компонентів. Могутні аналітичні засоби сучасної науки призводять до редукції уявлень про світ до окремих його фрагментів та проблем.

Вважається, що перші зустрічні кроки сучасного природознавства до пізнання реального світу з урахуванням його гуманітарного контексту почали здійснюватися насамперед через термоди-

наміку та синергетику. Саме тут коріняться витoki “фізики становлення” (Хакен – І. Пригожин, І.Стінгер, Г.Ніколіс та ін. Показали, що в природознавстві гноссологічна ситуація постає складнішою, ніж уявлялося в класичний період. В нерівноважних (дисипативних) структурах порядок виникає спонтанно з хаосу в поєднанні самоорганізації. Він виникає випадково і, водночас, з певною необхідністю. Коли складна система переходить поріг усталеності (точка біфуркації) вона переходить в інший стан, передбачення якого принципово неможливе. Мінімальне зовнішнє втручання в цій ситуації є резонансним. Органічна природа є чудовою ілюстрацією нерівноважних систем. Кожний фрагмент живого робить постійний вибір одного з варіантів майбутнього за допомогою флуктуацій та за умов поєднання необхідності та випадковості. В сучасній науці кожний об’єкт дослідження не може бути пізнаним “відстороненими очима”, він вимагає підключення дослідника як розпізнавальної (сприймаючої) системи. Образ науки набуває людських вимірів, а людина стає виразником і репрезентантом творчих можливостей Універсуму[6, 395].

К.Поппер взагалі вважав, що кризовий стан соціальних наук є наслідком їх нав’язливих намагань копіювати методи фізики за умов їх одностороннього розуміння. Його головне заперечення історизму спиралося на тезу, що за допомогою раціоналістичних (наукових) методів неможливо передбачити хід історії. Тому некоректним є термін “історична необхідність”. Причому заперечення наперед передбачуваного історичного процесу в нього не експлікувалося з традиційного класичного протиставлення мінливого соціального та незмінного фізичного світу. Індукція – головний інструмент емпіричного природознавства – нездатна привести до універсальної істини. Тому наукові відкриття в точному природознавстві є такими ж непередбачуваними, як і в суспільствознавстві. Виходячи з цього, К.Поппер піддавав критиці уявлення про завершену точність наукових доведень. Логіка й математика розробляють лише засоби наукового опису світу, але не надають нам інформації про нього. Значущість теоретичних положень природознавства полягає не в їх абсолютній достовірності, а в постійній можливості й необхідності їх фальсифікації. На цих засадах, на його думку, можна формувати певну єдність природознавчих та соціогуманітарних наук. Тоді, замість покладання на “об’єктивні закони історичного розвитку”, слід формувати суспільні проекти шляхом

удосконалення методу проб і помилок, методу часткових змін і протистоянь. Об'єднання методів природознавства та суспільствознавства має полягати в узагальненні, елементах гіпотетико-дедуктивних конструкцій та постійному процесі селекції ідей внаслідок фальсифікації усталених положень[7, 155].

Якщо говорити про новітні тенденції розвитку наукового та філософського знання, то чільне місце в світоглядно-методологічних трансформаціях посідає усвідомлення нагальної потреби в поєднанні природознавчої та гуманітарної культури сучасної людини. Необхідність такого поєднання сьогодні надзвичайно гостро проявляється у філософії екології. Природа, за С.Кримським, стає як важливий компонент ціннісно-смислового універсуму, як екологічна ніша людства. А оскільки ця "ніша" заповнюється через соціальну історію, природнича екологія перетворюється в культурну онтологію людства[12, 13].

Поєднання природничого та соціогуманітарного аспектів є необхідною передумовою інтеграції традиційно роз'єданого конкретно-екологічного матеріалу в єдину систему, надання навчальним програмам з екології визначеності й концептуальності. Загалом екологія стає важливим епістемологічним фактором сучасного наукового дослідження і необхідним компонентом становлення нової системи освіти нашого сучасника. Завдяки означеному підходу до вивчення реалій сьогодення, відбувається інтеграція еволюційних та цивілізаційних процесів у світі, які були "розібрані" природознавством та суспільствознавством і не осмислювалися в єдиному контексті. До недавнього часу навіть людина як природна складова біосфери мало цікавила вчених. А з поля зору суспільних наук випадає цілий пласт природознавчих проблем, тому вони й виявилися неготовими до "екологічного виклику". "Лише через екологію ідеї природознавства, насамперед, тсорії самоорганізації (або ж універсального еволюціонізму) починають проникати в науки про суспільство, висвітлюючи найскладніші питання його відносин з природою"[8, 5]. Саме на цьому шляху виникають можливості переосмислення й подолання ситуації, коли антрополог визначає людину в протиставленні тварині, культуру – в протиставленні природі, а царство людей як уособлення порядку – природному хаосу.

Отже, стратегічним завданням методології сучасного наукового пізнання є осмислення людини як цілісного феномену, з урахуван-



ням його матеріальних та духовних складових. Необхідним методологічним підґрунтям такого осмислення є розвиток міждисциплінарних зв'язків та інтеграція природничо-наукового знання з соціогуманітарним. Причому мається на увазі саме інтеграція, а не їх злиття. Як свідчать історія науки та сучасні напрацювання з філософії та методології науки, між цими головними блоками наукового пізнання завжди будуть принципові відмінності. Проте видається можливою (і вона вже створюється) єдність дослідницьких методів. В.О.Лекторський, аналізуючи означену тенденцію, посилається на такі прецеденти, як введення понять “соціальна статика” та “соціальна динаміка” О.Контом, використання образи та ідеї механіки, та продуктивне використання соціологом Е. Дюркгеймом метафор з біології. Він заперечує принципову відмінність між науками про природу й науками про людину й аргументує необхідність їх інтеграції, позаяк при вивченні складних самоорганізуючих систем природні закономірності проявляють себе як історичні, що постійно змінюються[9, 44-49].

Як варіант пошуків “нової раціональності” (Г.Башляр) в філософській літературі актуалізується порівняльний аналіз двох різновидів раціональності – рефлектуючої (традиційної) та “проникаючої”. Людина відображає навколишній світ, але чи в змозі вона при цьому осягати його таємниці? Методологи сучасної науки вважають, що класичні засоби відображення “розчакловують” світ, позбавляють його таємниць і, тим самим, невиправдано спрощують. Повернення від теоретико-віртуального буття до реального пов'язують з “реабілітацією” чуттєво-інстинктивних засобів орієнтації в світі. “Еволюціонуючи як біологічний вид, людина з часом “пригупила” свої природні відчуття та інстинкти. У світі тварин ми знаходимо незрівнянно гострішими нюх, дотик, зір, слух, які дають можливість вільніше орієнтуватися в природному середовищі.[10,123]. Сучасна людина більше відображає навколишній світ, ніж проникає в нього. Залишки стародавнього животворного розуміння, якому були властиві “особливі когнітивні засоби споглядання, що відкривали сутність безпосереднім, невідображеним й неопосередкованим чином” залишилися хіба що в світі мистецтва.[10,127]

“Проникаюче мислення”, як видається, є більш придатним терміном для реалізації загальноєкологічних програм, позаяк орієнтується на повноту буття (те, до чого прагнули Є.Гуссерль –

Lebenswelt, Ортега-і-Гассет – “вітальний раціоналізм”, В.Соловйов – поєднання сил “розумно-пізнаючих” та “морально-діючих”), пом’якшення класичних засад антропоцентризму, усвідомлення того, що людина є, радше, представником життя, ніж його перетворювачем і покровителем. Перенесення дослідницьких акцентів з теоретико-віртуального світу на реальне буття робить науково-дослідний процес глибшим, надає можливість враховувати побічні впливи, інтереси та цінності. Як зазначає С. Кримський, “пізнання не можна звести ні до “холодного царства істини”, байдужих до людських цінностей, ні до екзистенційних ідеологем, орієнтованих на внутрішній світ людини; воно само визначає міру вписаності пізнавальних результатів в об’єктивний та суб’єктивний світ, міру адекватного знання дійсності та гуманістичних імперативів[11, 45].

В наш час здійснюються продуктивні спроби вирішення суперечностей між матеріальним і духовним, штучним і природним, біологічним і соціальним. Прикметними щодо цього є й міркування про сполучення логічного та інтуїтивного, раціональності та інстинктивності (А.Н.Уайтхед, К.Лоренц та ін.) з метою поновлення втрачених відчуттів єдності людини та природи, набуття емоційної “неусвідомленої totoжності”(К.Юнг) з природним оточенням. Пізнання сьогодні постає не лише як відкриття об’єктивної істини, незалежної від людини, але і як людиновимірна подія, ціннісний акт утвердження людської справжності [2, 229]. Раціональне не зводиться до чисто логіко-інтелектуальної діяльності і не витісняє субекта з раціонального погляду на світ. Пізнання включає проблеми людини і не може бути синонімом однієї лише науковості, логічності та обґрунтованості. Раціональність вкпочає різні види і типи, зокрема художню і практичну форму свого існування[12,97]. Головною ознакою “нової раціональності” є утвердження духовності.

Повернення до інтегративних інтенцій, напрацьованих ще природничою історією та натурфілософією і цілком в дусі “нового раціоналізму”, починає здійснюватися в курсах Універсальної (Великої) історії, що активно організуються в США після виходу книги австрало-американського історика Д.Крістіана “Карти часу: вступ у Велику історію” у 2003 р. У 2004 р. на IV конференції історичного товариства США була створена секція Великої історії. Розробники напрямку спираються на праці В.І.Вернадського, теорію відносності та еволюційну космологію, тектологію О.О.Бог-

данова, системну методологію Л.Берталанфі, концепцію “устале-ної нерівноважності” Е.Бауера, нерівноважну динаміку й теорію дисипативних структур (І.Пригожин) та синергетику (Г.Хакен–Вони поставили за мету формування цілісної картини глобальної еволюції з подальшим застосуванням її як в природничо-науковій освіті гуманітаріїв, так і в гуманітаризації та гуманізації навчальних курсів для природознавців. Аргументується положення, що залучення, зокрема, синергетичної моделі розвитку до вирішення проблем культурної антропології повинно включати в Універсально-історичний контекст генезу і еволюцію духовної культури людини [13, 70-80].

### Література

1. Соколов Э.В. Четыре “науки” XXI века // Человек. – 2002. – №1.
2. Крымский С. Философия как путь человечности и надежды. – К., 2000.
3. Аверинцев С.С. Личность и талант ученого // Литературное обозрение. – 1976. – № 10.
4. Павленко А.Н. Прописи бытия (о современной сущности техники) // Человек. – 2003. – № 5.
5. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. – М., 1986.
6. Пахомов Ю.Н., Крымский С.Б., Павленко Ю.В. Пути и перепутья современной цивилизации. – К., 1998.
7. Поппер К. Злиденність історизму. – К., 1994.
8. Моисеев Н.Н. Путь к очевидности. Расставание с простотой. – М., 1998.
9. Лекторский В.А. Возможна ли интеграция естественных наук и наук о человеке? // Вопросы философии. – 2004. – № 3.
10. Герасимова И.А. Природа живого и чувственный опыт // Вопросы философии. – 1997. – № 8.
11. Крымский С.Б. Культурно-экзистенциальные измерения познавательного процесса // Вопросы философии. – 1998. – № 4.
12. Кримський С. Запити філософських смислів. – К., 2003.
13. Назаретян А.П. Универсальная (Большая) история – учебный курс и поле междисциплинарного сотрудничества // Вопросы философии. – 2004. – № 4.

## **С.Б. Кримський та проблема сучасного статусу філософії**

Наша доба критичного ставлення до попередніх фундаментальних цінностей, їх масштабна переоцінка як регуляторів суспільного життя, соціальної діяльності та комунікації ставить перед філософським співавторством нові відповідальні завдання. Вони стосуються, насамперед, об'єктивної гуманітарної, а ще більше – культурологічної оцінки наявного історичного досвіду, його здобутків та помилок і заблуджень в усіх головних сферах суспільного буття. Але чи не більш важливим є наведення належного порядку в наших думках, у практичному та теоретичному рівнях функціонування духовності, того, що за традицією, ми ще називаємо суспільною свідомістю. Філософія завжди була причетною до постійної рефлексії щодо духовно-практичного осягнення людиною своєї реальної діяльності та світоглядних проблем, які її супроводжують. Як зауважував ще Д.Локк, завдання філософа – бути чорноробом, який розгрібає старий мотлох минулого з метою розчистити місце для філософії майбутнього. До цього лише варто додати, що такий “чорнороб” в сучасних умовах повинен володіти всіма надбаннями світової культури, високим інтелектуальним потенціалом, настоящим, за виразом Ф.Іскандера, на совісті та етиці.

Вважаю, у нас є всі підстави охарактеризувати саме так подвижницьку діяльність та вічний неспокій філософської душі одного з корифеїв сучасної української філософії – С.Б.Кримського. І якщо наша філософія зберегла високу честь збуджувача людського духу, не втратила благородного покликання бути досвітніми вогнями в його одіссей до Істини, Добра та Краси, то це трапилося, гадаю, значною мірою завдячуючи великому серцю та світлому розуму С.Б.Кримського.

Його колеги по філософському цеху “чорноробів”, здається, віднайшли лаконічну форму характеристики творчого доробку Сергія Борисовича, назвавши його “речником ноосферності та софійності”. Це дійсно так, проте, із сучасною розстановкою логічних наголосів. Що мається на увазі?

Зв'язок людини із Великою природою, із Космосом є одним із нервів філософського розмислу з давніх давен. Від давньокитай-

ського принципу природності до гераклітового вогню-космосу, від кантівського “зоряного неба над нами” до вернадівської ноосфери людської діяльності – розвивається ця філософська традиція. Але, як відомо, не варто обмежуватися лише традицією. І це надзвичайно рельєфно та по-філософськи аргументовано видно у філософському доробку С.Б.Кримського.

Для творчого підходу С.Б.Кримського ця традиція стала ареною всебічного аналізу постнекласичного розуміння наукового та філософського осягнення світу людиною. Для нього важливим був не лише фізичний вихід космонавта Ю. Гагаріна у космічний простір та дослідження далекого космосу, а, насамперед, обґрунтування морально-етичної відповідальності людства перед цим Космосом. Адже, перенесення діяльності людини у космічний вимір “прорізує” будь-яку відмінність та протяжність національних та локальних культур і пов’язує людську особистість з можливостями збереження всесвіту, залежність останнього від людини.

Традиційне філософське співвідношення між “макрокосмом” та “мікрокосмом” людини, сковородинівське бажання зануритися у “духовные пещеры” дістало сучасного тлумачення в концепції С.Б.Кримського щодо універсуму особистості. Як послідовний і принциповий захисник духовності людини, під якою розуміється морально-ціннісний вимір світопорядку, він розглядає дію духовності у своїй суттєвій іпостасі — як здатності перетворювати універсум зовнішнього буття у внутрішній світ особистості на етичній підставі. Ціннісно-смісловий універсум людини – це нове та змістовне поняття на відміну від понять “свідомість” та “світогляд”, які стали надто загальними та заялуженими у попередні десятиліття.

Він чи не вперше звернув увагу філософської спільноти на зародження гуманітарної революції, яка виявилася у методологічних засадах постнекласичної науки. На жаль, залишається недостатньо оціненим його фундаментальний висновок щодо *“вичерпування можливостей методологоцентризму, пріоритету проблем методу перед смисложиттєвим усвідомленням суцього”* [4, 22].

Логічно пов’язаним із цим висновком філософа є інше, достатньо аргументоване положення про те, що гуманітарна орієнтація в науках знаходить відбиття у реформуванні предмета філософії, яка базується на даних герменевтики, культурології, структурної антропології, соціології пізнання, когнітивної інженерії, ціннісно-

смиловий Універсум стає предметним полем фундаментальної філософської проблематики [4, 27].

Як концентрація людської духовності філософія тим самим прокладає стратегічні траси людського самобудівництва, стає смисло-творчістю життя в його надіях, безнадійності та суперечливості. Сергій Борисович характеризує цю аксіологічну функцію філософії як “літургію смислу”. Це її високе і благородне покликання, якщо ми правильно розуміємо її предмет і долаємо філософське невігластво, яке чортополохом засіяло розум і фахівців, і тих, хто бере на себе відповідальність визначати стратегію та тактику соціального поступу.

“Літургія” філософії – це її “свята служба”, як говорив А.Швейцер, “бути проводирем та сторожем розуму, базисом ідеалів, що лежать в основі культури”.

Нам надзвичайно імponує послідовна творча діяльність Сергія Борисовича, спрямована на розкриття культурно-духовного потенціалу людства і української нації та місця філософії у його самореалізації. Визначний культуролог нашої доби, він розглядає культуру як актуалізацію смислового потенціалу творчої діяльності, як формування вищих якостей людини з погляду вищих смислів, що єдине здатне забезпечити естафету поколінь. А прилучення до найвищих цінностей буття, як підкреслює вчений, можливе завдяки конкретному застосуванню раціонального знання та софійної премудрості.

І тут ми приходимо до необхідності рефлексії щодо сучасного розуміння філософії та її місця і гуманітарного покликання у царині функціонування всього обшину людської культури, в найширшому розумінні цього терміну. Таким, нам здається, є і підхід до розуміння даної проблеми Сергія Борисовича.

Вся попередня історія світової філософії у суттєвих характеристиках виявляє щонайперше три логічно пов’язані закономірності онтогенезу культури та філософії.

По-перше, культура виникає із нагальної потреби творчої діяльності людства по освоєнню природного світу та своїх можливостей заради гуманістичних цілей соціального розвитку. А якщо вищим і синтетичним виразником творчої діяльності людства виступає його культура, то вона має потребу у своїх засобах аналізу та оцінки конкретного культуротворчого досвіду, у формах продукування ефективного розвитку, проникнення у нові його перспективи. Ця закономірність функціонування культури людства, на нашу дум-

ку, надзвичайно вдало окреслена видатним культурологом ХХ ст. Й.Гейзінгою. Ось його слова: “Культура повинна бути метафізично орієнтованою або її немає взагалі”. Це ж положення обстоює і Сергій Борисович, коли аргументує висновок, що головним питанням сучасної філософії, предметним полем фундаментальної філософської проблематики є конституювання ціннісно-смыслового Універсуму людської діяльності.

Проте проблема взаємодії, взаємопроникнення культури та філософії не знаходить прийняттого наукового вирішення, здебільшого залишається на рівні феноменологічної констатації їх зв'язку, без виділення суттєвого призначення філософії як ціннісно-узгальнюючого механізму культури. Про це, до речі, нещодавно говорив відомий історик української філософії В.Горський, визначаючи функцію філософії як самоусвідомлення культури, як вираз духу нації, втіленого в її культурі [3, 18-19]. Отже, нам належить, виходячи із висновків С.Б.Кримського, поглиблювати сучасні філософські дослідження у цьому напрямку.

По-друге. Загальновизнаною закономірністю сфактивного функціонування людської культури є різноманіття форм та способів духовно-практичного осягнення світу людиною. Дев'ять муз Аполлона Мусагета, які були наділені даром передбачення, – перше, міфологічне пояснення незамінного покликання цих форм осягнення світу. У наш час вони дістали такого розвитку, що виникла потреба розмежування (або демаркації) сфери дії цих форм, а це актуалізувало також проблему їх інтеграції для відображення цілісності Універсуму.

Логічним висновком з такої ситуації є необхідність визначення місця та функції філософії в цьому обширі форм та способів осягнення світу природи та людини. Скільки пророцтв Касандр та плачу Ієремії ми чули з приводу “загибелі” людської цивілізації та культури, скільки разів “ховали” філософію її доброхоти та однібічні епігони якоїсь окремої галузі культури (чи то релігії, чи то науки). І зараз ми чуємо подекуди закиди на адресу нікчемності філософії у зв'язку з її аберацією у тоталітарні часи. Вона була, можливо, не останньою спробою регламентованого перетворення філософії у різновид калькулюючої науки, позбавлення її високого гуманістичного призначення. Ален Бадью розглядає згадану аберрацію філософії як прояв некоректного зведення останньої до однієї із своїх родових умов, називаючи серед них крім математики, ще поему (поезію), політику та любов. Він забув ще про “таку ссстру”

філософії, як теологія і все сучасне суцвіття релігійної філософії [1, 168]. Інший відомий філософ (Ліотар) твердить, що філософія, як архітектура, лежить в руїнах. Так би мовити, друга Троя!

Звичайно, з цим неможливо погодитися по суті. І Сергій Борисович показує благородний приклад відстоювання дійсного, животно-ворного статусу філософії у цій індустріальній (чи інформаційній, глобалістській) задусі, в атмосфері втрати аполлонівських ідеалів філософії. Він як “рицар без страху та докору” йде на бій із “вітряними млинами” пристосування філософії до мімікуючих проявів Істини, Добра та Краси, які стали логотипом нашого часу. Він завжди – “вільний філософ”, сповідує переконання, за яким вища цінність філософії полягає у тому, що вільне філософствування відкриває шляхи до культури, підтримує духовний вогонь творчості і збагачує людину в усіх смислах цього слова. Його повсякденна діяльність на ниві філософії уособлює глибоко персоніфіковану працю продовження філософського надбання нашого видатного вченого В.І.Вернадського. А останній розглядав статус філософії, виділяючи такі її суттєві властивості, як:

– вона є усвідомленням людиною своєї царської та творчої ролі у космосі;

– вона є плід свідомості, життя свідомості, згусток думки;

– вона є культурою мислення про буття, а точніше, розвинута культура здатності мислити.

Таке розуміння сутності філософії приводить нас до глибокого переконання, що вона не повинна редукуватися до різноманітних форм та способів осягнення світу та людини, але має жититися їх “життєдайними соками” пізнання та людської діяльності, залишаючись сама собою, зростаючи на цьому досвіді. Така думка органічно властива “літургії” філософської діяльності Сергія Борисовича.

У зв’язку з цим потребує філософсько-методологічного аналізу проблема відносин філософії та науки, проблема так званого наукового статусу філософії [6, 7]. Визнається, що філософія тісно пов’язана із наукою, позаяк базується на досвіді світової історичної практики людства, на культурних універсаліях, соціально-гуманітарних цінностях в цілому. Однак, конкретні шляхи та досвід такого зв’язку потребують подальшого дослідження з метою подолання надто широкого визначення філософії як найбільш загальної форми самосвідомості культури, а тим більше – однієї із ціннісних форм суспільної свідомості. Адже для філософа, як вказував Б.Рас-



сел важливі результати розвитку науки та метод наукового дослідження. Тому, напевне, і стали відомими філософами ті, хто не робив культу із наукового невігластва, а навпаки щільно співпрацювали із розвитком науки. В сучасних умовах така потреба зростає, враховуючи можливість використання “загрозливих знань” чи ядерної фізики, чи медичної генетики, чи біомедичної етики. Тільки таке розуміння філософії може бути застосоване до оцінки гайдеггерівського виразу про “останнє філософське промовляння” як людський вчинок.

Так само належить знову і знову доводити, чому філософія не може бути не лише служницею церковної віри, а й простою служницею, на що вказував ще М.Шелер. Оскільки, за його переконанням, метафізичне знання — це знання заради спасіння. Знову ми маємо історичне перегукування філософії та культури.

І третьою закономірністю функціонування людської культури є незмінна і, певною мірою, незбагненна до цього часу сутність філософії, тобто проблема її модальності в культурі. Адже у філософських твердженнях, поняттях та принципах відображається можливість, дійсність чи необхідність їх логічного змісту, його ефективної практичності. Із цієї проблеми я виокремлю лише аспект тотожності філософії та людської мудрості, який є вічною темою світової філософії. Не будемо звертатися до номінального визначення філософії, яке доречно лише на початкових стадіях історичної еволюції філософії, чи першому знайомстві з нею людини (студента або любомудра), яке перетворилося у мовний штамп. Та виявляється, не такий вже безболісний для філософії. Вся суть міститься у тому, який зміст вкладається у поняття “мудрість”. Нещодавно український читач дістав нагоду познайомитися із роздумами про мудрість сучасного французького філософа Ж.-М. Бенє [2]. Але важливо підкреслити, що філософські розмисли Сергія Борисовича щодо гевсалогії поняття мудрість за своєю суттю йдуть у руслі, а може, й випереджають стан опрацювання згаданої проблеми у світовій філософії.

Адже добре відомо, що поняття “мудрість” (sofos) є надзвичайно вживаним поняттям первісних релігій та прафілософії. Саме завдяки цьому воно оцінюється і як буденно зрозуміле, і, одночасно, як божественне за суттю. Ще Піфагор твердив, що мудрість — це атрибут Бога, а людина може бути лише філософом, любомудром.

У філософських працях минулого століття поняття “мудрість” мало чітко виражений раціоналістичний відтінок, що й спричини-

ло дискусійну повинь щодо змісту раціоналізму. В соціально-політичному житті вона набула форми світоглядного протистояння сцієнтизму та антисцієнтизму. Філософсько-теоретичний розмисл щодо визначення причин глобальних проблем цивілізації та пошук шляхів їх подолання спонукали до перегляду абсолютизації раціоналізму, як єдиного виразника людської мудрості. Це відчув своїм професіональним даром Сергій Борисович і чи не вперше звернувся до аналізу небуденності поняття “мудрість”. Його відома стаття у новітньому “Філософському енциклопедичному словнику” (Київ, 2002) розкриває три аспекти поняття “мудрість”, а саме, як єдність раціонального, морального та практичного компонентів. Мудрість визначається як досвідченість, що характеризується етичною духовністю, причетністю до вищих життєвих цінностей, “є результатом використання пізнавальних та інтелектуальних зусиль людини в їх органічному зв’язку із потребами реальної життєдіяльності” [8, 401]. Мудрість не може бути ні виявом раціо, ні виявом *etosu*, ні виявом практики, якщо вони беруться в абстрактній самості. Але і поєднання на практиці цих взаємодоповняльних та взаємокоригувальних сторін людської мудрості теж стає серйозною методологічною проблемою, як свідчить про це ситуація у сучасній науці, зокрема, в біоетиці. У зв’язку з цим доречно навести афоризм Л.Сухорукова: “Мудрість – це точка зустрічі впевненості та вагань”. Зрозуміло, що і перше, і друге тут вживаються не лише у психологічному, а скоріше, у філософському смислі.

Таке розуміння мудрості наповнює новим змістом і тлумачення духовності, про яку говорилося напочатку. Саме вона стала підставою для висновку, який робить Сергій Борисович: “Духовність – це виклик зверху здійснити в собі те, що не відбувається природним шляхом, виклик, який потребує особистісного тлумачення” [5, 237].

Пам’ятаючи положення Платона, що “юрба ніколи не буде філософом”, ми все таки не можемо бути задоволені наявним суспільним попитом на філософію. Незважаючи на це, нам необхідно “обробляти свій сад”, залучаючи до філософії нових волонтерів, нових спеціалістів, нове коло любомудрів, здатних на творчу діяльність. Допмагаючи їм засвоїти досвід філософської мудрості, яка не зводиться до вивчення предметної реальності, а насамперед спрямовує на пізнання загальних принципів, норм, ідеалів, втілених у системі цінностей культури, які надають сенс існуванню людини та її творчому життю.

Як говорить Сергій Борисович, “духовність – це завжди шлях до самого себе, до своєї особистості, шлях, що мабуть є найдовшим у людському житті. До того ж він може бути й небезпечним. Бо люди схильні відносити недоліки до інших осіб, а зазираючи в середину себе нерідко виявляє те, що ми менш за все бажали б відносити до власної індивідуальності. Тому до духовності не тільки тягнуться, а й відштовхують її від себе” [5, 238].

Як же поводитися людині в даній ситуації? Напевне, так, як радив ще один француз, літератор та філософ першої чверті ХХ ст. Ален. У своїх “Судженнях” він радив людині: “Потрібно міцно триматися середини між двома безрозсудливими крайнощами: переконанням, що здатний на все, і переконанням, що ні на що нездатний” [Цит. за: 3, 310]. Лише таке тлумачення мудрості, на якому стоїть філософ С.Б. Кримський, здатне допомогти нашій людині знайти себе у світі і діяти у ньому так, як це личить сучасній людині.

Звертаючись до глибокого філософського доробку Сергія Борисовича, ми ще раз переконаємося у тому, що кожен великий філософ переосмислює все попереднє філософствування у світлі принципово нового, свого, незалежного, оригінального бачення.

Бути філософом у наш час означає діяти вільно, відповідально, за високими науковими та філософськими мірками, розв’язуючи нагальні соціальні та моральні проблеми, спираючись на кращий досвід попередників, але дивлячись у майбутнє. Діяти так, як свідчить приклад Сергія Борисовича.

Бути таким філософом – це не лише висока громадянська відповідальність, а й насамперед, велика професійна відповідальність за врожай своїх ідей та думок. Побажаємо С.Б. Кримському такого врожаю!

### *Література*

1. Бадью А. Манифест філософії. – СПб, 2003.
2. Беньє Ж.-М. Роздуми про мудрість. – К., 2003.
3. Горський В.С. Філософія в українській культурі (методологія та історія). – Філософські нариси. – К., 2001.
4. Кримський С.Б. Запити філософських смислів. – К., 2003.
5. Моруа А. От Монтеня до Арагона. – М., 1983.
6. Микешина Л.А. Філософія науки. – М., 2005.
7. Никифоров А. Природа філософії. – М., 2001.
8. Філософський енциклопедичний словник. – К., 2002.

## **Мудрість як екзистенціальний феномен**

На початку третього тисячоліття людство має багато пропозицій, згідно з якими до рангу цінностей належать тимчасова й мимуща дійсність. Під впливом цих пропозицій багато людей доходять до краю прірви, не усвідомлюючи того, що їх чекає. В цьому контексті опора на вічні і абсолютні цінності, до яких належить мудрість, дає можливість усвідомити кожній людині, що таке вічні і абсолютні істини і який шлях вона має подолати, щоб прилучитись до світу мудрості

Людству відома велика кількість теорій, які визначають мудрість, але не вистачає людей, які є носіями мудрості, такі, наприклад, якими були Сократ чи Г. Сковорода. В цьому контексті згадуються слова Б. Паскаля, що агонія Ісуса Христа буде тривати до кінця світу і в цей час не можна спати. Це означає, що в сучасних умовах доля самого Бога ще не вирішена і всі ми беремо участь у цьому процесі.

Майже триста років після локківської теорії пізнання залишається дилема між емпіричним і теоретичним, абстрактним і конкретним, практичним і споглядальним, аналітичним і синтетичним, загальним і одиничним, суб'єктивним і об'єктивним. Це дійсно фундаментальна проблема. Поза локківською теорією пізнання залишились такі важливі питання гносеології, як творче уявлення, інтуїція, символічно-образна активність, мовна свідомість тощо. Ця горизонтальна модель пізнання зводить пізнання істини до трьох основних ступенів пізнання: емпіричного, теоретичного і практики як критерію істини. Як результат цього ми здобули такі істини, яким Л. Шестов дав назву "загальних і необхідних", "примусових", "істин самоочевидності". Платон підкреслював, що людина в процесі пізнання здобуває суттєво важливі для людства знання, які використовуються в різних сферах людської діяльності. Однак вже Ф. Достоєвський, як надзвичайно чутлива і вразлива людина, цьому заперечував: "Двічі по два чотири (тобто самоочевидна істина), — пише він, — є вже не життя, панове, а початок смерті, в усякому разі, людина завжди боялася цього двічі по два чотири, а я й тепер боюся. Двічі по два чотири —

це нахабство, двічі по два чотири дивиться фертом, стоїть поперек нашої дороги й плюється” [1, 60].

Ще більш очевидно ми стикаємось з цією проблемою у Першому посланні св. апостола Павла до коринтян. Розп'яття Божого сина – це історична подія, на якій відбиваються всі спроби розуму на основі суто людських аргументів збудувати достатнє обґрунтування сенсу буття. Вузлова проблема, яка є викликом для кожної філософії – це смерть Ісуса Христа на хресті, бо пояснення цієї події з позиції суто людської логіки зазнає невдачі. “Де мудрий? Де книжник? Де дослідувач віку цього? Хіба Бог мудрість світу цього не змінив на глупоту?” [1 Кор., 1, 20] – пристрасно запитує апостол. Людині годі зрозуміти, як смерть може бути джерелом життя і любові, але бог вибрав саме те, що розум визнає “безумством” і “спокусою”, щоб об’явити таємницю свого плану спасіння. Св. апостол Павло висловлює суть свого вчення в парадоксальних словах: “Бог вибрав немудре світу, щоб засоромити мудрих, і немічне світу Бог вибрав, щоб засоромити сильне” [1 Кор., 1, 20]. “Розум не має сили вчинити так, щоб тайна любові, символом якої є хрест, втратила сенс, натомість хрест може дати розумові остаточну відповідь, яку той шукає. Не мудрість слів, а Слово Мудрості є тим, що св. Павло називає критерієм істини, а відтак – спасіння” – зазначає святий отець Іван Павло II в своїй енцикліці “Про співвідношення віри і розуму” [2, 38].

Таким чином, ми доходимо висновку: крім загальних істин (істин очевидності), існують ще істини спасіння, які, безумовно, пов’язані з мудрістю. Для того, щоб вирішити питання про сутність останніх істин, необхідно відійти від канонів класичної локівської гносеології.

Людина помічає виклик абсолютного і трансцендентного, перед нею відкривається дорога до метафізичного виміру реальності: в істині, красі, добрі, мудрості тощо. Відомо, що в пізнанні є свого роду поворот очей душі, коли виникає зворотна перспектива і починається рух не від об’єкта до суб’єкта (як це відбувається в класичній гносеології), а від суб’єкта до об’єкта. Це є прорив до нової реальності (по той бік добра і зла), прорив до царини вічного знання, де неможливе стає можливим і умовне стає безумовним. В світлі цієї нової реальності людина утворює свою “нову землю” і своє “нове небо”. Святе Письмо малює нам образ мудреця як людину, яка любить і шукає істину: “Щасливий муж, який над муд-

рістю роздумує і здібності розуму свого обмірковує, який розмислити серцем над її дорогами і який над тайнами її розважає. Він слідкував за нею, мов той мисливець, і на її стежках учиняв засідки. Уважно він дивиться крізь її вікно і при її дверях він наслухує. Отаборюється він біля її дому і в її стіни свій кілок вбиває. Під її руками своє шатро напинає і мешкає він у житті щастя. Такий під її опіку дітей своїх поставить і під її гіллям спочине. Під її захистом сховається від спеки, а й житиме він у славі” [Сир, 14, 20–27].

В літературі початок цього зворотного руху від суб’єкта до об’єкта називають по-різному: пункт еквіноксу, нульова ситуація [3, 77]. Саме в цьому пункті відбувається перехід від пізнання до переживання абсолюту і зазирання у безодню буття, що може бути пов’язано з драматичними ситуаціями. Але якщо людина долає на своєму шляху всі перешкоди і випробування, то вона потрапляє у світ вічних духовних істин, істин, які знаменують трансценденцію софійності, які відкривають вищі цінності праведного життя.

“У пункті еквіноксу приходять свідомість “третьої правди”, тобто тієї царини істини, що підіймається над боротьбою альтернатив”, – зазначає С.Б. Кримський [4, 78]. Ця свідомість “третьої правди”, безумовно, є проявом особистого відчуття мудрості кожною людиною, розуміння того важливого факту, що справжня істина перебуває поза межами боротьби сторін в іншому вимірі. Людині потрібно піднести світ звичайної реальності як глибу, яка навалилася на неї і ціною максимального зусилля стрибнути в інший світ, світ гармонії. Р. Декарт висловив основні мотиви, які спрямовують рух людського духу в інший світ: 1. Світ завжди новий (в ньому ніби ще нічого не відбулось, а якщо щось відбудеться, то тільки з тобою). 2. В ньому завжди є місце, і воно на тебе чекає. 3. Без тебе в світі не буде порядку, істини та краси.

Таким чином, людина вирушає в далекий світ пошуків свого особистого духовного шляху, який може привести її до мудрості, витрачає на це багато років, не думаючи при цьому про нагороди та почесні, не оглядаючись назад і не звертаючи з цього шляху. “Цей шлях у землю обітовану відкривається тому, хто перевіряє алгеброю гармонію, взагалі тому, хто перевіряє”, – пише Л. Шестов [4, 360].

Цікаву історію розповідає нам Л. Борхес в своєму оповіданні “Роза Парацельса”. У своїй лабораторії середньовічний вчений Парацельс звертається з молитвою до Бога, щоб він послав йому учня.

На світанку в його будинок заходить незнайомиць, який бажає бути його учнем. Незнайомиць приніс з собою дві речі: золоті монети і яскраво-червону троянду. Між Парацельсом і незнайомцем відбувається розмова.

– Ти сподіваєшся, що я можу створити камінь, здатний перетворювати на золото всі природні елементи, і пропонуєш мені золото. Але я шукаю не золото, і, якщо тебе цікавить золото, ти ніколи не будеш моїм учнем.

– Золото мене не цікавить, – відповів той, що ввійшов. – Ці монети – всього лише доказ моєї готовності працювати. Я хочу, щоб ти навчив мене Науці. Я хочу поряд з тобою пройти шлях, що веде до Каменя.

Парацельс повільно промовив:

– Шлях – це і є Камінь. Місце, звідки йдеш, – це і є камінь. Якщо ти не розумієш цих слів, то ти нічого поки не розумієш. Кожний крок є мета” [6, 214–215].

Далі незнайомиць вимагає від Парацельса дивного експеримента: він має спалити троянду і потім відродити її з попелу. Парацельс відмовляється від цього, вони прощаються, прекрасно розуміючи, що вже ніколи в житті не зустрінуться. Після того Парацельс залишається наодинці, він струшує попіл спаленої незнайомцем троянди, тихо проголошуючи Слово. І виникла троянда. Таким чином, можна зробити висновок, що шлях людини до мудрості має певні правила. Перше правило – це визнання того факту, що людське пізнання є невпинною мандрівкою; друге правило виражає свідомість того, що на цей шлях не можна ставати з пихою, гадаючи, що досягти мети можна власними зусиллями, третє правило наказує розумові визначати нічим не обмежену трансцендентність Бога і його силу і любов.

Духовний шлях людини до мудрості має багато перешкод, серед яких, передусім, необхідно звернути увагу на те, що страх – найжахливіший, підступний і неблаганний ворог, зустріч з яким надає людині впевненості в тому, що страх нібито бачить його наскрізь. Якщо людина піддається цій уявній могутності, то він вимушений топтатися на місці. Сила – найгрізніший ворог людини. Якщо людина перемогла цю силу, вона завжди буде відповідальною перед собою і іншими людьми за ту силу, якою вона володіє. Використовуючи цю силу, людина завжди має схилити коліна і голову перед тим, що вище за неї. Самий жорстокий ворог – це

старість, з якою людина може і повинна боротися, використовуючи свою волю, мужність і силу.

Необхідною складовою частиною мудрості як екзистенціально є серце. Серце є основним осередком людських переживань. Якщо ж до ХІХ ст. поле діяльності людини збігалось з полем його безпосередніх переживань, тобто основою його сприйняття були природні речі, які він міг бачити, відчувати своїми органами почуттів; людина володіла природою, вписувалась в неї, була з нею в гармонії, то тепер, навпаки, втрачається безпосередність відношення як до природи, так і один до одного. Виникає дефіцит переживання. Але людина, згідно з висловом Р. Гвардіані, це те, що він переживає. Чим же він буде тепер, якщо його справа не дає основи для його переживання?

Продовжуючи цю традицію, Г. Сковорода визначає головну мету в житті людини, наголошує на великому значенні серця. “Коли помислити, то в усіх людських затій, скільки їх там не буває, а один кінець – радість серця. Чи ж не для цього вибираємо за нашим смаком товаришів, аби мати задоволення від спілкування з ними; дістаємо високі чини, аби пиха наша від схиляння інших розпалювалася; вигадуємо всілякі напої, страви, закуски для всолодження смаку; вишукуємо всілякі музики, створюючи безліч концертів, менуетів, танців і контратанців для звеселювання слуху; споруджаємо гарні будинки, насаджуємо сади, тчемо золототкані парчі, матерії, вишиваємо їх різними шовками і любими для ока квітами й овіщуємося ними, аби була приємність очам і достатня ніжність тілові... Одне слово, всіма рахубами, як лише вигадати можемо, намагаємося звеселювати дух наш... О, яка дорога ти, радосте сердечна!” [7, 125]. Серце центральне в людині, і на серце повинна бути звернута її увага.

Ще одну рису відзначає Г. Сковорода, характеризує серце – його бездонність. Завжди перебувати в русі, що прагне до безмежного, – є ество людської душі.

Заглиблюючись у себе, відкриваючи в собі духовну сферу, царство Софії, світ символів-ідей, людина відкриває доступ до безумовного, до Бога, і сама в певному сенсі робиться таким джерелом. Істинне самопізнання, за висловом Г. Сковороди, є акт релігійний. Особа стає бездоганним образом Божим і набуває подоби Божої, інакше сказати, робиться Богом через благодать. Обоження досягається спільною дією святого духа, який дарує благодать, і душі



людини, на яку ця благодать сходить. У перетворенні людина з душевної робиться духовною. Розвиваючись і вдосконалюючись, вона здійснює саму себе, свій сенс. Своїм возз'єднанням із Богом людина возз'єднує з ним і цілі світи. Філософія Григорія Сковороди є філософією серця, бо він, відкинувши обмеженість розсудкового шляху пізнання, визнав серце органом самопізнання.

Необхідною умовою шляху людини до мудрості є внутрішнє опрацювання і перебудова людської душі, того, що вважається основою нашого ества. Треба відчутти нашу внутрішню готовність відійти від стереотипів минулих поглядів і переконати для того, щоб шукати і усвідомлювати мудрість. І в цьому надзвичайно важливому і складному процесі серцю надається важлива роль.

Шлях людини до мудрості пов'язаний з пошуком таїн і, передусім, таїн свого буття, осягнення загадки, що вічно виникає: "Що таке людина?", "Як знайти своє справжнє ім'я?" "Як народитися вдруге, не від плоті, а від духа?"

Таїна має свою сутність, свої особливості. Передусім, це жива істота, яка не стоїть перед нами і пасивно чекає, коли ми підійдемо до неї і візьмемо її. Ми хвилюємось, мучимось, рвемося до таїни, але таїні теж щось треба від нас. Вона також, мабуть, стежить за нами і боїться нас. І якщо все ж не скинула з себе своєї таємничої завіси, то це відбулося не випадково. Крім того, таїною не можна оволодіти назавжди, як володіють істиною. Вона приходить і уходить, і коли вона покидає посвяченого, він стає найнікчемнішою людиною з нікчемних людей цього світу.

### Література

1. Шестов Л. На весах Иова. – М., 2001.
2. Енцикліка Fides et Ratio Святішого Отця Івана Павла II до єпископів католицької церкви про співвідношення віри й розуму. – Київ-Львів, 2000.
3. Кримський С.Б. Запити філософських смислів. – К., 2003.
4. Шестов Л. Афіны и Иерусалим. – М., 2001.
6. Борхес Х.Л. Тайнопись. – СПб., 2001.
7. Сковорода Г. Соч. в 2-х т. – К., 1994. – Т. 1.

## **Язык: путь к дому бытия**

“Язык есть дом Бытия. В жилище языка обитает человек. Мыслители и поэты – хранители этого жилища” – говорит Мартин Гайдеггер в “Письме о гуманизме” [12, 192]. Попытаемся помыслить эту фразу. Что есть “дом”? Что собирается вокруг “дома” в нашей повседневности, во времени существования между рождением и смертью, между восходом и закатом? Есть ли дом точкой вечного возвращения, местом постоянного присутствия как открытости сущности изначального, и, в то же время, роковым вместилищем неизбежного ухода (на который этимологически намекает украинское слово “домовина”)? “Дом” ли выводит человека в мир, и, в то же самое время, дает возможность вернуться из мира к самому себе, уйти в себя, как исток и средоточие всей возможности или же невозможности будущего?

Именно “дом” выступает точкой опоры, островом в океане пространства и, что метафизически значительно более значимо, в океане времени. “Дайте мне точку опоры!” звучит как плач по утраченному дому, сливаясь тональностью с трагичной пронзительностью высказывания Новалиса: “Философия есть, собственно, ностальгия, тяга повсюду быть дома” [8, 121]. “По чему тоскует тоска этой тяги? Повсюду быть дома – что это значит? Не только здесь и там, и не просто на каждом месте, на всех подряд, но быть дома повсюду значит: всегда и, главное, в целом. Это ”в целом” и его целое мы называем миром” – комментирует эти строки Мартин Гайдеггер [8, 122]. То есть, согласно немецкому мыслителю, философия выступает перед нами тоской по миру и его утраченной целостности, как по дому, в который хочется вернуться. Тоской по подлинному миру языка.

Примечательно, что Новалис формулирует это высказывание в момент, когда в миропонимании европейской цивилизации триумфально утверждается классическая научная картина мира. Именно в это время, как замечает Сергей Крымский, “Гегель теоретично обтрунговує тезу, що ”домом” людини є не Космос, а Історія” [4, 211]. Возможно, Новалис трактует философию, как желание везде быть в истории, быть историческим как выражающим сутубо человеческий модус существования?

“Быть дома”... Значит ли это “быть в доме Бытия”? Гайдеггер усматривает в желании “езде быть дома” смысловую нерв философии, удачно облаченный в слова гением Новалиса. *Присутствуя*, человек силится наложить свое пребывание на реальность, в которой это самое пребывание разворачивается, сделать ее домом, где можно быть человеком. А быть человеком, действительно, можно только в истории. Собственно, история есть процесс *обживания* бытия, когда человеческая природа, преодолевая биологическую телесность, как бы переполняется (в терминологии Плотина, “эмануирует”) собственной полнотой. Человек, открывая *человечность* (как свое основополагающее качество, как зов и призвание), становится строителем бытия, собственноручно возводя его фундамент и стены, а следовательно, – творцом истории как пространства, освященного своим присутствием. “Кинувши зерно в розпахане поле, людина культурно прив’язала себе до землі не тільки як природного, а й соціального явища. Виник феномен осілости, коли оселею стала не тільки хата, а й територія роду, племені, етносу. Природні процеси, що були втягнені в людське життя, все більш стають соціоприродними, предметом домобудівництва середовища як “рідної землі”, що потім стане Батьківщиною, святим докільлям буття. З актуалізацією домобудівництва середовища історія починає виступати як ойкуменічний процес, що збагачує людську екзистенцію – цю основу історії” – пише Сергей Крымский [4, 222]. “История творит нас, она заполняет промежуток между физическим рождением и физической смертью человека ваянием его биографии. История пишет наши биографии и в мире нарастает благодатное множество самых замечательных личностей” – подчеркивает он в другой работе [5, 301].

Однако, что касается проблемы языка. Почему онтология человеческого дома замыкается языком? Почему именно язык вводит нас в мир и возвращает мир нам? Почему в языке мы *есть*, причем “есть” как дома, а за его пределами веет холодом культурного небытия или же “некультурной” витальностью? Почему, как заметил Витгенштейн, “граница моего понимания – это граница моего языка”? Не вносит ли язык в бытие человека раскол трагической двойственности, той самой, за которую Гайдеггер столь яростно критикует Парменида, отождествившего мышление и бытие (“мыслить и быть – одно и то же” [13, 287]) и, тем самым, добавившим к реальности непосредственного существования абстрактную

ментальную реальность? Однако, формулируя эти, в какой то степени провокационные вопросы, я излагаю их *языком, в языке, от имени языка*. Я *нахожусь, нахожусь себя*, в клетке языка, как в железобетонном остова собственного панельного дома. Я *поглощен* бытием языка, невозможностью выйти за это бытие, *забыть язык*.

Парадокс состоит в том, что даже забывание, забвение языка осуществляется в нем самом, в доме Слова. “Мир – лишь наречье, на котором Он или Оно со времени Адама ведет сумбурный перечень, куда мы зачем-то включены” – замечает по этому поводу Борхес [2, 583]. “О, ускользни в то самое мгновение, когда тебе почти сыскали имя” – восклицает Хосе Лесама Лима [6, 29]. “Ловушка нужна для ловли зайцев. Поймав зайца, забывают про ловушку. Слова нужны, чтобы поймать мысль: когда мысль поймана, про слова забывают” – отмечает Чжуан Цзы [9, 241]. “Мысль изреченная есть ложь” – предупреждает Федор Тютчев [11, 97]. Это слова, которые пытаются ограничить, *огранить* пределы нашего существования, изречь неизрекаемое, как таинственный смысл культурного бытия историей. В то же время, в этих словах *мы дома*, ибо они кладут пределы, *стены* нашего пребывания, бытия в культуре, и, несмотря на это, опровергают культуру вечностью бескрайней бездны неба.

“Вначале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог” – начинает свое благовествование евангелист Иоанн. Могут ли быть стены в доме Божественного Слова? Можно ли полагать пределы того, что по природе *безмерно!* Здесь то и рушится клетка контекста, сокрушается двойственность, как первая звезда, вспыхивает изначальная реальность сущего. Думаю, что-то подобное ощутил Мандельштам [7, 78], когда написал:

Образ Твой, мучительный и зыбкий,

Я не мог в тумане осязать.

“Господи!” – сказал я по ошибке,

Сам того не думая сказать.

Божье имя, как большая птица,

Вылетело из моей груди!

Впереди густой туман клубится

И пустая клетка позади...

Значит, как дом Бытия, слово открывает себя в бездонной трансцендентности сакрального, в вечности неба? И наше вхождение в историко-культурную клетку языка является попыткой одолеть

безмерность сущего, дабы соизмерить себя с этой самой безмерностью?

Нестерпне світло перетяло груди

І в серце врізалося слово

І до кінця твого болітиме затерпле тіло,

А в жилах синьо пульсуватиме свідомість:

Ти живеш [1, 22].

“Бытие, доступное пониманию, есть язык” – считает Ганс-Георг Гадамер. Можно сказать, что язык укрощает и одомашнивает безмерность сущего, равно как и животную, тварную природу человека. Клетка языка, таким образом, предстает этаким чистилищем, *предвечностью* неба культурной реальности. Рильке считал, что красота – это часть ужасного, которую мы можем вместить: “Мы красотой восхищаемся, ибо она погнушалась уничтожить нас. Каждый ангел ужасен” [10, 267]. Язык – это допустимая, несмертельная для человека доза ужасного и прекрасного, допускающая человека в дом безмерности неба, дарующая слова понимания вечности *как дома*. Язык – ключ к вечности, как дому человеческой культуры. И живые слова эту вечность возвещают, озвучивая мир как дом человеческого бытия. “Страшні слова, коли вони мовчать” [3, 138].

### Литература

1. Бойчук Богдан. Третя осінь. – К., 1991.
2. Борхес Х.Л. Новые расследования. – СПб., 2000.
3. Костенко Ліна. Вибране. – К., 1989.
4. Кримський С.Б. Запити філософських смислів. – К., 2000.
5. Кримський С.Б. Философия как путь человечности и надежды. – К., 2000.
6. Лесама Лима Хосе. Избранные произведения. – М., 1988.
7. Мандельштам О.Э. Сочинения. – Т.1. – М., 1990.
8. Мир философии. Ч.1. – М., 1991.
9. Мудрецы Поднебесной. – Симферополь, 1998.
10. Рильке Р.-М. Ворпсведе. Огюст Роден. Письма. Стихи. – М., 1994.
11. Тютчев Федор. Стихотворения. – М., 1977.
12. Гайдеггер Мартин. Время и бытие. – М., 1993.
13. Фрагменты ранних греческих философов. – М., 1989.

## Концепт “метаісторії” Сергія Кримського та дискурс філософії історії Поля Рікьора

“Є два способи здійснити куряву на майданах і історичній арені — це шлях насильства і шлях добра”, — писав Арнольд Тойнбі. Видатний англійський історик вважав, що історія, незважаючи на радикальну присутність в ній зла насилля, обирає другий шлях. Віддаючи належне влучності цієї метафори, я б зауважив, що шлях добра обирає не сама історія, а занурена в історичний вир подій людина, котра прагне, попри те, що “історія нічому не навчає” (Гегель) і часто-густо замість того, щоб щось “сказати”, “промовчує” (Бернард Шоу), раціонально її осягнути. Такою людиною є Поль Рікьор, який ставить питання: за яких умов неохоча до насильства людина може бути чимось іншим, ніж йогою чи людиною, абсолютно чистою, що живе на околицях історії? Таким мислителем, безперечно, є й Сергій Кримський, котрий, розглядаючи колізії між духовністю і проявами різноманітних форм людської влади, відтак насилля і примусу, що наскрізно просякають історичне буття людини, виводить своєрідний історичний імператив: демонізм людської активності — стихія руйнівна для нищення і природи, і людського буття — у “часовороті” історії неодмінно “аннігілюється” такими абсолютними цінностями, як Істина, Добро, Краса та ін.

Звісно, у всіх згаданих вище мислителів, за їхніми висновками стоять концептуально обґрунтовані міркування. Втім, я, звичайно, не зможу розглянути навіть деякі з найбільш значущих аспектів розуміння ними історії. Проте, мені хотілося б, хоч дотично, провести деякі паралелі між історичною думкою П. Рікьора та С.Б. Кримського. Декому може здатись досить несподіваним таке співставлення поглядів двох мислителів. Втім, для цього є не лише спільні для обох філософів антинасильницькі гуманістичні підстави “читання” історії, а й, попри різницю у методологічних підходах, презумпція розумності і пошук сенсу історичного буття людини. Не беручись тут за компаративістичний аналіз, що саме по собі є, безперечно, необхідним у сучасних філософських і історико-філософських дослідженнях, і особливо важливим для пошуку моделей ідентичності української філософської думки (до речі,

таку спробу порівняння проблематики філософів Київської школи і проблематики мислителів Заходу ХХ ст. здійснює Віталій Табачковський у своїй розвідці "У пошуках невтраченого часу"), зазначає, що, за висловом нашого ювіляра, "між двома справжніми культурними подіями, в якому б хронологічному інтервалі вони не були б взяті, завжди можна поставити (методом історичної реконструкції) третю подію", яку в даному випадку символізує наукова конференція, присвячена філософському шляху і творчості Сергія Кримського.

Ці слова філософа взяті з його статті "Строй культури: хронотопи и символи", яка з'явилася у першому ж числі тільки-но створеного (у 1993 році) журналу "Collegium". Коли я познаймив Сергія Борисовича з головним редактором часопису Сергієм (і те ж Борисовичем) Бураго, то між ними відразу виникли теплі і глибоко людські стосунки, що не малою мірою посприяло як філософській політиці журналу, так й утвердженню філософських засад ось уже майже п'ятнадцять років щорічно проводимій конференції "Мова і культура", душею котрої відтоді став саме Сергій Кримський. О тій же порі у своїй статті на прикладі творчості І.С. Баха С.Б. Кримський показав, що "зв'язок часів", включаючи циклічний час і "часовороти", котру виявляє культурно-історичний прогрес, робить можливим мандрування у часі і зустріч різних епох. Феномен Баха, на думку С.Б. Кримського, розкриває ту сучасність майбутнього і історичність теперішнього, яка опосередковує дійсно великі здобутки людського духу, через які історія заломлюється не лише як те, що минуло, а і як те, що продовжує поліфонію часу в усім багатоманітті її голосів. Такий "зв'язок часу" і є, писав філософ, "формою засвоєння абсолютного в культурі, індикатором її нетлінних цінностей". Важливою тут є обґрунтована мислителем теза, що "часоворот", що виникає у культурно-історичному процесі, характеризується не як "коло в хронологічній послідовності історичних подій", а у більш широкому просторово-часовому континуумі культури – як "коло метачасу".

У такий спосіб, а саме зверненням *в одному вимірі* до "історії істориків", які описують події минулого в їхній хронологічній послідовності, *в іншому вимірі* до історії культури, що націлює на аналіз "культурних артефактів", власне історичних творів і текстів, *ще в іншому*, – до "історії філософів", котрі прагнуть розкрити екзистенціальний і персональний плин історії, Сергій Кримський об-

грунтує свій концепт “метаісторії”. Так, він пише про те, що в історії з боку її культурного здійснення одні події можуть накладатись на інші, заміщувати їх, виступати масками та символами одне одного. При цьому утворюваний символічний світ “потенційних структур” та “актуальних значень” визначається в орієнтованому на вічність екзистенціальному часі й характеризує, власне, метаісторичний аспект історії. З цього випливає два висновки. По-перше, дослідження метаісторії передбачає вивчення не того, що минає, а того, що зберігається, бо вона реалізується через синхронічні виміри епох, їх збіг, через інваріанти культури, актуалізацію минулого, через “часовороти”. По-друге, метаісторія – не тільки вияв інваріантних структур соціуму, економічних систем та культури, а й форма освоєння їх внутрішнього призначення – людяності. Остання обставина, підкреслює філософ, дуже важлива в тому відношенні, що метаісторичний підхід дає можливість розкрити *персоналістський* аспект історії, не впадаючи в суб’єктивізм: те, що в русі історичного процесу має вигляд становлення особистості чи персоналістичної тенденції, з погляду мета історії, виступає як смисл історії. Йдеться про такі узагальнені структури історії, які входять в розвиток особистості та визначають її. Отже, те, що в історичному процесі виявляється як персоналістична тенденція в метаісторії виступає як згортання історії в долю особистості [1, 221]. При цьому розкриття долі особистості, як показує С. Кримський в своєму аналізі феномену Баха, можливе лише в “історії філософів”, що передбачає певне (філософське) бачення історії, відповідну методологічну рефлексію та мову, котра є мовою певного історичного часу та культури і спирається на іманентні її архетипи та символи.

А тепер розглянемо деякі моменти розгортання дискурсу філософії історії П. Рікьора, як він репрезентований в його праці “Історія та істина”. Щодо філософського осягнення історичного часу мислитель пише: *лише в дискурсі й виключно в дискурсі філософ може представити свою епоху*. Й продовжує: “Творча діяльність філософа є діяльністю *словесною й тільки словесною*, і це настільки слушно, що вона репрезентує найекстремальніший і, можливо, найочевидніший аспект, який може бути між ефктивною історією, яку творять люди, і дискурсом, який вони конституують” [2, 78]. Це твердження П. Рікьора, на мій погляд, корелюється з тезою С.Б. Кримського, згідно з якою істина спирається



на весь спектр значень історичної діяльності людини, що символічно фіксується в мові тієї чи тієї культури сенсовими інваріантами (абсолютатами) на кшталт Добра, Істини, Краси.

Дискурс філософії історії П. Рікьора своїм тлом має рішуче заперечення філософії історії в її класичному розумінні, як воно склалось в історії філософії. На його думку, сократичні, трансцендентальні, рефлексивні філософи, замість того, щоб реально творити *історію* філософії, більше переймались *філософією* історії, бо часто-густо залишали поза увагою "незвідні інтенції" великих філософів, накидаючи у такий спосіб історії тенденцію завершуватись ними. Втім, дискурс філософії історії постає як філософський дискурс, занурений в реальні історичні події, або, за висловом П. Рікьора, в ефективну історію, і виступає як *історичний акт і подія*. Він рефлексивно формується з історичного дискурсу істориків, або, як пише мислитель, з "історії істориків": філософ має власну манеру завершувати в собі працю історика, в якій об'єднує власне осмислення з "переосмисленням" подій в історії істориків, тобто із своєрідною історичною "репризою". Необхідність філософського дискурсу немовби випливає з самого характеру історичного дослідження і намагання в ньому досягти об'єктивності.

"Історія істориків" зрештою описує (тут П. Рікьор приєднується до Еріка Вейля) види людської поведінки. Філософ же своїм актом переосмислення підносить ці "види людської поведінки" до рангу "категорій" і дошукується зв'язного порядку категорій у зв'язному дискурсі, внаслідок чого історія перестає бути історією історика і перетворюється на історію філософа. В останній неодмінно актуалізується питання сенсу історичних подій, що передбачає, а отже, й веде до віднайдення і з'ясування, умов істинного акту осмислення історії, відтак, виникає дискурс філософії історії, в якому *об'єктом історії* є не що інше, як людський *суб'єкт*.

Цим міркуванням французького філософа відповідає контекст метаісторичної рефлексії С.Б. Кримського про історію як "біографію духу", або ж "звершення суду над людством і шлях до спасіння", чи "відтворення людини у формах її утилітарної діяльності". За всієї варіативності пропонованого істориками літератури, релігії, культури "читання історії", важливою тут є зауваження філософа, що "історія" відрізняється від "буденності" високими смислами і цілями, котрі, втім, ставить перед собою людина в своєму реальному історичному бутті. І, як видно з подальших

міркувань філософа, цю обставину розкриває саме філософська рефлексія, витворюючи уявлення про “метачас” та “метаісторію”.

Наче продовженням цієї думки С.Б. Кримського виступають наступні роздуми П.Рікьора. Він пише: “Історично філософія сприяла виробленню погляду на людину як на свідомість і суб’єктивність. Філософський дискурс як історичний і подієвий акт має для історика цінність нагадування, що його зусилля виправдані, коли *спрямовані на людину та її цінності*. І це нагадування іноді звучить для історика як “сигнал пробудження”, коли історик відчуває спокусу відмовитися від цієї фундаментальної інтенції й поступитися перед чарами *оманливої об’єктивності*, в якій історія складається лише зі структур, сил, інституцій, і в ній не знаходиться місця для людей і цінностей”. Філософський дискурс (акт) історії в своїй інтенції на людину виводить на світло, як пише П. Рікьор, “розкол між істинною і фальшивою об’єктивністю”, “між об’єктивністю та об’єктивізмом, який випускає з уваги людину” [2, 49].

Це завершення історії істориків у філософському акті (дискурсі), на думку французького мислителя, знаходило в історії своє продовження в двох напрямках — “логіки філософії”, через дослідження смислу, що зберігає зв’язність упродовж історії, і “діалогу”, щоразу окремого і виняткового, з індивідуалізованими філософами та філософіями. У першому випадку історія, зрештою, розглядалась як “пришестя смислу”, в другому — як “тотальна комунікація свідомостей”, в якій вирішальну роль відіграє мотивація на універсальне й істинне порозуміння. Перше своїм підґрунтям має припущення щодо існування єдиної людської свідомості, смисл якої розкривається через безперервну серію історичних моментів, друге — ґрунтується на припущенні багаторазової появи, перервної низки виникнень, кожне з котрих має власний сенс. Кожне з цих прочитань історії має хиби. В першому випадку, передбачається віра в певну логіку чи телеологію: історія як плин подій має відбуватись так, щоб у цьому плині відбулася людина, щоб *пришестя* людини було опосередковане. У другому випадку — зводячи комунікацію до діалогу, історію тлумачать як рух, що зав’язується на особах і їхніх вчинках, діях, творах, внаслідок чого економічний, соціальний та політичний фактори розглядаються як впливи на історичних “екзистентів” та їхні діяння. Перехід від історії до логіки означає смерть історії. З іншого боку, якщо йти в протилежному напрямку, історія руйнується не менше, коли ми, так би мо-

вити, практикуємо історії, оповідаючи її і як історики, і просто як люди, розчиняючись у безлічі її “фрагментів”.

У такий спосіб, за П. Рікьором, відкривається можливість подвійного філософського прочитання історії. І ця можливість є “достатньо повчальною для професійного історика”, тому що “виводить на світло парадокс”, неявно присутній в кожній історії, хоча він прояснюється лише у філософському прочитанні. Цей латентний парадокс полягає в тому, що ми говоримо історія в *однині*, тоді як історія це – історія людей, тобто маємо на увазі історію в *множині* й визначаємо як науку про людей минулого, бо сподіваємось, що особи виникають як принципово множинні вогнища людства. Зрештою, таке прочитання історії вказує на розуміння історії, з одного боку, як події, з іншого, – як структури та оголює *антиномію історичного часу*, котра розкривається лише на рівні філософського осмислення. При цьому антиномія історичного часу не є антиномією смислу та нонсенсу, в тому розумінні, що сенс перебуває з одного боку, а нонсенс з іншого, а є антиномією самого смислу історії, вважає П. Рікьор.

С.Б. Кримський теоретично, подібно до того, як це робив П. Рікьор, не експлікував антиномію історичного часу. Однак його концепт “метаісторії” показує, що суперечність будь-якої історичності, а саме те, що історія вагається між структурою (мовою Кримського “інваріантністю”) та подією (“варіативністю”) – звідки і можливість її подвійного прочитання – наскрізно пронизує філософську рефлексію мислителя щодо історичного процесу. У цьому зв’язку можна вказати й на те, що для С. Кримського, як і для П. Рікьора, історія, будучи предметом осмислення, парадоксально постає в мисленні *водночас* в *однині* і *множині*. Історія як історія людей – це *хронологія* зміни поколінь. Водночас, будучи такою, вона є і співіснуванням поколінь, тобто *хронотопом* “сміслового наповнення” та ціннісного конституювання людиною себе у теперішньому часі (за С. Кримським, на свідому реалізацію дозвілля та сенсу життя сучасній людині з 600 тис. годин, відведених їй на життя припадає лише третина – 200 тис.). У такий спосіб для кожного покоління актуалізується проблема *аксіологічного завоювання* теперішнього через історичну рецепцію минулого та очікування можливого майбутнього. Це прочитується філософом як “актуалізація інваріантного”, що в історії культури виявляється як інтенція на абсолютне, співпричетного вищому буттю, а в

історії соціуму – як надія на краще. Відтак для С. Кримського зберігається можливість як “плеядного”, так і “монадного” прочитання історії, що водночас окреслює перспективу як дескриптивного, власне історичного, так і нормативного, або, як він пише, “метаісторичного” її розгляду.

Отже, історія може бути прочитана як екстенсивний розвиток смислу і як іррадіація смислу з численних духовних вогнищ. Причому жодна людина, занурена в історію, неспроможна впорядкувати тотальний смисл цих випромінювальних смислів. Так, на думку, П. Ріквора, кожна “оповідь” бере участь в двох аспектах смислу: як єдність композиції вона робить свій внесок у тотальний порядок, в якому об’єднуються події, а як драматизована нарація вона перебігає від одного історичного вузла до іншого і т. ін. І це, власне, становить зміст антиномії історичного часу, що у такий спосіб відкриває таємницю вагання між двома нахилами людей тлумачити історичні події. Тим часом, як питання історії як “пришестя” свідомості схиляє їх до певного ідейного оптимізму, прочитання історії як виникнення вогнищ духовності приводить радше до трагічного бачення неоднозначності людини.

Схоже, що до цього бачення, незважаючи на всю дотепність своєї (мета)історичної думки, дедалі більше схиляється й С. Кримський. Попри концепції діалогу культур, іронія його висловлювань щодо історичних подій, як і історії в цілому, свідчить не лише про прихований сум, а й про те, що зустріч з історією ніколи не є діалогом. Бо первісною умовою діалогу, і тут треба погодитись з П. Ріквором, є те, що *інший відповідає*. Історія ж займає той сектор комунікації, в якому не передбачена обоюдноність. А позаяк історія не може прреступити через цю межу, то вона належить до такої собі односторонньої прихильності і схожа на любов, що ніколи не знає взаємності. Зрештою, як висловлювався Діонісій Златоуст, “Гомер кожному – юнакові, мужу, старцю – дає стільки, скільки хто може взяти”.

### Література

1. Кримський С.Б. Запити філософських смислів. – К., 2003.
2. Ріквор П. Історія та істина. – К., 2001.

## Логіка класичної механіки та квазікласичний світ

Згідно з класифікацією Біркгофа - фон Ноймана, логіка класичних динамічних систем є булевою логікою, тоді як логіка квантових систем є недистрибутивною та навіть немодулярною логікою. Ми продемонструємо, що існує модель квантової логіки на рівні класичних динамічних систем, якщо взяти до уваги поділ останніх на прості та складі (хаотичні)[1].

### 1. Що таке логіка фізичної системи?

Нехай у нас є класична динамічна система, яку ми будемо ототожнювати з вимірним простором  $(S, A, m)$  на якому діє автоморфізм  $T$ .  $S$  є фазовим простором системи. Величини, що мають цікавити спостерігача, можуть бути представлені як дійсні функції  $S$ . Тоді твердження, що значення якоїсь спостережуваної величини лежить у дійсній борелівській множині  $E$ , є найбільш загальним твердженням, що може бути зроблене відносно цієї фізичної системи. У випадку спостережуваної  $f$  це твердження еквівалентно твердженню, що стан  $s$  лежить у множині  $f^{-1}(E) \subset S$ .

Іншими словами, фізично осмислені твердження, що можуть бути зроблені відносно фізичної системи, перебувають у взаємно однозначній відповідності з вимірними підмножинами простору  $S$ . Відношення включення для цих множин відповідає відношенню імплікації між твердженнями. В математичних термінах це значить, що у фундаменті класичної динамічної системи лежить Бульова алгебра підмножин фазового простору  $S$ , елементи якої представляють твердження про цю фізичну систему. Ця алгебра називається логікою фізичної системи. Іншими словами, логіка фізичної системи асоціюється з деякою структурою фазового простору цієї системи.

У випадку квантово-механічної системи QM: якщо  $s$  є станом системи QM, то ми можемо асоціювати із кожною спостережуваною  $X \in \text{Ob}$  деякий ймовірнісний розподіл, скажімо,  $P_X^\sigma$ , на дійсній прямій  $R^1$ , що буде інтерпретуватись як ймовірнісний розподіл значення  $X$ , коли система перебуває у стані  $s$ . Згідно з Маккі, спостережувана  $X$  називається питанням ( $X \in Q$ ), якщо  $P_X^\sigma(\{0,1\})=1$  для кожного  $\sigma \in S$ . Таким чином, ймовірнісна міра  $P_X^\sigma$  є сконцентрованою на множині  $\{0,1\}$ . Всяке питання  $q \in Q$  можна ідентифікувати з числом  $s = P_q^\sigma(\{1\})$  для кожного  $\sigma \in S$ . В цьому разі множина питань  $Q$  може бути частково впорядкована так:  $q \leq r$  тоді і тільки тоді, коли  $P_q^\sigma(\{1\}) \leq P_r^\sigma(\{1\})$  для кожного  $s \in S$ . Беручи до уваги, що міри

$$1 - P_q^\sigma(\{1\}), \max\{P_q^\sigma(\{1\}), P_r^\sigma(\{1\})\}, \min\{P_q^\sigma(\{1\}), P_r^\sigma(\{1\})\}$$

також сконцентровані на  $\{0,1\}$ , то з ними можна асоціювати питання  $q^\perp$  ( ортодоповнення до  $q$ ),  $q \wedge r$ ,  $q \vee r$  відповідно. Таким чином, множина питань  $Q$  перетворюється у ортомодулярну ґратку, що називається логікою квантово-механічної системи QM.

Важливість цієї логіки впливає з наступного. Маючи логіку  $Q$ , ми можемо визначити спостережувану  $X$  як функцію на борелівських підмножинах множини

$$R^1 ( B(R^1) ): X: E \longrightarrow q_E^X,$$

де  $E \in B(R^1)$  та  $q_E^X \in Q$  є питанням про те, що значення величини  $X$  лежить у множині  $E$ . У цьому випадку стан  $s$  системи QM є функцією  $\sigma: X \longrightarrow P_X^\sigma$  що приписує всякій спостережуваній  $X \in \text{Ob}$  ймовірнісний розподіл  $P_X^\sigma$  на  $B(R^1)$ . Отже, важливість логіки  $Q$  для системи QM визначається тим фактом, що  $P_X^\sigma$  може бути представлено так:

$$B(R^1) \xrightarrow{X} Q \xrightarrow{P^\sigma} [0,1],$$

де  $X$  є спостережувана, а  $P^\sigma$  є ймовірнісна міра на  $Q$ , що однозначно визначається станом  $s$ . Таким чином, для стану  $\sigma: X \longrightarrow P_X^\sigma$  ми маємо  $P_X^\sigma(E) = P^\sigma \circ X(E)$  для кожної  $X \in Ob$ .

Динаміка квантової системи визначається однопараметричною семігрупою  $\{V_t\}$  трансформацій множини  $S$  ( $V_t: S \longrightarrow S$ ). Якщо ми отождиномо  $S$  із множиною самоспряжених із спектром 1 не негативних операторів у Гільбертовому просторі, тоді можна визначити неперервну групу унітарних операторів  $\{U_t\}$ , таку що  $V_t(A) = U_t A U_t^{-1}$ ,  $A \in S$ . Якщо  $H$  є динамічним оператором для  $\{U_t\}$ , тобто  $U_t = e^{-itH}$  та  $\varphi_0 \in D(H)$  початковий стан квантової системи, тоді у момент  $t$  система буде у стані  $U_t \varphi_0 = \varphi_t = e^{-itH} \varphi_0$ . Таким чином, функція  $\varphi_t$  задовольняє рівняння Шредінгера  $-i\hbar \frac{d}{dt} \varphi_t = H \varphi_t$ . Група  $\{U_t\}$  зберігає ортомодулярну структуру підпросторів гільбертівського простору:  $(\varphi, \psi) = (U_t \varphi, U_t \psi)$ ,  $t \in T$ , де  $(\varphi, \psi)$  є скалярним здобутком у гільбертівському просторі.

Тепер спробуємо побудувати квазікласичну онтологію, яка б відповідала некласичній поведінці квантових систем. Ідея такої побудови впливає з наступної діаграми:

Класична динаміка <  $\longleftarrow$   $\longleftarrow$   $\longleftarrow$  Квантова механіка

А  
(Д.Аносов, \ (2)  
Я.Сінай) \

/  
(1) / (Фенеш, Нельсон,  
/В.Маслов)

Теорія марковських процесів

Малюнок 1

З одного боку, є інтерпретація квантової механіки в теорії марковських процесів: праці Фенеша та Нельсона виходять з аналогії, що існує між рівнянням Шредингера та рівнянням дифузії, тоді як праці Маслова використовують теорію комплексних марковських ланцюгів, яка є аналогічною до ідеї континуального інтегрування Фейнмана. З іншого боку, протягом 70-х років був встановлений зв'язок між теорією марковських процесів та класичною динамікою (в межах ергодичної теорії). Отже, спираючись на теорію марковських ланцюгів як на проміжну ланку, ми спочатку більш детально з'ясуємо редукцію (1), а потім перейдемо до редукції (2), що дасть нам змогу інтерпретувати квантову механіку в механіці класичній.

## 2. Квазікласичне наближення та онтологія фазового простору в квантовій механіці

Редукція (1) здійснюється за рахунок квазікласичного наближення рішення рівняння Шредингера (ВКБ), коли це рішення шукається у формі "хвильового пакету", тобто у формі:  $\psi = \varphi \exp i / \hbar S(x,t)$  (\*) де  $\varphi$  є амплітудою, а  $S$  є фазою цього "хвильового пакету". Тому зазначена репрезентація рішення цього рівняння може бути названа онтологією фазового простору у квантовій механіці. Розглянемо проблему Коші для рівняння Шредингера:

$$(1) -i\hbar \frac{\partial \psi}{\partial t} = H\psi,$$

$$(2) \psi(x,0) = \varphi_0 \exp \frac{i}{\hbar} S_0(x).$$

Підстановка (\*) у (1,2) дає два рівняння з відповідними проблемами Коші:

$$(3) \frac{\partial}{\partial t} S + H\left(\frac{\partial}{\partial x} S, x, t\right) = 0, S(x,0) = S_0(x),$$

$$(4) \frac{\partial}{\partial t} \varphi + F\left(H\left(\frac{\partial}{\partial x} S, x, t\right), \varphi\right) = 0, \varphi(x,0) = \varphi_0(x).$$

Розглянемо тепер (3) як систему Гамільтона -Якобі, яка може бути розв'язана, використовуючи відповідні рівняння характеристик:



$$(5) \quad \frac{\partial}{\partial t} p = \frac{\partial}{\partial q} H, \quad \frac{\partial}{\partial t} q = \frac{\partial}{\partial p} H,$$

$$p_{, \dots} = p_{, \dots}(\alpha) = \frac{\partial}{\partial t} S_{, \dots}(\alpha), \quad q_{, \dots} = q_{, \dots}(\alpha) = \alpha,$$

де  $\alpha = (\alpha_1, \alpha_2, \dots, \alpha_n)$  нові локальні координати для  $p(x)$ ,  $q(x)$ .

Рішення системи (3,4) має форму

$$S[q(\alpha), t] = \int_0^t L(q, \frac{\partial}{\partial t} q, t) dt + S_{, \dots}(\alpha),$$

де  $L$  є відповідний лагранжیان ( $L dt = p dq + H dt$ ) та інтеграл береться по траєкторії з кінцями  $q(a, 0)$  та  $q(a, t)$ :

$$\varphi(\alpha, t) = f \exp \int_0^t g(H(p, q)) dt \varphi_0$$

З наведеними  $S$  та  $\varphi$ , вираз (\*) є п *приблизним* рішенням рівняння Шредингера (1,2) (з точністю  $O(\hbar^2)$ ) [2].

Центральне поняття, яке робить можливим рішення рівня (3,4), є поняття лагранжевого багатоманіття, тобто такого багатоманіття фазового простору класичної системи характеристик, де диференційна форма  $d\omega^1 = dp \wedge dq$  ( $\omega^1 = p dq$ ), що визначає *симплектичну структуру* на фазовому просторі системи, є тотожно рівною (в цьому випадку інтеграл  $\int_{\gamma} \omega^1$  є незалежним від форми шляху  $\gamma$ ). Лагранжеве багатоманіття має важливу властивість: для кожної точки  $\alpha \in \Lambda^n$  існує такий поворот координат, що деяка околиця  $\alpha$  має взаємнооднозначну проєкцію на координатну площину. Це дає можливість побудувати глобальне наближення рішення рівняння Шредингера.

Можна довести, що, якщо у момент  $t=0$  точки  $p_0(a)$ ,  $q_0(a)$  лежать на лагранжевому багатоманітті  $\Lambda_0^n = \{(p, q): p = p(\alpha), q = q(\alpha), \alpha \in \mathbb{R}^n\}$ , тобто коли виконується умова  $dp_{, \dots} \wedge dq_{, \dots} = 0$ , тоді у момент  $t$  рішення  $(p, q)$  також лежить на  $\Lambda_t^n = \{(p, q): p = p(\alpha, t), q = q(\alpha, t), \alpha \in \mathbb{R}^n\}$ , враховуючи, що динамічна група Гамільтонової системи зберігає *симплектичну структуру* фазового простору.

В цьому випадку квантовому оператору  $H$  відповідає *класичний об'єкт*, а саме лагранжеве багатоманіття  $\Lambda^n$  (та функціонал

дії  $S$  на ньому). Із цим об'єктом можна асоціювати *класичний* об'єкт, а саме *канонічний оператор*  $K_{\Lambda^n}$ , що є інтегральним оператором зі швидкоосцилюючим ядром. Цей оператор відображає простір функцій на кривій, що лежить на зазначеному багатоманітті, на простір функцій на прямій  $Q$  ( $(K_{\Lambda^n} \varphi)(x) \sim$

$\exp[i\lambda \int_{r_0}^x p dx] \varphi(r)$ ,  $r = (x, p(x)) \in \Lambda^n$ ). Використовуючи  $K_{\Lambda^n}$ , асимптотика рішення рівняння Шредінгера може бути представлена таким чином: якщо  $\psi_{t=0} = K_{\Lambda_0^n} \psi_0$ , тоді асимптотика у момент  $t \in \psi_t = K_{\Lambda_t^n} \psi_0$ . Таким же чином можна ви-

рішити проблему наближення для власних значень та власних функцій стаціонарного рівняння Шредінгера  $H\psi = \lambda\psi$ . У цьому випадку  $\Lambda^n$  є  $n$ -вимірним інваріантним тором, який є, взагалі кажучи, комплексним лагранжевим багатоманіттям.

Онтологія фазового простору для рівняння Шредінгера може бути інтерпретована в термінах теорії (комплексних) марковських випадкових процесів, коли кожна *класична траєкторія* розглядається як реалізація деякого марковського процесу. Наприклад, для того, щоб знайти наближення для ймовірності переходу квантової системи із стану  $\psi_0(x)_{,t=0}$  у стан  $\psi_1(x)_{,t=T}$  в околиці точки  $x$  конфігураційного простору, треба розглянути всі *класичні траєкторії*, що приходять до  $x$ . Іншими словами, якщо  $q(x, t)$  є траєкторією із  $x_t$  у момент  $t=0$ , то ми маємо знайти всі початкові точки  $x_t$ , що задовольняють умову  $q(x_t, T) = x$ , а потім, визначивши для кожної такої траєкторії її фазу  $S(x)$  та амплітуду  $\varphi(x)$ , підсумувати всі  $\varphi \exp i\lambda S$  (конструкція континуального інтеграла).

### 3. Стохастичність класичних динамічних систем

Маючи стохастичну онтологію квантової механіки, використовуючи стандартні конструкції ергодичної теорії (редукція

(2) малюнок 1) стає можливим далі редукувати її до звичайної детерміністичної онтології, що відповідає динаміці *складної* класичної системи. В зазначених системах стохастичність є наслідком складності динаміки системи, а не результатом взаємодії багатьох простих систем, як це має місце в термодинаміці.

Отже, з усяким автоморфізмом  $T$  вимірного простору  $(M, \mathcal{A}, \mu)$  (де  $\mu$  є інваріантна міра на  $\sigma$ -алгебрі  $\mathcal{A}$ ), можна асоціювати стаціонарний стохастичний процес. Розглянемо деякий поділ простору  $M$ , а саме  $(C_1, C_2, \dots, C_n)$ ,  $C_i \in \mathcal{A}$ ,  $i \in \{1, 2, \dots, m\}$ . Візьмемо у якості станів випадкового процесу множину  $Y = \{1, 2, \dots, m\}$ . Нехай  $S$  є множиною двосторонньо нескінченних послідовностей елементів із  $Y$ , а саме  $s = (\dots, y_{-1}, y_0, y_1, \dots)$ . Розглянемо  $\sigma$ -алгебру  $\mathcal{A}_S$ , що генерується циліндричними множинами:

$$A_{I_1, I_2, \dots, I_r} = \{s = (\dots, y_{-1}, y_0, y_1, \dots) : y_i \in I_1, \dots, y_r \in I_r\},$$

де  $I_i \in 2^Y$ ,  $1 \leq i \leq r$ . Тоді для всякого елемента  $x \in M$  існує відповідний елемент  $s \in S$ , а саме  $n$ -та координата  $s \in y_i$ , якщо  $T^n x \in C_i$ ,  $-\infty \leq n \leq +\infty$ ,  $1 \leq i \leq m$ . Ця відповідність породжує на  $\mathcal{A}_S$  міру  $\mu_S$ , таку що  $(S, \mathcal{A}_S, \mu_S)$  є стохастичним процесом із множиною станів  $Y$ . Ця відповідність перетворює також автоморфізм  $T$  на  $M$  у зсув  $T_S$  на  $S$ . Оскільки  $T$  є  $\mu$ -інваріантним, то  $T_S$  є  $\mu_S$ -інваріантним ( $\mu_S(A) = \mu_S(T^{-n}A)$ ,  $A \in \mathcal{A}_S$ ), що і означає *стаціонарність* випадкового процесу.

Автоморфізм  $T_S$  є *марковським* автоморфізмом, якщо виконуються умови:

1) існує міра  $\sigma$  на  $Y$ :  $\pi = (\pi_1, \pi_2, \dots, \pi_m)$ ,  $\pi_i = \sigma(\{y_i\})$ ,  $\sum \pi_i = 1$ , що є інваріантною щодо стохастичного оператора  $\Pi$ , репрезентованого стохастичною матрицею:

$$(\pi_y) : \pi_y = P(y_i, \{y_j\}), \pi_y \geq 0, \sum_j \pi_y = 1,$$

тобто

$$\pi = \pi \Pi \quad (\pi_j = \sum_i \pi_i \pi_{ij})$$

2) міра, що визначається циліндричними множинами  $A_{I_1, I_2, \dots, I_r}$ , а саме

$$\mu_s \{s = (\dots y_{-1}, y_0, y_1, \dots): y_1 \in I_1, \dots, y_r \in I_r\} = \\ = \sum_{i \in I_1} \pi_i \sum_{j \in I_2} \pi_{ij} \dots \sum_{k \in I_r} \pi_{kr},$$

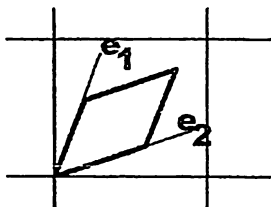
є  $T_s$ -інваріантною.

Розглянемо класичну динамічну систему  $(M, A, \mu)$ , де  $M$  є тором  $\text{Tor}^2$ , який ми ототожнимо із факторизацією евклідової площини  $R^2$  щодо ґратки натуральних чисел  $Z^2$  ( $\text{Tor}^2 = R^2/Z^2$ ),  $\mu$  є міра Хаара на  $\text{Tor}^2$ , що розглядається як неперервна група із автоморфізмом, заданим матрицею:

$$T = \begin{vmatrix} a & b \\ c & d \end{vmatrix}: T(x_1, x_2) = (ax_1 + bx_2 \pmod{1}, cx_1 + dx_2 \pmod{1}),$$

де  $\det T = \pm 1$  та  $T$  має два власні значення  $a > 1$  та  $b = 1/a < 1$  із відповідними власними векторами  $e_1, e_2$  (наприклад, ці

умови задовольняються для матриці Тома:  $T = \begin{pmatrix} 2 & 1 \\ 1 & 1 \end{pmatrix}$ ):



Лінія, паралельна до  $e_1$ , перетворюється автоморфізмом  $T$  у іншу лінію, що паралельна до  $e_1$ , причому відстань між двома точками на цій лінії збільшується експоненціально. Таким чином, множина всіх ліній, що паралельні до  $e_1$ , є  $T$ -інваріантною. Ту саму ситуацію маємо із множиною ліній, паралельних до  $e_2$ , відстань між точками на них буде зменшува-

тись експоненціально. Після факторизації ці дві множини ліній трансформуються у два багатоманіття, а саме  $M_c$  (стискаюче, або стабільне багатоманіття) та  $M_s$  (розтягуюче, або нестабільне, багатоманіття), які є щільними ірраціональними обгортками тору.

Дві прямі у точці  $(w_1, w_2) \in \mathbb{R}^2$ , що паралельні до  $e_1, e_2$  відповідно, при факторизації можуть розглядатися як дві лінії у точці  $(0,0)$  дотичного простору  $\mathbb{R}^2(w_1, w_2)$  у точці  $(w_1, w_2)$  на торі. Таким чином, ми отримуємо два поля напрямків для кожної точки на торі, а саме для кожної точки  $w \in \text{Тор}^2$  відповідає дві лінії у дотичному просторі:  $X^1_w$ , що паралельна до  $e_1$ , та  $Y^2_w$ , що паралельна до  $e_2$ . Багатоманіття  $M_c$  охоплює інтегральні криві для поля напрямків  $X^1_w$ , а багатоманіття  $M_s$  для поля напрямків  $Y^2_w$ . У околиці траєкторії  $T^n w$  автоморфізм  $T$  має форму  $x \rightarrow \alpha x, y \rightarrow \beta y$ . Це є форма гіперболічного повороту.

Динамічна система із компактним фазовим простором, для якої будь-який дотичний простір є прямою сумою своїх підпросторів (одного, що визначає стискаюче багатоманіття, та іншого, що визначає розтягуюче багатоманіття) була названа Аносовим *U-системою* [3, п.107–172].

Я. Сінай довів, що кожна *U-система* має марковський афтоморфізм [4, п.64–89]. Автоморфізм  $T$  породжує на  $\text{Тор}^2$  деяку додаткову структуру, – структуру, що визначається векторами  $e_1, e_2$ : кожний паралелограм із сторонами, паралельними до  $e_1, e_2$ , переводиться автоморфізмом  $T$  в інший такий самий паралелограм. Якщо  $C$  є зазначений паралелограмом, то і  $T(C)$  та  $T^{-1}(C)$  є паралелограмами. Отже, фазовий простір *U-системи* виявляється *структурованим* множиною паралелограмів. В цьому сенсі можна говорити про *логіку*, породжену даними паралелограмами. Таким чином, що бульовий перетин двох паралелограмів є також паралелограмом, але бульове об'єднання паралелограмів вже не буде паралелограмом.

Нехай  $\Gamma_c(C)$  є стискаючою стороною  $C$ , а  $\Gamma_s(C)$  є розтягуючою стороною  $C$ . Нехай ми маємо кінцевий поділ тору  $\text{Тор}^2$  на

паралелограми, а саме  $\xi = (C_1, C_2, \dots, C_m)$ , тобто  $C_1 \cup C_2 \cup \dots \cup C_m = \text{Tor}^2$ ,  $\text{Int } C_i \cap \text{Int } C_j = \emptyset$ ,  $i \neq j$ . Покладемо  $\Gamma_c(\xi) = \cup \Gamma_c(C_i)$ ,  $\Gamma_s(\xi) = \cup \Gamma_s(C_i)$ . Тоді поділ називається марковським поділом, якщо  $\Gamma^{-1}\Gamma_s(\xi) \subseteq \Gamma_s(\xi)$ , а також  $\Gamma\Gamma_c(\xi) \subseteq \Gamma_c(\xi)$ . Можна довести, що марковський поділ породжує автоморфізм Маркова[6]. В цьому разі множна:

$$C_{i_0} \cap T^{-1}C_{i_1} \cap \dots \cap T^{-n}C_{i_n} \quad (C_{i_k} \in \xi, 1 \leq i_k \leq m)$$

відповідає *циліндричній* множині  $A_{i_0, i_1, \dots, i_n}$  відповідного випадкового процесу, де

$$A_{i_0, i_1, \dots, i_n} = \{s = (\dots y_{-1}, y_0, y_1, \dots) : y_0 = i_0, y_1 = i_1, \dots, y_n = i_n\},$$

та  $\mu_s(A_{i_0, i_1, \dots, i_n}) = \pi_{i_0} \pi_{i_0 i_1} \dots \pi_{i_{n-1} i_n}$ .

#### 4. Логіка U-системи: реалізм чи феноменологія?

Якого роду питання природно ставити відносно U-системи? Беручи до уваги велику складність індивідуальної траєкторії (стабільне або стискуєче багатоманіття та нестабільне або розтягуєче багатоманіття є щільними у фазовому просторі U-системи, що є множиною гіперболічних точок), ми можемо описати цю систему лише *grosso modo*, питаючи, чи стан системи лежить у *паралелограмі* C. Та відповідь буде лише статистичною, а сам стан системи належить до C із ймовірністю, що пропорційна до T(C).

Таким чином, структура фазового простору U-системи, а саме частково упорядкована множина паралелограмів, може бути природно асоційована з логікою цієї системи (U-логікою). Ця структура є різничною (difference poset) частково упорядкованою множиною (ч.у.м.) із операцією різниці[7, 151–170]:

$$B - A = (\pi_1 B \setminus \pi_1 A) \times (\pi_2 B \setminus \pi_2 A)$$

Нагадаємо, що операція різниці b-a, визначена у випадку  $a \leq b$ , задовольняє наступним умовам :

$$(DPI) \quad b - a \leq b,$$

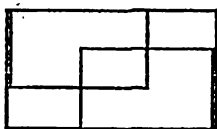
$$(DPII) \quad b - (b - a) = a,$$

$$(DPIII) \quad a \leq b \leq c \rightarrow c - b \leq c - a, (c - a) - (c - b) = b - a.$$

Логіка, що породжується даною структурою, *не визначається* нею однозначно, а отже, залежить від *нашого бачення* цієї структури, будучи *феноменологічною* її властивістю, аналогічною до вторинних якостей. Зрозуміло, що перетин двох паралелограмів є паралелограмом. Але відносно об'єднання їх виникають дві можливості:

1) *Бульовий* випадок: об'єднання паралелограмів є їх *бульовим* об'єднанням.

2) *Квантовий* випадок: об'єднання паралелограмів є їх *геометричним* об'єднанням (як вказано на малюнку 2):



Малюнок 2

Для кожної множини  $A$  фазового простору визначимо операцію негачії наступним чином:  $A^\perp = \neg \pi_1 A \times \neg \pi_2 A$ , де  $\pi A$  є відповідною проекцією. Скажімо, множина *замкнута*, якщо  $A = A^{\perp\perp}$ . Визначимо об'єднання двох множин як  $(A \cup B)^{\perp\perp}$ . Неважко довести, що множина всіх замкнутих множин фазового простору  $U$ -системи, тобто множина всіх *паралелограмів*, з визначеними вище операціями негачії, перетину та об'єднання, є *ортомодулярною ґраткою*. Саме ця структура відповідає за квантове поводження класичної системи, оскільки квантова логіка є ортомодулярною.

Операція замкнення  $A^{\perp\perp}$  має властивості подвійної *інтуїціоністської* негачії:  $A \leq A^{\perp\perp}$  та  $(A \& B)^{\perp\perp} = A^{\perp\perp} \& B^{\perp\perp}$ . Більш того, вона є *екстенціональною модальністю*, тобто задовольняє наступну умову [8]:

$$(A \rightarrow B) \rightarrow (A^{\perp\perp} \rightarrow B^{\perp\perp}).$$

Зазначена некласична логіка може бути транспонована з фазового простору  $U$ -системи на алгебру циліндричних множин

$A_{i_0, i_1, \dots, i_n}$  відповідного випадкового марківського процесу. Фізичний зміст циліндричних множин неважко отримати з наведеного вище *двовимірного* прикладу U-системи: множина  $A_{ij}$  представляє «фільтр» або «тест», що виявляє тільки перехід випадкового процесу K із стану  $i$  в момент  $t = 1$  у стан  $j$  в момент  $t = 2$ . Бульове об'єднання двох фільтрів  $A_{ij}$  та  $A_{ik}$  репрезентує твердження, що K переходить із стану  $i$  у стан  $j$  або  $k$ . Квантове об'єднання зазначених двох фільтрів відповідає твердженню, що випадковий процес K переходить із стану  $i$  у стан, який є «змішаним» станом, тобто суперпозицією вихідних станів  $j$  та  $k$ . Отже, квантове об'єднання двох фільтрів може відреагувати на такий розвиток процесу K, який неможливо зафіксувати жодним фільтром окремо. Неважко зрозуміти, що «логіки паралелограмів» достатньо для опису структури славнозвісного експерименту з дифракцією електрона на двох щілинах: рух електрона як квазікласичної частинки може бути апроксимований відповідним випадковим процесом, породженим U-системою, поведінка якого виходить за межі класичної логіки «або – або» (або електрон проходить через одну щілину, або через другу) [9].

Розглянута нами ситуація відповідає *квазікласичній* області, тобто області, де «співіснують» класична та некласична динаміка. Сучасний альянс теорії свідомості та квантової механіки робить акцент на проблемі *нелокальності* (парадокс Айнштейна—Подольського—Розена), вбачаючи саме тут локус феномену свідомості [10, 777–780; 11, 447–452; 12, 411–428]. Наш підхід трохи змінює акцент на користь *квазікласичного світу*, що більш і більш привертає увагу фізиків: якщо на початку розвитку квантової механіки класичний та некласичний світи були різко розділеними (що породжувало проблему їх співіснування), то тепер, на тлі вражаючого прогресу квантової космології, класичний світ розглядається як *квазікласичне* наближення квантового.



Так, наприклад, Гелл-Манн в своїй космологічній моделі “декогерентних історій” розглядає квазікласичний світ як суттєвий чинник експлікації еволюції універсуму [13]. Очевидно, що всяке застосування квантової механіки в космології має відкидати копенгагенську інтерпретацію першої. Отже, Гелл-Манн вводить в свою модель поняття *складної адаптивної системи* (САС), що взаємодіє зі своїм оточенням. Суттєвою ідеєю Гелл-Манна є те, що регулярності квазікласичного світу стають доступними для САС завдяки *механізмам хаосу*, що нівелиують квантові когеренції, трансформуючи квантовий світ в квазікласичний.

В іншому місці ми аргументували на користь тези *екстенсіональної* свідомості адаптивних агентів [14]. Таким чином, можна констатувати, що логічні структури хаотичних систем та адаптивних систем якісно збігаються : суттєвою їх рисою є властивість екстенсіональності. Залучення ідеї хаосу до квантової космології дало змогу елімінувати чинник свідомості із експлікацій феномену квантового вимірювання [15]. Виходячи із вищезазначеного, можна сподіватися, що звернення до ідеї квазікласичного світу дасть змогу елімінувати ідею свідомості як інтенціональної репрезентації із теорії адаптивних або автономних агентів.

#### Література

1. Ідея про звернення до теорії хаосу при проясненні квантових феноменів була запропонована нами в статті “Мир, структура возможность” // Структура и смысл, – К., 1989.
2. Маслов Д. Комплексний метод В.К.Б. в нелінійних рівняннях, 1977.
3. Аносов Д., Синай Я. Некоторые гладкие эргодические системы // Успехи математических наук, 1967, 22, №5.
4. Синай Я. Марковские разбиения и У-диффеоморфизмы // Функциональный анализ и его приложения (1968) 1.
5. Bowen R. Markov partitions for axiom A diffeomorphism // American journal of mathematics 92 (1970) N3.
6. И. Корнфельд, Я. Синай, С. Фомин, Эргодическая теория, М., 1984.
7. Dvurecenskij, S. Pulmannova 'D-Test Spaces and Difference Posets' Reports on Mathematical Physics 34 (1994) n. 2.

8. Більш детально див. Omelyantchik V. Aristotelian extensional modality// Theoria, 1999, N1.
9. Розвиток потужності сучасних комп'ютерів дав змогу змоделювати поведінку електрона в зазначеному класичному експерименті.
10. *Einstein, A., Podolsky, B & Rosen, N.* (1935) Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete? *Physical Review*, 47.
11. *Bell, J. S.* (1966) On the Problem of Hidden Variables in Quantum Mechanics. *Reviews of Modern Physics*, 38.
12. *Eccles, J.* (1986) Do Mental Events Cause Neural Events Analogously to the Probability Fields of Quantum Mechanics?, *Proceedings of the Royal Society of London B227*.
13. *Gell-Mann M.* *Quantum Mechanics and Quasiclassical world*, Schpringer Vg., 1998.
14. *Омельянчик В.* Екстенціональна свідомість та проблема вірування // 2008. Gregory R. Mulhauser, On the End of a Quantum Mechanical Romance // *PSYCHE*, 2(5), May 1995.

## **Кореляція наукового та позанаукового знання в концепції С.Б. Кримського**

Науковий доробок Сергія Борисовича Кримського є досить широким за галузями філософського знання. Я зосереджуся на одному з напрямків його наукової діяльності: на встановленні співвідношення між різними формами знання – науковим та життєво-практичним; природничо-науковим і соціально-гуманітарним; науковим і філософським; наукою, релігією, мистецтвом і мораллю; науковим та псевдонауковим. Ця проблема залишається актуальною, оскільки в усі історичні періоди функціонування і розвитку науки час від часу здійснюються спроби або принизити роль науки в суспільстві, оголосивши останню таким собі монстром, що несе в собі зло для людської цивілізації, або ототожнити її з іншими видами знання, яким їхні носії прагнуть надати зовнішніх ознак науковості.

В сучасних умовах спостерігається сплеск різних окультичних, паранаукових, релігійно-містичних тощо форм знання, які намагаються видати за наукові, більше того, за абсолютну істину. З таким явищем Сергій Борисович вів послідовну боротьбу, щоразу знаходячи могутню аргументацію у відстоюванні позицій справжньої науковості. Вже у монографії “Наукове знання і принципи його трансформації” [1], виданої в 1974 р., він ретельно проводив демаркаційну лінію між наукою та ненаукою, окресливши основні риси науковості. А з кінця 80-х рр. ХХ ст. вийшло кілька його праць, в яких він розвивав ідеї сучасної гносеології та епістемології.

І в усіх його працях присутні глибока переконливість і доказовість теоретичних висновків. Мабуть, саме тому Сергію Борисовичу було доручено написання статей “Знання” та “Наука” у “Філософському енциклопедичному словнику”, в яких він, з одного боку, розмежовує знання, гадку, віру та просту інформацію [2, 229], а з іншого – протиставляє науку містиці й марновірству, визначаючи такі основні ознаки наукового знання, як строгість, доказовість, об’єктивність, спрямованість на посилення прогностичної сили теорій, їх евристичності та практичної ефективності [2, 411].

У цих статтях С.Б. Кримський врахував сучасні світові здобутки в галузі гносеології, філософії науки та епістемології, узагальнивши їх і суттєво поглибивши.

Втім, він не лише розрізняє наукове та ненеукове знання, а й показує нерозривну єдність усіх форм знання в системі культури. Зокрема, спільно зі співавторами П.Ф. Йолоном та Б.О. Парахонським він репрезентує науку як культурний процес, зазначаючи, що “культурна система пізнання ... включає “світогляд”, філософію, теологію, політичну ідеологію і наукові теорії тією мірою, якою дана система переважає в певному культурному контексті” [3, 87]. При цьому автори зазначають, що засобом відмежування справжнього знання від незнання та гадки або одного типу знання від іншого є рефлексія, яка задає спосіб оцінки знання [3, 159]. Такий підхід до демаркації знання, на думку авторів, дає можливість встановити обмеженість самої науки, а не тільки обмеженість інших форм знання.

В науці кінця ХХ – початку ХХІ ст. відбулися кардинальні зміни як з боку об’єкта, яким виступає світ як коеволюція, так і з боку методів його пізнання. Відповідно до нових реалій в науці, С.Б. Кримський розширює свої методологічні пошуки. У статті “Трансформація методологічної свідомості науки” він аналізує зміни, що відбулися у науковій раціональності і доходить висновку, що “навіть фізична реальність постає в сучасній науковій картині світу не як виняткова однотипна тотальність, а через онтологічну відносність множинності потенціальних світів. ... В цих умовах і саме пізнання набуває вигляду зондажу потенціальних світів. В науці виникає свого роду варіантне мислення, яке оперує з множинністю рішень проблемних ситуацій, і завдання вибору єдиного “царського шляху” змінюється попуком комплементарності, доповняльності можливих сценаріїв подій” [4, 32]. У науковому пізнанні долається асиметрія протиставлення єдиної істини множині заблуджень завдяки припущенню багатолікості істинного результату, його конституювання через множину думок (гадок), можливостей, шляхів та заходів [4, 33]. Отже, творча думка дослідника постійно перебуває в русі від усталених методологічних ідеалів, норм і принципів осмислення феномену науки до таких, що більш адекватно характеризують зрушення, які відбуваються і

в науковому осягненні світу, і в засобах пізнавальної діяльності, і в культурі суспільства в цілому.

С.Б. Кримський, зокрема, підкреслює особливості наукового пізнання кінця ХХ ст., спричинені формуванням міждисциплінарних наук – кібернетики, інформатики, синергетики, соціобіології, які породили нові науки про діяльність – ергономіку, праксеологію, логіку дій, соціологію праці, філософське вчення про практику [4, 35]. Завдяки цим змінам у методології науки зникає прірва між суб'єктом та об'єктом пізнання, змінюється статус суб'єктивного й об'єктивного в науці, відбувається перехід до нового типу об'єктів, а суб'єкт постає в образі людино-машинної системи, “де функції інтелекту розподіляються між формально-логічним апаратом машин та свистикою людської свідомості” [4, 37]. Виходячи з цього, філософ виявляє своєрідність суб'єктно-об'єктної взаємодії наукового пізнання, в якому місце людини займає мислення машинно-людських систем, а на межі між людиною та Універсумом виникає своє примарне буття, що називається віртуальною реальністю. Разом з тим С.Б. Кримський залишається вірним собі, наполягаючи на тому, що і в такому випадку інваріантом ідеалу науки залишається “безкомпромісний пошук істини в її інтерсуб'єктивності та вимогливості щодо адекватного розуміння буття” [4, 38].

Проте в теорії пізнання кінця другого тисячоліття когнітивний ідеал істинності доповнюється аксіологічними складовими. Зокрема, посилюючись на висловлювання М.О. Бердяєва, С.Б. Кримський обстоює думку, що пізнання постає як подія людської самоідентифікації, як переживання істини і акт її усвідомлення [5, 40]. Ціннісно-екзистенціальний підхід до розуміння знання дає можливість розглядати його в системі форм комунікації і герменевтичної смислореалізації в культурі. Результати наукових пошуків виявляються наслідком впливу художньої творчості, втілення ідейних прообразів, які використовувалися вченими як аналогі та здогадки. А фундаментальні наукові ідеї, на думку філософа, взагалі беруть свій початок у наскрізних структурах культури (архетипах), які пронизують весь масив її історії. До них належать ідеї атомізму, еволюціонізму, симетрії та гармонії, ефіру й вакууму, хаосу та порядку тощо [5, 41]. А тому процес здотування наукового знання неможливо відірвати від інших форм освоєння людиною світу. Звідси випливає висновок, що позанаукове знання не лише

має право на легітимацію, а й виявляє евристичну значущість для розвитку науки.

Так, С.Б. Кримський розглядає епістемічну роль моралі, що має відношення не лише до норм поведінки людей, а й до проблеми взаємодії людини з Універсумом. Як зазначає філософ, “її регулятивна роль виявляється і в пізнанні, в усякому випадку в тих його аспектах, в яких істина поєднується з благом і красою” [5, 48], адже “на вищих регістрах пізнавального процесу людина виходить на фундаментальні питання своєї присутності в світі, на віковічні проблеми духовності і ноосферної причетності до буття” [5, 49]. Не менш важлива у пізнавальному процесі, на погляд Сергія Борисовича, і роль мудрості як “життя в істині”, що не зводиться лише до теоретичної рефлексії. Він пише, що мудрість виступає як свого роду “досвідченість”, що обтяжена стичною духовністю, оракульським пророцтвом глибин буття, бачення яких відкриває вищі цінності праведного життя [6, 54]. Мабуть, саме тому філософ називає філософією Г.С. Сковороди не його книги, а його “життя в істині”.

Принциповим для розуміння процесу пізнання в цілому і наукового знання як рефлексії над пізнавальними результатами є, на наш погляд, розмежування С.Б. Кримським понять “пізнання світу” та “освоєння світу”. Він вважає, що їх ототожнення “обтяжне неопросвітницькою редуцією усіх форм духовної діяльності, суспільної свідомості та світоглядної рефлексії лише до однієї теоретико-раціоналістичної орієнтації взаємодії людини зі світом, яка визначається через істиннісні значення” [6, 56]. Погоджуючись з необхідністю розмежування зазначених понять, все ж вважаємо, що *результатом освоєння є також знання*, хоча тут не йдеться про визначення їх істинності. Таку позицію обстоюють і інші філософи, зокрема, І.Т. Касавін, який зазначає: “...В структурі будь-якого наукового знання були виявлені елементи, які не вкладаються в традиційне поняття науковості: філософські, релігійні, магічні, міфологічні, повсякденні уявлення; інтелектуальні і сенсорні навички, що важко піддаються рефлексивній вербалізації; соціально-психологічні стереотипи; специфічні інтереси і соціальні потреби... Всі ці елементи виявили свій тісний зв'язок не лише з науковою картиною світу та стилем наукового мислення; їх вплив виявився на рівні специфічних наукових понять і процедур, і тим

дужче, чим більше дана наука тяжіє до міждисциплінарності та філософських узагальнень” [7, 27–28]. Тому І.Т. Касавін вважає за необхідне розмежовувати наукове та ненаукове (позанаукове) знання, причому до останнього типу він відносить “паранаукове”, “донаукове”, “псевдонаукове”, “антинаукове”, “наднаукове” і т.ін. Саме з такої точки зору можна проводити демаркаційну лінію між науковим та позанауковим, але все-таки знанням.

Нам здається, що С.Б. Кримський певною мірою теж схиляється до подібної точки зору. Так, у монографії “Запити філософських смислів” [8] він, розглядаючи проблему раціональності, вважає, що вона “не зводиться до чисто логіко-інтелектуальної чи наукової діяльності, не витісняє суб’єкта з раціонального погляду на світ. Оновлена раціональність сьогодення включає проблему людини. Тому вона вже не може бути синонімом однієї лише науковості, логічності та обґрунтованості. Раціональність включає різні види і типи, зокрема художню і практичну форми свого існування.

Художня раціональність визначається в тому аспекті, в якому *мистецтво може виступити як пізнання світу, і результати якого оцінюються на істинність і хибність. Але мистецтво не зводиться тільки до пізнання*” (виділено нами. – Авт.) [8, 97]. До того ж нам імпонує спосіб, у який С.Б. Кримський протиставляє наукове та позанаукове знання, репрезентуючи останнє як різні форми містики і “нової міфології”. Він пише, що “з ідейного боку – це хибний за ідеалами і засобами, хоч і зрозумілий за мотивами, опір тій експансії раціональності, яку знаменувала НТР. Адже прагнення розв’язувати всі проблеми буття за мірками науки веде до генералізації оцінок на істину і хибу, що само по собі не містило б нічого негативного, якби не спричинювало забуття всього спектра інших людських оцінок: добра і зла, правди і кривди, краси і потворності тощо” [8, 96–97].

Прагнення носіїв позанаукового знання надати йому наукоподібної форми ґрунтуються на факті, що люди у своїй переважній більшості виказують довіру до висновків науки. Представники ж паранаукового й інших видів позанаукового знання паразитують на успіхах науки, намагаючись здобути зовсім не духовні, а цілком визначені матеріальні та фінансові дивіденди. С.Б. Кримський за демаркаційну лінію, що розділяє науку та паранауку, бере принцип міровизначення, який “стоїть на заваді намагання сучасної па-

ранауки і містики вийти за межі наукового пізнання нашого часу у сферу телепатичних, екстрасенсорних та інших аномальних явищ.

Допущення “дивовижного” в паранауці, яка претендує на більшу свободу думки, ніж природознавство чи будь-яка інша галузь доказового дослідження, прикривається міркуваннями: те, що неможливе в науці нашого часу, стане можливим у науці майбутнього. Тому, мовляв, не можна заперечувати осмисленість телекінезу, телепатії чи навіть чаклунства. Насправді ж, поки наука залишається наукою, в ній існують принципово неможливі речі, оскільки вона підпорядковується постулатам об’єктивності та причинності. Неможливі, наприклад, знищення матерії чи передача інформації (думки) без матеріальних носіїв тощо. У цьому сенсі справжня наука завжди щось відмежовує, і тому залишається в межах раціональності, у зв’язку з принципом міровизначення” [8, 99]. Так само ґрунтовно С.Б. Кримський проводить демаркаційну лінію між наукою та іншими формами позанаукового знання.

Його однодумцем можна назвати відомого американського соціолога І. Валлерстайна, який у книзі “Кінець знайомого світу. Соціологія ХХ століття” розмежовує також наукове знання та філософське. Він показує, що розрив між наукою й філософією відбувся у ХVІІІ ст., коли наука здобула панівні позиції в ієрархії галузей знання. Цей “розрив” породив важливу проблему, яка полягала в тому, що і теологія, й філософія традиційно претендували на досягнення як *того*, що є істина, так і *того*, що є благо. Емпірична наука вважала, що не володіє засобами, які допомагають відрізнити добре від поганого, а може лише встановлювати мсжу між істинним та хибним. Вчені віддавали пошук блага на відкуп філософам і богословам. Саме розмежування істини і блага, на думку І. Валлерстайна, лежить в основі “двох культур” – філософія (або, ширше, гуманітарні науки) повинна була займатися винятково пошуком блага, а наука наполягала, що має монополію на істину [9, 251]. Виникнення суспільних наук, на його погляд, зближує філософію (і в цілому гуманітарне знання) з природознавством, у надрах якого наприкінці ХХ ст. виникла нерівноважна термодинаміка, яка дає можливість розглядати не лише природу, а й суспільство як нерівноважну систему, для становлення якої характерна “стріла часу”. Внаслідок цього, вважає він, сьогодні спостерігається “соціологізація” всього знання, що дає можливість



поєднати між собою істину і благо, а отже, науку та філософію. “У далекій перспективі, – зазначає І. Валлерстайн, – благо виявляється тотожним істині, оскільки істина дає можливість вибрати з усіх уявлень про нас самих оптимальні і змістовно раціональні. Ідея про існування двох культур, а тим більше ідея про суперечність між ними – це гігантська містифікація” [9, 256]. Він висловлює надію, що усунення розривів між гуманітарними, суспільними і природничо-науковими знаннями в майбутньому дадуть змогу більш повно зрозуміти світ.

Ми не поділяємо точку зору І. Валлерстайна щодо віднесення філософії до гуманітарних наук, оскільки філософія, на відміну від будь-якої науки – гуманітарної, суспільної чи природничої, не має конкретного предмета дослідження і її результати не можна перевірити на істинність чи хибність, тому демаркація між наукою і філософією є цілком виправданою. Інша справа, що ці дві форми знання у своєму історичному розвитку і в сучасних умовах живлять одна одну евристичними ідеями, спонукаючи до подальшого розвитку. Цю думку зустрічаємо і в творах С.Б. Кримського. Зокрема, у “Запитах філософських смислів” він пише: “Філософія не має експериментального (взагалі емпіричного) апарату дослідження й тому не може доводити будь-які істини. Вона їх осмислює та вписує в контекст цивілізації... Вона забезпечує єдність культури та її зв'язок з наукою, тобто виконує інтегративну функцію” [8, 18]. Що ж до науки філософія виконує завдання методологічного забезпечення пізнання та освоєння світу, “формує норми, прийоми та принципи наукової раціональності, методологічну та світоглядну свідомість науковців, сприяє міждисциплінарному синтезу знань, виробленню загальної наукової картини світу як вищої форми систематизації теоретичних результатів” [8, 19]. З іншого боку, філософія, здійснюючи рефлексію над досягненнями конкретних наук, генерує нові пізнавальні засоби, які у подальшому застосовуються вченими як методологічне підґрунтя для відкриття ще непізнаних закономірностей у природі й суспільстві.

Проведений вище аналіз проблеми співвідношення наукового та позанаукового знання, звичайно, не охоплює всієї гами проблем співвідношення між різними рівнями, формами та видами знання, які репрезентують соціально-психологічні, етичні, релігійні, міфологічні, побутові, навіть містичні, погляди, почуття, переконання,

ідеали тощо в суспільстві, і виступають соціокультурним оточенням науки, як не охоплює він і всього багатства творчості С.Б. Кримського у цьому напрямку. Це лише деякі думки, що висвітлюють зазначену проблему.

### *Література*

1. *Крымский С.Б.* Научное знание и принципы его трансформации. – К., 1974.
2. *Філософський енциклопедичний словник.* – К., 2002.
3. *Йолон П.Ф., Крымский С.Б., Парахонский Б.А.* Рациональность в науке и культуре. – К., 1989.
4. *Крымський С.Б.* Трансформація методологічної свідомості науки // Наука та наукознавство. Міжнародний науковий журнал. – 1996. – № 3–4.
5. *Крымский С.Б.* Культурно-экзистенциальные измерения познавательного процесса // Вопросы философии. – 1998. – № 4.
6. *Крымський С.Б.* Місце пізнання в багатоманітності форм освоєння світу // Філософсько-антропологічні читання'98. – К., 1999.
7. *Касавин И.Т.* Миграция. Креативность. Текст. Проблемы неклассической теории познания. – СПб, 1999.
8. *Крымський С.Б.* Запити філософських смислів. – К., 2003.
9. *Валлерстайн И.* Конец знакомого мира. Социология XX века. – М., 2004.

## **Потенціал універсалістських дискурсів**

Нинішній світ потребує нового універсалізму. У ХХ ст. людство пережило трагедію універсалістських зазіхань імперіалізму та тоталітарних утопій, які, зрештою, виявили свою неспроможність бути продуктивною основою існування всепланетного людства. Нині процес глобалізації з новою гостротою і невідворотністю поставив питання про засади, на яких можливе співіснування надто відмінних між собою учасників сучасного світу. Проблема відчувається усіма, її розв'язання не знає ніхто.

На користь останнього твердження промовисто свідчить глибока полемічність сенсу глобалізації. СENS глобалізації на сьогодні є глибоко полемічним. Справа навіть не в тому, що точиться запекла теоретична суперечка навколо нього. Якраз навпаки. Особливість питання глобалізації полягає в тому, що воно не спричиняє широкої, гідної універсальності самого питання, дискусії, в якій би брали участь прихильники кількох чітко окреслених позицій з власною аргументацією. Такої загальної продуктивної дискусії, яка б мала вплив на світову філософську, політичну, соціальну думку, не спостерігається; однак саме в ній концептуально самостійні позиції тільки й могли б дістати простір продуктивного розвитку, випробування аргументації, визначення методологічних засад тощо. Натомість, відсутність такої загальнозначущої, принципової полеміки не заважає (ба, навіть навпаки – сприяє) існуванню неосяжного розмаїття багатоманітних і дуже різноякісних тлумачень глобальних процесів. Епістемологічний титул “тлумачень” навіть часто має вигляд вельми недоречного щодо цих розвідок. Вони, радше, різноманітні, досить спонтанні і часто випадкові *звернення* до теми глобалізації, ніж справжні прояснення її власного сенсу.

Чим пояснюється подібна ситуація, симптомом якого стану мислення вона є? Перше, що нею оприявнюється, – безумовна реальність феномену, що набув титулу “глобалізація”. Різні звернення до нього, вкрай відмінні ракурси розгляду і розуміння, які мало дотичні один до одного, разом з тим свідчать про наявність дійсно універсальної ситуації, в яку залучені всі. Нема однаковості і узгодженості в строкатій присутності теми глобалізації в сучасній свідо-

мости, але через що строкатість постає *сдніть визнання* самої глобальної реальності як актуальної ситуації сьогоднішнього людства.

Другий симптом, який можна розпізнати у вищезмальованій картині, – це криза усталених парадигм соціально-філософського мислення. Сталі інтелектуальні традиції розуміння соціальності, які успішно спрацьовували в осягненні суспільних метаморфоз та історичних новацій протягом останніх кількох століть – від початку модерної доби – тепер раз за разом виявляють свою безпорадність. Теоретичний розум все частіше опиняється у загрозовому паралелізмі з соціальною реальністю: саморух концептуальних форм, внутрішній зміст інтелектуального дискурсу все менш дотичний до “самої дійсності”. Соціально-філософське мислення, що відштовхується від поважних і результативних парадигм західної метафізики, все частіше мислить себе самого та інтелектуально практикує саме себе. Створивши розвинуту систему значень, ідеалізацій, ходів розуміння тощо, воно залишається в межах ним створеної дискурсивної реальності, яка все менш контактує з наявним станом речей.

Розмаїття і розпорошеність звернень до теми глобалізації – їх теоретико-методологічна хаотичність – свідчать не лише про її актуальність, а й про те, що аналітична думка все частіше полишає ґрунт авторитетних усталених систем мислення, відчуваючи їх малу ефективність в розумінні того нового, що переживає сучасне людство. Однак природно, що подібна самодіяльність мислення може оприявнити кризу розуміння, але нездатна отак спонтанно, сама собою – я б сказав, *принагідно*, *ad hoc* – виробити дійсно вагому основу для відповіді на виклик глобалізації.

Не раз і не два в історії вимога “діагнозу нашого часу” спонукала думку до нових звершень і вражаючих інтелектуальних досягнень. Не виключено, що вимога до теоретичного розуму, що її містить ситуація глобалізації, відкриє приховані евристичні ресурси тієї чи іншої філософської парадигми. Гадання з цього приводу недоречно; наш аналіз, якщо він бажає чогось певного досягти, повинен рухатися в межах можливого для стверджень і доведень. Тому не будемо прогнозувати вірогідні сценарії розв’язання кризи соціально-філософського розуміння, обмежившись констатацією *факту* цієї кризи. Як і того, що філософська *полеміка* в межах питання глобалізації – полеміка, яка тільки й могла б бути ґрунтом для

зростання нового продуктивного мислення – не стала визначальним станом сучасного розуму.

Переважає більшість висловлювань в даній темі (хоч би й розгорнутих в великорозмірні текстуальні побудови) мають одну й ту саму ваду: вони висловлюють свій інтерес, нерідко навіть не суто теоретичний. Ними рухає прагнення відстояти свою систему цінностей, своє бачення (і бажання) дійсності; одним словом, вони світоглядно та ідейно ангажовані. В них відсутнє усвідомлення серйозності справи, до якої вони залучаються. Справа ж полягає не в тому, щоб переконати опонента, повернути до себе якомога більше прихильників, створити найсучасніший ефектний інтелектуальний продукт. Дійсна, виправдана мета теоретичного мислення – *здійснення самокритики культури і цивілізації*. Ця ж самокритика нездійсненна інакше, ніж зверненням на найглибші, суттєвіші засади власного буття.

Від досягнення смислу глобалізації невід’ємне питання про *статус дискурсу*, в якому тема глобалізації осмислюється. Ці два питання – про сенс глобалізації та евристичний статус дискурсу про неї – внутрішньо пов’язані; причому так щільно, що їх неможливо розв’язати поодиночі – стратегія відповіді на одне створює пресупозицію в іншому. Тому перше, що потребує з’ясування (і з того, природно, розпочато наш аналіз) – це статус дискурсу з проблеми глобалізації.

Йдеться про дискурс, типологічно подібний до гуманістичної критики схоластики доби Ренесансу або софістичної критики космогонічної свідомості за часів античної класики. Це – не вузькоцехова суперечка інтелектуалів, а дискусія розумів, що змінює (або передвіщає зміни) долю культури і цивілізації. Перший діагноз нашого часу полягає в тому, що сьгоднішнє мислення не усвідомило і не визнало *своїх тем*. Власне кажучи, воно не знає, чому саме присвячене. Воно, знов повторимо, практикує само себе в своїх усталених настановах і системах розуміння, тоді як світ рухається сам по собі, фактично без участі і відчутного впливу цього мислення, і шлях його виявляється ще більш невідомим через густу “пелену” численних продуктів стереотипів розуміння, які навіюють ілюзію звіданості світу, в якому ми існуємо.

Не претендуючи на розв’язання поставленого масштабного питання, зробимо огляд тих інтелектуальних засад (можна сказати й

“парадигм”), на яких ґрунтується визнання можливості існування людства як єдиного всеохопного цілого. Назвемо дані стратегії легітимації універсалізму людини універсалістськими дискурсами.

Всепланетне людство на сьогодні не є наявною даністю. Початок ХХІ ст. констатує його не як позитивну величину, а лише як *всеохоплюючу проблему*. Тільки тоді, коли виникнуть онтологічні засади, на яких всепланетне людство почне самовідтворюватися як певне буття з власним сенсом, можна буде говорити, що воно є, *відбулося*. Питання стоїть так: або людина опанує можливість свого буття у вигляді всепланетного людства (як вона опанувала можливість свого буття у вигляді суспільства, особистості, стану, етносу, сім’ї, нації тощо), або її буття перетвориться на саморуїнацію і згорання власної історії. Всепланетне людство може постати як витвір глобалізації. Невід’ємною складовою цього процесу є конституювання *метафізики* всепланетного людства. Щоб воно могло бути, існувати, самовідтворюватися, саме людське мислення повинно надати йому цю можливість. Всепланетне людство створюється не тільки рухом самої історії і так званими глобалізаційними процесами, а й інтелектуальним, філософським відкриттям його як можливого способу існування людини взагалі.

Відтак теоретичне розв’язання питання “як можливе буття людини у вигляді всепланетного людства” має аж ніяк не суто теоретичне значення. Його дійсне покликання – створити інтелектуальний ґрунт і обшир для виникнення метафізики глобального людства. Аналіз напрямків (стратегій) мислення, які тут позначені як *універсалістські дискурси*, спрямовано на визначення їх теоретичного потенціалу у розв’язанні поставленого питання. Причому мається на увазі не емпіричний *досвід* його вирішення в межах тієї чи тієї інтелектуальної стратегії. Цілком можливо, що це питання певним мисленням взагалі не ставилося або розглядалося спорадично чи в контексті інших, дійсно значущих для нього питань. Незалежно від досвіду його осягнення і розв’язання певним дискурсом, важливо оцінити евристичний потенціал і теоретичні межі дискурсу, *якби він звернувся до питання глобалізації*. Можливості певного способу мислення нас цікавлять більше, ніж власне досвід його роботи над темою глобалізації.

Сучасний світ в усіх його суттєвих складових (й відтак сучасний світ як проблема) є наслідком історичної експансії модерної ци-

вілізації, яка утвердила себе як загальнолюдський феномен. Модерна модель буття з такими її концелтами, як природа людини та невід'ємні права індивіда, суверенітет народу і національна держава, ринкова економіка і продуктивний розвиток, що ґрунтується на технічному прогресі, наука і раціоналізація життя (в тому числі раціоналізована соціальність), набула всезагального нормативно-регулятивного значення для всіх людських суспільств, незалежно від їх власних культурно-історичних начал. Тому, вироблений модерном універсалістський дискурс для нашої теми має вихідне значення.

### Класичний модерний універсалізм

Даний дискурс відштовхується від *універсалізму людської природи*. Але було б помилкою бачити в єдиній природі суто натуральне, емпіричне визначення людини. Навпаки, своєю природою (сутністю) людина принципово виокремлюється з-поміж інших сущих. Вона аж ніяк не є натуральною подібністю одних антропосів до інших: "людська природа" зовсім іншого гатунку, ніж властивості, що визначають природу інших сущих на кшталт твердості каменю або шкіри та пазурів вовка. Людська природа позначає особливе буття, радикально відмінне від будь-якої іншої істоти чи суцього.

Виняткове положення людини серед інших складових світу (інших творінь) чітко обґрунтовано вже в християнстві завдяки розумінню людини як "образу і подоби Божої". Вона – найближча до Бога. Саме цією логікою керується ренесансний гуманізм в обґрунтуванні "величі людини". Визначенням людини стає свобода, її універсалізм відображає універсалізм Бога. І як Бог створив цей світ, так само людина творить його зсередини, немов би назустріч Богу. За словами Данте, якби людина втілила кращі якості своєї природи, то "постав немов би другий втілений бог".

Можливість існувати та діяти універсально надають людині розум і свободна воля. Вони і є головними ознаками людської природи. Але щоб здатність мислення та розуміння набула всезагальності, необхідно, щоб дійсність не містила нічого, що обмежує чи спиняє людське мислення. Розум стає повновладним тоді, коли світ перетворюється на природний, натуральний порядок. Відтак у ньому не залишається нічого, крім речей з їх об'єктивними власти-

востями, і таких самих об'єктивних зв'язків та взаємодії між речами (природні закони). Такий, об'єктивний порядок речей є наперед відкритим перед здатністю пізнання і допитливістю розуму, який не все знає, і ніколи не буде актуально знати *все*, але *все може бути ним пізнано* завдяки власним зусиллям.

Так само й концепт свободної волі передбачає, що натуральний порядок буття – а це єдино дійсний, існуючий онтологічний порядок – не містить нічого принципово недоступного для людської волі. Креативний потенціал людської діяльності не обмежений жодними якостями речей. Всі речі в своїх об'єктивних якостях відкриті для їх перетворення у горнилі діяльності. З натурально даних суцях людина здатна витворити будь-який бажаний світ. Ця можливість обґрунтована подвійно: по-перше тим, що натуральність суцього виключає дію з самого світового порядку якоїсь волі, котра могла б обмежити креативну здатність людини. По-друге, тим, що людська воля є вільна, тобто онтологічно трансцендентальна для всіх суцях; це означає займати метапозицію, яка дає можливість діяти за мірками та властивостями будь-якого суцього, отже, універсально. Людина здатна витворити бажаний світ тому, що вона лише *змінює форму* даного природою, а саму природну сутність залишає незмінною, недоторканою, лише *використовуючи* її для своїх цілей та потреб.

В модерній метафізиці розум фактично поглинає свободу волі. Якщо вона й не стає прямо (генетично) похідною від розуму, то все одно розум щодо неї примат. Бо лише сильний, неупереджений розум здатний звільнити волю від полону всіх сторонніх впливів і пут – пристрастей, стереотипів, зовнішніх спонук тощо; розум відкриває шлях емансипації волі і досягненню нею стану свободи. Тому саме розум є безпосереднім втіленням людської природи. Яка – з огляду на природний порядок речей – не є нічим особливим серед інших суцях; те, що її відрізняє та характеризує – не якісь особливі якості, а здатність *існувати універсально* в об'єктивному порядку природи. Цю здатність – яка забезпечується, передусім, доступом до об'єктивної сутності речей – найповніше і цілковито втілює *розум*. Звідси його винятковий онтологічний статус, звідси його значення як достеменної людської природи.

Таким чином, у своїх витоках людська природа не є чимось натуральним (це наполегливо і послідовно підкреслюють модерні



мислителі, відкидаючи всі емпіричні та антропологічні ознаки людини як її вагомні онтологічні визначення; згадаймо хоча б Декарта з його радикальним запереченням навіть того, що сго має тіло). Вона дорівнює денатуралізованій метапозиції цілковито вільного суб'єкта, перед яким розум відкриває необмежені можливості дії у натуральному порядку речей. Така природа, яка не є нічим особливим серед суцх, дорівнює чистому буттю. Людина не є чимось особливим серед речей; вона просто є, існує. Свою присутність у світі людина реалізує через інші суцї, використовуючи їх об'єктивні властивості завдяки своєму розуму. Відтак стає зрозумілим дійсний, достемсний сенс людської природи, як її мислить модерна метафізика, й передусім – у межах природно-правової парадигми.

Концепт людської природи, який одночасно є концептом всезагальності розуму, забезпечив універсалізм новоєвропейського людства. Власне, на цій підставі почала розгортатися новочасна всесвітня історія. Модерна цивілізація постала як транслятор універсальних вимог людської природи та об'єктивного розуму. Вона немовби нічого не вимагала і не пропонувала “від себе”, від партикулярного культурного ідеалу. Людству вона пропонувала не певний світогляд, а просвітництво (“світ розуму”, універсальність наукового пізнання); не “європейськість”, а “цивілізованість”. Єдиною особливістю модерних європейців мислилося те, що вони усвідомили і відкривають іншим цей універсалізм людини, а інші народи ще його не досягнули і перебувають у темряві варварського, партикулярного життя.

Таким чином, модерна людська природа не є субстанцією в класичному сенсі цього слова. Вона, радше, універсальна онтологічна можливість (розум і свобода), яка постійно актуалізується і реалізується людською діяльністю. І доти, доки залишаються непорушними дві взаємодіючі базові презумпції – природного (і тільки природного) порядку речей та всезагальності об'єктивного розуму – універсалізм людської природи зберігає цілісність, неспростовність та продуктивність. Будь-який дискурс, який розгортається на цій основі – від Декарта до Гусерля, від Гобса до Ролза – передбачає єдино можливу форму інтеграції людства, а саме – спільність людей як носіїв невід'ємних прав розумних і вільних істот. Це – ліберальна модель єдності людства; відтак кожен дис-

курс, що відштовхується (явним чи неявним чином) від концепту людської природи в означеному сенсі, типологічно належить до *ліберального мислення*.

Отже, в основі ліберального універсалізму лежать три онтологічні редуції. По-перше, редуція дійсності (суцього) до суто натурального, об'єктивного порядку речей. По-друге, редуція людської спільноти до конкретності (самодіяльності) індивідуального суб'єкта, внаслідок чого спільність перетворюється на епіфеномен особистих самовизначень. По-третє, редуція феномену людського до метапозиції людської природи. Якщо прийняти ці редуції (і доки їх приймає дійсність), ліберальний універсалізм залишається неспростовним. Необхідно констатувати, що створена цим універсалізмом новоєвропейська всесвітня історія певний період таки залишається успішною та неспростовною. Нею було створене всесвітнє людство, яке на початок ХХ ст. набуло своїх цілком окреслених рис і, можна сказати, розквіту. Але сам цей великий історичний успіх поставив під знак запитання правомірність всіх трьох вищезначених базових редуцій, породивши могутні виклики кожній з них. Виклики постали у вигляді трьох криз ліберального універсалізму, й відтак, у процесі подолання даних криз теоретичний розум виробив три види дискурсів, кожен з яких запропонував свій власний універсалізм. Розглянемо їх хоча б у загальних рисах.

### Екологічний дискурс

Достеменність суцього (існуючого) як цілковито природного, натурального порядку, стверджували, передусім, такі культурні практики, як наука (природознавство) та індустрія (промисловість). Але прогрес цих практик у ХХ ст. призвів до *екологічної кризи*, яка оприявнила сутність природи не як сукупності об'єктивних сутностей та значень, а як конкретної живої цілісності. З всезагального натурального порядку екологічна криза виокремила самостійну дійсність *живої планети*. Поряд з природою як об'єктивною сутністю речей, яку пізнає наука і в горизонті людських цілей перетворює техніка (індустрія), постала друга природа – живе середовище людського існування. Презумпція цілковито натурального об'єктивного порядку речей призвела до саморуйнації життя, створила реальну загрозу самовідтворенню людини як живої істо-

ти. Тим самим виникло перформативна суперечність між базовою передумовою концепту природи людини (натуральним порядком речей) і самовідтворенням цієї природи, її присутністю у бутті. Відповідаючи на виклик екологічної кризи, розум був вимушений визнати *самочинність природи*. Тобто живе середовище (життя) на планеті постало не як натуральний порядок речей, а як самодіяльне буття, з яким необхідно рахуватися в його самочинності – так, *не-мовби природа має власну волю*.

Екологічна свідомість на протигагу універсалізму людської природи висунула *універсалізм живого*. Засадничим принципом екологічного дискурсу стало положення: “Все живе має право на буття”. Відтак людина утримує і відновлює свою здатність жити в межах нового, екологічного універсалізму живого. Замість властивого універсалізму людської природі ототожнення з абстракцією буття, людське існування було поставлено в цілковиту залежність від буття живої природи. Відтак, людина вже не є універсальним сущим, яке просто “живе”, присутнє у бутті, а є живою істотою, котра може існувати, лише опосередковуючись через інші живі істоти і природне середовище загалом.

Хоча екологічний універсалізм призвів до серйозних корекцій у розвитку промисловості і у культурних практиках людства взагалі, екологічну кризу ще далеко не подолано. Найбільш наочним виразом цього є депопуляція промислово розвинутих урбанізованих країн. Можна передбачити, що як на початку цивілізації “міська революція” слідом за неолітичною революцією створила підвалини для успішного цивілізаційного розвитку, так само і міська (урбаністична) криза стане одним з найсуворіших випробувань можливого глобального суспільства.

Екологічний дискурс та екологічний універсалізм є важливими чинниками інтеграції всепланетного людства. Але певною внутрішньою вразливістю екологічного універсалізму є різноступенева залученість різних країн, народів і спільнот в екологічну кризу. Безумовно, наслідки індустріальної діяльності згубні для всіх: техногенні катастрофи, де б вони не відбувалися і хто б не був їх автором, зачіпають все людство. Однак той, хто має справу лише з їх наслідками, які часто не позначають свого суто техногенного характеру і мають вигляд цілком стихійного, *природного лиха*, не може сповна пристати до екологічного універсалізму. Для нього еко-

логічна криза не є очевидною; створювана нею загроза життю відступас на другий план перед більш наближеними бідами та загрозами (голод, злидні, насильство тощо). Можна сказати, що екологічний універсалізм є необхідною складовою інтегральної моделі всепланетного людства у царині наслідків глобальної людської діяльності щодо передумов самовідтворення людини. Але змістовно він спрямований на універсальність живої природи, а не на суто історичну універсальність всепланетного людства, що виникає у тиглі глобалізаційних процесів.

### Комунікативний (інтерсуб'єктивний) дискурс

Друга редукція, яку передбачає засадничий для модерної традиції ліберальний універсалізм, – це перетворення людського індивіда на вихідну дійсність та відправний пункт людського буття та всіх його форм взагалі. Не рід, а саме людська особа є носієм невід'ємних прав; не в родовому цілому, а в кожному окремо “спрацьовує” людська природа модерної традиції. Буржуазні революції XVIII–XIX ст. створили соціальний світ, в якому повною мірою було реалізовано цю інтенцію. Однак новий суспільний лад виявився не простою самоорганізацією індивідів (громадян), а складним соціальним порядком, внутрішньо диференційованим колективними (класовими) інтересами та антагонізмами. У суспільстві, підпорядкованому ідеї невід'ємних прав особи, постало наріжне питання *соціальних прав*.

Першою спробою його розв'язати стало вибудовування альтернативи лібералізму універсалізму громадянського суспільства у вигляді універсалізму *тоталітарної утопії*. На місце універсалізму людської природи марксизм поставив універсалізм *всесвітньо-історичної емансипації пригноблених та експлуатованих*. Цей дискурс є прямим нащадком і безпосереднім продовженням лібералістичного дискурсу, хоча історично й виступає як його найзапекліший супротивник.

Тоталітарний універсалізм і відповідний йому дискурс зазнав краху. Цим оприявнилися межі соціального конструктивізму взагалі. Разом з тим, подолання і переосмислення універсалізму тоталітарного гатунку призвело до формування комунікативного універсалізму, який став теоретичним узагальненням та висновком соціальних здобутків західного суспільства XX ст.

Комунікативна парадигма (ідея “комунікативної раціональності”) протиставляє себе конструктивізму цілераціональної дії (“інструментальній раціональності”). На місце універсалізму тоталітарної утопії (“чудовий світ”, в якому подолані всі соціальні антагонізми) вона ставить універсалізм перманентної експлікації, взаємоузгодження та розв’язання різноманітних соціальних інтересів. Те, що для марксизму (комунізму) було всесвітньо-історичною дією радикального перетворення суспільства для досягнення бажаного взірця (“досконалого соціуму”), для комунікативної філософії стало постійним всеохоплюючим дискурсом, який ведуть учасники громадянського суспільства і завдяки якому відбувається суспільний рух. За універсалізмом комунікації (інтерсуб’єктивності) стоїть універсалізм громадянського суспільства.

Фактично комунікативний дискурс відтворює у новій формі модерний суспільний договір. Габермас, оскільки він дотримується комунікативної парадигми, не може не визнати “проект модерну” ще не завершеним, адже протилежне позбавило б сенсу його філософську позицію. Те, що було актом встановлення суспільства (громадянської спільноти) для мислителів модерної доби, перетворилося на перманентний процес певної реактуалізації соціальності (тканини соціального життя) у Апеля-Габермаса. Суспільні *відносини* марксизму перетворилися на *спілкування* комунікативної філософії. Водночас, комунікативний універсалізм загалом зберігає активістський, конструктивістський дух модерного соціального проекту (рівною мірою властивий як проекту відкритого громадянського суспільства, так і тоталітарним утопіям). Але тепер це вже не активізм створення нового суспільства, а активізм *досягнення консенсусу* комунікативною спільнотою. Узгодженість інтересів, їх взаємовизнання, соціальна солідарність – ось заступники старих тоталітарних ідеалів досконалих соціальних форм, в яких знято всі суспільні антагонізми та суперечності.

Безумовно, комунікативний універсалізм постав як дієва альтернатива тоталітарній утопії. Класичний лібералізм мав індивіда (громадянина) за головного учасника суспільства – індивіда, котрий діє як самосвідомий суб’єкт. Таке бачення унеможливило розв’язання проблеми соціальної нерівності, оскільки потребувало визнання учасниками суспільства колективних суб’єктів – класів та груп. Тому тоталітарна утопія, спрямована на вирішення со-

ціального антагонізму, передбачала знищення ліберального (громадянського суспільства). На противагу їй комунікативний універсалізм (а у практичній площині – соціальна політика західних демократій, яка призвела, передусім, під тиском соціал-демократичного і робітничого руху, до створення “соціальної держави”) знаходить спосіб розв’язання соціальних суперечностей зсередини громадянського суспільства, надаючи голос для виявлення своїх інтересів всім учасникам комунікативної спільноти і відкриваючи принципово безконечний простір постійно триваючої суспільної дискусії. Безкомпромісну соціальну боротьбу комунікативна парадигма переводить у режим перманентного соціального узгодження інтересів шляхом дискусії (“домовлення”).

Як не парадоксально, але комунікативний універсалізм більше відповідає сенсу ідеї комунізму в її витоках, ніж ідеології та практики пролетарських революцій ХХ ст. Адже класики марксизму підкресливали, що “комунізм є не стан, який необхідно досягти, а невпинний рух вперед, яким спростовується наявний порядок речей”. Комунікація й стала способом цього “невпинного руху вперед”, яким весь час переглядаються і розв’язуються (знімаються) наявні суперечності у досягнутих консенсусах та взаємопорозумінні. Консенсуси за своєю природою ніколи не можуть бути остаточними – такими, щоб відмінити саму необхідність комунікації. Адже комунікація є не тільки засобом досягнення консенсусу, а й способом його реалізації. Відтак, комунікація з необхідністю стає перманентним процесом, а згода (консенсус, договір) – величиною, яка постійно відтворюється у все новому й новому наповненні.

Вирішальним для цього процесу є апріорі комунікативної спільноти. Саме в ній оприявнюється комунікативний (інтерсуб’єктивний) універсалізм. Тільки-но презумпція комунікативної спільноти прийнята, все інше залишається, як кажуть “справою техніки”. А саме – техніки комунікативної дії, завдяки якій досягається розкриття інтересів та їх консенсус. Навіть більше: апріорі комунікативної спільноти створює можливість не лише для емпіричних заasad та угод, а й для комунікативної раціональності, що має надсуб’єктивний (інтерсуб’єктивний) характер і репрезентує нову – комунікативну – всезагальність. Образно кажучи, комунікація утверджує не лише “правду” кожного учасника, а й “істину” ко-

мунікації як такої. Це істина комунікативної спільноти, яка нікому не належить окремо, а є умовою можливості “прав” (інтересів) всіх. Спільнота (ціле) завжди є чимось більшим, ніж проста сума учасників (частин), представлених своїми партикулярними інтересами. Не випадково комунікативний універсалізм тяжіє до того, щоб надати всезагальності не тільки формально-процедурного (правила комунікації), а й змістовного характеру (всезагальні цінності та норми).

Фактично апріорі комунікативної спільноти – перекладене на мову соціальних реалій – означає примат збереження (і самозбереження) суспільного цілого перед різноманітністю (і сукупністю) конкретних інтересів учасників суспільства. Хоча за вихідним задумом комунікативна настанова містить прямо протилежне прагнення – захист “життєвого світу” від його “колонізації” суспільними всезагальностями (перформанс марксівського подолання “відчуження праці” та природно-правового “скидання станових пут”). Класичний модерний мотив емансипації особистості тут продовжується, але набуває нового вигляду: не *відновлення* вихідної автентичності, спотвореної “порядком речей”, а *захист* автентичності від іносутнісних “зазіхань”. Примат комунікативної спільноти (власне комунікації, яка в ній відбувається) впливає з того, що вона і є єдиною можливою та надійною формою цього захисту. Таким чином, комунікативний дискурс долає редукцію людини до індивідуального суб’єкта, виробляє дієву відповідь на виклик суспільної боротьби за соціальні права і пропонує конструктивну альтернативу тоталітарним моделям соціальності. На місце тотальної спільноти (маси і класу) він ставить інтерсуб’єктивну реальність спілкування, уособлювану комунікативною спільнотою. Причому зберігає цю ситуацію принципово відкритою за рахунок доповнення концепту реальної комунікативної спільноти ідеєю ідеальної комунікативної спільноти.

### Мультикультуралістський/комунітаристський дискурс

Ми розглянули дискурси, які виробив теоретичний розум як відповіді на виклики екологічної і соціальної криз. Але модерне громадянське суспільство самовизначалося не тільки в царині ставлення до природи (індустрія) та царині суспільних відносин (соціальні технології та врешті-решт комунікативні технології від-

творення консенсусу та суспільної солідарності). Модерне суспільство досягло всесвітньо-історичного успіху, підпорядкувавши владі провідних західних країн практично всю планету (на початок ХХ ст.). Основою цієї влади стали система колоніалізму та імперіалізм. Однак паралельно з екологічною та соціальною кризами модерного суспільства (і, відповідно – ліберального універсалізму), розгорталася *потестарна криза*, тобто криза панування західної цивілізації на планеті. Після другої світової війни і нечуваного розмаху національно-визвольних рухів ця криза, поглиблена і загострена всесвітнім протистоянням капіталістичної та соціалістичної систем, набула не меншого значення, ніж криза власне соціальна.

Знов-таки, як і у випадках екологічної та соціальної криз, потестарна криза виросла з успіху імперіалістичної експансії. Всепланетна колоніальна система західних держав стала, по-перше, каналом потужного експорту моделі національної держави і відповідних їй цінностей соціально-політичного устрою; по-друге, створила шляхи всебічного обміну між метрополіями та колоніями, внаслідок чого Європа відкрилася для інтенсивної імміграції з боку неєвропейських (передусім, переднеазійських та північноафриканських) країн. Процес імміграції з країн “третього світу” став особливо відчутним і набув системоутворювального значення для структури західних суспільств вже з крахом колоніальної системи, на основі постколоніальних “співдружностей націй”.

В основі західної експансії лежала опозиція “варварство-цивілізація”, в якій роль останньої цілковито монополізувалася системою модерних соціально-політичних і культурних цінностей. Але дві світові війни (колоніальна за природою перша і соціальна за природою друга) радикально підірвали цю диспозицію, а успіх національно-визвольних рухів її вконець спростував. На місце експорту єдиного цивілізаційного взірця прийшло визнання значущості відмінностей, зафіксоване, зокрема, правом націй на самовизначення. Формально це право є простим продовженням класичної природно-правової парадигми з властивими їй ідеями суспільного договору і національної держави. Однак насправді під ім'ям національних держав у світі почали існувати вельми різноманітні політичні організми, зазвичай далекі від західних зразків національної держави. Фактично йшлося не так про визнання пра-



ва народів вільно конституюватися у політичні нації, як про визнання – часто вимушене – *політичного суверенітету* окремих країн та народів. За видимістю поширення єдиної моделі національної держави постало легалізоване, політично та юридично визнане співіснування безлічі партикулярних суверенітетів, побудованих на *своїх власних соціокультурних засадах*.

Цей процес одночасно означав кризу європоцентрованості, кризу винятковості західного суспільства як автентичної “цивілізації” і вимагав нової потестарної моделі. Способом інтелектуального опанування цією ситуацією став тип мислення, який позначимо як “мультикультуралістський дискурс” (за відсутності більш вдалої загальноновизнаної назви). Серед його численних і вкрай різноманітних версій та модифікацій можна виділити спільне теоретичне ядро. Воно полягає у перегляді та врешті-решт денонсації ідеї всезагальності розуму на користь культурних відмінностей, якими виокремлюють та позиціонують себе різні людські спільноти (суспільства, меншини, різноманітні субкультури тощо). Мультикультуралістський дискурс утверджує ідею багатокультурного універсалізму на противагу універсалізму розуму, який походить з європейського просвітництва.

В основі мультикультурного універсалізму лежить ідея співіснування і взаємовизнання різних культурних світів. Змістовно цей універсалізм живиться моделями комунікативної взаємодії і одночасно долає/зберігає універсалізм розуму за рахунок критики інструментальної (стратегічної) раціональності та обстоювання раціональності комунікативної. Взагалі про мультикультуралістський дискурс доводиться говорити як про найменш наповнений і певний у собі універсалізм. Врешті-решт йому не вдається (чи то не бажається) обґрунтувати онтологічну або історичну рівноцінність культур і тому визнання відмінності, передбачене мультикультуралізмом, зберігає відчутно асиметричний характер. Поколивавши концепт єдиної людської природи, мультикультуралізм відтворює його у приматі тієї самої західної цивілізованості (з усіма її ознаками, що претендують на універсальну значущість) перед відмінностями, з якими треба рахуватися. По суті, мультикультуралізм веде мову про *відмінності від зразка*, а не про відмінності як *вихідне визначення*, як *неспростовну різницю*, що унеможливорює єдиний для всіх зразок.

Для цієї половинчастості існує кілька джерел. По-перше, ґрунт для неї створює сучасна міжнародна практика, яка, з одного боку, базується на солідарному визнанні всіма націями та державними утвореннями певної сукупності базових цінностей (права людини) та інституцій (МВФ чи ВТО), а з іншого, – містить презумпцію рівноправ'я національних суверенітетів та культур. По-друге, універсалістські дискурси, про які йдеться (мультикультуралізм не виняток), є продуктами західної думки, внутрішньо покликаної до відстоювання цінностей певної цивілізації. З огляду на це покликання змістовна асиметрія у визнанні різних культурних надбань залишиться нездоланною. По-третє, лише наприкінці ХХ ст. західні суспільства перетворилися на багатокультурні в самих собі (внаслідок інокультурної імміграції). Дотоді тривалий час мультикультурний універсалізм актуалізувався, передусім, зовнішніми відносинами західних суспільств з рештою світу. А це закономірно вело до прочитування ситуації в опозиції свій-чужий, впливом якої позначений і сучасний мультикультурний дискурс.

Отже, всі основні універсалістські дискурси сучасності є похідними від класичного модерного універсалізму людської природи, виразом якого у соціально-політичній площині є природно-правова парадигма та суспільний порядок, зорієнтований на фундаментальне значення індивідуальної свободи. Навіть контрфактичні дані настанові дискурси генетично постають з подолання створених модерним універсалізмом суперечностей. Це спонукає до методологічно важливого висновку: наявні форми універсалізації зорієнтовані зовсім не на глобалізацію нинішньої дійсності, а викликані до життя іншими проблемними ситуаціями історичного розвитку. Відтак навряд чи можливо очікувати від них розв'язання суттєво нових колізій існування глобального людства. Проблема і глибоко суперечлива єдність нового глобального світу потребує принципово іншого формату свідомості.

## **Проблеми філософського релятивізму: сучасний науковий контекст**

Посилення релятивістських знань, ідеї відносності соціальних і культурних цінностей – одна з особливостей наукової свідомості нашого часу. Оцінка цієї ідеї, втім, не однозначна. Чимало дослідників наголошують, що широка імплантація релятивістських положень в природознавчі та соціогуманітарні науки є необхідною умовою надання їм “сучасного вигляду”, запорукою творчого, антидогматичного і антифундаменталістського характеру. Проголошується, що як і теорія відносності Ейнштейна, концепція історичного, політичного, культурного, морального релятивізму – новітній парадигмальний вимір інтелектуальних надбань людства ХХІ ст.

Цій об'єктивістські-оптимістичній тезі активно опонує протилежна, негативістська. Інтелектуальний і моральний релятивізм – “головна хвороба нашого часу” [1, 379]. Атестуючи релятивізм у такий всеохопний спосіб – інтелектуальний релятивізм – Карл Поппер констатує, що релятивістська доктрина визначає світоглядно-філософську позицію дослідника та інтерпретатора пізнавального процесу, надає їй методологічного статусу. Філософський та будь-який інший релятивізм веде свій родовід від стародавніх часів. Ідея відносності, умовності людських уявлень про навколишній світ і саму людину зустрічається вже в найдавніших міфологічних текстах.

Філософ-релятивіст, або неупереджений дослідник сутності релятивізму, завжди перебуває в полі тяжіння свого історичного часу, хоча і не обов'язково є його заручником. Думки мислителя щодо абсолютного і відносного, кінцевого і безкінечного неодмінно контекстуально зумовлені, а тому обов'язково змінні.

Претензія на нерелятивне абсолютне знання не виправдана, зазначає Т.Рокмор. Тільки за умови врахування його перманентно змінного характеру можливий кроскультурний, інтелектуальний діалог. Знання стають релятивними, як тільки ми застосовуємо до них філософський підхід, переосмислюємо “залежно від її контексту” [2, 24]. Характер будь-якого філософського дискурсу завжди потребує не тільки його логічної стрункості і послідовності, тобто додержання внутрішньодискурсивних зв'язків, а й врахування “зовнішніх” зв'язків дискурсу “з його оточенням, тобто з контек-

стом". При цьому сам контекст слід розуміти широко – "і як те, що занурено в тіло дискурсу, і як те, що його оточує" [3, 71].

Чим же характеризується контекст філософського релятивізму наших днів? Однозначної відповіді на це питання не існує. Але доцільно визначити, принаймні, три основних складових системи контексту: традиційна авторитетність класиків філософської культури, які ініціювали проблему абсолютної та відносної можливостей з'ясування кінцевих засад буття: реального та ідеального, об'єктивного та суб'єктивного, що у своїй сутності утворили теоретичний каркас гносеологічного образу істини, цього осереддя філософської концепції пізнання; сучасну наукову та техніко-технологічну революцію, яка здійснила ревізію та радикальний перегляд багатьох базових теоретичних уявлень; стрімку соціальну динаміку розвитку сучасного суспільства, що рефлексувалася в нелінійність соціальних процесів, філософії випадковості тощо.

Рефлексія над природою і сутністю зазначених чинників, її концептуальне осмислення продукує сучасний варіант філософського теоретичного релятивізму. Теорія – відправна гносеологічна конструкція – формування конкретних і різноманітних авторських наукових гіпотез, вчень, концепцій. "Теорія – це сіті: ловить тільки той, хто їх закидає" (Новаліс). Як методологічний принцип мислення, метод дослідження, спосіб інтерпретації результатів пізнання релятивізм абсолютизує незаперечний факт неповноти, незавершеності, мінливості наукових знань, діалектику культурних цінностей, соціальних і моральних норм. Відмова від визнання наступності і кумулятивного розвитку знання, перебільшення залежності процесу пізнання від умов його здійснення, в тому числі психічних, емоційних чинників – типові ознаки численних релятивістських теорій. "Релятивізм – це не єдина доктрина, а "сукупність (family) точок зору, загальна тема яких – деякі центральні аспекти досвіду, думки, оцінки, навіть реальності, що певним чином відносні до чогось іншого. Наприклад, стандарти доказів, моральні принципи або істина є, як інколи говорять, відносні щодо мови, культури або біологічної природи" [4, 1].

Історично релятивізм виник як проблема сумніву в достовірності здобутих знань. Започатковуючись у філософії античного скептицизму, ідея перманентного сумніву і недовіри утворила головне русло (mainstream) релятивістських концепцій наступних століть. Втім, сумнів, скепсис щодо здобутого достовірного знання або можливості його набуття – понятійний суб'єктивізм – це

тільки одно із джерел філософського релятивізму. Релятивістська методологія живиться також ідеями множини істин (плюралізм), різноманітними варіантами розв'язання питання про співвідношення абсолютного (інваріантного) та відносного (варіативного), історичною зумовленістю змісту культурних (в тому числі наукових) цінностей, можливістю вибору між альтернативними гіпотезами та вченнями тощо. Одним із джерел релятивізму є проблема універсалій, яка у філософів середньовіччя дістала три варіанти витлумачення – онтологічний реалізм, крайній номіналізм і концептуалізм. Особливу роль у становленні релятивістської теорії відіграла філософія номіналізму. На думку П.Гайденко, “номіналісти є родоначальниками нового типу світосприйняття, який розгорнув свої можливості в новосвропській філософії, науці і культурі”. Саме номіналізмові належить чи не основна “заслуга” релятивізму – на перший план пізнавального процесу щодо буття поставлено питання *відношення*. Поза відношенням взагалі немає жодного буття, вважав Микола Кузанський: “Все в речі визначається через її ставлення до іншого”. Зазначимо, що сучасне дослідження філософського релятивізму реактуалізують саме категорією відношення. Сучасний релятивізм породжується “релятивністю до...” Стендфорська філософська Енциклопедія (2002 р.) в статті “Релятивізм” називає 81 тип залежних перемінних “відносно до” – мови, культури, історичного періоду, “природженої когнітивної архітектури”, релігії, гендеру, раси або соціального статусу, “наукового каркасу”, вибору, індивідуальності. “Відкриття парадоксальних залежностей або, як модно говорити, “відносності до...” – знамення ХХ століття. В такому розумінні залежності властивостей мікрооб’єкта від прибору, що його фіксує, а онтології – від обраної мови йдеться “в працях Р.Карнапа, У.Куайна, Д.Девідсона, Х.Патнема, Р.Рорті, П.Фейерабенда та їх опонентів, в тому числі і найбільш послідовного – К.Поппера” [5, 76].

Проблема відносності, таким чином, міститься у суб’єкт-об’єктній площині – *відносно кого і відносно чого* знання виступає як достовірне, істинне. Істина – та її дві іпостасі – абсолютна та відносна, – серцевина всіх релятивістських розмислів. Ця категорія – основа суперечностей когнітивного, епістемологічного релятивізму, характерною особливістю якого є сумнів у можливості достовірного, безапеляційного, тобто істинного, знання. Наприклад, Р.Рорті вважає, що “істина – це просто найбільш когерентна і сильна теорія і ніякої “відповідності з реальністю не вимагається для

обґрунтування “істини” або “знання”. Називаючи свою позицію “емпіричним реалізмом, Рорті зазначає, що наукове знання не “відображає” реальність, а описує і пояснює її в межах прийнятої концептуальної теми. Теорії, що змінюють одна одну, збільшують ізоморфізм знання і реальності, не піддаються верифікації.

Звичайно, далеко не всі номіналістські тези правомірно атестувати як релятивістські, чимало з них являє собою своєрідну діалектику (наприклад у Абеляра): “Діалектика включає в себе релятивізм, але не зводиться до нього”. Тому вчення про “концепцію “двох істин” (П’єр Абеляр) – це взірць діалектичного мислення, а теза Фоми Аквінського про те, що одна і та сама істина здатна виступати то як істина віри, то як істина знання, безумовно, має печать релятивізму.

Релятивізм у вигляді сумнівів характерні і для новочасової філософії. Досить назвати номіналістські положення Девіда Юма щодо “неспевності”, “ймовірності”, “вірогідності” знання, що привели шотландського мислителя до “певних скептичних висновків”. Або плідну у методологічному значенні юмівське визначення сімох типів філософських відношень, які породжують вірогідне або імовірне знання. “Скептичний сумнів, як щодо розуму, так і чуттів, – це хвороба, яку ніколи не можна остаточно вилікувати, вона щоразу повертається до нас, дарма що ми її проженемо, а часом нам навіть здаватиметься, ніби ми остаточно її позбулися” (“Про скептицизм щодо чуттів”).

Історія філософського релятивізму знає свої зліти і занепади. Спалахи інтересу науковців до релятивістських ідей, як правило, спостерігаються під час кризових періодів суспільного розвитку, а також наукових революцій. Вона вплетена у загальний філософський дискурс таких відправних філософських сюжетів, як раціоналізм та ірраціоналізм, абсолютне та відносне, загальне та окреме, істина та похибки. Кожна історична епоха додавала до цієї релятивістської палітри свої фарби. Бурхливий розквіт релятивістської теорії настає в сучасну епоху – у ХХ-ХХІ ст. Цьому сприяли нові відкриття у природничих науках, новітня метафізика продовжувала слідувати фізиці — природознавству. Флагманом новітніх релятивістських ідей стала ейнштейнівська теорія відносності, яка спричинила кардинальну зміну базових світоглядних схем. В соціогуманітаристиці укорінилася новітня динамічна концепція історичної науки (історизм та історизм). Настав час неklasичної науки і неklasичної філософії (теорія нелінійних динамік, синергети-

ка, неопредетермінізм, метод “проблемного опису”, “філософія випадковості”, постмодернізм тощо). За образним висловом Е Агацці спостерігається процес “втягування науки “у потік культурного релятивізму, що вельми поширюється у наші дні” [6, 51].

Проблема релятивізму знов набуває онтологічного статусу: “релятивність пронизує всі рівні буття” (Г.Левін). Рефлексуючись у свідомості науковця, зазначені науково-теоретичні сюжети не тільки надали нового дихання ідеї відносності, а й істотно змінили релятивістський когнітивізм. Сучасний образ наукового знання, його світоглядне звучання – одне із основних базових підґрунть сучасного релятивізму (Г.Мунсвара. “Релятивизм как основание науки”). В соціогуманітарних науках спостерігається перенесення реально існуючих суперечностей в соціальному житті в релятивістсько сконструйовані суспільствознавчі схеми. В даному разі релятивістська методологія абсолютизує феномен суспільної множини, багатфакторності соціального поступу, його нелінійність, яка наприкінці ХХ ст. виявилася домінантою осмислення соціальності як такої.

Одним з центральних завдань дослідження релятивістської теорії є з’ясування взаємозв’язку філософського релятивізму і плюралізму. Гносеологічні постулати про реальність множини рівноправних сутностей (плюралізм) та їх відносність (релятивізм) за своїм методологічним потенціалом близькі до взаємопереплетення. Плюралізм – це визнання рівноправності відмінних методологій, а не тільки констатація їх наявності: “anything goes” (П.Фейєрабенд), “теорія має працювати” (К.Поппер). Послідовне дотримання принципів плюралізму логічно призводить до релятивістських висновків. Тобто релятивізм в даному разі є наслідком плюралізму. Зв’язок цих методологій можливо простежити і в оберненому напрямку – від релятивізму до плюралізму. Так, американський філософ, М.Фарбер в книзі “Основні проблеми філософії” зауважує, що агностицизм, скептицизм і прагматичний релятивізм виступають “плюралістичними формами розуміння істини”.

У ставленні до проблеми співвідношення релятивізму і плюралізму в західній філософії останнім часом відбулися серйозні зміни. Якщо принципи плюралізму багато авторів ще донедавна відверто визнавали безсумнівною цінністю “демократичної науки” і соціогуманітаристики: “плюралізм – закон світу”, то супутний йому принцип релятивізму визнавався неохоче. Більш того, спостерігалися спроби взагалі дезавувувати соціальний і культурний релятивізм. Зараз у ставленні до дилеми плюралізм – релятивізм

спостерігаються дві основні позиції. Перша – довести, що між ними не існує внутрішнього зв'язку. Друга – представити релятивізм як об'єктивну характеристику буття і, відповідно, як необхідну мислительну схему. Тобто виправдати його.

В першому випадку показова позиція Р.Рорти: “Ми, антиплатоніки, відкидаємо звинувачення в релятивізмі та ірраціоналізмі, адже вони впливають з дистинкцій, які ми не визнаємо”. В другому – показовою є позиція В. Вотсона, який в якості “працюючої” методологічної конструкції називає чотири різновиди плюралізму: перспективний, методологічний, гіпотетичний та архаїчний.

Науковці, філософи науки вбачають джерела сучасного релятивізму в тих радикальних метаморфозах, які спостерігаються в розумінні наукового процесу. Претензії на знання стосуються знання реальності. Однак існують різні варіанти реальності, різні способи формування поняття “реальність” як предмета пізнання, зауважує Рокмор. На думку Е.Агацці, ми є свідками кризи самих засад науки: криза класичної математики, неспроможної “концептуально прозоро” роз'яснити такі фундаментальні поняття, як безконечність, безмірно мале, безперервне тощо); кризи класичної фізики, однією з ознак якої став поворот від “детерміністського” до “вірогіднісного” розуміння законів природи; кризи аналітико-емпіричної філософії науки, її нездатність виправдати когнітивне призначення науки, нерозуміння її динаміки; “соціологічний поворот” в науці, положення про непорівняльність і несумірність наукових концепцій, що фактично дезавує поняття наукового прогресу. Особливістю сучасної науки є також якісна зміна об'єкта її вивчення. Необмежені когнітивно-приладові можливості науки призводять до того, що фокусом наукового аналізу стає не Природа, а товстий шар її наукових суб'єктивістських опосередкувань. Запевнення Ляйбніца, що кожний спостерігач розглядає весь Всесвіт з відмінної від інших точок зору у ХХ-ХХІ ст. знайшло нову, більш тонку аргументацію. “Якщо антична наука вважала джерелом свого натхнення ідеал *спостереження*, а наука Нового часу – ідеал *відкриття*, то сьогоденна наука уявляється як *дослідження*”, констатує Е.Агацці. Віднині творчий характер процедури наукового дослідження, її оригінальність визначається вибором методик його здійснення, що зумовлює появу цілого “віяла конкуруючих концепцій”. Великого поширення дістала теза Томаса Куна про “несумірність” і “нескомулятивність” наукових концептуальних наукознавчих парадигм.



Руйнуючи позитивістський фундаменталізм, Т.Кун наголошує на тому, що пріоритет будь-якої наукової теорії забезпечується не стільки її когнітивними перевагами, скільки залежністю від психологічних, політичних, суспільних, культурних чинників позанаукового характеру (контекст). “Дух епохи” набуває характеру важливого елемента наукових узагальнень. І тут логічно спинитися на такій різновидності філософського релятивізму, як соціальний та культурний релятивізм. Загальноновизнана тенденція релятивізації суспільствознавчих наук, яка живиться різними джерелами. Серед них – онтологізація історичного поступу (“гіперіндивідуалізація історичних облич духу” – (П. Козловські “Наука про культуру та стичний релятивізм”); синергізм надто ускладнених соціальних інститутів; занепад “законодавчого” і домінування “інтерпретуючого” розуму (З.Баумая). В контексті зазначеної тенденції еволюціонують всі різновиди аксеологічного і культурного релятивізму. В тому числі і стичний. Його основною ознакою, як це було переконливо показано класиками стичного та культурного релятивізму Е.Вестермарком, У.Самнером, Н.Герсковецем (60-ті – 70-ті рр. ХХ ст.) було і залишається положення про об’єктивну відносність моральних норм і суджень, їх рухливість і мінливість, емотивну і конкретно-культурну, етнічну детермінованість. Ця комплексна ідея утворює своєрідну вісь сучасної релятивістськи орієнтованої філософії моралі. В ній виділяються, зокрема, два різновиди релятивістських вчень про моральні цінності: “етичний релятивізм” і “моральний релятивізм”. Нерідко їх не розрізняють, ототожнюють. Але це різні аспекти розуміння цих цінностей. “Моральність найчастіше характеризується як частина етики, котра охоплює обов’язки, права та справедливість, тим часом як інші частини етики мають справу з такими речами, що стосуються доброго життя або людського процвітання [4, 16-17]. Сучасні класифікатори етичного релятивізму Ш.Мозер і У.Тейлор демонструють широкий спектр варіантів новітнього етичного релятивізму – психологічного, контекстуального, методологічного, аксеологічного, епістемологічного. Істотно розрізняючись з вибором відправних положень та систем аргументації, ці варіанти збігаються в головному – в запереченні моральних абсолютів та етичних універсалій, в категоричному елімінуванні проблеми істини (“правильності”) з теорії моралі, у відмові від можливості раціонального обґрунтування моральних норм, акцентуванні уваги до ситуаційного характеру актів моральної поведінки. В останню чверть ХХ ст. ці мсто-

дологічні установки були своєрідно представлені в “натуралізованій прагматистській системології” Р.Рорті, “контекстуальному релятивізмі моральних цінностей Т.Плятта, “епістемологічному етичному релятивізмі” Дж.Хармена, в етичних есе постмодерністів. Пафос рішучої відмови від “репресивних метанаративів”, “повстання” проти “тиранії” всіляких абсолютів, апологетика випадковостей, ідея непередбачуваного “перспективізму” утворили нові пункти дискусії стичних релятивістів та їх опонентів. “Старий”, традиційний моральний релятивізм був вельми вразливим для звинувачення в апології не тільки крайнього морального скептицизму, а й нігілізму. А етичний нігілізм в теорії “обертається цинізмом і всездозволеністю” (А.Гусейнов). Модернізований етичний релятивізм, зокрема постмодерністського толку (Ж.Дерріда, М.Фуко, С.Тулмін, Р.Рорті) рішуче *дистанціюються від подібних інвектив.*

Саме релятивістський (антинормативний, метафоричний, іронічний стиль мислення є “новою цінністю”, яка найбільшою мірою сприяє “вивільненню особистості”. “Абсолюти та ідеали, які виходять за межі будь-яких людських суджень, не тільки хибні, а й уявляють загрозу для гуманістичної культури”, вважає С.Тулмін. В “Критиці цинічного розуму” Петер Слотсрайдк підкреслює, що яскравим показником сутінок сучасної хибної свідомості є “дифузний”, всюдипроникливий, глобальний цинізм: “Наш час – цинічний з усіх боків” [7, 11].

Новий моральний релятивізм декларує свою гуманістичну спрямованість, наголошує на тому, що він намагається “відкрити” очі на “цинічний стан” суспільного життя, сприяти цим розширенню діапазону людської свободи, вмінню жити в суспільстві “перманентних ризиків”, непередбачуваних загроз. У вмінні гнучкої адаптації особистості до реального світу, в якому господарюють бездушні ринкові відносини, виникають нові різновиди суспільного відчуження вбачають своє призначення реформатори прагматичного релятивізму. Класичний прагматизм В.Джеймса декларував у якості критерію “належного мислення” і “правильної поведінки” орієнтацію на забезпечення такого узгодження думок, мотивів і вчинків людини, яке має забезпечити “вигідні” або “приємні” відносини з життєвою практикою. Неопрагматизм (Бернстайн) прагне подолати ті інтенції, які властиві егоїстично центрованому релятивістському прагматизмові.

Свій варіант розв'язання проблеми абсолютного і відносного в моралі пропонують представники комунікативної етичної теорії (К.-О. Апфель, Ю.Габермас, І.Бьолер, В.Гьосле), які прагнуть подолати крайнощі стичного релятивізму шляхом конструювання таких теоретичних засад, які не потребують подальшого обґрунтування (ідеї дискурсивної етики). “У дискурсивній (комунікативній) етиці такі класичні етичні категорії, як “відповідальність”, “справедливість”, “обов'язок та сумління”, набувають нового, інтерсуб'єктивного значення. “І це стосується не тільки досліджень комунікативного підґрунтя названих категорій, а й виявлення тих соціально-інституціональних детермінант, які уможливають формування цих якостей в особистості. Комунікативна теорія прагне дати відповіді на головні питання сучасності, спрямовуючи свої зусилля на розв'язання як методологічних, так і практичних проблем” [8, 9].

Ціннісний етичний консерватизм (В.Клюксмен) у свою чергу, закликає повернутися до традиційної (конвенціональної) “внутрішньої” моралі”, яка має національні або етичні корені і втілюється в певній життєвій поведінковій формі. Етичний комунітаризм (Б.Берер, Ч.Тейлор) апелюють до цінностей “партикулярної моральності спільноти індивідів”, які об'єднані пріоритетною установкою на “благо для всіх”. Ці та інші антирелятивістські етичні концепції відбивають потребу “нової етики”, респрезентують теоретичні осмислення нового теоретичного та соціального контексту релятивістської теорії. Чи можливо засобами філософії обґрунтувати загальну (абсолютну, універсальну) значущість і достеменність моральних норм (загальнолюдська мораль?). Чи можлива в ситуації легітимності етичного методологічного плюралізму, існування множини ціннісних переваг етика як певна єдність моральних норм? Чи можливий коректний і цивілізований перехід “від моральних абсолютів” до конкретної дійсності індивідуальної людської поведінки? Чи насправді на зміну ідеалам – універсалам культури мають прийти (вже прийшли?) модернізовані норми комунікативного співжиття різноманітних культур, кожна з яких має власні ціннісні ідеали? Може доцільно ставитися до них іронічно, усвідомлюючи їх тимчасовість і відносність, використовуючи, як використовують правила гри, без яких грати неможливо? (С.Тулмін). Можливо, доцільно апелювати до авторитету софійних символів? (С.Кримський. Під сигнатурою Софії.). Людство чекає відповідей на ці, далеко не риторичні, питання.

Підсумовуючи, зазначимо наступне. Проблема реактуалізації філософського релятивізму є одним із дискурсивних предметів сучасної філософії і наукознавства в цілому. Ця проблема аналізується в принципово новому науковому, соціальному і культурологічному контексті. Релятивізм в наші дні – одна із констант сучасної теорії. Як і холестерин для людського організму, релятивізм в природознавстві та суспільствознавстві може бути “добрим” чи “поганим”. Долаючи крайнощі абсолютного, агресивного релятивізму, науковці мають використовувати той позитивний антидогматичний потенціал, який містить в собі “нормальні” релятивістські положення. “Усвідомлювати відносність наших переконань і все ж непохитно відстоювати їх – ось що відрізняє цивілізовану людину від варвара” (Джозеф Шумпетер). Подолання крайнощів необмеженого релятивізму допомагає усвідомленню значення загальнокультурного характеру справжніх людських цінностей, насамперед моральних. Як суспільний цілісний інститут мораль виступає у вигляді ціннісних характеристик вищого абстрактного морального ідеалу, пов’язаного з життям людини, самовизначенням і самоздійсненістю особистості, як цінності і уявлення пов’язані з життям суспільства. Які б культурно-історичні версії моралі ми не взяли, залишається єдиним одне – мораль – особлива форма регулювання суспільного та індивідуального життя таким чином, щоб вони сприяли суспільному благу, добробуту людей, збереженню і зміцненню їх солідарності. І в цьому її абсолютність. Запорукою подолання спокус релятивістського сприйняття різнобарвного світу соціальних, культурних та інших цінностей є власна філософська культура особистості, її стійка життєва позиція, сила особистих переконань.

### Література

1. *Поппер К.* Логика и рост научного знания. – М., 1983.
2. *Рокмор Т.* Знание и философский диалог // Вопросы философии. – 2009. – №1.
3. *Карпов А.О.* Дискурс: классификация контекстов // Вопросы философии. – 2008. – №2.
4. *Relatism* // Stanford Encyclopedia of Philosophy. First published Sun Feb.2. 2003. <http://plato.stanford.edu>
5. *Левин Г.Д.* Современный релятивизм // Вопросы философии. – 2008. – №8.
6. *Агацци Э.* Переосмысление философии науки сегодня // Вопросы философии. – 2009. – №1.
7. *Слотердайт П.* Критика циничного розуму. – К., 2002.
8. *Єрмоленко А.М.* Комунікативна прагматична філософія. – К., 1999.

## **Ціннісно-смысловий універсум та універсальність дискурсу за доби глобалізації**

Проблема універсальності, універсалізації, каталізована концептом “Ціннісно-смыслового Універсуму як основи смысло-змістового буття людини” С.Б. Кримського[1]. І цю тему я хотів би розглянути на тлі нагальних проблем суспільства ризиків і загроз.

Насамперед, це процеси глобалізації, які аналізуються С.Б.Кримським в розділі “Цивілізаційний статус глобалізації” монографії “Цивілізаційні моделі сучасності”[2, 605–611]. Зокрема йдеться про суперечливість цього явища: “глобалізація як формування універсальних, загально-людських структур актуалізує також історичну діяльність, пов’язану з партикулярними структурами чи архетипами локальних цивілізацій і національних культур” [2, 606]. Причому ця суперечливість проступає досить драматично, і це пов’язано з тим, що “глобалізація таким чином показує ціннісну обмеженість, адже парадигмізує тільки частину ціннісного потенціалу цивілізаційного процесу”[2, 606].

Це слушна думка, адже, на мій погляд, односторонність цього процесу як раз і пов’язана з парадигмізацією одного типу дії, а саме стратегічної дії як соціальної форми цілерациональності. Основу цієї дії становить суб’єкт-об’єктне відношення до світу, коли інший (інша людина, культура) використовується для панування, підкорення (“воля до влади”), а то й знищується, адже граничною формою стратегічної дії є війна. І в міжнародній площині, на жаль, триває “війна всіх проти всіх”, тобто залишаються відносини, які Т.Гобс називав природним станом. А оскільки за умов такої парадигмальної домінанти перемагає дужчий, то і таку глобалізацію називають американізацією, або вестернізацією.

Та попри те, що ця парадигма спершу стверджується на Заході, це аж ніяк не означає, що вона має суто західну значущість. І країни Сходу розвивають стратегічну парадигму, зокрема, й її граничні форми. Згадаймо також, що арабський світ середньовіччя був раціональнішим, ніж європейський. Взагалі, на мій погляд, культурно-топографічний підхід має свої межі, адже відмінності

між культурами й цивілізаціями, хоча і є емпіричним фактом, проте, він зумовлений не тільки топографічно-географічними чинниками, а й, насамперед, історичними, пов'язаними з асинхронністю розвитку культур. Адже Захід знає й іншу волю – “волю до взаємності”, що в соціальній теорії позначається як комунікативна дія, в основі якої суб'єкт-суб'єктне відношення. Тому глобалізації, що розвивається на основі стратегічної дії (“волі до влади”) слід протиставити універсалізацію, основу якої становить комунікативна дія (“воля до взаємності”).

Виникаючи з неолітичною революцією, остання торує собі шлях за доби Високих культур, обмежуючись, щоправда, “своїми” (стосом, державою і т.ін.), щодо “чужих”, то тут діє “проста взаємність”, яка ще тісно переплетена зі стратегічним принципом панування-підкорення, який фактично повторює каузальні взаємозв'язки в природі. Цей етос позначається максимом “як ти до мене, так і я до тебе”, граничною формою якого є максима “око за око, зуб за зуба”, що є основою доконвенційного щаблю розвитку моральної свідомості, за Л.Кольбергом.

Своїї чіткої формули “воля до взаємності” набуває в золотому правилі моральності “І як бажаєте, щоб вам люди чинили, так само чиніть їм і ви” [Лк. 6:31]. Модальність “як бажаєте” свідчить про те, що цей припис виходить за межі вузького горизонту причиново-наслідкової “простої взаємності”, яка вимагає ставитися до іншого, так само, як він ставиться до тебе. Цей припис засадничується принципом “універсалізації взаємності”, який має онтологічно-релігійні засновки. Адже цьому правилу передують вимога “Люби Бога понад усе, а ближнього свого як самого – себе”. Це вже конвенційний щабель розвитку моральної свідомості, для чого потрібен достатньо високий рівень розвитку уявлення [4, 421], який дає можливість поставити себе на місце іншого, подумки посісти його позицію, чи, за словами Дж.Міда, “перейняти його роль”.

Будучи містком між чуттєвістю й раціо, уявлення спершу проявляється у вигляді жалю, співчуття, що повторює біологічні реакції тільки, так би мовити, у зворотному напрямку, тобто у вигляді емпатії, а потім – рефлексивно. Зазначені приписи потребують здатності *подумки* поставити себе в ситуацію іншого, та інтеріоризувати її, а відтак утворити певну дистанцію щодо самого себе, отже, рефлексувати. Гарантом цього є любов до Бога, яка, звернімося

знову до Канта, не є власне любов'ю як схильністю, а є повагою до морального закону[5; 6, 93].

Ці приписи, з одного боку, виходять за межі вузького горизонту людського егоїзму, що орієнтується на цілерациональну настанову, де інший розглядається тільки як довкілля, як засіб для власного утвердження. З іншого, – торуючи шлях до подолання такого егоїзму, вони започатковують ставлення до іншого як до спільно-світу. Це була справжня морально-етична революція, наслідком якої, скористаймося термінологією С.Б.Кримського, був новий Ціннісно-смысловий Універсум. Проте цей універсум не є суто західним здобутком. Він у незбагненний спосіб виникає за доби, яку К.Ясперс назвав “вісьовим часом”. Скажімо, у Конфуція така морально-етична революція позначається негативною формулою: “не чини іншому того, чого не бажаєш, щоб чинили тобі”.

Наступна морально-етична революція здійснюється за повочасової доби парадигмою суб'єктивності, що позначається категоричним імперативом І.Канта: “Чини тільки згідно з тією максимом, через яку ти повсякчас міг бажати, щоб вона стала загальним законом” [6, 421]. Отже, Кант, по-перше, продовжує традицію “золотого правила”, вводячи модальність “повсякчас міг бажати”[7], по-друге, вимога, щоб максима могла стати загальним законом, свідчить, що цей припис засадничується принципом універсалізації, який виходить за межі здатності суб'єкта “заступити місце іншого”, і потребує ще й антиципації позиції “генералізованого іншого” (Дж.Мід), що й позначається у Канта вимогою співвіднесення максими суб'єкта з принципом універсального законодавства.

Отже, категоричний імператив Канта є подальшим розвитком універсалізації взаємності, який підноситься до постконвенційного щаблю розвитку моральної свідомості, що потребує й вищого рівня уявлення. Адже уявляти тут слід не тільки “ближнього”, а й “дальнього”, усіх розумних істот, що й постає у вигляді вимоги подумки піднести максимуму своєї дії до загального законодавства.

Така етика обґрунтовується не гетерономно, чимось зовнішнім – волею Божою, природою чи ще чимось. Це автономна етика розуму, основу якої становить людська свобода, що й утворює, на мій погляд, стрижень новоевропейського Ціннісно-смыслового універсуму. І хоча така етика ще не долає монологізму “золотого правила”, проте закладає підвалини для інтерсуб'єктивного формулювання категоричного імперативу, який забороняє ставитися до

іншого і у своїй власній особі, і в особі іншого *тільки* як до засобу, а завжди – як до мети[6, 428].

Втім, саме реалізація такої свободи врешті-решт і призвела до сучасної кризи людства. Так! Не тільки те, що свобода реалізується в парадигмі “вільної від цінностей” цілераціональності (стратегічної раціональності), а й те, що “людина сама встановлює собі закон, сама встановлює обов’язок і пов’язує себе ним” (М.Гайдегер). Щоправда, у Канта йдеться не про емпіричного, а про трансцендентального суб’єкта. Проте, як показав Гегель, їх можна сплутати, що й не забарилося відбутися спершу через яacobinців, а згодом – через більшовиків.

Однак сучасна цивілізація надто складна, щоб монологічно, засобами усамітненої рефлексії, можна було б обґрунтувати моральні приписи, тим більше – обрахувати наслідки (в тому числі побічні наслідки) їх догримання. До того ж Кантова етика як деонтологічна цим надто й не переймалася. По-перше, наслідки розвитку науково-технічного прогресу не були ще такими загрозливими, як сьогодні. По-друге, Кант виходив із примату практичного розуму над теоретичним (технічним). І це цілком відповідало ранньому Новому часові, коли і наука, і техніка, і економіка ще підпорядковані ціннісно-нормативним постулатам. Кант прагнув тільки легітимувати їх розумом.

Щоправда, протагоніст модерної науки й техніки Ф.Бекон застерігав щодо такої небезпеки. Зокрема, в праці “Про мудрість старожитніх”, в розділі “Прометей, або Статус людини” він писав: що найсуворіше Прометей було покарано за намагання зганьбити богиню мудрості Мінерву, і саме за це, а не за вогонь, наданий людям, орел терзав його печінку. Бекон наголошує на тому, що слід відокремлювати божественне від людського, що так потрібні людям майстерність та науку слід застосовувати в певних межах, а саме – в межах, заповіданих богами. Люди ж, надмірно пихаті в своїй майстерності та обізнаності, намагаючись підкорити божественну мудрість владі почуття й розуму, неодмінно розплачуватимуться терзанням духу та безупинним, що не знає перепочинку, неспокоєм[8, 289]. Отже в домодерному суспільстві традиційні норми та цінності саме й утворювали той Ціннісно-смысловий універсум, який стримував Прометееві домагання.

Бурхливий розвиток науки й техніки тому й призвів до глобальної кризи, що людство, дедалі дужче прискорюючи “вільну від



цінностей” динаміку розвитку цілераціональності (технічної, стратегічної, формальної, ринкової), дедалі більше втрачає смисл свого розвитку. Тому воно зараз, як ніколи, потребує мудрості, “софійного буття” як моделі Ціннісно-смыслового універсуму, базові цінності якого позначаються тріадою Істина – Добро – Краса [1, 28]. Саме руйнація зв’язку між ними власне й призвела до сучасної кризи, яка, насамперед, має ціннісно-нормативний вимір. Відновлення цього зв’язку є також однією із провідних тем С.Б. Кримського. Це означає, що людство потребує чітких морально-етичних регулятивів своєї діяльності як ціннісно-смыслових орієнтирів-запобіжників, які могли б бути раціонально обґрунтовані, тобто мали б аподиктичну загальнозначущість, а отже, були істинними. Тому останньої третини ХХ ст. дедалі гучніше лунають голоси на користь етики: “Остаточно розкутий Прометей, якому наука надає незнані досі ще сили, а економіка – нечувані стимули, закликає до етики, щоб через добровільне підкорення їй приборкати свою могутність, аби ця могутність не обернулася для людини лихом” [9, 7].

Проте виникає запитання, якою має бути ця етика? Чи це має бути етика, що спирається на традиційні норми та цінності? Тоді слід мати на увазі, що, в процесі модернізації руйнуються норми й цінності, усталені, укорінені в звичаях та традиціях окремих життєвих світів та життєвих форм. А крім того, у людства немає готових, накопичених у поперемному досвіді, тобто акумульованих у звичаях та традиціях, алгоритмів вирішення нових проблем,

Можливо, це має бути цілковито нова етика, яка відповідала б сучасним вимогам, і треба всі зусилля зосередити на її конструюванні? Проте, висуваючи таку претензію, згадаймо Канта, який, не претендуючи на створення якоїсь нової моралі, підніс її на новий щабель розвитку. В передмові до “Критики практичного розуму” він пише: “Один рецензент, який хотів виповісти щось несхвальне про цей твір, зробив це влучніше, ніж сам міг гадати, сказавши, що в ньому подано не якийсь новий принцип моральності, а тільки нову формулу. Та хто ж би й зважився вводити якусь нову засаду всієї звичаєвості й немовби вперше її винаходити, неначе до нього світ не знав, що таке обов’язок, або мав до цього всуціль хибний погляд? Але той, хто знає, що значить для математика формула, яка цілком точно визначає те, що треба робити, щоб виконувати завдання, і не дає схибити, не вважатиме чимось незначним і без-

потрібним формулу, яка робить це стосовно всякого обов'язку взагалі”[3, 13].

Отже, ми, слідом за Кантом, можемо тільки удосконалити чи уточнювати цю формулу на основі принципу універсализації взаємності. А з огляду на герменевтично-лінгвістично-прагматично-семіотичний поворот, що позначається переходом від філософії свідомості до філософії комунікації, відкриваються нові можливості до уточнення зазначеної формули. Відповідно до цього повороту категоричний імператив сучасним німецьким філософом Д.Бюлером формулюється так: “Чини так, щоб усі твої твердження, плани або вчинки були узгоджені на основі осмислених і відповідних ситуації аргументів (так, щоб жодний осмислений і відповідний ситуації аргумент не залишався б поза увагою, для цього слід очікувати обґрунтованого консенсусу необмеженої аргументативної спільноти)” [9, 52].

Отже, нова формула обґрунтовується вже не онтологічно, до чого зверталася докантова метафізика, і не рефлексією усамітненого суб'єкта (філософія суб'єктивності), а практичним дискурсом, шляхом рефлексії можливостей і умов аргументації. Дискурсивний принцип як метайнституція може стати й засобом ціннісно-нормативної легітимації людської активності в усіх сферах. Це означає, що “лише ті норми, практики, проекти можуть бути визнані легітимними, які (за умови знання їх наслідків та побічних наслідків) могли б бути без примусу визнані усіма можливими учасниками дискурсу в процесі аргументації”[10, 265].

Проте цей принцип пов'язаний з симетричними відносинами (рівність участі в дискурсі), не враховуючи асиметричні, скажімо, відносини з тими суб'єктами, що за якихось причин не можуть брати участь у дискурсі (наприклад, з дітьми, людьми з розумовими вадами або представниками архаїчних культур), годі вже казати про позалюдську природу. Тому відповідно до універсально-дискурсивного принципу, а також з огляду на глобальні проблеми сучасності, я хотів би запропонувати таку редакцію категоричного імперативу, синтезуючи і трансцендентальну прагматику, і онтологічне обґрунтування Г.Йонаса, і концепт “спільносвіту” К.М. Маєр-Абіха, і концепт ціннісно-сислового універсуму С.Б.Кримського: *Чини лише згідно з максимом, виходячи з якої ти міг би передбачити, що наслідки та побічні наслідки, які згодом виникнуть з її всезагального застосування, будуть “прийнятними”*

для усього суцього, що немов би (*als ob*) бере участь в дискурсі як рівноправний партнер.

Ця вимога здається ще однією утопією, а саме – екологічною утопією. Адже вона, по-перше, засадничується визнанням усіх форм (не тільки живих) буття як рівноправних попри всі їхні відмінності особливо щодо людини. Тут я слідом за Маєр-Абіхом вважаю, що треба доповнити просвітницьку ідею про рівноправність людей, наступним просвітництвом, яке ідеєю рівноправ'я переносило б на усе суще. По-друге, модальність “немов би” застосовується тут для того, щоб показати, що ця вимога участі в дискурсі усього суцього як рівноправного партнера на кшталт Кантового категоричного імперативу виводиться не з фактичності, а із значущості, а тому є нормативною вимогою, виконуючи функцію регулятивного принципу. І, по-третє, акцентуючи увагу на “передбаченні”, ця вимога надає великого значення уявленню як морально-утворювальному чиннику.

Адже, будь-яка морально-етична формула виходить за межі емпіричного, трансцендує до ноуменального. Вона не виводиться з емпіричної дійсності, а є трансцендентальним виміром буття, який містить у собі не те, що є, а те, що повинно бути, що задано як “факт розуму” (І.Кант).

Але враховуючи нередуковність значущості до фактичності, це – специфічний факт, який не описується емпіричними (зокрема, й соціальними та герменевтичними) науками. Як зазначав неокантианець В.Віндельбанд, “сукупність норм є те, що ми називаємо розумом, і оскільки вільне буття означає слухатись розуму, свобода є ніщо інше, як “визначення емпіричної свідомості нормальною свідомістю” [11, 88]. Отже, норми мають не дескриптивний, а прескриптивний характер. Адже, як наголошує І.Г.Райт, “норми щось приписують, а не описують” [12, 58]. Проте за своїм змістом вони певною мірою “щось і описують”, та не емпіричний (феноменальний) світ, а світ ноуменальний (ідеальний світ). І оскільки вони вимагають його реалізації, їхня дія спрямована на подолання провалля між *Sollen* та *Sein*.

І в цьому є подальший розвиток уяви, яка вже не тільки не обмежується ближніми, не тільки дальніми, а й враховує “інтереси” природи, загального її закону. Тому це не змістова утопія, спрямована на те, щоб побудувати деяке ідеальне суспільство тут і тепер,

в якому так само була б ідилія з природою. Дискурс тут постає як комунікативна конкретизація Кантового універсального закону.

Додамо також, що комунікативно-дискурсивної конкретизації дістала й Кантова вимога ставитися до людини не *лише* як до засобу, а завжди як до мети, набуваючи до того ж універсального онтологічного змісту ставлення людини до усього суцього. Останнє постає не *лише* об'єктом використання, засобом чи ресурсом, що утворює функціональне довкілля людини, а рівноправним (квазі-) суб'єктом, чи партнером, яке становить разом з людиною природний спільносвіт. Адже людина відповідальна не тільки за себе, не тільки за людей, не тільки за живий світ, а й за всі речі навкруги, до яких вона повинна подумки (рефлексивно) ставитися як до самої себе, тобто, виходячи із внутрішньої спорідненості світу, визнавати їхню власну самобутність (і подібності, і відмінності) і поважати гідність їхнього власного буття. Але для цього така рефлексивність має бути інституціалізована в громадському дискурсі як суспільній метainституції. Отже, основою сучасного Ціннісно-смыслового Універсуму має стати універсум дискурсу, де природа постає не тільки його предметом, а й рівноправним квазі учасником. Тобто природа через людину й громадські організації подає свій вагомий голос. Відтак природа в розвитку моралі і її інституціалізації проходить ті самі стадії, що й моральна свідомість самої людини:

Цей дискурсивний принцип водночас постає й універсальним моральним принципом, а отже, й основою для планетарної універсалістської етики спільної відповідальності.

Чому я вживаю тут щодо етики термін “універсалістська”, а не такі терміни, як “глобальна” або “глобалістська” етика[131], “всесвітній етос”[14, 57; 15, 136–155] тощо? Тому що навіть за етимологією слово “глобальне” походить від лат. *globus* (*глобус*) – куля. В даному випадку зміст терміну “глобальна етика” означає, що вона і за сферою застосування, і за джерелом обґрунтування (що важливіше) обмежена земною кулею, тобто чинна для земних істот і обґрунтовується саме ними (хай вони будуть найрозумнішими!). Те саме стосується й поняття “всесвітній етос”. За цими поняттями, особливо з огляду на обґрунтування, криється певна небезпека “топографічно-географічної хиби”.

Я пропоную запровадити це поняття (“топографічно-географічна хиба”) як конкретизацію поняття “натуралістичної хиби”, сфор-

мульоване Дж. Муром[16, 100], а потім конкретизовано Ю.Габермасом[17, 327], Р.Решером[18, 29ff] та Т.Ренчом[19, 277–287] як “етноцентрична хиба”. “Топографічно-географічна хиба” полягає у спробі вивести загальнозначущі моральні приписи та норми, що регулюють міжлюдські відносини, із локальних (етнічних, національних, територіальних), а отже, партикулярних моральних належностей. Це можуть бути так звані “європейські цінності”, “західні цінності”, “східні цінності” тощо. Скажімо, останнім часом у нас в країні дедалі частіше лунають заклики залучатися до європейських цінностей. Але виникає запитання: а до яких саме? Не забуваймо, що Європа була джерелом двох світових війн. Адже в Європі виникла й розвивалася і лінія Гобса, який звів раціональність до розрахунку, а відтак, тільки до стратегічної дії, спрямованої на використання Іншого (людини, культури) як засобу, і лінія Канта, де універсальної значущості набуває практичний розум, який як раз і забороняє ставитися до Іншого *тільки* як до засобу, про що йшлося раніше.

Те саме стосується й загальнолюдських цінностей. Адже й загальнолюдські цінності також є сферою емпірії (на більш загальному рівні), яка, згадаймо знову Канта, не може претендувати на універсальну значущість.

Універсалістська етика, навпаки, походить від лат. *universum* (універсум), що означає не тільки “всесвіт”, який, зрозуміло, дещо більше, ніж земна куля, а й “загальне”, “усе”, “загальний закон природи”, а отже, “логос”. Тому універсалістська етика, в розумінні Канта, це етика для всіх розумних істот, а не тільки для землян, відтак вона й відкрита для участі в універсальному дискурсі усім розумним істотам.

Проте той факт, що та чи та система належностей виникає локально, в певному топосі, тобто емпірично, ще не означає, що вона через принцип універсалізації не може вийти за межі суто емпіричного й набути універсального характеру. Скажімо, “золоте правило” моральності, про що вже йшлося, виникаючи майже водночас (вісьовий час) в різних географічних просторах, набуває універсальної значущості. Так само й Кантів категоричний імператив попри те, що його було сформульовано на Заході, має універсальне значення.

Відтак, універсалістська етика недоконечно має суперечити глобальній етиці. Понад це, універсалістська етика має стати регуля-

тивним принципом для етики, або, радше сказати, для етосу загалом. І як раз тут можна очікувати точки перетину глобальної етики, або всесвітнього етосу із універсалістською етикою. Адже універсалістська етика потребує свого застосування, своєї інституціалізації, інакше навіть вона потрібна. Процес глобалізації (насамперед, економічної), раціоналізуючи локальні життєві світи, створює певні умови для реалізації універсалістських принципів. Проте саме ця руйнація містить у собі й загрозу руйнації етосу загалом. В цьому діалектика. Тому я пристаю до думки К.-О.Апеля, який висуває ідею доповнення “глобалізації першого порядку” “етично відповідальною глобалізацією другого порядку”. І якщо перша спрямована, насамперед, на створення економічного єдиного простору, то друга – на інституціалізацію універсально-дискурсивного морально-політичного простору[20, 75–120].

Така універсалістська етика дискурсу враховуватиме й поєднуватиме усе знання: і знання природничих наук, і знання наук про дух, і безпосередні інтуїції життєвого світу, і позанаукову мудрість попередніх поколінь. Адже комунікативний підхід не обмежується нашими сучасниками, він поширюється й на відповідальність *перед* майбутніми поколіннями. Та це відповідальність і перед пращурами, і навіть перед усією попередньою еволюцією, отже, це відповідальність перед буттям як таким, в якому втілюється належність. Отже, основою сучасного Ціннісно-сміслового Універсуму має стати універсум дискурсу.

### Література

1. *Крымский С.Б., Павленко Ю.В.* Инварианты цивилизационного процесса // Цивилизационные модели современности. – К.; 2002.
2. *Крымский С.Б.* Цивилизационный статус глобализации // Цивилизационные модели современности.
3. Свята Євангелія від Луки. Новий Заповіт. United Bible.Societic, 1980.
4. *Werner Micha.* Kann Phantasie moralisch werden? Erkundungen bezüglich eines fragwürdigen Topos // Anthropologie und Ethik. Biologische, sozialwissenschaftliche und philosophische Überlegungen. – Tübingen, Basel, 1997.
5. “Адже як заповідь вона вимагає поваги до закону, який наказує цю любов, а не полишає [нам] на довільний вибір [–] робити їх своїм принципом [чи ні]. Але любов до Бога як схильність (патологічна любов) неможлива; адже Бог не є предметом чуттів. Така любов до людей хоча й є можлива, але не може бути нам наказана (geboten werden); адже жодна людина не в змозі любити когось просто з наказу (auf Befehl). Отже, в тому стрижні всіх законів мається на

- думці тільки практична любов. У цьому сенсі любити Бога означає охоче виконувати його заповіді; любити ближнього означає охоче виконувати будь-який обов'язок щодо нього" (*Кант І. Критика практичного розуму.* – К., 2004.
6. *Kant I. Grundlegung zur Metaphisik der Sitten // Kant I. Werke: Bd.4.* – Berlin, 1968.
  7. Ця модальність посилюється кон'юнктивом *als ob* в іншій редакції категоричного імператива "Чини так, начебто максима твоєї волі повинна була стати універсальним законом природи" (*Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte*").
  8. *Бекон Ф. О мудрости древних // Бекон Ф. Сочинения.* – М., 1978.
  9. *Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації.* (Перекл. з німецької А.Єрмоленка, В.Єрмоленка). – К., 2001.
  9. *Böhler D. Idee und Verbindlichkeit der Zukunftsverantwortung: Hans Jonas und die Dialogethik – Perspektiven gegen der Zeitgeist // Zukunftsverantwortung in der Marktwirtschaft. In Memoriam Hans Jonas. EWD, B.3. (D.Böhler, M.Stitzel u.a. (Hrsg.). – Münster, 2000.*
  10. *Böhler D. In dubio contra projectum. Mensch und Natur im Spannungsfeld von Verstehen, Konstruieren, Verantworten // Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas.* – München, 1994.
  11. *Windelband W. Normen und Naturgesetze // Präludien, 1983, 2, Nd, 1924.*
  12. *Wright G. H. von. Sein und Sollen // Wright G. H. Normen, Werte und Handlungen.* – Frankfurt a.M., 1994.
  13. Хоча терміни "глобальна" й "глобалістська" етика вживаються в сучасній літературі. (Див.: *EthikJahrbuch 2004.* – Frankfurt a.M., 2004.)
  14. Див.: *Küng H. Auf dem Weg zu einem Weltethos der Weltreligionen // Ethik und Politik heute. Verantwortliches Handeln in der technisch-industriellen Welt.* – Opladen, 1990.;
  15. *Höffe O. Bausteine für ein ökologisches Ethos // Eine Welt – eine Moral? Eine Kontroverse Debate.* – Darmstadt, 1997.
  16. *Мур Дж. Принципы этики.* – М., 1984.
  17. *Габермас Ю. Мораль і моральність. Чи стосуються гегелівські заперечення Канта також і дискурсивної етики // Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. Підручник.* – К., 1999.
  18. *Rescher N. Moral absolutes. An essay on the nature and rationale of morality.* – New York, 1989.
  19. *Rentsch Th. Die Konstitution der Moralität: Transzendente Anthropologie und praktische Philosophie.* – Frankfurt a.M., 1990.
  20. *Apel K.-O., Höhle V., Simon-Schaefer R. Die Tatsache der "Globalisierung" und die Aufgabe der Philosophie. Podiumsdiskussion // Apel K.-O., Höhle V., Simon-Schaefer R. Globalisierung – Herausforderung für die Philosophie.* – Bamberg, 1998.

## Свобода вибору та екзистенція людини

Людина – єдина істота у світі, яка має виняткову здатність відриватися від емпіричного світу речей, вибирати, нормувати та ділити світ на частини у своїй свідомості, уяві, синтезувати властивості світу в речі, вільно вибирати частину з цілого тощо. І ця здатність вибирати й нормувати світ є чи не найпервиннішою характеристикою людського існування, екзистенції людини.

Можна сказати, свобода є паріжним камнем людського життя, вона є “абсолютною” характеристикою людини, метафізичною, онтологічною складовою її життя. “Свободи немає, якщо вона не абсолютна”, – говорить сучасний аналітик свободи Ж.Л.Нансі: “Бути абсолютною свободою не означає бути можливістю причинності, або навіть бути в кінцевому підсумку... самою інтелігібельністю причинності. Бо саме річ, а не причина, може бути абсолютною; це присутність, а не сутність; це екзистенція, а не буття” [1, 25].

Свобода є актуальною тому, що є справою екзистенції, елементом стражденного життя людини, або його “фундаментальною модальністю”. Вона “...не є більше сущим буттям, а буттям витягнутості із самого себе поза межі самого себе в абсолютність власної сутності” [1, 317]. Як така, вона одвічно притаманна людському існуванню, бо перебуває ще до буття та часу. Не можна, говорить Ж.-П. Сартр, обирати: “бути” чи “не бути” вільним, – людина “засуджена бути вільною”. Свобода стає нашим об’єктом, коли буття перестає “передувати екзистенції” або бути після неї, і починає “грати в ній”, тобто, власне кажучи, тоді, коли ми починаємо розглядати її як “грунт можливості тут-буття”, або буття “Ніщо” чи “буття для себе”.

Саме “буття для себе”, на відміну від субстанційного, статичного й предметного “буття в собі”, є абсолютною рухомістю, активністю, плинністю та потенцією. Воно є об’єктивним, онтологічним й абсолютно “прониклим” для людської свідомості та людської суб’єктивності. Це – “порожнеча”, або буття “Ніщо” (Ж.-П.Сартр), воно є потенційною інтенціональністю, що втримує в собі дорефлексивні інтенції cogito: “дорефлексивний розум” та “первинну свободу”, або свободу вибору (*libesium arbitrium*).



Микола Бердяєв називає таке буття “Ungrund” – темна “безодня”, прірва, що лежить глибше самого буття. Це є “першорсальність”, – говорить філософ, яка існує як безмірна глибина можливостей, з якої беруть начало всі визначення самого цього буття. Це – виток і джерело життя водночас, що втримує і наш “первинний досвід”, і нашу ірраціональну свободу, яку людина відчуває в собі як “першо-основу” свого ества. “Першореальність” не підвладна часові, бо є “вічним” і безконечним прямуванням із себе самої і грою різних альтернатив. Людина постійно відчуває “тяжіння” до цього “Ungrund”, “безодні”, де є вражаюча “первинна свобода” й де свобода лишає нас “віч-на-віч” з нею самою “...і де ми вільні, щоб дати їй змогу подарувати себе; вона не має нічого проти того, щоб ми впізнали її. Є тільки це... Ця свобода, яка просить нас, яка пропонує нам, яка вимагає від нас бути вільними аж до того, щоб лишитися віч-на-віч із нею, аж до нашого звільнення від неї” [2, 222].

Безодня і притягує нас, і відштовхує водночас. “Жах” і “притягання” до прірви становлять тільки один з моментів її образів, безперечно, той, який максимально точно зображує їх присутність й щільність, надаючи їм субстанції глибини та темряви. “Але позитивна присутність зла якраз повідомляє, що воно походить з безодні волі до присутності... те, що є безпідставним, є, можливо, тим, що зненацька з’являється з нічого та в нічому, тим, що замість того, щоб вибиратися з прірви, вільно піднімається, підвищене у вільному повітрі та є простим пульсуванням звільненої екзистенції” [1, 21]. Зазвичай цей світ уявляється нам вигаданим кошмаром, від якого хочеться прокинутись. Але потроху вся дійсність вступає в свої права, і ми починаємо переконуватися, що хаос такою ж мірою реальний, як і гармонія, бо, як відомо – “Де хаос, там і порядок!”, “Де темрява, там і світло!”

Найзначніше будь-якої стики лежить саме у “підсвідомому”, писав свого часу О. Шпенглер, у тому, що, як здавалося, є менш цінним, ніж світ інтелекту, розуму, який спрямовує людину у вир життя, пристрастей, порядкує там, де владарює хаос. Попри все, на людину як моральну істоту впливає і дещо в ній суще – певний інстинкт, імпульс, потяг, вроджені форми поведінки, що однаково впливають на вибір людини, спрямовуючи її як до руйнації, так і до творення, до жертви й подвигу, до самозбереження та самотворення. Чим більше людина поривається вгору, до світла, говорить А.Шопенгауер, тим глибше вона занурюється у свої корені, в тем-

ряву та морок, сягаючи глибин підсвідомого, ірраціонального, бездонної свободи.

В ірраціональній глибині “Ungrund” первинним є акт вибору, свобода вибору (*libesium arbitrium*). Тут ще не діє жоден закон, жоден авторитет, жодна влада. Будь-який закон ще має бути вільно визнаним, будь-який авторитет – вільно прийнятим, а будь-яку владу і будь-яке право треба вільно встановити. Свобода, по суті, тут тотожна свободі волі, котра є свободою свавілля (*Willker*), говорить М. Гартман, і визначає вибір людини. Якби свобода не була цим вільним вибором або свободою волі, цим вільним буттям або свободою буття та “свободою екзистенції щодо буття”, ми зовсім не були б вільними, зовсім не мали б вибору. Людина, як істота, насамперед “воляща”, “жадаюча” та “ірраціональна” (А. Шопенгауер) і лише згодом така, що пізнає й мислить, безконечно цінує цю “первинну свободу” і погоджується на будь-які страждання в ім'я свободи вибору й своєї вільної волі. Відоме гасло – “Краще смерть, ніж неволя!”. За своєю суттю і онтологічною глибиною свобода перевершує життя людини.

Дуже точно висловив цю властивість свободи волі С. К'еркегор. Якщо людина не вибирає, твердить філософ, то неодмінно “слабшає” і, зрештою, “ гине”. Здатність робити вибір – чи не найфундаментальніша характеристика людини, що має неабияке значення для її внутрішнього та зовнішнього існування. Саме через це культура в процесі свого розвитку неминуче актуалізує природну здатність людини до вибору, в якому в пошуках орієнтирів беруть участь незвичайні механізми її внутрішнього світу: раціональні й ірраціональні – механізми її розуму, совісті, а водночас механізми волі, інтенцій, намірів, всього того локального, особистісного, що міститься в потаємних глибинах її душі, де виявляється і все “людське”, яким воно є: як “сплав” добра й зла, конструктивного й деструктивного. Будучи одвічно свобідною, людина однаково відкрита як добру, так і злу. “Людина поставила себе на вершину, де втримує в собі джерело вільного поступу як у бік добра, так і у бік зла: зв'язок начал у ній не необхідний, а свободний. Вона – на роздоріжжі: щоб вона не обрала, це рішення буде її діянням” [3, 101]. Сама свобода не дає гарантій, що людина піде шляхом добра і прийде до Бога, “що істина переможе в її душі” (М. Бердяєв). Це – безконечна потенція, яка відкриває можливості найрізноманітніших актуалізацій (як добра, так і зла).

Виникає питання: що покликане бути головним порадиником і наставником у вічній боротьбі цих начал? Чи ж тільки розум людини? Та “рефлексії розуму”, як і “рефлексії совісті”, неминуче й неодмінно відстають від актів вибору й волі людини. Свободна воля у своїх рішеннях завжди не обґрунтована, “раціонально інден-термінована”, зазначає М. Гартман. І не лише тому, що вона не дістає достатнього обґрунтування. У своїх діях, індивідуальних вчинках людина ніколи не перебуває в ситуації “всезнання”. Радше, вона зважується діяти лише тоді, коли не має раціонального “вирішення” сумнівів і “діє на свій страх та ризик”, не знаючи остаточно, “що є і що має бути”. Здійснюючи вибір, вона, звичайно ж, “сповнюється тим, що вибирає”, – вибраним. Останнє не буває щодо неї цілком індиферентним, байдужим. Виборові людини, якій тільки одній властиве оте “повернення життя до самого себе” (М. Шелер), передєе напружена “підготовка” до вибору: розумова праця, сумніви, мученицькі розмірковування, роздуми щодо предмета вибору, пошуки. Але такою ж істиною є й те, що чим більше людина розмірковує й зволікає з рішенням, тим складнішим і неймовірнішим стає останній: у “хвилину вибору вся ця маса приходить у бродіння і висуває нове ”або-або”. Відтак, витрачаючи час та силу-силенну енергії на розмірковування, людина, зрештою, не просувається вперед ні на крок. А насправді “особистість схиляється в той чи інший бік раніше, ніж здійснити вибір, і якщо навіть відкладає його, вибір цей відбувається сам собою, поза її волю і свідомість, під впливом темних сил людської природи” [4, 238]. Діючи під впливом свідомого акту волі, індивід осягає мету свого діяння лише час від часу, і тільки завдяки співдії “підсвідомої настанови” його дія не виходить далеко від напряму, вже визначеного метою.

Розум не завжди визнає волю людини. Воля не є здатністю лише вибрати те, що розум незалежно від нахилів визнає практично необхідним, тобто добром. Вона не є чимось таким, що неодмінно визначається і обмежується чимось зовнішнім. Аналіз процесів втілення в життя свідомих актів волі засвідчує участь у них підсвідомої “первісної” волі, що виникає із себе самої і є свободою вибору. Для людини не так важливо зробити правильний, розсудливий, всебічно обміркований вибір, як виконати його, не зволікаючи та з належною енергією, силою. Тільки такий вибір “освітлює все

ество людини”, і тільки “в такому виборі особистість виявляє свою силу й зміцнює свою індивідуальність” [4, 239].

Справжня, істинна мораль – це, радше, інстинктивна, “автоматично спрямована” мораль, та, що, не розмірковуючи, відштовхує зло, відводить і відхиляє його і так само автоматично вибирає й здійснює добро. Отож для реалізації цінностей зовсім недостатньо свідомої волі з її усвідомленою метою. Потрібна і моя свободна воля, мої воління й хотіння як “прямування із себе самої” (А. Кульчицький), із спонтанного “Я”, яке має інтенціональність та мету. “Я” свободний тому і остільки, “оскільки я маю здатність ототожнювати себе... з первісною свободою й робити себе джерелом активності, що випливає тільки з мене самого” [5, 146]. Настанови цієї первісної волі, діючи без участі свідомості або за мінімальною участю останньої, автоматично спрямовують людську дію в напрямі настанови, отже, як у бік добра, так і зла.

Життя, якщо його розглядати не тільки “зверху” чи “згори” – як низку дій, фаз праці, дозвілля тощо, а й із “середини” чи “із нутра”, як говорить М. Гартман, де воно представляється “як безупинне простування із себе самого до щораз нових і нових цілей” – є не стільки когнітивним, “пізнавчим”, скільки конативним – від латинського слова “conatus” – зусилля, переживання, спроба тощо. На думку філософа, саме “конативне переживання”, що виявляється у функції “прямування” людської психіки, і творить ядро та суть нашого життя.

“Прямування” є таким психічним продуктом, такою функцією психічності, де переплітаються різноманітні емоціональні настанови та акти нашої психіки – акти емоціонально-перспективні та акти спонтанно-емоціональні. А відтак, акти, що являють собою особливі форми нашої настанови на майбутнє, на прийдепне (куди спрямовуються наші очікування, сподівання, передчуття, надії й бажання) та акти спротиву й змагання зі світом, що спрямовуються на зміну світу і відзначаються активністю, енергією, змаганням, ризиком, переживанням, прагненням до чогось, до діяння, хотіння (А. Кульчицький).

Взагалі всяке наше ставлення до світу і побоювання належать до емоціональних актів, зазначає А. Кульчицький, а акти емоційні пов’язані з нашими “прямуваннями”, бо, як говорив Гартман, в кожній емоціональній настанові дремає воля, а разом з нею “спрямована здатність чину-дії”.

Сама функція “прямування” як у своїх первісних формах – “гонових намагань”, чи як їх називає Фройд, потягах (це первісні й прості форми функції “прямування”), що є “вітальними спричиненнями порухів” (Vitale Bewegungsursache), чи як говорить Клагес, “дівнання нестатку чогось” (“Gefühl des Mangleiders”), яке має особливий дар започатковувати рухи із самого себе, так і у своїх вищих іпостасях – волі, хотінні чи “волевих хотіннях” (Гартман), має спільну рису – всі ці форми “функції прямування” нашої психіки здійснюються і проявляють себе через зміну життєвого простору.

Але динаміка потягу, “гону”, що діє як “bis a tergo”, відрізняється від динаміки волі у вищій формі “функції прямування” – хотінні, для якої вирішальним енергетичним чинником є уявлення мети, що стоїть перед нами (А. Кульчицький). В “гоновому намаганні” суттєвою, основною та вирішальною прикметністю є концентрація, постійність, зусилля, що пов’язані з вітальними силами, з яких вони виходять, тобто це є зусилля в розумінні енергії, бо “гін”, потяг проявляється тиском, тягою, що феноменологічно відзначається у свідомості людини (як, наприклад, в разі сексуального дозрівання тощо). Останній постає від нутра, тобто автоматично, майже без участі свідомості, мислення. В “гоновому поштовху” (Tribantrieb) мета діє тільки як притягальна сила, що творить цілісність із “позадньою силою гонів” (die mit der Rückenkraft in Tiefe ein Ganzes bildet). Навпаки, в поштовхові волі та хотінні, мета відокремлюється від поштовху та набирає цілком нового призначення – керувати ним ззовні (Клагес, Кульчицький). Ця захищеність мети в самому поштовхові “гону” і відрізняє напівсвідомий “гін” від хотіння як вищої форми прямування та волі, яка пов’язана з людським “Я”, що є динамічним центром її виявів.

У “гоні” людське “Я” є гнане, як зазначає Кульчицький (Das ich wird getrieben), в “хотінні ж Я стає панівною силою”, суттєвою для характеристики хотіння. “Хотіння є внутрішньою чинністю, яку тільки тоді відповідно описуємо, якщо вказуємо на “Я” як на суб’єкт, або вихідну точку тієї чинності” [6, 69].

Але в хотінні як у вищій формі прямування спонтанно-емоційні настанови й акти, що більшою мірою пов’язані з вітальними силами, не витісняються і не зникають повністю. Тут вітальні сили, переходячи на інший рівень, не зникають повністю. Вони переплітаються з актами не тільки спонтанно-емоційними, а й емо-

ційно-рецептивними, що є актами “досвідчування”, “пізнавання”, дізнавання й спротиву тощо та багатьма почуттями людини, що виникають у зв’язку з осягненням (пізнаванням) чи неосягненням нею мети та оцінки нашої дії.

Загалом можна сказати, воля є тим “фокусом, що збирає і спрямовує проміння, яке постачає енергетика життя”, тим концентратором енергії, який визначає основи поведінки. Це – та “вісь”, навколо якої обертаються майже всі пласти душевного життя людини: емоції, афекти, почуття тощо, а також усі її безпосередньо-життєві сили, все інстинктивне, ірраціональне – те, що “творить генетико-еволюційну вихідну” для наших відносин зі світом. Вбираючи ірраціональні й раціональні моменти, воля якоюсь мірою стає транслуючим началом, проміжною ланкою, засобом поєднання інстинкту й інтелекту, тіла й духу, нарешті, природи та культури.

Як “стверджувальне прямування із самої себе”, в своїй ірраціональній іпостасі, воля не є чимось випадковим чи патологічним, що неодмінно слід подолати, а є такою ж мірою неодмінним, природним началом, як її інші іпостасі. Первісна воля, що виникає із себе самої, виявляється як ірраціональна свобода, яка переливається як свавілля пристрастей, як несвідома, стихійна міць душі, як меонічна свобода провалюватися в прірву, безодню.

Людське “Я” взагалі починає свій шлях з темряви, від “тіні”, формується із спонтанності, бунту, протесту, гріха (як і сама історія). Зустріч людини із самою собою, зазначав К. Юнг, – це, передусім, зустріч зі своєю “тінню”, яка не є чимось цілком негативним, а є просто нижчим, примітивним, не пристосованим і незручним, таким, що містить і “загрозу”, й “надію” водночас. Вона – амбівалентна: несе в собі то примітивне й зловне, то наївне й доброзичливе, виявляється то в напівбожественній, то в напівзвіриній личині, водночас готовій на зло і на добро, і у несвідомій як у добрі, так і у злі. Не було б “тіні”, зла, не було б індивідуального вибору, самої історії, спрямованості індивіда на творення самого себе і самоутвердження, а тому й руху його в бік зживання і викорінення зла в собі та злих ситуацій у світі, просування в напрямі розпізнавання меж між добром і злом. Бог створює вільні істоти, твердив Августин Блаженний, але він не може визначати їхню поведінку так, щоб вона була тільки правильною. “Він дає їм волю у виборі – грішити або не грішити... Так створена істота є вищою з гріхами в

свободі волі, ніж та, яка не грішить через відсутність свободи волі... Є ангели, які не грішать... Святий не має вибору” [7, 14, 15].

Людина є вільною тільки в тотожності з первісною свободою, яка є довільним, немотивованим і несобгрунтованим вибором. Відкривши цю свободу, вона відразу ж вдалася до її теоретичного заперечення й відкидання етичного. Бо ж абсолютно вільна у виборі зла (Августин), людина стає винною в тих нещастях і злі, які полонять світ та її саму, а отже, в тих жакливих і часом нелюдських способах самореалізації, до яких вона вдається. “Кожний... індивідуум, – писав А. Шопенгауер, – робить себе осердям світу, ставить до свого власного існування і благополуччя сумлінніше, ніж до всього іншого, і навіть прямуючи за природним поривом, готовий знищити світ, щоб тільки зберегти своє власне “Я”, що краплю в морі. Такий задум є егоїзмом, що властивий будь-якій речі в світі”. Іншими словами, “...тоді як воля є самоутвердженням власного тіла в незліченних лавах індивідуумів, воля, через властивий всім егоїзм, дуже легко переходить в певному індивідуумі за межі цього твердження – аж до заперечення тієї самої волі, що виявляється в іншому індивідуумі. Воля першого втручається у сферу чужого утвердження волі... отже, утверджує власну волю за межею власного тіла, заперечуючи волю, що виявляється в чужому тілі” [8, 343].

Чи не ці “парадокси” свободи волі спричиняють численні пошуки порятунку, звільнення від “диктату” цієї ірраціональної сили, що є основою гріховного й хибного в самій людині? Пропонуються найрізноманітніші рецепти позбутися останньої: від пізнавальних та моральнісних, що ґрунтувались на співчутті, жалю й супроводжувались ототожненням людини з іншим “Я”, а отже, – втраченою індивідуальністю, до більш рішучих і радикальних засобів її ігнорування – через придушення, пригнічення, а то й знищення. Це пов’язано з нерозумінням істинної сутності ірраціональних феноменів, їх однобічним витлумаченням як чогось абсолютно негативного, а не як онтологічних і необхідних факторів буття, його норми, без яких порушується внутрішній баланс світу.

Придушена й пригнічена, загнана в найглибші, підсвідомі пласти душі, ірраціональна воля перетворюється на головного і найнебезпечнішого “супротивника”, бо стає невидимою силою для свідомого “Я” людини в її власній душі (провокує конфлікти, агресію). Як наслідок ми маємо деспотизм Великого Інквізитора, зазначає Б. Вишеславцев, тобто абсолютне заперечення будь-якої

свободи в ім'я знищення суб'єктивного свавілля [9, 93]. К. Юнг не раз підкреслював, що під час зіткнення свідомого й підсвідомого завжди бере гору друге, тому "марні заборони і закони там, де розігрались підсвідомі стихії" [10, 112]. У свідомості в психічному світі немає влади, вона – лише "порадник", який має бути "мудрим". А "мудрість" свідомості полягає в тому, щоб не тільки розпізнати небезпеку, а й зуміти протиставити нижчим силам вищі. У православній традиції це звучало б так: тіло має служити душі, душа – духові. Отже, відношення часткової протилежності, антиномічності має перетворитися на відношення взаємодоповнення та взаємодії.

Енергетична діяльність душі дістає правильні орієнтири тоді, коли енергія, що концентрується і збирається ірраціональною волею, сублимується й підноситься на вищі рівні. Сама сублимація, за Вишеславцевим, "зберігає та реформує", а не знищує сублимований матеріал. У будь-якому разі це – свідчення перспектив розвитку тісної співзалежності між різними рівнями свободи – нижчими й вищими, внутрішньою й зовнішньою свободою, або ж "позитивною" свободою, що є "свободою в добрі", спрямованою до цінностей, і "негативною свободою", що є свободою у свавіллі, або довільністю вибору.

Будь-який збиток, завданий цій нижчій свободі, робить неможливим досягнення свободи "позитивної", а отже, сублимованої. Ця остання, яка тільки й може бути вищим визначенням свободи, має в собі дві детермінанти – суверенність особистості в її свободі свавілля і суверенність цінностей, між якими встановлюються взаємовідношення "доповнення", а не "антиномічності". "Уся проблема сублимації свободи, – зазначає Б. Вишеславцев, – здійснюється через з'ясування взаємовідношення між свободою та цінностями, тобто через взаємовідношення двох антиномій, двох детермінацій. Цінності "детермінують", але лише в тому розумінні, що дають можливість орієнтуватися в напрямі... Для з'ясування цієї єдиної в своєму значенні детермінації ми дозволимо собі навести таке порівняння: цінності "визначають напрям", але не "дають напряму", вони діють як компас, а не як кермо. У цьому полягає сутність ідеальної детермінації — того, що має бути: сама по собі вона не має ніякої реальної онтологічної сили. Потрібна така сила, яка могла б повернути кермо в напрямі до цінностей, після



того, як вдалося визначити напрям. Такою силою і є свобода особистості, її свобода волі" [9, 99].

Отже, свобода не обмежується волевиявленням, свободою волі чи свавіллям або "несублімованою свободою". Але саме остання є першоосновою буття, що передує будь-якому організованому і гармонізованому життю. Саме вона становить фундаментальний і первинний рівень виникнення свободи людини як "світокреативного принципу", пов'язаного зі змістом життя. Внаслідок дії останньої (свободи людини) виникає "людинорозмірна ойкумена", зазначає С. Кримський, формується динамічний світ, який утворює і визначає ту межу осілості людини в бутті, що відмежовує людські цінності від стихій безодні, "але не від свободи провалюватися в безодню". Ця свобода, на думку С. Кримського, – "первісно доленосна" й "онтологічно закорінена". Вона "первісно доленосна", насамперед, для самої людини, бо є її "вихідною точкою" і "шляхом", з якого починається її існування, її формування та перебування у світі. Якщо від початку уявляти людину як "повноту" чи "речово-просторовий континуум", то годі шукати в ній свободу (Ж.-П. Сартр). Колізія полягає в тому, що в людині, безперечно, є щось стале, бо вона – органічна істота й водночас, вона – проект. Одвічне "Стань тим, хто ти є!" ніколи не втратить для неї актуальності. З цього погляду правильною є думка, що людина не народжується вільною, вона народжується, наділена мозком, іншою органікою, проте "безконечно народжується у свободі".

### Література

1. *Нансі Ж.Л.* Досвід свободи. – К., 2004.
2. *Бердяев Н.* О рабстве и свободе человека // *Бердяев Н.* Опыт персоналистической философии. – Париж, 1972.
3. *Шеллинг Ф.* Философские исследования о сущности человеческой свободы. – СПб., 1908.
4. *Киркегор С.* Наслаждение и долг. – К., 1994.
5. *Шельвиль Р.* Макс Штирнер и Фридрих Ницше: явление современного духа и сущность человека. – М., 1909.
6. *Кульчицький А.* Основи філософії і філософських наук. – Мюнхен-Львів, 1995.
7. *The Problem of Free Choice.* – Westminster, 1955. Вк. 2. (Ancient Christian Writings. – Ч. 22).
8. *Шопенгауэр А.* Полн. собр. соч. – М., 1940. – Т. 1.
9. *Выиеславцев Б.* Этика преображенного зроста. – М., 1994.
10. *Юнг К.Г.* Архетип и символ. – М., 1991.

## **До питання про те, за що ми так не любимо свободу**

Той стан, в якому ми опинилися нині, просто примушує нас повернутися до питання про людську втечу від свободи та про деякі фактори її становлення, котрі вимагають осмислення вибору свободи нашим суспільством. І якщо на запитання сучасного поета “Так вже настала тиранія, чи поки ще ні?” (Тимур Шаов) ми ще не маємо достатніх підстав відповідати ствердно, то ставити подібне питання щодо хаосу як передодня тиранії вже, мабуть, запізно. З огляду на те, яким важелям керування надає перевагу наша влада, або на те, у якому стані перебуває державний апарат, правоохоронна та судова системи, на небачений злет корупції, на тотальну недовіру народу до влади, між якими відносини ледь не переходять у стан відкритих бойових дій, і т.ін., – зважаючи на все це, можна однозначно стверджувати, що ми вкотре намагаємося уникнути свободи, – що ми-таки не любимо її.

Адже свобода, як то кажуть, далеко не подарунок. Вона якщо і є “даром”, то таким, що не дається у зовнішній, “подарунковий” спосіб, а мусить прорости зсередини, з душі, стати плодом самоздійснення і самовиховання, для чого потрібне стале, дозріле усвідомлення двох (фундаментальних) речей: по-перше, якщо ми справді і всерйоз не захочемо, ми не станемо вільними; по-друге, ми неосмінно мусимо захотіти. І чим швидше ми проймемося цим завданням, дві сторони якого зовні мають вигляд протилежних одна одній, тим менше втрат та “даремних” мук ми зазнаємо на шляху до справжньої конфігурації свободи.

Отже, наше непорозуміння зі свободою спричинене, насамперед, тим, що ми просто не знайомі, і наша з нею “зустріч була для обох випадковою”. І, в першу чергу, нами недостатньо усвідомлюється її природа взагалі. І як наслідок, сьогодні ми спостерігаємо, на жаль, повсюдне, невиправдане і практично руйнівне “розширення” спектру свобод, які традиційно пов’язуються з демократичними засадами суспільного буття. У нашій ситуації із свободою подекуди починають брати гору карикатурно-гротескні, навіть абсурдні виміри: ми “дорозширювалися” вже майже до “сво-

боди” безкарно грабувати людей і країну та вбивати людей на дорогах.

Коли свободи стає “забагато” у такий спосіб, це означає насправді, що ми переживаємо її нестачу внаслідок перекручення її підвалин, і таке “розширення” є прямим наслідком викривлення уявлень про свободу. Адже посилалися лише на буттєву інерцію пострадянського суспільства, постгеноцидний, посттравматичний синдром нації і т. ін., буде недостатньо – долання такої інерції має пройти через чітке усвідомлення того, чому ми ніяк не вибудуємо такий алгоритм нашого громадського співіснування, котрий забезпечував би постійне відтворення і підтримку практичного розрізнення між “силою” і “насильством”. Не становимо ж ми собою абсолютний виняток у сім’ї європейських народів, – таких собі декомпенсованих “збоченців від історії”, в природі яких остання ретельно перемішала “силу” з “насильством”, а “добро” із “злом”, що перетворила нас на “злякано гомогенних” нелюдів, тобто істот, які заходилися у найбрутальніший і згубний спосіб реалізовувати момент нерозривності “добра” і “зла”, звівши його до їх практичної нерозрізнюваності.

Звичайно, саме посилення на відсутність досвіду *перебування у свободі*, достатнього для усвідомлення всіх її складних внутрішніх механізмів, внутрішньо диференційованої структури, такої динамічної, рухливої і навіть підступної, що вона вимагає від кожного постійного і безперервного напруження особистої інтелектуальної і моральної уваги, – таке посилення не є безпідставним. Проте само по собі воно більше скидається на парафраз питання про витoki нашої теперішньої несвободи, ніж на відповідь.

Отже, нам треба, насамперед, з’ясувати: та прикра обставина, що наші зусилля з формування реальної культури свободи на практиці призводять лише до зростання стихійності, має онтологічні, чи антропологічні корені. Адже людина в певному розумінні є значно більшою “стихією”, ніж будь-яке інше буттєве “формування” внаслідок принципової “розімкнутості” людського світу. Саме завдяки цій обставині ми не так підкорені межам та кордонам певної форми, як речі, рослини, тварини: ми наділені свободою *волі*, яка, по-перше, становить дещо безконечне, і вводить нас у *внутрішньо безконечний* горизонт світу людини. А по-друге, вона становить принципово суперечливе формування, в якому свобода може суперечити волі, а остання – виступати *проти* пер-

щої, через що в історії і можливі ситуації, на зразок нашої, коли ми не любимо свободу саме через те, що занадто полубили волю.

З іншого боку, ми не позбавимося мук боротьби з самими собою (хоча б тією мірою, якою вони на сьогодні можуть бути визначені як “даремні” або “зайві”) доти, доки не усвідомимо, що разом із стихією волі антропогенезом у нашу природу “всмоктана” й нагальна потреба (вимога) в культурі свободи. Аналіз внутрішньо безконечного горизонту людського світу неосмінно призводить до усвідомлення досить певної конфігурації людської конечності, тобто такої конечності людини, котра є неможливою для будь-якої “просто” конечної істоти.

Виявляється, що та свобода, якою “ми володіємо”, не просто має свою історію, або феноменологію – ця історія вмонтовує людину у світ у такий парадоксальний спосіб, що можна стверджувати, що і свобода володіс людиною, ставить свої вимоги, умови, які унеможливають людське існування як таке, коли такі вимоги не виконуються. Безконечна у собі свобода у своїх конкретних проявах *реально пов’язана* з багатоманітно диференційованою передісторією. Щоб вільна істота могла дійти до здатності вільного рішення, повиненна була відбутися незліченна кількість “сприятливих” процесів – починаючи від певної констеляції небесних тіл, затвердіння гігантських газових туманностей та утворення планет через процеси філо- та онтогенезу до психологічного розвитку. А отже, звернемо увагу й на те, що ті самі процеси, котрі призвели до виникнення моєї свободи, не зникли і не розчинилися в історії її появи, – вони “відповідальні” також і за те, що я перебуваю тут і зараз саме в оцій визначеній ситуації вибору саме з оцих, а не інших альтернатив і що саме ці альтернативи не є продуктом моєї свободи. І розглядати такі конфігурації та форми їх вторинної систематизації (інституції) лише як невдалий – репресивний – варіант людського самоздійснення в історії було би не виправданим спрощенням.

Адже та “несвобода”, котра зростає точно такою ж мірою, як і свобода – завдяки універсальному характеру, історичній цілісності людського буття, завдяки тому, що вся передісторія людської свободи трансформується у змістовний “механізм” її повсякденної реалізації, – відзначається такою зворотною дією, якою може характеризуватися лише вільна поведінка. Йдеться про виникнення у свободі феномсну відповідальності та пов’язаної з нею мораль-

но-регулятивної системи, яка, в свою чергу, концентрує у собі всю складність і суперечливість людської постаті у світі. Адже, з одного боку, людина має відповідальність лише тією мірою, якою вона сама винна у тому, що сталося саме так, а не інакше, оскільки вона могла вчинити і по-іншому. Якщо ж вона має право перекласти свос діяння на щось таке, що нехай би й містилося у ній самій, проте давало б можливість статися події й поза нею самою, – вона сама звільняється від відповідальності, а її дія – від моральної оцінки. Ствердження (або ж заперечення) існування свободи волі та об'єктивної дійсності (значущості) моральних цінностей йдуть пліч-о-пліч. Коли стверджується, що кожен з нас несе відповідальність за розв'язання другої світової війни, щось у цьому твердженні є, якась беззаперечна особлива раціональність, яка взагалі властива метафорам або й поезису як виміру людського світовідношення, примушує нас погодитися з ним, попри всю нашу особисту непричетність до вказаного злочину перед людством. Проте, з іншого боку, тиск тотальної відповідальності у ХХ ст. спровокував таку шалену реакцію критики “чистої моралі”, що сьогоднішня інерція вимагає вже дещо іншої розстановки наголосів у ліберальній тематизації. Адже останні “цивілізаторські” зусилля в нашій країні подекуди вже небезпечно відхиляються від своєї людинозберігаючої вісі “свобода – відповідальність – мораль – істина – розум”.

Отже, свобода – це відповідальність. Проте як важко, виявляється, усвідомити таку майже банальну річ в країні, що звільняється з тенет тоталітаризму, де людина, будучи змушена відповідати за все, за що вона просто не в змозі реально відповісти, врешті-решт просто примушувалася до абсолютної безвідповідальності.

Взагалі досвід сучасної вітчизняної історії демонструє, наскільки складною справою є критика тоталітаризму. Вона не повинна обмежуватися простим запереченням, а має заглиблюватися у людські корені цього явища, бути гнучкою, спостережливою і самокритичною, а це іноді зачіпає надто болочі теми.

Так, наприклад, ми говоримо, що наш народ “пережив голодомор”, інколи не помічаючи суперечливість самого висловлювання (“пережити” тотальне знищення – це як “зживо вмерти”), і лише вслуховуючись в обертони голосів та уважно вдивляючись в пекельний вогонь очей деяких аж надто палких поборників народних інтересів, починаєш усвідомлювати, що так воно і є, ми таки “пере-

жили голодомор”, адже це саме він промовляє з глибини душі цієї людини, що так глибоко і ретельно приховує свого єдиного бога – бажання вижити за будь-яку ціну. Правда, нез’ясованим до кінця залишається питання, хто кого тут пережив – ми його, чи він нас.

Ми уникаємо свободи тому, що не хочемо тієї тоталітарної “відповідальності”, яку нам довелося колись нести, і у нашому посттоталітарному, постгеноцидному уявленні “сильна рука” ще довго намагатиметься неодмінно вчепитися нам у горло, – в такій уяві вона просто ні на що більше нездатна. Хоча у цивілізованих країнах вона спроможна, наприклад, підтримати або врятувати потопаючого у буремному потоці сучасних негараздів. Звичайно, серед європейських пріоритетів немає сподівання на “героя”, “вождя”, “батька нації” і т.ін.. Ознакою причетності до сучасної європейської спільноти є насамперед, здатність нації до створення громадянського суспільства, здатного на самостійний вибір, відповідальне рішення, самоврядування. Але поки анархічні ідеали не квапляться втілюватися в життя, суттєвим елементом і чинником здійснення суспільного самоврядування залишається “сильна рука” влади. Державна влада, за визначенням, є не чим іншим, як “сильною рукою”, що виконує волю “розумної голови” громадянського суспільства. І якщо “сильна рука” суспільства стискає горло самому ж суспільству, то навряд чи кращим буде рішення у будь-який спосіб назавжди знесилити руки, – щось негаразд, напевне, із самою головою, а точніше, з усім суспільним організмом.

Відтак є підозра, що саме “слабкі руки”, або послаблення рук через хворобу безвідповідальності влади, розбещеності чиновників, розпусти можновладців та за нашого спільного потурання і байдужості, і призводять до встановлення тоталітарних режимів. Останні здатні запанувати лише там, де немає такого чинника як “сильна рука”. Щоправда, килим, витканий із реальних історичних подій, надзвичайно строкатий, він не піддається найрозумнішому “принциповому роз’ясненню”, однак видається не позбавленим сенсу і твердження, що статус “сильної руки” більше пасував би таким особам, як Маннергейм, де Голль, Черчилль, котрі чинили гідний опір відомим особам, що слабували на тоталітаризм.

Ми уникаємо свободи, коли ми відмовляємося від моралі через те, що останню довго виховували в нас для того, щоб використати нас у своїх корисних цілях, і досить поширений нині тип homo impudicus (людини безсоромної) – є лише реакція на таку “мо-

раль”. І дарма ми стали б звинувачувати цих людей, які, давно не маючи власного сумління, полюбляють вигукувати “Совість трсба мати!”, у тому, що вони нещирі. Вони цілком щирі у своєму прагненні вигідно скористатися з того, що ти маєш совість. Проте аргумент *ad hominem*, аргумент, звернутий до людини, до її морального, ціннісного осереддя, завжди залишатиметься визначальним. Логіка – завжди лише “лаштунки”, за допомогою яких вибудовуються смисл та цінності, це система дорожніх знаків на шляху до істини, добра і краси – на шляху людини до самої себе. Ось через що полеміка з цілком безсоромною людиною видається нам безглуздою. Жодна найдосконаліша за своєю стрункістю та послідовністю аргументація в принципі не може бути переконливою, оскільки сама переконливість вимагає “вже-існування” со-вісті як взаємності, взаємовідповідальності (однорідного “матеріалу”), тобто моралі, системи цінностей, які передбачають певну спільність духовних орієнтирів.

Втім, в даному разі навряд чи припустимим було б надмірне протиставлення змісту і форми, тобто логіка врешті-решт і є сильною, переконливою саме через те, що вона – не тільки “логіка”, а й спресований багатомірковою практикою, сконцентрований вираз людського досвіду, побудованого, врешті-решт, на законах істини, добра і краси. І остання, досить відома обставина, уможливило оптимістичний погляд на, здавалось би, безнадійний стан нашого сучасного “владного ресентименту”. На наш погляд, на порядку денному сучасної суспільно-політичної думки гостро постає завдання: здійснити огляд і аналіз характерних рис і проявів ресентиментної суті нинішніх представників влади, їх досвід (поки що в основному невдалий) виходу з ресентиментного стану. Власне кажучи, до влади зараз прийшло чимало людей, котрі все своє свідоме життя перебували у тотальній опозиції, – не у вузькому, політичному, розумінні поняття “опозиція”, проте у загальному, так би мовити, соціально-культурному, – що змушувало їх напружувувати свої специфічні закони, норми, правила, а також свою психологію, структурно-комунікативну механіку – свій особливий світ в цілому. Це “діти підземелля”, характер їх поведінки відповідний, вона побудована на конспіративно-перевтілених формах комунікації, де засадничими є брехня, маніпуляція, підступність, принципова і категорична (цілеспрямована, запрограмована і т.ін.) обмеженість власного світу – тільки принципове відмежування

“нашого” світу від іншого робить можливою дієвість поведінки з її специфічною “мораллю”. Весь цей світ, усі його універсальні виміри організуються на підставі однієї головної ідеї, або принципу: в основі всього світобуття лежить абсолютна ворожнеча і поділ на наших і ненаших, на тих, хто має право володіти всім, а отже, має право у будь-який спосіб відбирати у “ненаших” абсолютно все, аж до життя, і тих, хто на це права не має, на кого справедливність, необхідність дотримуватися певних правил, кодексів, норм тощо не поширюється. Цей світ, зрештою, організований за планом довічної тотальної війни, – війни з рештою світу.

І от тепер вони “виходять з підпілля”. Ленін колись писав, що для більшовиків це було “архіскладне завдання” – подолати інерцію “підпільної” поведінки, підпільного світогляду в цілому. Здається, їм це так остаточно і не вдалося. Чи вдасться це нашій “сліті”? Питання дуже непросте, навіть якщо його розглядати майже винятково теоретично. Адже що, власне, відбувається у випадку такої унікальної метаморфози, яку ми маємо нагоду спостерігати зараз, коли вихований радянською тоталітарною системою (відомі загравання котрої з відверто кримінально-злочинним світом не є випадковими) тип стає законно обраною владою в досить великій країні, яка, до того ж, хоч і не може бути охарактеризована однозначно як європейська, проте і не відстоїть від Європи в соціо-культурному розумінні на дуже вже велику відстань? З одного боку, ми спостерігаємо певну інерцію, тобто намагання прямої екстраполяції “понять” на життя всього суспільства, спробу прямого розширення бази для подальшого екстенсивного розвитку старої злочинницької практики. Навіть фактори законності, правопорядку і демократії як такої в руках нової влади набувають специфічної спрямованості, і вона, перетворившись на законодавчу силу, здатна відтак узаконювати беззаконня, а демократію перетворювати на цілком придатний для побудови тоталітарної системи інструмент. А якщо виконувати подібні операції до того ж ще й досить вправно, то можна при цьому й мати вигляд поборників закону, справедливості і демократії, що, власне, вже й намагаються робити нинішні парламентарії з кримінальним досвідом. І цього намагання не може приховати жодна риторика про готовність співпрацювати з будь-якими конструктивними силами, про прагнення поліпшити життя людей, про розвиток і зміцнення держави тощо, адже кожне конкретне зіткнення з практикою життя одразу



висвічує справжні наміри влади, які оперті на відповідні ресентиментні світоглядні засади — хворобливо-загострене відчуття реваншу, вороже ставлення до “ненаших”, злодійкувата поспішність квартирних крадіг, з якою чиняться узурпаторські “реформи” (допоки господар спить!) і т. ін.

Проте, з іншого боку, вони таки *виходять з підпілля* і ми маємо нагоду спостерігати за тим, як реалізується зворотний бік діалектичної істини про те, як “персмога є сумлінням мерзотників”. Якщо прямий смисл цих слів у тому, що персмога заміняє мерзотникам совість, то тут ми спостерігаємо, як, перемігши, мерзотники самою перемогою змушені хоч якось починати рахуватися з таким фундаментальним явищем суспільного життя, як сумління, суспільна мораль, справедливість тощо, що може, зрештою, призвести до перевтілення маніпулювання з предметом на діяльність “за логікою самого предмета”. Завдання саме по собі парадоксальне, самозаперечливе — адже поширити “свої”, ресентименті “норми” потрібно, так би мовити “на весь світ”, тобто на всю спільноту, країну, і найголовніше — треба через легітимні інституції, які *volens-potens*, а все ж побудовані за загальносуспільними принципами комунікативної організації. Навіть так звані тоталітарні суспільства за правилами своєї побудови не можуть повністю відповідати ресентиментній орієнтації злочинницького підпілля. Отже, діяти доводиться всупереч засадничим принципам свого власного світу — доводиться *змінювати себе*.

Через те завдання, що стоїть перед демократично орієнтованими силами суспільства, принаймні, подвійне. Це, по-перше, боротьба — принциповий, послідовний, активний спротив будь-яким зазіханням на паростки суспільних свобод: свободи слова, зібрань, думок, волевиявлення тощо з боку кримінально-олігархічної влади. По-друге, що не менш важливо, надання, де тільки це можливо, з огляду на рівень загрози й небезпеки для громадянських свобод, цій боротьбі форми навчання, пропаганди, запобігання ресентиментно-депресивним настановам, звичаям, менталітету тих людей, яких до влади привела любов і прагнення до життя преревілена на жаждобу помсти і агресію. Тобто у ситуації, коли навіть відоме висловлювання, (здається, Бісмарка), про народ, який має таку владу, на котру він заслуговує, видається депо несправедливим щодо народу, останньому нічого не залишається, як *виховання своєї влади*, причому всіма доступними і різноманітними способами.

Насамкінець, ми уникаємо свободи через те, що втратили любов до істини і разом з нею – до розуму. І тут відзначимо таке. Розгляд питання про істину, з яких би позицій він не здійснювався – від вкрай конвенціоналістсько-суб'єктивістських до трансцендентального реалізму та “наївності” буденних уявлень про “істину як збіг”, – ми ніколи не зможемо втиснути у рамки винятково епістемологічного підходу, тобто здійснювати обґрунтування пізнавальної здатності тільки з точки зору необхідності, шляхом критичного аналізу іманентної логіки, власних характеристик, параметрів та інтенцій безпосередньо даної пізнавальної ситуації, котрі “зсередини” заявляють про нагальність “зовнішніх” аргументів.

Звичайно, тема спроможності такої (трансцендентальної) аргументації щодо власного пізнання (“всередині”) не є остаточно закритою хоча б через те, що будь-якої миті може повстати з попелу колишніх епістемологічних пожеж старий сумнів відносно того, наскільки взагалі правомірно логічним шляхом виводити з факту теорію, з одиничного – загальне, з дослідних даних – закони, а в галузі суспільних наук, наприклад, із здатності людини до певних осмислених дій – реальність соціальних структур (відносин, правил тощо), котрі передують цим діям і визначають їх. Проте всяк, хто стає на шлях наукового дослідження світів людського буття, мусить, напевне, чітко усвідомлювати, що зазначений сумнів відіграє неоднозначну роль у долі трансцендентальної аргументації, і варто пам'ятати як про “каталізуючу” властивість його, так і про те, що цей сумнів досить комфортно облаштувався в домівці соліпсизму, котрий досі ніхто так і не “спростував”. Щоправда, так само ніхто не спромігся заперечити і “раціональне зерно” попперівського принципу “фальсифікованості”: те, що неспростовне в принципі, до наукового пізнання відношення не має, а отже, означений сумнів, якщо й можна брати до уваги інтелектуально добросовісного дослідника, то лише у якості застереження від надмірної самовпевненості та всезнайства догматизму – від абсолютизації локального стану кореспондуюче-інтерпретативної спроможності агента пізнання.

Останнє зауваження стосується інтерпретаційного тлумачення питання про істину взагалі. Безперечно, слід уважно дослухатися до аргументації на користь останнього. Можна, наприклад, погодитися з тим, що класична, успадкована від традиційної епістемології схема питання про істину, представлена, насамперед, у трьох

напрямках: 1). істина як збіг та адекватність між думкою та предметом; 2). істина як автоманіфестація, тобто самовиявлення чистої та істотної природи речей; 3). істина як діяльність такого самовиявлення), у певному розумінні застаріла. І насамперед, тому, що саме слово “істина” – не може вже перебирати на себе всі повноваження репрезентанта пізнавальної ситуації, як вона постає у сучасному світі. Коли ми говоримо про істину, то сама вербальна конфігурація породжує уявлення про певну особливу субстанцію, особливого стибу, хоча й реляційну, реальність – про якесь “що”, або навіть “хто”, як ім’я для певного бажаного перед-існуючого, що задає алгоритм і пізнання, і поведінки. Тим часом як необхідність додання іманентних труднощів метафізичного погляду на істину передбачає використання вербальної форми, більш близької за смыслом до німецького Wahrheit, де heit означає певну “ість”, тобто передбачає переорієнтацію із суб’єктно-предикативної інтерпретації до атрибутивної, змушуючи говорити про “істинність”. Саме слово “істина” не відгукується миттєвим “чия?”, тоді як “істинність” містить його імпліцитно, що безумовно більш пасує сучасній тематизації цього питання, позаяк для неї характерною є більш іманентна інтерпретація істинності як внутрішньо невід’ємної властивості знання, котра все більше дистанціюється від ортодоксії “відповідності-збігу”.

Не можна також не брати до уваги і зауваження щодо реконцептуальності як характерної риси сучасного наукового дискурсу взагалі. Діяльна значущість реконцептуальності для самого феномену сприйняття концептів виявляється, насамперед, як певна інтенсифікація та прискорення внутрішніх процесів пізнання як особливого роду спрямованість рухомості зв’язків досліджуваного об’єкта, які сприймаються, до абсолюту, що сам об’єкт в “ідсальному” уявленні майже уподібнюється “хаосу”, а отже, сприяє його “ноуменалізації”. Ідеал іманентного сприйняття концептів в такому разі напрацьовується шляхом максимального нарощування самокритичної складової мислення, шляхом перманентної критики власного розуміння елементів досліджуваної системи, котрі сприймаються “тут” і “зараз”, нсмовби безперервно вкладаючи у кожний крок такого осягнення усвідомлення тієї обставини, що сприйняття наступних елементів вноситиме у сприйняття теперішніх сутеві корективи. Виникнення такої критичної маси реконцептуалізуючої складової, така постійна готовність до “саморекон-

струкції”, звичайно ж, не тільки конче інтенсифікує здатність антиципації, а й провокує сприйняття як таке на тотальну переорієнтацію на “досвід майбутнього”, – на “правила”, котрі виникають тільки в процесі самої “три” (або навіть після неї). А позаяк пізнавальний процес відбувається не поза реальною життєдіяльністю і завжди так чи інакше залучений до здійснення соціально-етичної орієнтації, такий епістемний стан не може не породжувати почуття “втрати ґрунту” взагалі, відчуття злорякисної оберненості досвіду, який стає вже навіть не тягарем осоружної “мудрості”, котра, знаючи “все наперед”, сама себе ототожнює із старістю і неміччю, але перетворюється на “сталактит невизначеності”, що загрозливо нависає, – на “епістемний жах” досвіду накопичуваного невідання.

В такій ситуації вкрай важливо не забувати про те, що ноуменалізація нашого пізнавального предмета завжди залишатиметься асимптомичним процесом, а отже, завжди буде запитуваним розрізнення істинного від хибного, допоки існуватиме прагнення людини до збереження себе саме у якості людини. Інакше кажучи, було би помилкою вважати, що єдиним результатом персінтерпретації всієї колишньої схеми питання про істину є те, що питання це остаточно застаріло, або й зовсім розчинилося і зникло в понятті “інтерпретації”. Скоріше, навпаки: необхідність інтерпретаційного досвіду істиннісної тематики диктується актуальною практикою нагального розрізнення “істинного” та “хибного”, вимогою більш ясного розуміння різниці між ними у сучасному – такому не простому – світі. Отже, як відзначає Г.Абель, “йдеться не про деструкцію, а про ре-концепцію смислу “істини”. І ця ре-концепція може бути здійснена на базі процесів інтерпретації, більш охоплюючих та більш фундаментальних порівняно з розмовами про “істину””[1].

### *Посилання*

1. Abel Gunther. Wahrheit und Interpretation  
//<http://www.philosophie.raum.de>;

## **Інтерпретація автентичності існування людини в “філософії життя” та екзистенціалізмі**

В процесі з’ясування суті людської автентичності, її специфіки в тих чи інших філософських концепціях, слід враховувати відповідне розуміння людського буття, яке в них представлено. Залежно від того, як тлумачиться “природа” людини, автентичність набуватиме того чи іншого значення. Зокрема, ще в античності автентичне життя, що уособлювало мудрість, передбачало узгодження існування людини з розумом і волею богів. Зокрема, для прикладу, можна навести одне з висловлювань Марка Аврелія: “Ніхто не може тобі завадити жити згідно з розумом твоєї природи, і ніщо не відбувається всупереч розуму загальної природи” [8, 313]. Тобто в цьому контексті “розум” становить первісну природу людини. Однак пізніше, в процесі розвитку так званої філософії свідомості розум починають тлумачити як пізнавальну здатність, і він втрачає статус онтологічного аспекту природи людини. Більше того, “філософія життя” та екзистенціалізм відзначаються досить ґрунтовною критикою раціоналізму. Відповідно автентичність людського буття стали пов’язувати з іншими характеристиками природи людини.

“Філософія життя”, згідно із заявленим в назві спрямуванням щодо об’єкта філософських досліджень, визначала природу людини в контексті її відповідності “життєвому імпульсу”, що знайшло відображення в таких поняттях, як “життєвий порив”, “воля до влади”, “воля до життя” тощо. Відкриття “філософією життя” несвідомих, темних інстинктів, ірраціонального “потоків життя”, по суті справи, сприяло визначенню глибинного рівня людського буття, яке пізніше дістало назву “екзистенції”, яка так чи інакше стоїть в центрі екзистенціалістського “вчення про людину”. Мала велике значення й інша інтенція “філософії життя”, а саме – відмова від суто спекулятивних, умоглядних підходів до людини, зосередженість на цінності життя, а не на теоретичних узагальненнях, в яких зникає унікальність і суб’єктивна значущість людини.

Особлива роль у спробі визначити автентичність людського буття належить такому представнику “філософії життя”, як

Ф. Ніцше, який вважав, що в розумінні людини слід виходити з того, що в ній запрограмована певна визначальна інтенція (стати “надлюдиною”), яка згодом була втрачена людством. “Надлюдина – це сенс світу” [3,11], – писав Ніцше. Людина несе в собі цей імпульс до преображення. Однак соціальні форми життя заглушили справжню природу людини. Тому потрібна неабияка праця для відновлення цього первісного імпульсу. Ніцше говорить про три перетворення духу: “дух стає верблюдом, левом верблюд і, нарешті, дитиною лев” [3,24]. Дух в першій іпостасі уособлює собою набір зобов’язань людини, те, що виражає максима – “Ти повинен”. Зрозуміло, що такий дух не здатний до перетворень, він змушений постійно відтворювати вже встановлений регламент. Наступна іпостась духу (у вигляді лева) насмілюється на самостійний вчинок, на внесення змін до існуючої дійсності. Однак, оскільки “лев” обтяжений попередніми соціальними установками і цінностями, то його діяльність може мати не позитивний, а деструктивний характер. (“Творити нові цінності – це й левові ще не до снаги, але творити собі свободу для нового творення – на таке лєвова сила спроможна” [3,25]). Тобто йдеться про те, що недосить одного прагнення до перетворення. Потрібно ще, щоб інтенція до перетворень, виражена людиною у своїй дії, відповідала первісному імпульсу життя. Отже, потрібен наступний крок у розвитку духу: слід очистити свідомість від попередньої системи цінностей, зрозуміти її як фальшиву, як таку, що не відповідає життєдайним силам природи.

Згідно з Ніцше, навіть “вищі люди”, які користуються авторитетом у даному суспільстві – мудреці, фахівці, вчені, моралісти, аж ніяк не є щаблем при переході до “надлюдини”. Соціально освячене вшанування цих людей є лише перепоною на шляху тих, хто прагне стати надлюдиною. Ніцше їх визначає як таких, що “закуті в плащ великих слів, показних чеснот, вібито блискучих справ” [3, 288]. Зрештою, на його думку, це великі фальшувальники. Ніцше устами Заратустри говорить, що “для людей сьогодення я не хочу бути ні світлом, ні навіть зватися ним” [3, 288]. Шлях “вищих людей” – це хибний шлях. До того ж вони відволікають інших людей від справжньої інтенції самотранцендування.

Тож, виходячи з цих зауваг, позицію Ніцше слід розуміти не в плані повернення до первісного тваринного існування (хоча в його працях ми й зустрічаємо вимогу необхідності звернення до жит-

тедайної волі, до якогось первісного життєвого імпульсу), а в контексті повернення людині її життєстверджуючого виміру, що уособлює її психічне здоров'я. Тобто, йдеться скоріше про те, що людина має вийти за межі примусового, детермінованого зовні повсякденного існування і наблизитися до Надлюдини, яка уособлює *розвиток* людини, тобто стан, який треба ще досягти. (На це вказує визначення Ніцше сутності людини: "людина – це линва, напнута між звіром і надлюдиною, – линва над прірвою" (3, 13)).

Однак, що є суттєвим для Ніцше і що становить особливість саме його позиції, так це переконання, що шлях соціалізації і культурологізації людини не сприяє розвитку людини в напрямі до надлюдини. Більше того, на його думку, це – шлях занепаду людства, оскільки соціокультурне середовище створює для людини умови, за яких вона втрачає визначальні життєві імпульси і стає неспридатною до вияву справжнього життєвого пориву. Зокрема, маємо таку констатацію Ф.Ніцше: "І ми, коли йдеться про людину, стверджуємо таке: проти всіх інших істот людина – навіть з усім її найцікавішим змістом – найбезпорадніший і найхоровітійший звір, що збачивши з битого шляху інстинктів, заблукав у найзгубніших манівцях" (3, 342). Відповідно, на його думку, потрібне велике зусилля, щоб повернути собі здатність до самочинної поведінки, до вияву власної позиції, яку блокують різного роду морально-етичні та соціально-психологічні установки.

Тобто, згідно з Ніцше, будь-яка мораль орієнтована на заборону, і відповідно на блокування імпульсів життя ("будь-яка мораль... спрямована... проти інстинктів життя" [3, 575]). Отже, на його думку, замість того, щоб бути розкутою і самодостатньою, людина стає рабом умовностей і деформованою за своєю суттю. Йдеться про те, щоб піднятися вище за рівень розрізнення "добра і зла", щоб стати законодавцем нової моралі, яка сприяла б розвитку людини, а не деформувала б її життєдайні імпульси. Саме такий сенс має у Ніцше вираз "стати надлюдиною". Зрештою, це означає не опуститися на рівень тваринного, імпульсивного життя, а набути нової якості – стати людиною, яка, задіявши життєвий імпульс, наближається до вищих рівнів буття.

Отже, Ніцше була встановлена певна розбіжність між природним потягом до життя, до самовиявлення і соціально санкціонованими нормами і правилами поведінки людей, що обмежують або забороняють вільний самовияв природних імпульсів.

Інший представник цієї ж течії А.Бергсон наголошував на тому, що в основі еволюції живого запрограмований деякий життєвий імпульс (*élan vital*) – життєвий порив (або надсвідомість), спрямований на постійне творення нових і нових форм життя. Йдеться про “свідомість або надсвідомість”, яка поступово розгортається в процесі еволюції. Вона проривається крізь заклітку, мертво матерію, а її напрям розвитку зворотний змінам, що відбуваються в неорганічній природі.

На думку Бергсона, утворення суспільства теж є витвором дії природного імпульсу. Найприродніший тип суспільства він вбачав у спільнотах, утворених комахами – рій бджіл, мурашник тощо. Така “соціальна” згуртованість є наслідком дії еволюції, яка створила вид співжиття окремих істот, організований на основі інстинктивного типу зв’язку і максимально пристосований до навколишнього середовища. Інший різновид суспільства (інша лінія еволюції) природа створила, надавши певну свободу індивідуальному вибору людині і озброївши її інтелектом, який за результатами виконує ту саму роль, що й інстинкт в першій лінії еволюції [1, 25]. Тому “людина створена для суспільства, як мураха для мурашника” [1, 288].

Аналогія суспільства з мурашником вживається Бергсоном неодноразово і є для нього показовою, оскільки він вважав, що суспільство вимагає від людини поведінки, що майже не відрізняється від поведінки комах. Воно вимагає від людини соціальної згуртованості і дисципліни в умовах протистояння іншим суспільствам. Тому дотримання певних зобов’язань щодо суспільства для людини не є проблемою: їх дотримуватися досить легко, оскільки вся попередня еволюція підготувує нас до цього. Суспільство здійснює інтегруючи, соціалізуючи роль щодо індивіда. В кожному з нас є щось від суспільства і ця властивість притаманна кожній людині, ніхто з нас не може цього позбавитися. Як писав Бергсон, “даремно будемо ми прагнути уявити собі індивіда, відірваного від будь-якого соціального життя” [1, 13]. Саме суспільство намічає для індивіда програму його повсякденного існування. Іншими словами: “суспільство проклало дорогу, ми знаходимо її відкритою і рухаємося по ній; знадобилося б більше ініціативи, щоб рухатися неходженими шляхами” [1, 17].

Однак в результаті цього виникає “замкнуте” суспільство із “замкнутою” релігією і такою самою мораллю. Відповідно кожне



таке об'єднання протистоїть іншим “замкнутим” утворенням, і як наслідок, завжди існує небезпека конфлікту (або війни). Отже, Бергсон вказував на негативну роль соціалізації щодо людини і щодо майбутньої долі самого суспільства. За цією логікою війна є природним явищем і уникнути її неможливо. Людина ж приречена на роль комахи, що має виконувати певну функцію по підтриманню життєдіяльності суспільства.

Втім, Бергсон вказував і на можливість виникнення іншого типу суспільства – “відкритого”. Відкрите суспільство – це людство в цілому, що стало об'єднаним. Відповідно там має місце “відкрита” мораль, яка не робить розрізнення між “своїми” і “чужими”, і “відкрита” релігія, що частково збігається з творчим зусиллям, проявом якого є життя. Однак, якщо перший тип суспільства (“замкнутий”) існує реально, то другий – лише ідеал. Поступовий перехід від замкнутого суспільства до відкритого неможливий. Для розбудови відкритого суспільства потрібні діяльність, мораль і релігія зовсім іншого плану, а не ті, що переважали в попередньому суспільстві. В історії людства маємо лише поодинокі приклади прориву окремих видатних особистостей на рівень нової моралі і нової релігійності.

Аналогічно до такого розуміння суспільства Бергсон розрізняє дві форми існування людського “я”: людина з “замкненою” душею і з “відкритою”. Перший тип людей переважає в “закритих” суспільствах, основна функція яких полягає в підтримці статус кво, тобто існуючого порядку. Таке суспільство передбачає загальнопоширений примус щодо людей, формування в них соціально санкціонованої поведінки, для чого призначені “замкнуті” мораль і релігія. Тож не дивно, що людина, яка перебуває в інстинктивній єдності з суспільством, втрачає креативну здатність, втрачає зв'язок з еволюційним імпульсом – “життєвим поривом”. Інший варіант поведінки маємо, коли людина “відкрита” до “життєвого пориву”. Така людина є суто індивідуальною, вільною, надсоціальною, вона перебуває поза межами конкретного досвіду. Вона є безпосереднім втіленням “життєвого пориву”.

Однак діяльність таких людей, в кінцевому підсумку, не є успішною, оскільки завжди існує майже невідворотна тенденція до асиміляції напрацьованих ідей в “замкнуті” мораль чи релігію, що і відбувалося переважно з усіма попередніми великими осяяннями видатних людей. Там, де превалоє практичний аспект виживання

суспільства, немає місця для великих моралістів, видатних духовних наставників. Тому перехід до нового типу суспільства вбачається Бергсоном як поступове формування невеликих духовних спільнот, “кожна з яких, завдяки винятково обдарованим своїм членам, може дати життя одній або декільком іншим; так збережеться, так продовжиться порив аж до того дня, коли глибока зміна матеріальних умов, нав’язаних люду природою, дасть можливість з духовного боку здійснити радикальне перетворення” [1, 254].

Отже, існує певна аналогія між позиціями Ніцше і Бергсона щодо призначення людини: соціальне життя нівелює креативні здатності людини, робить її “замкненою”, уподібнює до різновиду автомату; справжнє ж призначення індивіду полягає у виході за межі усталеного порядку, через продовження еволюції людини в напрямку до “надлюдини” (Ніцше), всликих містиків, носіїв божественного одкровення (Бергсон). Цю ж тенденцію критики соціальних форм поневолення людини (феномен відчуження) можна простежити і в екзистенціалізмі, хоча і без звернення до біологічно запрограмованого імпульсу до вияву надособистісних здатностей. Екзистенціалісти намагалися уникнути реіфікації людської сутності, а її вияви пов’язували з деяким “фундаментальним проєктом”, інтенційним виміром людського існування.

Ця ідея інтенціональності була запозичена екзистенціалістами з феноменології Е.Гуссерля, яка надала підґрунтя для розуміння людського існування в контексті вияву первісних інтенційних актів. Запропоноване Гуссерлем тлумачення свідомості як певної спрямованості на щось (інтенціональності) дало можливість з’ясувати витоки людських світоглядних установок та уявлень про світ. Поняття інтенціональності стало ключовим для розуміння специфіки психічного життя людини, оскільки воно характеризує свідомість як переживання, якому властиве значення або володіння смислом. Інтенціональність характеризує свідомість як ставлення її до предметів. Свідомість і є інтенціональним ставленням до предметів.

Зазначимо, що гуссерлівська феноменологія звертала увагу передусім на “інтенційність” когнітивних актів. Однак згодом з’ясувалося, що останні становлять лише певну частину більш широкого людського феномену – “самотрансценденції людського існування”. Трансцендування – це те, що відрізняє передусім людину, що притаманне лише їй. Це – свого роду первісна, споконвічна онто-

логія, інтенційність духовно існуючого, що виступає як одвічне надбання, як визначальна здатність людини. Причому в основі цього самотрансцендування лежить не стільки пошук істини (тобто гносеологічний аспект), скільки реалізація смислу (ціннісно-орієнтаційний аспект). Отже, прагнення до здійснення смислу є більш фундаментальним проектом, ніж пізнавальне відношення. Крім того, інтенційність може мати спрямованість не лише назовні, на об'єкти, а й бути виявом внутрішньої "природи" суб'єкта, коли виявом стає певна налаштованість апріорного Я.

Саме таке розуміння свідомості дало підставу екзистенціалістам в подальшому сформулювати свою "онтологію" свідомості, де йшлося про певні "екзистенціали", які визначають поведінку людини в світі, а не про ідеальні ("чисті") акти свідомості. В результаті свідомість постала як щось "онтологічне", як така, що має міцну внутрішню будову, що пізніше і стало тим підґрунтям, на якому вибудовувались екзистенціалістські уявлення про внутрішньо зумовлену структуру людського буття.

Отже, екзистенціалізм – це своєрідний перехід від ідеї інтенціональності первісних актів світовідношення до автентичного існування людини: автентично те, що відповідає інтенції конкретного людського буття. Відповідно головним наміром екзистенціалізму стала спроба знайти глибинну інтенціональність людського буття ("фундаментальний проект"). Цей намір втілюється в понятті "екзистенції", яке, враховуючи його інтенційну природу, набуває своєрідного значення, відмінного від традиційного його розуміння. Як зазначав О.Ф.Большов, "воно позначає радше поза межове внутрішнє ядро людини, кінцевий, безумовний центр, у порівнянні з яким навіть і життєфілософські свідчення про людину мають вигляд зовнішніх. Закладене в понятті екзистенціального існування "голе "що"", яке екзистенціальна філософія закарбовує в якості вираження її специфічної вимоги саме в цьому понятті, з особливою гостротою підкреслює, що кінцева внутрішня дійсність особистого буття людини ухиляється від будь-якого певного змістовного висловлювання" [5, 35]. На думку екзистенціалістів, "існування" саме тому уникає будь-якого визначення, що воно перебуває "по той бік" усіх змістовних даних. Небезпека, яка чатує на дослідника, полягає в тому, що "сутність" людини намагаються звести до якоїсь змістовної характеристики. Однак, як зазначав Большов, "існування зникає, як тільки його вважають схопленим, і

присутнє лише в безконечному звершенні самого цього заперечення” [5, 39]. Екзистенцію можна лише пережити, вона належить до індивідуального досвіду. (Це певним чином нагадує східні методи досягнення “саторі”: або через заперечення (відкидання) усіх змістовних елементів свідомості, або шляхом безпосереднього проникнення в порожнечу свідомості). Зокрема, екзистенціалісти багато уваги приділяли тому, щоб довести помилковість ототожнення екзистенції зі змістовними аспектами буття людини. Навіть творча самореалізація людини не означає адекватне втілення її в екзистенції, оскільки будь-яке втілення є виключенням інших можливостей. Звідси своєрідна трагічність буття людини в екзистенціалізмі: будь-яка діяльність сприятиме заангажованості індивіда. Тому будь-яка соціально освячена поведінка характеризується екзистенціалізмом як “несправжня”. Людина має відкидати таку заангажованість і перебувати в стані постійної тривоги, незадоволеності досягнутим, має розуміти, що основою для справжньої поведінки служить лише первісний інтенційний акт.

Отже, екзистенціалісти намагалися уникнути реіфікації буття людини. На їхню думку, слід виходити з ідеї інтеціональності людського буття, яке первісно порожнє, і наповнюється змістом в процесі свого виявлення. Зводити людське існування до якоїсь субстратної визначеності є помилкою. Єдине, що можна про нього сказати, це те, що воно являє собою безперервне виявлення, “беззмістовну пристрасть” (Сартр), “бунт” (Камю), “можливість” (Аббаньяно). В процесі цього виявлення людина намагається реалізувати ту чи іншу можливість, навіть ототожнити себе з певним видом діяльності, проте притаманна людині здатність “виходити за межі” не дає їй заспокоїтися. Втім іноді це їй вдається, тобто людина повністю ототожнюється зі своєю функцією, але тоді, на думку екзистенціалістів, це буде несправжнє буття, це своєрідний самообман. (Звідси постійне незадоволення собою).

Зрештою, ознакою справжнього людського буття є постійний вихід людини за певні межі усталеного (так зване трансцендування). Звідси заклики прислуховуватися до “внутрішнього голосу”, а не до рацію, намагатися діяти спонтанно, згідно з внутрішньою інтенцією. Здійснений таким чином вибір набуває ознак позитивної цінності. “Вибір того чи іншого означає водночас утвердження цінності того, що ми вибираємо, оскільки ми в жодному разі не можемо вибрати погане”, – писав Сартр [7, 439]. Більше того, наш

індивідуальний вибір набуває статусу загальнозначущого для всіх. Це – вибір, здійснений згідно з покликом життя, а тому він не може суперечити такому ж автентичному вибору, що здійснюють інші люди. Така позиція викликала найбільше заперечень у критиків екзистенціалізму, оскільки в буденному житті виграти чи виграти одного ведуть до злиденності та обділеності інших. Однак це означало, що вони не враховували специфіку екзистенціалістського розуміння екзистенціальних форм поведінки.

Справжнє існування залежить передусім від інтенційних актів свідомості, а тому його не можна прив'язувати до буденних форм раціональної поведінки. Автентичне існування тоді відповідає критерію справжнього екзистенціального вибору, коли в ньому проявляється первісна інтенція людського буття. Це можна зрозуміти, якщо врахувати ставлення екзистенціалізму до раціональних форм поведінки. Зокрема, у Сартра усі його “екзистенціали” (свобода, вибір, проект, темпоралізація, тривога) своїм піддрунтям мають “дорефлексивне *cogito*”, тобто свідомість, що перебуває “нижче” від раціональних форм освоєння дійсності. Це своєрідна спонганність, це те, що позначається як “поклик буття”. Тобто, на думку екзистенціалістів, слід дослуховуватися до “внутрішнього” голосу, яким промовляє первісна інтенційність буття. В цьому контексті М.Гайдеггер зазначав, що “людина – це пастух буття”. Отже, в екзистенціалізмі йдеться про повернення до первісної інтенції буття, до базового проекту, життєвої першооснови.

При цьому виникає цілком природне питання: чи не є це звернення до первісної інтенції редукуванням соціального до природного, тобто до якогось тваринного першовитоку? Втім, на думку екзистенціалістів, завдання полягає не в тому, щоб знищити в собі соціальне як таке (хоча такі спроби теж мали місце в історії людства, характерний приклад – філософія кініків), а в тому, щоб нейтралізувати негативний вплив соціального. Суть такого прагнення – протиставити соціальному відчуженню первісну, неспотворену природу людини. Тобто завдання полягає в тому, щоб, вийшовши за межі соціального, піднятися до рівня такого існування, коли воно не зумовлене зовнішніми обставинами, а є виявом первісного, “фундаментального” проекту людського буття. Отже, соціальне виступає тут лише як щось “несправжнє”, як таке, що не відповідає автентичній природі людини, і тому має бути подолане в процесі становлення людини.

Звичайно, існує певна трудність при визначенні такого автентичного буття людини, оскільки розвиток цивілізації тривалий час відбувався шляхом утворення такої реальності (соціокультурна сфера), яка є відхиленням від біопсихоприродної програми розвитку людини. Проблема полягає в тому, що заклик до спонтанності (реалізації первісного “фундаментального проекту”), дослуховування до “внутрішнього голосу” може бути неправильно витлумачена як вседозволеність, відсутність будь-яких заборон. Зокрема, італійський представник екзистенціалізму Н.Аббаньяно [4] зазначав, що хоча саме свобода найбільш укорінена в людському бутті, і в людині присутнє постійне прагнення до свободи все ж слід обмежувати свою свободу для того, щоб мала місце не “війна всіх проти всіх”, а врегульоване життя співтовариства людей. На його думку, “старанний захист власної свободи веде деяких людей до відмови від зав’язування дружби, від того, щоб закохуватися, встановлювати стабільні сексуальні стосунки. В кінцевому рахунку шлюб для них – це фатальна пастка для самої свободи. В цих випадках дозволя, розваги та гра здаються єдиним виявом справжньої свободи, але в дійсності це – шляхи, які ведуть до найпокірнішого рабства...” [4, 63]. Втім, здається, що Аббаньяно тут дещо спрощено розуміє “свободу вибору” класиків екзистенціалізму, оскільки для нього свобода вибору пов’язана з проявами різних мотивацій в тій чи іншій ситуації. Однак, якщо звернутися до сартрівського поняття “свободи вибору”, то в нього екзистенціальний вибір не має нічого спільного з раціонально визначеною мотивацією. Останній здійснюється в ситуації, в якій немає дороговказів, чітко визначених орієнтирів. Найадекватніший вибір людина здійснює в так званій пограничній ситуації (Ясперс), типовим прикладом якої є “бути чи не бути?”. Це вибір, під час якого має відбутися преображення людини, і отже, це не той вибір, щодо якого можна визначити раціональні мотиви. Відповідно Сартр наполягав на тому, що це має бути *вільний* вибір, тобто такий, який нічим не зумовлений.

Щоправда, тут постає нова проблема: зокрема, яким чином можна відрізнити справді вільний вибір від такого, що зумовлений нашим попереднім вихованням, або психічним комплексом? Він так само може оминати раціональні соціальні фільтри, він постає як такий, що йде “зсередини”, тобто свідчить про якусь первісну інтенцію, яка водночас може бути витісненою репресивною мотивацією і не мати відношення до справжньої інтенції людського

буття. Це питання є тим більш слушним, що сам Сартр наводив приклади, які свідчать про наявність певної мотивації людських вчинків. Зокрема, він зазначає, що коли людина звертається за порадою до відповідного фахівця, то виходить, що вона вже зробила вибір, оскільки ця особа вже відома їй як представник таких-то поглядів, таких-то переконань. Тобто якщо цей випадок взяти за взірець вільного вибору, то тоді виникає сумнів щодо того, наскільки автентичним є цей вибір.

Для того, щоб зняти ці сумніви, Сартр пропонує використовувати екзистенціальний психоаналіз, відмінність якого від звичайного психоаналізу полягає в тому, що аналітична процедура стосується не відхилень у психіці людини, а самого способу її існування. Як зазначав дослідник, “психоаналіз емпіричний намагається визначити *комплекс*, сама назва якого свідчить про полівалентність усіх значень, що відсилають до нього. Психоаналіз екзистенціальний намагається визначити *первісний вибір*” [6, 773]. Тобто йдеться про повернення до якоїсь первісної інтенції буття, до базового проекту, життєвої першооснови. Такий психоаналіз є спробою виявити соціально зумовлені деформації людської поведінки, що постають як відхилення від автентичного існування. Зокрема, окремий розділ праці “Буття і Ніщо” Сартр присвятив різним формам “нещирості” або “самообману”. На його думку, це своєрідна позиція відмови людини від вільного вибору. Оскільки такий вибір передбачає взяття на себе відповідальності загальнобуттєвого значення, то люди, як правило, обирають легший шлях: пливати за течією, займати компромісну позицію, бути конформістами. Екзистенціальний психоаналіз має прояснити, розкрити людині ці форми ухиляння від справжнього вибору. Неабияке негативне значення тут належить формам раціонального осмислення ситуації, системі аргументації, яка дає можливість людині виправдати свою неавтентичну поведінку. Це може бути посилення на збіг обставин, на наказ керівництва, на звичай, на приналежність до певного прошарку людей, яким належить чинити саме так, та інші чинники “об’єктивного” характеру.

Отже, згідно з Сартром, людина має постійно вести прискіпливий, аналітичний огляд щодо того, на підставі чого було прийняте те чи інше рішення, той чи інший тип поведінки. Це потрібно для того, щоб визначити раціональний компонент мотивації і зрозуміти його як несправжній, що не відповідає первісній інтен-

ційній природі людського буття. Натомість це має бути спонтанна реакція людини. Справді *вільний* вибір передбачає вибір, в якому відсутня детермінація зовнішнього плану. Можна сказати, що спонтанність є ознакою справжнього вибору людини. Тільки в такому разі ефект від нього набуває позитивних значень – ми обираємо добро.

Втім, навіть серед самих екзистенціалістів існує певне розходження у поглядах щодо цінності спонтанного вибору. Зокрема, на попередню тезу Н.Аббаньяно відповідає таким чином: “Не можна покладатися на щирість і доброту природних імпульсів, які можуть повести індивіда по найгіршому шляху. Дисципліна і самоконтроль необхідні, щоб надати впорядкованості індивідуальному і соціальному життю” [4, 66]. Тобто, на противагу феноменологічному екзистенціалізму, який вбачав в суспільній заангажованості ознаки несправжнього існування, Аббаньяно намагається приглушити антисоціальний пафос концепції Сартра. Його аргументація ґрунтується на переконанні, що не існує якогось однозначно визначеного імпульсу в людській природі. Він констатує, що підірвана довіра до визначення людини в якості “тварини, наділеної розумом”. Інший підхід, коли в людині намагаються знайти біологічний імпульс типу “лібідо”, агресивності чи “волі до влади”, для Аббаньяно також неприйнятний, оскільки це лише часткові аспекти людської природи. В одних людей вони виражені більш явно, в інших – менш, а тому вони не можуть бути властиві універсальній і постійній людській природі. Навіть інстинкти людина може блокувати або сублимувати. Навіть “воля до влади” не є властивою усім індивідам. Отже, на думку Аббаньяно, слід констатувати невизначеність людської природи. Вона є лише можливістю для прояву будь-яких здібностей. І в цьому контексті соціальне для нього становить необхідну форму реалізації людської екзистенції. Як писав Аббаньяно, “до реалізації такого порядку людину спрямовують не діючі в ній гіпотетичні природні сили, а закликає мудрість, яку людство накопичило у віках і яка виражається в нормах моралі і релігії” [4, 66].

Звичайно, підстави Аббаньяно щодо дотримання такої позиції можна зрозуміти. Відомо, що соціалізація відіграє важливу роль у становлення людини як особистості. Перебування за межами соціуму діє на людську істоту негативним чином – вона деградує. Про це свідчать відомі факти про викрадення звірами маленьких



дітей (“діти Маутлі”) та їхня неспроможність після деякого періоду перебування серед диких звірів повернутися до нормального людського існування. І навіть усамітнення людини на тривалий час (перебування на безлюдному острові тощо) позначається негативним чином на психіці людини. Відомо, що реальний прототип Робінзона Крузо здичавів і зовнішньо та поведінкою став нагадувати дику тварину.

Отже, на перший погляд більш прийнятною є точка зору соціальної зумовленості розвитку особистості (можна сказати навіть ще категоричніше – саме від соціальних, культурних, соціально-психологічних передумов залежить розвиток особистості, і є вагомі докази на користь саме такої точки зору). Втім існує й інший вимір людського існування. Зокрема, відомі випадки, коли люди мовби переростали рамки соціальності і виходили на більш високий рівень особистісного розвитку. Такі люди – це різного роду подвижники, творці вчень про трансформацію людини, духовні наставники тощо. (Ніцше дає нам як приклад життя та подвижництва Заратустри – праця “Так казав Заратустра”).

Таким чином, ці приклади демонструють нам дещо інший вимір людського існування, який виходить за межі безпосереднього соціально зумовленого існування, і тому проблема співвідношення природного і соціального вимірів людського існування залишається актуальною, або, іншими словами, проблема соціальної зумовленості розвитку людини і становлення індивідуальності вищого гатунку (всупереч соціальному тиску) не є однозначною і потребує більш детального дослідження.

Передусім, маємо відзначити, принаймні, подвійний вплив суспільства на формування людини: з одного боку, суспільне середовище створює умови для розвитку особистості (і тоді виходить, що ізоляція людини від суспільства є для неї згубною), а з іншого, – соціально-економічні (насамперед) обставини вимагають від людини якогось однобічного розвитку, позбавляють її можливості розвиватися в напрямі її самобутності й унікальності (цей вплив спричиняє своєрідну деформацію справжньої природи людини: “будь-який фахівець уподібнюється флюсу”). І тоді самобутній розвиток людини постає як виступ проти тиску соціальності, як вихід за межі буденного життя, як подолання звичних форм поведінки, мислення, психічних реакцій.

Зрештою, протягом ХХ ст. накопичилось досить багато доказів того, що соціальне середовище є не стільки благом для людини, скільки формою поневолення, що спричиняє певну деформацію індивіда (представник гуманістичної психології Е.Фромм навіть позначив це явище як різновид хвороби – “синдром відчуження”). Відповідно досить гостро постала проблема захисту унікальності існування людини, відновлення й узаконення її первісних імпульсів. Саме в цьому контексті зажив своєї популярності екзистенціалізм, який наголошував на необхідності відновити “справжнє існування” людини і протиставити його несправжнім формам існування. Тобто загалом йдеться про два виміри людського буття: вимір, в якому проявляється соціальна природа людини (своєрідний конформізм і підкорення дисципліні), і вимір трансцендування (вихід за межі), який представлений в екзистенціалізмі ідеєю інтенціональності, згідно з якою наша свідомість, а зрештою – і вся поведінкова активність зорієнтована назовні. Іntenціональність тут постає як певний вияв первісного життєвого імпульсу. Деякою мірою її можна порівняти з “життєвим поривом” (*élan vital*) А.Бергсона, або з “інстинктом життя” Ф.Ніцше. Іntenціональність в такому вигляді виступає як щось беззмістовне, порожнє (“ніщо”). Втім екзистенціалісти розрізняють і деякі різновиди інтенціональності у вигляді “екзистенціалів” – “турбота”, “страх”, “провина”, “відповідальність”, “свобода” тощо.

На думку екзистенціалістів, усі ці “екзистенціали” вкорінені в первісній інтенційності людської свідомості. Згодом вони можуть наповнюватися конкретним змістом, психологічними чи інтелектуальними мотиваціями, і тоді можна помилково прийняти зумовлений вибір за первісний, що і трапляється досить часто. Втім екзистенціалісти наполягають на необхідності спиратися саме на первісні, нічим не зумовлені акти свідомості і поведінкову спонтанність. Зокрема, вони застерігають, що не слід тлумачити поведінкову активність – “вибір”, “турботу”, “страх” – в контексті каузальності “причина – наслідок”. “Вибір” є без-основним, “турбота” не пов’язана з конкретними проблемами, “страх” не є спричиненим якоюсь небезпекою. В філософії екзистенціалізму підкреслюється, що справжній вибір відбувається в ситуації безвиході, або, за висловом К.Ясперса, в “пограничній ситуації”. Наявність саме безвихідної ситуації є принципово важливою умовою для екзистенціалістів, оскільки здійснений саме за таких умов

вибір відбувається шляхом зміни життєвої установки. Тобто вибір тут означає перетворення людини, вихід за межі повсякденності, трансцендування.

Звідси випливає завдання очистити своє існування від несправжніх поведінкових реакцій, або, більш загально – від “несправжнього буття”, тобто такого, в якому людська поведінка є результатом впливу зовнішніх чинників, які утруднюють розуміння людиною своєї інтенційної природи. Втім, вимога екзистенціалістів уникати раціонально обґрунтованих моделей мислення і соціально освячених цінностей нашою є на певні труднощі. Оскільки одна справа, коли йдеться про якісь стереотипні форми свідомості чи психіки (які утворюють своєрідні шаблони, установки, психологічну налаштованість, забобони тощо) або про різновиди соціальної детермінації (які формують певного типу соціальний характер) і зовсім інша, коли йдеться про майже інстинктивні імпульси людського організму. Тому, як правило, екзистенціалісти і психологи говорять про необхідність усунення інтелектуальних, раціоналізованих форм свідомості, які надбудовані над первісними імпульсами людської психіки.

Отже, розв’язок цієї проблеми не є очевидним. До того ж постає питання: якщо винищити в собі сформовані установки свідомості, то що має прийти натомість? Можливі варіанти відповіді передбачають або формування нових (більш адекватних) установок свідомості (тобто встановлення нового програмного забезпечення, говорячи мовою кібернетики), або ж можливість жити і діяти, перебуваючи в стані “порожньої” свідомості, коли кожен момент реальності сприймається як абсолютно новий, незнайомий, що потребує нестандартної реакції. (У першому випадку робиться припущення, що можливо досягти вищого стану свідомості в процесі його поступового поліпшення, знаючи, що досягти такої мети ніколи не вдасться. У другому випадку ми маємо повірити адептам “просвітлення”, що такого стану “порожньої” свідомості можна досягти, і до того ж така свідомість є більш ефективною порівняно з традиційною (соціально заангажованою) свідомістю.

Втім, повертаючись до вимоги екзистенціалістів щодо необхідності жити в модусі “справжнього буття”, зробимо деякі роз’яснення, які стосуються саме діяльності в стані інтенційно порожньої свідомості. Зокрема, передусім, зазначимо, що модус “справжнього існування” якраз і передбачає відмову від шаблонної, дове-

деної до автоматизму поведінки. В цьому контексті слід згадати відому настанову Ж.-П.Сартра, який життєвий імпульс справжнього існування ототожнював з дією дорефлексивного *cogito*, тобто такого типу свідомості, яка передбачає відмову від шаблонного типу мислення і поведінкових реакцій. На його переконання, потрібно постійно стежити за тим, щоб наша поведінка була результатом дії нерелективної свідомості. Іншими словами, слід виходити з того, що будь-яка поведінкова реакція має бути результатом мого первісного (тобто нічим не зумовленого) вибору. Або, як зазначав М.Гайдеггер, існування (екзистенція) вимагає постійного екзистування, тобто виходу за межі даного, звичного і наперед заданого. З цього погляду, як власні стереотипи свідомості, так і задана соціальна поведінка людини є неадекватними формами поведінки людини. Звідси й бере свій початок своєрідний анти-соціальний пафос екзистенціалізму (згадаймо вислів Ж.-П.Сартра: “пекло – це інші люди”). На думку екзистенціалістів, суспільство – це завжди ворог індивідуального екзистенційного проекту людини. Суспільство не лише продукує відчуження людини в різних його формах (економічній, соціальній, психологічній тощо), а й сприяє формуванню відповідним чином спотворених форм свідомості, коли людина сприймає світ через призму соціально освячених цінностей або узаконених типів світосприйняття. Відповідно, екзистенціалісти ставлять перед людиною завдання відстояти свою унікальність, плекати справжній модус існування, довіряти своєму первісному вибору, а не пливати за течією соціально зумовлених, усталених форм співжиття.

Зрештою, у зв'язку з вищевикладеним постає багато питань: наскільки радикальною має бути відмова від усталених, соціально зумовлених форм свідомості і поведінки? Наскільки ця відмова сприятиме відновленню первісної автентичності людської особистості? Або поставимо питання інакше: викорінюючи шаблонне мислення, чи досягається тим самим мета – бути спонтанним, розкутим, креативним, повністю вільним? Чи має це стати ідеалом для людства в цілому? Це питання, які зорієнтовують на певні моральні настанови, або етику автентичності. Те, яким чином представлена автентичність в концепції Сартра, вказує на те, що підґрунтям такої етики виступає своєрідна онтологія буття людини. Але як зазначав сам філософ, “онтологія не може сама сформулювати моральних приписів” [6, 843]. Тут має спрацювати “екзис-

тенціальний психоаналіз”, який визначає *ідеальне* значення всіх позицій людини. Це значення перебуває поза межами егоїзму й альтруїзму, поза межами звичайної утилітаристсько налаштованої етики. Цю позицію можна зрозуміти в контексті наведених вище заяв Ф.Ніцше про те, що потрібно вийти за межі попередньої моралі, оскільки вона не відповідає первісній онтології буття людини. Проте, на відміну від ніцшеанської “волі до життя”, первісна онтологія Сартра постає як здатність неантисувати<sup>1</sup> світ, як постійний вихід за межі наявно даного (буття-в-собі). Саме через усвідомлення своєї відповідальності бути творцем цінностей, зрештою, людського світу як такого, людина перебуває в стані постійної тривоги. Як писав Сартр, “онтологія і екзистенційний психоаналіз... мають відкрити моральному агенту, що він є *буттям, через яке існують вартості*. Саме тоді його свобода стане самоусвідомленою й розкривається в страху як єдине джерело вартості та ніщо, через яке існує *світ*” [6, 845].

У зв'язку з цим Ж.-П.Сартром було проведено розрізнення між позиційною свідомістю і непозиційною (або тетичною і нететичною). Перший тип свідомості формується на основі взаємодії з навколишнім середовищем, і тоді в ньому проявляється інструментальна раціональність. Відповідно інший тип свідомості виражає спонтанність, що має своїм джерелом інтенційну природу людино-реальності. Згідно з Сартром, дія на основі позиційної свідомості є ознакою несправжнього буття, оскільки вона зумовлена впливом зовнішнього середовища, тобто не відповідає внутрішній інтенції індивіда. І навпаки, справжнє існування постає як досягнення стану безпосередності, коли в поведінці людини знаходить вияв первісна інтенція бути творцем цінностей.

Таким чином, “екзистенція” як автентичне існування індивіда в концепціях екзистенціалістів постала як певний ідеал, до якого треба прагнути. Зокрема, цим ідеалом надихалися лідери руху “нових лівих”, виступаючи за спонтанність дій, свободу, розкутість, креативність. Свобода вибору уже сама по собі є цінністю. Втім, зрештою, з'ясувалося, що такі спонтанні дії можуть бути не лише антисоціальними, а й антигуманними, а орієнтація лише на свій “фундаментальний проєкт” постає як крайній прояв індивідуалізму. Отже, з часом з'ясувалося, що заклик до спонтанних дій та

<sup>1</sup> néantisation – від фр. le néant (ніщо), термін введений в обіг Ж.П. Сартром. – В.Л.

орієнтація на свободу вибору не веде до однозначно позитивних результатів.

Зокрема, саме таке звинувачення закидалося Сартру за теоретичні настанови, які нібито закликали людину до самоізоляції, до відсторонення від загальнолюдських проблем. Однак, як зазначав французький екзистенціаліст, “коли ми говоримо, що людина відповідальна за себе, то це не значить, що вона відповідальна лише за свою власну особистість. Вона відповідає за всіх людей” [7, 439]. Ідея відповідальності за всіх і все, що відбувається навколо нас, нівелює егоїстичний інтерес, на якому наголошують критики екзистенціалізму. Тобто звернення людини до інтенційних витоків свого буття в даному випадку не є егоїстичним самоздійсненням, оскільки йдеться про таку самореалізацію, яка вписується в розвиток людства в цілому.

Тобто ситуація здається дещо складнішою: з одного боку, тут визнається самоцінність спонтанного самовираження, самоздійснення і його позитивний вплив на розвиток людини, а з іншого, – в контексті цього звернення до внутрішніх глибинних інтенцій як до єдино правильної позиції індивіда, на нього чатує небезпека самосуцнення від тих проблем, які є важливими для суспільства в певний період його розвитку. І, справді, така небезпека дійсно існує, якщо самореалізація постає як позиція індивідуального свавілля і протиставлення себе зовнішнім вимогам.

В цьому контексті досить виважену позицію щодо автентичності представив канадський філософ Ч.Тейлор. Він наводить погляди як критиків ідеалу автентичності, так і захисників та прихильників. Зокрема, доцільно нагадати його аргументацію стосовно негативних наслідків автентичності, пов’язаної із свободою самоздійснення. На його переконання, “ця позиція ... відображає те, що можна назвати індивідуалізмом самоздійснення, котрий є поширеним у наш час і швидко набував популярності у західних суспільствах, починаючи з 60-х років” [2, 16]. Причому Ч.Тейлор вказував на індивідуальне самоздійснення як на небезпеку чи хворобу, яка охопила більшу частину світу. Ця небезпека полягає в тому, що культура самоздійснення приводить до втрати людиною можливості сприйняття тих проблем, які виходять за межі її особистих інтересів. Тобто Тейлор інтерпретував позицію екзистенціалізму як таку, що орієнтує на свободу самовизначення, а “свобода самовизначення – (на його думку, – Авт.) вимагає, щоб я

розірвав пута усіх таких зовнішніх нав'язувань, і самостійно прийняв свої рішення" [2, 27]. Також він вбачає певну загрозу з боку закликів до автентичності, які виправдовують ігнорування всього, що виходить за межі інтересів окремої особи. Так само й утвердження самої можливості вибору бути благом для Тейлора є девіантним продуктом цього ідеалу. Втім, на його думку, цілковите засудження етики самоздійснення також є помилкою. Тейлор вважає, що автентичність є чинним ідеалом, його лише слід очистити від тих перекручень, які привнесли в нього заклики до самоздійснення. На його думку, ідеал автентичності пов'язаний з певними моральними джерелами, які були виразно присутні у XVIII ст., але згодом були втрачені і поступилися місцем інструментальному розуму. Він посилається на Й.Гердера, який висунув ідею, що кожен з нас має свій власний спосіб бути людиною. Тобто є певний спосіб людського буття, який є *моїм*, і я покликаний прожити своє життя у цей спосіб, не уподібнюючи його до чийогось іншого.

Ця ідея виражала позицію становлення і узаконення приватного інтересу, який постав як певна рушійна сила суспільного розвитку. Однак при цьому постійно існує загроза розв'язання "війни всіх проти всіх". Тому подальший історичний розвиток демонструє безперервну боротьбу між індивідуальним і загальносуспільним інтересом. Тейлор зазначає, що тут можливо ніколи не буде переможця, оскільки такий закон життя – "боротьба має тривати". Однак, на його думку, не слід і відкидати ідею автентичності, оскільки це досить могутній моральний ідеал, який надає визначального морального значення існуванню людини. Тобто він вважає, що неправильним є як цілковите засудження етики самоздійснення, так і всеосяжне схвалення усіх її сучасних форм [2, 76]. Отже, ідеал самоздійснення потрібен, він виконує важливу роль, однак його слід очистити від різного роду збочень і відхилень. Більше того, слід постійно мати на увазі можливість таких відхилень та їх небезпеку.

Якщо порівняти позицію Тейлора з теоретичними настановами Сартра, то можна зробити висновок, що тут ми маємо два різні тлумачення етики та морального підґрунтя автентичного існування. Йдеться про різні виміри автентичності, які становлять джерельну базу для вибудови моральних чеснот. Зокрема, Тейлор має на увазі ідеал автентичності, вироблений на основі індивідуалізму

XVII-XVIII ст., який має підґрунтям деяку моральну чесноту (голос совісті, “внутрішній голос”), тоді як Сартр закликає знайти автентичність на рівні загальнолюдської природи, на рівні спонтанних виявів “первісного проекту”. Тобто Сартр говорить про автентичність, яка ґрунтується на певній *онтології* людського буття, а мораль за допомогою екзистенційного психоаналізу, зрештою, має бути вибудована, виходячи з тієї передумови, що саме людина є творцем усіх цінностей.

Тому застереження Тейлора щодо небезпечного ухилу в анти-соціальний індивідуалізм у випадку з концепцією Сартра є деяким спрощенням, оскільки в останнього індивідуалізм дещо іншого ґатунку, ніж той, про який говорить канадський вчений. Екзистенціалізм ставить питання індивідуального самоздійснення в ту площину, де вільний вибір людини виходить за межі соціально освяченого. І навіть, коли йдеться про відповідальність, яка пов’язана зі свободою вибору, то це також не зовсім та відповідальність, яку ми відчуваємо перед іншими людьми в буденному житті. Для того, щоб адекватно зрозуміти специфіку та відмінність позицій Сартра і Тейлора, потрібно поставити їх у відповідний контекст: тобто слід мати на увазі, що в першому випадку йдеться про спробу побудувати мораль на основі певної *онтології* людино-реальності, тобто вияві первісної інтенції, а в іншому – маємо спробу знайти баланс між автентичністю індивідуальної позиції, яку займає людина як самочинний суб’єкт дії, і суспільно визначеними пріоритетами.

Зрештою, можна зробити висновок, що закиди Тейлора щодо культивування екзистенціалізмом небезпечного індивідуалізму або “культури нарцисизму” не досягають мети, оскільки останній у своїх передумовах виходить за межі суспільно визначених відносин, він перебуває за межами сфери соціального. Тоді як у Тейлора, навпаки, йдеться про суспільно значущу автентичність, яка спирається на схвалений суспільством індивідуалізм, який пізніше навіть узаконюється певними законодавчими актами (недоторканність приватного життя, авторське право тощо). Тобто він виходить з тієї точки зору, яка визнає ідеал автентичності в контексті його прив’язки до моральних чеснот, що визначаються певною соціокультурною традицією. А проблема полягає лише в тому, щоб не дати цьому ідеалу перетворитися на індивідуальне свавілля.



Втім, оскільки соціальне буття з часом змінюється, то відповідно змінюється співвідношення між індивідуальною свободою і регламентацією, нав'язаною нам суспільством. Зокрема, в середині ХХ ст. дослідники відзначали домінування в західному суспільстві конформізму та його негативний вплив на розвиток особистості (людина мовби перетворювалася на “гвинтик” соціального механізму). Але вже наприкінці 60-х років минулого століття виникає рух “нових лівих” з його тяжінням до цінностей контркультури і відповідно – тенденцією до індивідуалізму. Оцінка цього явища з боку прихильників соціального порядку була суто негативною. Зокрема, З.Бжезіньський називав представників руху “новими луддитами”, які повстають проти прогресивної в цілому тенденції упорядкування соціуму. Тобто, навіть протягом ХХ ст. баланс між прагненням до індивідуального самоздійснення і підпорядкуванням соціальним нормам і правилам змінювався: спочатку в напрямі до суцільної регламентації поведінки людей, а згодом проявив себе нестримний індивідуалізм аж до культивування “культури нарцисизму”. Тому цілком можна погодитися з висновком Ч.Тейлора, цей баланс буде постійно змінюватися, або, іншими словами, – “боротьба триватиме”.

Певною мірою прояснити зафіксовану нами розбіжність у підходах до проблеми автентичності може те розмежування, яке зробив А.Бергсон стосовно замкнутого і відкритого суспільств та відповідно “замкнутої” і “відкритої” моралі. Як зазначалося, перший тип суспільства та його мораль спрямовані на підтримку належного, вже встановленого порядку. І саме тому для нього є небезпечною індивідуальна ініціатива, свобода самоздійснення, креативність тощо. В такому суспільстві дійсно постійно триває боротьба між спробами індивіда вийти за межі встановлених норм і правил поведінки і постійно відчутним прагненням з боку соціуму зберегти існуючий стан речей. Тому висновок Тейлора, що “боротьба триває”, є цілком зрозумілим і не викликає заперечень. Однак щодо “відкритої” моралі, то тут ситуація докорінно змінюється, оскільки така мораль передбачає індивідуальну творчість, відкритість до нового досвіду, прагнення стати іншим. Відповідно попередній тип боротьби відходить на задній план, або відбувається в іншій площині: боротьба за майже недосягну автентичність, оскільки не існує наперед визначеного стану.

Отже, очевидно, що в цих суперечках щодо визнання чи невизнання автентичності спонтанних дій йдеться про різні рівні лю-

дського буття: ті, хто заперечує екзистенціалістський ідеал автентичності, мають на увазі стику автентичності, вироблену на основі індивідуалізму в період становлення ранньобуржуазного суспільства і яка дійсно має свої обмеження та ризики в плані її неправильного розуміння і застосування, тоді як Сартр закликає знайти автентичність на рівні загальнолюдської інтенціональності, на рівні спонтанних виявів “первісного проекту” людино-реальності. Тобто в його розумінні йдеться не про ті моральні принципи, які можна пояснити через мотивації, співвідношення інтересів, взаємної зацікавленості щодо спільних дій тощо. А йдеться про такий вимір людської поведінки, який не зважає на зовнішньо визначені орієнтири, зокрема, саме через те, що зовнішні детермінації заважають відбутися виявам первісної інтенціональності, тобто автентичним аспектам людського буття. І навпаки, соціально освячені форми поведінки, які спираються на морально-етичну традицію, являють собою приклади несправжнього існування. І хоча Сартр теж говорить про необхідність створення певної стики, але остання, на його думку, має впливати з відповідного розуміння інтенційної природи людини. Отже, ідея щодо опори на первісний, нічим не зумовлений вибір є ключовою для екзистенціалізму. Це позиція, яка, з одного боку, робить людину богом, творцем всіх цінностей і значень, а з іншого, – прирікає людину на вічні муки, оскільки вона має постійно перебувати в стані пошуку своєї справжньої автентичності.

#### *Література*

1. Бергсон А. Два источника морали и религии. – М., 1994.
2. Тейлор Ч. Етика автентичності. – К., 2002.
3. Ніцше Ф. Так казав Заратустра. – К., 1993.
4. Аббаньяно Н. Мудрость жизни. – СПб., 1996.
5. Больнов О.Ф. Философия экзистенциализма. – СПб, 1999.
6. Сартр Ж.-П. Буття і Ніщо. Нарис феноменологічної онтології. – К., 2001.
7. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сартр Ж.-П. Тошнота: Избр. произведения. – М., 1994.
8. Марк Аврелий. Наедине с собой. Размышления // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. – М., 1995.

## **Міра людського як регулятивна ідея культури та актуальні альтернативи сучасного цивілізаційного розвитку**

Відомо, що філософська думка ХХ ст. чималою мірою переймалася – часто-густо під впливом взаємовиключних спонук – звільненням від “надто людських” змістів і поглядів (що виявилось, до речі, справою зовсім не простою). Тим часом нинішня цивілізація вже в третьому тисячолітті раз-по-раз зіштовхує нас із ситуаціями, розв’язання яких передбачає, як одну з принципових можливостей, “реабілітацію” згаданого людського елемента, або *міри людського*, в ролі деякої регулятивної ідеї (що походить із засад, радикально відмінних від традиційного “метафізично-гуманістичного” підходу).

Сьогодні, після Гайдегера, Фуко, Дельоза, важко претендувати на позитивне визначення того, *що*, власне, є “людське”. Проте незрідка можна з певністю констатувати *нелюдиновимірність* навколишньої реальності, її несумісність з основними характеристиками існування людини – і ми відчуваємо цю нелюдиновимірність дедалі гостріше. Надто часто вона дається взнаки в забудові міст, в темпі і способі нинішнього життя, в потоці інформації, котрий захльостує нас, в нашому мистецтві й філософії, навіть в духовних і релігійних уподобаннях сучасних людей тощо. Цілковито нелюдиновимірного (не просто антигуманного) характеру часто-густо набувають найбільш визнані й поширені в сучасному світі ідеології та освітянські доктрини; зусилля в галузі генної інженерії та клонування, що нині здобувають дедалі надійніший легальний статус, загрожують зробити питання збереження людської ідентичності ще більш заплутаним, якщо взагалі не безнадійним. При цьому, з очевидних причин, щойно згадана тема не привертає до себе й малої частки тієї діяльної небайдужості і зацікавлення, які супроводжують постановку проблем ідентичності політичної або етнонаціональної. Тож, як це не прикро і не парадоксально, граничне загострення теми власне людської ідентичності і, відповідно, людиновимірності нашого життєвого світу на поверхні речей цілком може поставати як її згасання.

Одразу ж підкреслимо: занепокоєння з приводу описаного стану справ не має, на наш погляд, нічого спільного з узвичаєним пафосом “відстоювання ідеалів гуманізму”, тим більше – з апологетикою антропоцентричного світосприйняття, типового для культури Нового часу. Давно відомо, що ідеологізований гуманізм цілком здатний уживатися з реальною нелюдськістю; що антропоцентризм як свідомо позиція у ставленні до світу спонукає саме до подолання, тобто до порушення усіх і всіляких заздальгідь встановлених мір, в тому числі й міри людської [1, 104–114]. Слідом за Гайдегером можна зі спокійною душею повторити, що людина – не володар буття, а, хіба що, його пастух. Цим, однак, не знімається питання про те, наскільки людиновимірним є саме це буття, вписується чи не вписується в нього сутнісна міра людського, і ще: чи є дотримання цієї міри людського, її реальне забезпечення ціннісно значущим для нас самих.

В даному контексті вимагають свого осмислення дві альтернативні стратегії: перша, що передбачає трансформацію сутнісних людських якостей відповідно до зростаючої динаміки і викликів глобального розвитку [2, 247–314], і друга, яка виходить з переконання, що саме очевидна вразливість і проблематичність “людського” зобов’язує нас докладати особливих зусиль для його збереження і утвердження. (Обидві ці стратегії мають бути артикульовані, хоча реально ми, скоріш за все, матимемо справу з тим або іншим їх переплетенням). З одного боку, безперечну переконливість для сучасної свідомості зберігає відома сентенція, згідно з якою, мовляв, після Освенцима колишнє мистецтво є вже неможливим – і не лише мистецтво, а й філософія, релігія, етика... Здається, лишається запитати себе: а що ж є можливим “після комп’ютера”? Що ще буде можливим завтра? З іншого боку, має, напевно, право на існування і протилежна точка зору, протилежний висновок на основі тих самих реальних фактів: *саме тому*, що був Освенцим, саме тому, що людина є такою вразливою і зазнає таких катастрофічних впливів, саме тому, що й сьогодні з нею та її культурою незрідка відбувається непоправні речі, – саме тому набуває особливого сенсу турбота про культивування основоположних людських якостей і сутнісних сил, турбота про людиновимірність навколишнього буття, взагалі – про *утримання людяності* в нинішньому плінному світі.

Безперечно, таку позицію в її послідовному проведенні можна визначити як *антропологічний консерватизм*. Як усякий “ізм”, він є доступним для критики. На підтримку даної точки зору хотілося б навести такі аргументи:

– по-перше, така позиція дає можливість відстоювати глибинний сенс сутнісно притаманних людині прагнень до Істини, Добра, Краси, гармонії, творчості тощо, котрі за альтернативного підходу неминуче виявляються дезорієнтованими;

– по-друге, не слід легковажити тим, що людина як особливе суще має досить усталені характеристики, темп можливої зміни яких явно не збігається з динамікою сучасного цивілізаційного процесу;

– по-третє, залишаючись людьми, ми несемо відповідальність за повноту реалізації покликання людини і людства у світі, звідки впливає неминучість імперативів збереження людської ідентичності.

Виходячи з наведених міркувань, ідею людиновимірності, на наш погляд, можна осмислити, слідом за Кантом, як *регулятивну* для сучасної культури. Підставою для такого її осмислення й застосування постають:

1. *Феномен норми в його ціннісно-антропологічному аспекті*. Можна твердити, що впродовж тривалого часу (принаймні, починаючи з доби романтизму) ідея норми в європейській культурі не здобувала високого і стійкого ціннісного значення: суспільна свідомість явно віддавала перевагу аномальному, скстремальному, здатному переступати будь-які межі як, начебто, найбільш значущому й “цікавому” в існуванні людини; це ми можемо спостерігати і в мистецтві, і у філософії, і в сфері масових комунікацій, і в повсякденній свідомості двох останніх сторіч. Норма витлумачувалася головним чином у соціальному контексті, як “генералізоване очікування” (Т. Парсонс); що ж до її світоглядного, гуманітарного сенсу, то він до пори, до часу відходив на другий план.

А проте, сама внутрішня форма латинського слова *norma* заслуговує на те, щоб ми сьогодні вдивилися в неї уважніше. *Norma*, як твердить словник, – від дієслова *nosco*, серед основних значень якого – “впізнаю”, “розпізнаю”, “визнаю” [3, 676–675]. Відповідно, *norma* – накутник, висок: те, що дає можливість розпізнати деяку типову ситуацію, докласти до неї певний стандарт і цим стандартом керуватися. В застосуванні до змісту людського досвіду, на

основі окресленого “смиислового устрою” норму, передусім, можна збагнути як закріплення *повторюваної істотності* буття: того типового, загального, стандартного, що, попри все, потрібно спеціально фіксувати для виконання в кожному окремому випадку. Звісна річ, у згоді з домінуючими ціннісними настановами нашої культури (витоки яких можна простежувати в зворотному напрямі від постмодерну до екзистенціалізму, філософії життя, неокантіанства баденської школи, Ф. Шлеєрмахера, Й.Г. Гердера та ін.) ми звикли вважати, що найістотніше в кожній людській особистості – це якраз неповторне в ній, її, так би мовити, *principium individuationis*. Проте саме на тлі цієї ціннісної настанови – котру, як таку, звичайно, зовсім не хотілося б ставити під сумнів – найбільш наочно постає, зрівноважуючи її, роль норми як повторюваної істотності людського буття.

Є підстави з обережністю припустити, що протягом останнього часу у нас, в тіні всіляких аномалій, все ж пробуджується певний інтерес до того, що можна було б охарактеризувати як нормальні людські почуття, нормальне спілкування, нормальний людський спосіб життя і мислення. Сама ситуація сучасної “антропологічної кризи” (М.К. Мамардашвілі), сама проблематичність нашого нинішнього існування та ненадійність його онтологічних засад спонукає до такої реактуалізації ідеї людської норми. Зазначеній реактуалізації, крім очевидного практичного аспекту, властивий і аспект теоретичний, оскільки вона налаштовує на сприйняття усієї сукупності елементів *нормального* в людському житті як своєрідної й незамінної *феноменології людського*.

Зрозуміло, разом з тим, що “міра людського”, людяність виходять далеко за межі нормативності в окресленому її розумінні. Саме судження про те, що по-людськи є “нормальним”, а що – “ненормальним”, у багатьох випадках спирається на засновки, безпосередньо нам не надані, такі, що мають більш або менш прихований, латентний характер. В цьому розумінні, необхідною засадою, що забезпечує право ідеї людяновимірності на регулятивне значення для сучасної культури, постає методологічна настанова, котру, на наш погляд, можна описати як *постонтологічну*[4, 19–31]. Звідси:

2. *Постонтологічне тлумачення людяності*. Як вже зазначалося вище, сьогодні не можна (і не можна взагалі) абсолютизувати будь-які онтологічно обґрунтовані позитивні визначення “людсь-

кого". Більш того, практично керуватися подібними визначеннями, відтинаючи усе те, що не проходить крізь їхній фільтр, вже саме по собі було б справою *нелюдською*. Проте, безперечно, має сенс, усвідомлюючи себе в стані етичної відповідальності, котра виходить за межі будь-яких можливих онтологій, всякий раз наново ставити собі питання про людяність або нелюдяність тих або інших своїх рішень, вчинків – і відводити таким питанням належне місце в системі своїх пріоритетів. Іntenції людяності, людиновимірності набувають виразності, скажімо, в сучасній освітянській практиці, де їм доводиться витримувати конкуренцію з настановами жорсткого, прагматизму або ж з фанатизацією молоді у душі чергової ідеологічної схеми; в конфесійній царині, де вірність "своїм" святиням з гнітючою регулярністю обертається неприязню, нетерпимістю, ненавистю до "чужих"; в мистецтві, містобудівництві тощо, – вже не кажучи про всеохопну й основоположну галузь безпосередніх моральних відносин між людьми.

Ще раз дозволимо собі нагадати: людиновимірність як регулятивна ідея культури не є "своємір'ям" (Г.С. Батищев) істот, що звисока накидають усьому суцшому, в якості остаточного і універсального мірила, самих себе. Людяність, якщо не плутати її з гуманізмом, – а, беручи строго, найвиразніше вона здатна розкрити себе лише "після" гуманізму, *за межами* гуманістичної ідеології, – це не "утвердження" людського начала, так би мовити, самого по собі, всупереч усьому іншому, а вияв по-справжньому людського ставлення до всіх і всього, що нас оточує, включаючи і інших людей, щасливих, страждаючих, знедолених, і позалюдську реальність. Міра людського передбачає здатність до самообмеження: людині, властиво відкривати себе Іншим, сприймати їхні обличчя, їхні смисли, їхні міри – і в співпраці з цією іншомірністю з'ясувати міру власного буття. Люблячи Іншого, ми не будемо спонукати істоту, яку любимо, до безнастанного самоподолання – ми переймемося внутрішнім устроєм її буття, її мірністю, що так дивовижно оновлює відчуття нашої власної. І все це, поряд з багатьма іншими, більш прозаїчними речами, формує нашу спільну людську міру, *нормальне* налаштування і устрій нашого життєвого світу.

Цю заповідану нам людяність, або співлюдяність, в якій ми віднаходимо себе, ми можемо здобувати й нарощувати, а можемо й руйнувати. І руйнуємо. Всякий ковток людяності в нинішньому

світі має власну цінність. Усякий ковток людяності вартий *вчинку*. Перед лицем будь-яких паскалівських безодень, будь-яких жахів історії, будь-яких тверезих і “остаточних” істин самої реальності – в нашій змозі і відповідальності утверджувати те, чому, можливо, саме на цьому сукупному тлі і належить бути утвердженням, – те незамінне начало людського буття, для позначення якого виявився б доречним вислів Г.П. Федотова: “світла мірність”[5, 230]. Ця “щонайважча боротьба за власну людяність”[6, 233], яку в нинішньому світі, попри все, продовжують вести мільйони людей, – можливо, одне з наймовчазніших змагань серед тих, що визначають обличчя нашого часу.

### Література

1. *Батицєв Г.С.* Нравственный смысл диалектики (К критике антропоцентризма) // Диалектика и этика. – Алма-Ата, 1983.
2. Международные чтения по теории, истории и философии культуры. – № 20. Дифференциация и интеграция мировоззрений: экзистенциальный и исторический опыт. – СПб., 2004.
3. *Дворецкий И.Х.* Латинско-русский словарь. — М., 1976.
4. *Малахов В.А.* Постонтология, или как возможна ныне философия духа? Международные чтения по теории, истории и философии культуры. – № 10. Интеллект, воображение, интуиция: размышления о горизонтах сознания (метафизический и психологический опыт). – СПб., 2001.
5. *Федотов Г.П.* Святыя древней Руси (X—XVII ст.). – Paris; 1989.
6. *Швейцер А.* Культура и этика. Философия культуры. Часть вторая // Швейцер А. Благоговение перед жизнью. – М., 1992.



## **Синергетика віртуального та віртуальні виміри самоорганізації**

Діяльність С.Б.Кримського має неабиякий евристико-продукуєчий характер: безпосередньо сприймаючи творчі виступи та наукові праці цього видатного мислителя несподівано помічаєш, що його наукові ідеї породжують у слухачів та читачів бажання самим бути творчими. Так, ідея С.Б.Кримського стосовно того, що в мережах Інтернет можуть відбуватися певні самоорганізаційні процеси [4], примусила автора даної статті замислитися про співвідношення самоорганізаційних процесів та віртуальної реальності: з одного боку, була усвідомлена самоорганізаційна природа формування віртуального, а з іншого, – віртуальні виміри самої самоорганізації.

На початку ХХІ ст. намітилося посилення певних тенденцій світового розвитку: зростає взаємозалежність між різними групами країн світу, інтенсифікувалася залежність між рівнем моральної самоорганізації суспільства і характером його впливу на екологічний стан природного середовища, підвищилось значення творчого потенціалу соціальних суб'єктів (індивідів, соціумів) для поліпшення якості життя і шансів на виживання цих суб'єктів у сучасному надскладному світі. Разом з тим глобалізувався й став транстериторіальним тероризм, зіткнувши між собою поляризовані крайнощі благополучного постіндустріалізму й злидених “незолотих мільярдів”.

Щоб компетентно управляти таким глобалізованим соціумом, в якому неймовірно зростає ціна помилки, необхідні багаторівневі наукові концепції соціо-, антропо- та глобально-орієнтовані управлінські концепції, а також активна й відповідальна участь кожного морально стурбованого члена суспільства у виробленні, прийнятті та реалізації найважливіших соціально значущих рішень. А для цього необхідне випереджаюче виявлення найновітніших тенденцій суспільного розвитку. Це зумовлює актуальність дослідження взаємопереплетіння найновітніших синергетичних та віртуалістичних тенденцій сучасного глобального розвитку, їх взаємопереплетіння та відображення цього процесу у синергетичних та віртуалістичних концепціях розвитку глобального інформаційного суспільства.

Такий аналіз передбачає виявлення точок перетину концепцій глобалізації, інформаційного суспільства, теорії самоорганізації соціуму (соціальної синергетики) в її інформаційному та глобалістичному зрізах, а також концепцій віртуалізації інформаційного суспільства. Безперечно, є евристичним також аналіз місця віртуальної реальності в багатовимірній структурі соціосинергетичного процесу, з одного боку, а з іншого – виявлення, завдяки віртуалістичному підходу, якісної різнорівневості соціальної дійсності, що самоорганізується. Послідовність філософського дослідження вимагає не тільки фактологічної фіксації багатоякісних ієрархічних рівнів соціальної дійсності, а й загальнофілософського дослідження онтології віртуальної реальності.

Значний внесок у розвиток синергетичного підходу до аналізу сучасного інформаційного суспільства зробили дослідники України (Л. Бевзенко, І. Добронравова, В. Лутай, В. Паніотто, В. Пилипенко, В. Піддубний, І. Черненко та ін.), інших країн СНД, особливо Росії (В. Бранський, В. Василькова, А. Венгеров, С. Гамаюнов, С. Капіца, О. Князева, С. Курдюмов, Г. Малінецький, В. Рузавін, В. Стьопін та ін.). Однак, найсучасніші тенденції розвитку суспільства демонструють, що одним з найевристичніших напрямів дослідження інформаційного та інформаційно-синергетичного суспільства є порівняння та поєднання її з соціальною віртуалістики та соціальною синергетики.

Технічно сучасний феномен віртуальної реальності виникає і формується завдяки новітній комп'ютерній техніці, комп'ютерним програмам і розгалуженій всесвітній мережі комунікації Інтернет. Реальними ж носіями соціально значущої віртуальної реальності є індивідуальна, групова та суспільна свідомість. Існуюча в іншому вимірі (або на іншому рівні буття), ніж фактична реальність, віртуальна реальність активно впливає на тенденції розвитку цієї фактичної реальності, справляючи вплив на процеси, що відбуваються у фактичній реальності, в мсжах закономірностей розвитку останньої. Віртуальна реальність містить у собі значний інноваційний потенціал, формує за участю особистості важливе джерело наукової та соціальної творчості. Це дає можливість розкрити глибинний генетичний зв'язок, а також взаємодоповняльність синергетичних та віртуалістичних концепцій розвитку глобального інформаційного суспільства.

На особливу увагу заслуговує практика дій дослідника у віртуальному тривимірному просторі з віртуальними об'єктами, але у

реальному часі. Також неабияке значення набуває використання інформаційно-віртуальних технологій для особистісного самовдосконалення та самореалізації. Віртуальний ресурс стає практично незамінним для суттєвого підвищення якості параметрів та критеріїв екологоорієнтованого соціуму як в глобальному, так і в локальному масштабі.

Переплетіння різних типів процесів у надскладних об'єктах, як відзначалося, вимагає комбінованого розгляду їх, поєднуючи як синергетичні, так і віртуалістичні підходи. З одного боку, синергетична методологія дає змогу розкрити сутнісні грані віртуальної реальності, з іншого – вивчення феномену віртуалістичності дає змогу зрозуміти взаємозв'язок різноякісних рівнів самоорганізації буття. Існуючи в іншому вимірі (або на іншому рівні буття, ніж фактична реальність), віртуальна реальність активно впливає на розвиток цієї фактичної реальності, в межах закономірностей розвитку останньої. Тому теоретично продуктивним є виявлення точки перетину теорії самоорганізації буття (в тому числі і соціуму – соціальної синергетики в її інформаційному та глобалістичному зрізах) і також концепції реального та віртуального рівнів буття (включаючи також і такий рівень самоорганізації надскладного буття, як віртуальні виміри інформаційного суспільства). Уявляється також свистичним аналіз місця віртуальної реальності в багатовимірній структурі соціосинергетичного процесу, з одного боку, а з іншого – виявлення завдяки віртуалістичному підходу якісної різнорівневості соціальної дійсності, що підпорядкована законам самоорганізації буття.

Виходячи з цього, необхідно дослідити онтологію віртуальної реальності за допомогою найсучаснішої синергетичної методології.

Реальні процеси самоорганізації матеріальних систем не можуть відбуватися без неодмінної складової цієї самоорганізації – інформаційних процесів. Самоорганізаційні процеси здійснюються при постійній зміні співвідношення порядку й хаосу як на рівні глобальному, так і на локальних рівнях. Самопородження порядку з хаосу саме і є певним багаторівневим інформаційним процесом. Ця багаторівневість проявляється не тільки у вигляді фрактальності відображення мега- та макрорівнів цих процесів на мікрорівнях і навпаки, а й у факті існування різних типів інформаційних процесів, що спрямовують самоорганізацію. Л.А. Цимбал виділяє три рівні (або форми) існування інформації у природі: об'єктивна інформація, генетична інформація та ідеалізована інформація [9,

11, 14, 18]. Остання з цих форм і становить, на нашу думку, онтологічну основу віртуальної реальності, котра у найбільш концентрованій формі проявляється в таких надскладних системах як індивідуальна та колективна (“суспільна”) свідомість. Такий підхід дає можливість також виявити міру “реальності” цієї віртуальної реальності: чи є вона фіктивною, чисто уявною або ілюзорною побудовою, що ніяк не проявляється в об’єктивних матеріально-природних процесах або матеріально-природних процесах, органічно вплетених у соціальні зміни, чи, навпаки, ця віртуальна реальність значними своїми сегментами енергетично впливає на тенденції розвитку матеріальної, фактичної реальності.

Філософськи реінтерпретована синергетична методологія виявляється досить ефективним засобом, по-перше, для з’ясування самої онтологічної основи віртуальної реальності, а, по-друге, для виявлення співвідношення понять “віртуальний”, “віртуальна реальність”, “фактична реальність”, “ілюзорний”, “фіктивний”, “ідеальний”, “потенціальний”, “трансцендентальний” та ін. Перелік зазначених понять викликає дещо несподіване, проте цілком логічне й закономірне питання, а чим виявляється у даному контексті саме поняття реальності взагалі, а також поняття фактичної реальності. Однак, вже попередній аналіз поняття віртуальної реальності показує, що вона вкорінена у природне буття, яке у процесі самоорганізації приводить з певним ступенем ймовірності до людського й соціального буття, котрі пов’язані між собою як мікрокосм з макрокосмом, перше фрактально відображає друге у собі, або, інакше кажучи, є наскрізно самоподібним другому й самому собі.

Тим самим синергетичний підхід долає агностицизм та суб’єктивний ідеалізм в методології науки, що сформувався ще з часів Н. Бора, і приводить дослідника до новітньої форми постраціоналізму. З цієї точки зору, немає непереборного бар’єру у трансформації закономірностей мікросвіту у закономірності макросвіту, що примушувало б вважати ці два роди закономірностей абсолютно різноякісними, такими, що мають витлумачення абсолютно в різних логічних системах, що мало стикуються між собою. Синергетика дає можливість побачити принципову подібність процесів на мікро- і макрорівнях, котрі можна описувати в близьких одна до одної логічних системах та математичному апараті. У цьому контексті аналізована за допомогою синергетичного поняттєвого апа-

рату віртуальна реальність виявляється досить подібною, ізоморфною фактичній реальності.

Анаксагорівська дослідницька програма, яку стисло можна сформулювати як принцип “все у всьому”, безумовно, не може бути визначена інакше, аніж через поняття інформації. Адже у кожному як завгодно малому об’ємі простору, як у фракталі, міститься інформація про процеси, що відбуваються у будь-якій іншій точці Всесвіту, а також відбувалися у минулому і відбуватимуться у майбутньому. Якщо голограма є фракталом на якомусь одному певному рівні самоорганізації матеріального світу (або реальності), то фрактальність, у більш широкому значенні цього поняття, продовжує цю самоподібність на інші рівні самоорганізації буття, наприклад, від мікрорівня до макрорівня, і далі – від макрорівня до мегарівня тощо. Це стосується і локальних надскладних систем, що само організуються. Наприклад, у кожній клітинці рослини фрактально міститься вся інформація про програму розвитку як будь-якої іншої клітини, так і про програму всієї рослини як цілості. Власне, ця програма і є інформаційним полем рослини, котре спрямовує її розвиток. І це інформаційне поле пов’язано з інформаційними полями інших рослин, а також інших живих організмів і всього Всесвіту. А це універсальне інформаційне поле, одним з проявів якого є фізичні та інші константи, поєднує в собі три форми або види інформації.

Перша форма існування інформації – це об’єктивна інформація, що є невіддільним складовим моментом матерії, що рухається, породженням останньої [9, 11]. У матеріальному світі неперервно відбуваються процеси обміну речовиною, енергією та об’єктивною інформацією. Відображаючи рух матерії у сукупності її минулих станів, об’єктивна інформація також перебуває у русі, який здійснюється у незворотному часі. Як інваріант об’єктивного коду інформація є змістом пам’яті матеріальних систем [9, 11, 10]. Інваріант об’єктивної інформації властивий всім фізичним середовищам і є причиною існування інформаційного поля. Оскільки взаємодія у часі пов’язана з кінцевою швидкістю поширення цієї взаємодії, а також оскільки може відбуватися відрив об’єктивної інформації від об’єкта відображення і її самостійний рух в потоках матеріально-енергетичного носія, то не виключена часткова втрата топології інваріанта цієї інформації [9, 14], тобто система під впливом нових атракторів самоорганізації може “забувати” свої деякі минулі стани. Однак, насправді перші ознаки самоорганізації мож-

на помітити лише тоді, коли фіксується наступна форма інформації – генетична.

Генетичну інформацію можна зафіксувати тоді, коли виявляються дві важливі властивості інформації – здатність її відриву від об'єкта відображення з перетворенням в об'єктивний код носія і можливість її конституювання в умовно застиглу форму; генетична інформація відображає впорядковане здійснення природних процесів в умовах їх цілеспрямованої організації [9, 14]. Генетична інформація існує не тільки у живій природі; сталість станів, структур і властивостей, що характеризують об'єкти неживої природи, є виявом певного генетичного коду. Так, наприклад, кристалізація відбувається специфічно для кожної речовини при певних умовах і з врахуванням поліморфізму [9, 15].

В процесі еволюції природи інформація з пасивного результату відображення (об'єктивна інформація) трансформувалася в найважливіший чинник процесу креації, творення (генетична інформація), обмежуючи певним чином ентропію систем, що самоорганізуються [9, 17]. Живі системи поглинають ззовні речовину та енергію, зменшуючи власну ентропію. Нервова система у високо-розвинутих живих організмів забезпечує ідентифікацію об'єктивного коду і за допомогою зворотного зв'язку коригує адаптивну поведінку організмів [9, 18].

Третю форму існування інформації Л.А. Цимбал називає ідеалізованою інформацією; вона породжується реципієнтом як законний сплав об'єктивного відображення та суб'єктивного сприйняття цього відображення [9, 18]. Реципієнт має можливість передавати ідеалізовану інформацію іншому суб'єктові за допомогою мовних засобів спілкування, а у сучасну добу – і за допомогою синтезованого інформаційного коду, тобто вона стає уречевленим продуктом діяльності живих систем, а також і інструментом такої діяльності [9, 18]. Сучасні комп'ютерні системи переробляють інформацію з використанням для цього енергії та речовини.

Об'єктивна інформація, як зазначає Л.А. Цимбал, існує невіддільно від матерії як результат відображення її стану, властивостей і руху. Генетична інформація пов'язана з існуванням таких форм матерії, котрим властива самоорганізація; генетична інформація співіснує з об'єктивною, забезпечуючи живому можливість еволюції. Ідеалізована інформація виникає водночас з появою розуму в його найпростіших формах, коли живий реципієнт намагається орієнтуватися в навколишньому середовищі й встановлювати від-

носини з іншими особинами [9, 23]. Ідеалізований тип інформації утворює основу духовного світу людини й суспільства, коли вони досягають певного етапу розвитку.

Хоча ідеалізований тип інформації проявляється у розвитку біологічних і соціальних надскладних систем, є смисл припустити, що цей тип інформації потенційно закладений в матеріальних системах і проявляє він себе за сприятливих умов. Адже навіть у найдавніших з відомих порід Землі знаходять залишки живих систем. Напевно, що ідеалізована інформація закладена ще у характеристиках фізичних і деяких інших фундаментальних констант, що знайшло свій вираз у принципі антропності сучасної науки, який стверджує, що виникнення живих і соціальних систем закладено у певних вихідних енерго-інформаційних характеристиках Всесвіту [4, 54].

Об'єктивна, генетична та ідеалізована інформація у своїй сукупності становлять інформаційне поле. Інформаційне поле є сукупністю всієї інформації, зосередженої у даному обсязі простору-часу, безвідносно до її форми та стану; ця інформація перебуває як у відриві як від об'єкта відображення, так і від суб'єкта сприйняття, тобто існуючи незалежно від них [9, 25]. Ще В.І. Вернадський запропонував ідею, згідно з якою біосфера протягом своєї еволюції зберігає одну й ту саму біомасу; це означає, що маса живої природи залишається тією самою при безперервно змінюваній різноманітності, тобто вона існує як глобальна скосистема, а всі її частини пов'язані з генетичним полем, а тому їх локально ізолюване існування неможливе [9, 27]. Фізичні поля об'єднують об'єкти природи, інформація об'єднує образи відображення цих об'єктів. Інформаційне поле являє собою узагальнене відображення динаміки всіх фізичних полів та випромінювань, що визначають динамічну структуру світу з певним ступенем адекватності [9, 27-28].

Поле ідеалізованої інформації (глобальна система свідомості за Е. Ласло) має такий вплив на природне середовище, який можна порівнювати з глобальними процесами природи. Тому з достатнім ступенем достовірності можна припустити, що антропогенний характер поточних змін, що і є впливом поля ідеалізованої інформації, викликає зміни в об'єктивній інформації, а також і наступні зміни в генетичній інформації. Отже, поточна об'єктивна інформація рано чи пізно знаходить відображення в генетичній інформації, а ідеалізована інформація, зазнаючи їх обопільного впливу, в свою чергу впливає на них [9, 35].

Вся матерія, що рухається, нерозривно пов'язана з інформацією. Вплив об'єктивної інформації на матерію, що рухається, рівнозначно зворотному зв'язку. Генетична інформація посилює організованість матеріального руху. Світ фізичний природно переплітається зі світом відображення. Живі ж системи синтезують поля ідеалізованої інформації. Те, що втілюється живими системами в матеріальному світі, спочатку моделюється ідеально в образах, у світі уявлень [9, 101], тобто віртуально. Інформаційне поле організує і спрямовує еволюційні процеси розвитку матеріальних структур в їх оптимальному взаємозв'язку [9, 102]. В цілому ж розвиток Всесвіту розгортається в напрямку, котрий визначається програмою, код якої містить в собі ту закономірність, що переважаюча впорядкованість в середньому долає хаос у певному кількісному співвідношенні [9, 93]. Це означає, що процес утворення складних систем переважає процес їх руйнування, тому можна спостерігати існування значної кількості надскладних систем, включаючи біологічні та соціальні. Це нашттовує багатьох вчених-природодослідників на думку, що Всесвіт влаштований не як завгодно, а розумно, і що ним керує Космічний Розум, який спрямовує еволюцію до самоорганізації все більш досконалих надскладних систем, в тому числі соціальних, в яких утвердження позитивних цінностей та духовності є більш ймовірним, ніж руйнування складних систем і морально-духовна деградація.

Крім того, надскладні системи, котрі обробляють (аналізують й оцінюють) ідеальну інформацію з метою вибору найоптимальнішого варіанту поведінки, часто-густо віртуально "програють", зіставляють певний тезаурус моделей можливої майбутньої поведінки і тим самим діють максимально негантропійно, економлячи енергію та зберігають і підвищують рівень власної самоорганізації, мінімально нарощуючи ентропію навколишнього середовища. Ідеальне (віртуальне) "прокручування" моделей є більш досконалим способом дії, ніж спосіб "проб і помилок", котрий перевитрачає еволюційний ресурс речовини й енергії і не досягає достатнього рівня стабільності розвитку.

Розглянувши поняття інформаційного поля з властивими йому формами об'єктивної, генетичної та ідеалізованої інформації, проаналізуємо тепер сутність самоорганізаційних процесів в інформаційному аспекті.

Як зазначають О.М. Князева та С.П. Курдомов, синергетика вивчає механізми самоорганізації систем певного класу (відкритих



та нелінійних) найрізноманітнішої природи, починаючи з фізики і закінчуючи соціологією та людським Я, як свідомими, так і не-свідомими його компонентами [3, 28]. Структури, які самоорганізуються – це локалізовані на певних ділянках процес, що має певну геометричну форму, і що здатний перебудовуватися й переміщуватися в цьому середовищі [3, 31]. Відкритість системи означає наявність у ній джерел та/або стоків, обміну речовиною та/або енергією з навколишнім середовищем. Проте системи, що самоорганізуються, мають джерела та стоки, що існують у кожній точці таких систем, так звані об'ємні джерела та стоки. Це можливо у випадку, коли два середовища взаємопроникають одне в одне в кожній точці того середовища, яке живиться речовиною та енергією, що надходить з іншого середовища. Прикладами таких систем є мозок, просякнутий судинами, або місто, котре має розгалужену інфраструктуру (транспорт, зв'язок, енергомережі, вивезення відходів життєдіяльності тощо) [3, 33-34]. Відкритість систем підтримується тим, що існує певний баланс двох начал: начала, що створює структури, нарощує неоднорідність у суспільному середовищі (яке є результатом дії об'ємного джерела речовини та енергії), і начала, що розсіює, розмиває неоднорідності. Якщо розсіююче начало пересилує, переборює дію джерела енергії, то ніякої нової структури виникнути не може [3, 34].

Нелінійність процесів означає, що на певних ділянках середовища відбуваються флуктуація і нарощення концентрації речовини й енергії та утворення нових структур, самоорганізація на локальних ділянках середовища. Якщо змінюються константи середовища, то у певних точках біфуркації змінюються деякі параметри, що управляють процесами, і система спонтанно виходить на новий аттрактор. Проте, в одному і тому ж середовищі можуть виникати різні структури як аттрактори; з цього випливає можлива багатоваріантність розвитку систем, в тому числі й соціальних, а також необхідність вибору певного варіанту майбутнього розвитку системи з певної кількості альтернатив, що характеризуються квантовим ефектом – дискретністю шляхів еволюції нелінійних систем (середовищ). Така дискретність зумовлена, напевно, тим, що зі спектра інформаційних моделей майбутнього розвитку систем реалізуються ті з них, що містять в собі генетичну інформацію, певну узагальнену інваріантну пам'ять про розвиток системи в минулому.

Синергетичні закономірності розвитку систем найбільш показово проявляють себе тоді, коли системи перебувають у стані, дале-

кому від рівноваги, хоча хаотичність розвитку систем у нерівноважних станах не є абсолютною, оскільки сама ця нерівноважність і хаотичність має певні межі.

Механізми самоорганізації дають можливість узгодити свободу цілепокладаючої діяльності людини і спонтанний розвиток природних систем. Адже існування ідеальних цілей в діяльності людини і можливість вибору нею майбутніх альтернатив суспільного розвитку відповідає існуванню атракторів, які визначають майбутні контури системи і цими контурами притягують її сучасний розвиток, спрямований у це майбутнє, а також наявності точок біфуркації у самоорганізації природних і природно-соціальних систем.

О.М. Князева та С.П. Курдюмов вважають, що складність спостережуваного Всесвіту визначається дуже вузьким діапазоном перетинів первинних елементарних процесів зі значеннями фундаментальних констант. Якби значення перетинів елементарних процесів у добу Великого вибуху були б хоча трохи більшими, то весь Всесвіт “вигорів” би за дуже короткий проміжок часу. Щоб на макрорівні сьогодні було можливим існування складних систем, елементарні процеси на мікрорівні з самого початку мали відбуватися дуже вибірково. Тому складний спектр структур-атракторів, які розрізняються розмірами та формами, існують лише для вузького, унікального класу моделей зі ступеневими нелінійними залежностями [3, 54, 55].

При розвитку надскладних систем їх атрактори описуються набагато простіше, ніж зигзагоподібний шлях до них. Таке згортання складного шляху еволюції у відносно просту “мету” цієї еволюції не є суб’єктивною ілюзією, а характеристикою самого об’єктивного процесу. Тому надскладне, хаотизоване, безконечновимірне середовище може бути описане невеликою кількістю фундаментальних ідей та образів. Інформаційна складова самоорганізації досягає певного стану когерентності, стиснення, і внаслідок цього утворюється, як зазначає Г. Хакен, синергетична інформація, яка, в свою чергу, як об’єктивний інваріантний код стає параметром порядку поведінки системи, що самоорганізується [7, 50]. Те, що аналізує тут Г. Хакен, свідчить, що генетична інформація, або “синергетична інформація”, як її називає Г. Хакен, перебуває на ієрархічно більш високому рівні, аніж об’єктивна інформація, і є інформацією, яка управляє процесами самоорганізації через посередництво об’єктивної інформації. Саме така інформація,

що перебуває на ієрархічно більш високому рівні, утворює атрактор, що спрямовує еволюцію системи. Така інформація, як зазначає Г. Хакен, не тільки пов'язана з пропускнуою здатністю каналу зв'язку або з командами, котрі віддаються від центрального регулятора до окремих частин системи. Вона може набувати ролі своєрідного середовища, існування якого підтримується окремими частинами системи-середовища, з якого ці частини здобувають конкретну інформацію щодо того, яким чином їм функціонувати когерентно, кооперативно [7, 45].

Якби була максимальна кількість інформації, то був би й максимум ентропії, однак інформація має властивість до стиснення та ієрархізації. Це стиснення полягає в тому, що інформація проявляє себе на макроскопічному рівні й у багатьох випадках підвищує надійність та ефективність системи. Новий рівень колективних процесів стає спостережуваним для зовнішнього світу і при встановленні цього відношення, або контексту, досягається новий семантичний рівень [7, 51]. Відбувається своєрідне "затвердіння" такої семантичної інформації, що і забезпечує надійність системи, а також збереження інформації; завдяки цьому утворюється пам'ять системи. Г.Хакен вважає, що при належній інтерпретації результатів синергетики, можна розглядати виникнення смислу як виникнення нової якості системи, або, інакше кажучи, як *самопородження смислу* (курсив Г.Хакена) [7, 45].

Ці синергетичні закономірності проявляються і в суспільному розвитку. В контексті всіх соціобіосферних процесів суспільство стає все більш динамічним, швидкозмінюваним. Цементуючим, інтегративним чинником у цих плинних процесах стають такі соціальні атрактори, як соціальні, морально-духовні цінності індивідуальної, суспільної, в тому числі й глобальної, свідомості.

Самоорганізаційні процеси у суспільстві характеризуються високим рівнем спонтанності "знизу", когерентністю, узгодженістю дії частин цілого, при якій необов'язкова фізична взаємодія цих частин. Частини цілого поєднуються синхронним ритмом спільної узгодженої дії навіть і при відсутності матеріально-фізично сформованого "центрального процесора" цієї спільної узгодженої дії. Зв'язок частин цілого тут є суто інформаційним, ідеальним, але при цьому зовсім необов'язкова наявність матеріального носія інформації. Якщо наявне буття світу конститується у чотири-вимірному просторі-часі Мінковського-Ейнштейна, то взаємодія когерентності відбувається у п'ятому, а, можливо, і в ще більш ви-

сокому вимірі дійсності. Якщо реінтерпретувати цю думку в термінах соціальної філософії, то можна стверджувати, що закладені в генетичній структурі людини передумови соціальності, котрі актуалізовані в процесі соціалізації та комунікації у вигляді соціальних цінностей та орієнтацій, спрямовують поведінку індивідів і виконують функцію чинників узгодженої кооперативної поведінки індивідів у суспільстві. У цьому розумінні загальноцивілізаційні норми та цінності є проявом вищих вимірів соціальності.

У глобальному аспекті енергоречовинний баланс системи соціо-сфера-біосфера, новий, більш екологічний рівень ставлення суспільства до природи, може бути досягнутий лише в результаті позитивних змін у соціальних відносинах та у всій соціальній структурі. Однак, дефіцит енергії, економічні проблеми перетворюють відносини суспільства з природою у такі, що примушують суспільство пристосовуватися вже не до природи як такої, а до результатів власного впливу на природу, до результатів власної діяльності [5, 229, 230]. Це означає, що спонукальні практично-мотиваційні інтенціональності сукупності членів соціуму, що спрямовані на задоволення їх потреб і примх, мають бути урівноважені морально-духовними чинниками для того, щоб запобігти руйнівній соціально-екологічній катастрофі. Чим більшим є енергетично вимірюваний сумарний технологічний вплив соціуму на навколишнє середовище, тим більша інтенсивність інтегральної моральності і духовності соціуму повинні врівноважувати цей технологічний вплив, щоб суспільство не знищило себе у руйнівній екологічній катастрофі. Ця закономірність дістала назву техногуманітарної рівноваги (або балансу) [5, 228]. Ще більше загострює цю проблему глобальний тероризм, який поширився останніми роками. Тому сучасному суспільству необхідно виходити на все нову і нову модель техногуманітарного балансу шляхом постійного "дрейфу" на все нові й нові моделі внутрішньої соціальної структури – нові варіанти соціального атрактора.

Вихід тієї чи іншої соціальної системи на нові соціальні атрактори відбувається під час соціально-політичних та техногенно-екологічних криз у певних точках біфуркації. У цих точках надзвичайно зростає роль морального вибору, який здійснюється як суспільною свідомістю, так і окремими особами, які у вирішальний час перебувають у ключових точках соціального простору.

Самоорганізація суспільства є цілісним процесом, і водночас вона здійснюється на декількох взаємопов'язаних, але автономних

рівнях соціуму, фокусуючись навколо деяких зон саморегуляції, ключових точок соціальної структури й інфраструктури, які дуже чутливі до “акупунктурних” резонансних впливів. Так званий резонансний незначний вплив на ці точки у певний час і з певною конфігурацією структури цього впливу, котра зорієнтована на узгодження зі структурою соціуму, може ефективно впливати на всю суспільну систему як ціле [3].

Індивіди діють у суспільстві під впливом потреб та інтересів задля забезпечення власної життєдіяльності. Ці потреби й інтереси, а також цінності та ідеали формують спонукальні практично-мотиваційні інтенціональності індивідуальних та групових соціальних суб'єктів, котрі у своїй практичній взаємодії формують більш всеосяжний соціальний суб'єкт, включаючи цілі соціуми, регіони планети і, врешті-решт, глобальне суспільство, яке зараз формується, незважаючи на суперечливі тенденції. У певному розумінні соціальна синергетика є узгодженням векторів енергії практичних інтенціональностей (векторів енергії потреб, бажань, очікувань, прагнень) взаємодіючих соціальних суб'єктів, які синхронізацією своїх дій утворюють цілокупний суб'єкт (етнос, соціум, регіональне об'єднання соціумів, глобальне співтовариство). І суспільна свідомість разом з її віртуальними вимірами є суттєвим саморегулюючим чинником суспільного, в тому числі і глобального, суб'єкта.

Таким чином, ієрархічна різноякісність інформації, яка проявляється в процесах самоорганізації, вказує на ієрархічність рівнів реальності або на те, що є різні реальності: фактична реальність об'єктів та інформаційне поле, яке, в свою чергу, має певні ієрархічні рівні. Однак, крім інформаційного поля, на віртуальні виміри самоорганізаційних процесів вказує таке визначальне поняття синергетики як атрактор.

О.М. Князева та С.П. Курдюмов характеризують атрактор як реальні структури у просторі і часі, на які виходять процеси самоорганізації у відкритих нелінійних середовищах [3, 81]. Атрактор – це відносно усталений стан системи, який нібито притягає до себе всі “траєкторії” системи, які визначаються різними початковими умовами. Атрактори пов'язані з візуальними образами певних “каналів” (“конусів”, “воронок”), які згортають, втягують в себе множину “траєкторій”, визначають наперед напрямок еволюції систе-

ми на ділянках, котрі навіть віддалені від безпосереднього входу до цього “конусу”.

Найочевидніше атрактор проявляється при спостереженні деяких природних фізичних, хімічних явищ. Г. Хакен наводить приклад з газовим лазером. Якщо скляну трубку заповнити атомарним газом, встановивши на кінцях трубки дзеркала, щоб відображати світлові хвилі, котрі поширюються по вісьовому напрямку, і пропустити через цю трубку електричний струм, то спостерігатиметься наступне. Після збудження кожний атом поводить себе як мініатюрна радіоантена й випромінює певний посил, імпульс (Г.Хакен називає його “цуг”) світлової хвилі. При збільшенні електричного струму все більше і більше атомів приходять у збуджений стан. Несподівано виникає новий феномен, а саме: замість багатьох незалежних цугів виникає практично неперервна велетенська хвиля [8, 108]. Г. Хакен пояснює цей несподіваний ефект тим, що коли кількість збуджених атомів перевищує певну межу, то генерується світлова лавина. В ході розвитку цього процесу деякі типи світлових цугів змушують атоми збільшити свою енергію ефективніше. Таким чином відбувається змагання між різними лавинами, і лише одна найсильніша хвиля бере гору в цьому змаганні. Тут спрацьовує своєрідний дарвінізм у неживій природі. Як тільки якась світлова хвиля перемагає у змаганні, вона примушує всі атоми постачати собі енергію. Отже, світлова хвиля, котра еволюціонує, не тільки визначає порядок у системі, а й упорядковує поведінку окремих атомів, тобто окремих частин. Параметр порядку підпорядковує поведінку окремих атомів, тим часом як окремі атоми підтримують параметр порядку. Поведінка одного зумовлює поведінку інших. Однак при подальшому зростанні електричного струму світлова хвиля, що встановилася раніше, може стати нестабільною, і замість неї може з'явитися новий феномен у вигляді регулярних спалахів світла – так званий детермінований хаос. В таких випадках спостерігається не один, а декілька параметрів порядку, і їх взаємодія визначає поведінку лазера. Тобто, у точці нестабільності система має вибір між декількома можливостями; яка з них реалізується, залежить від мікроскопічних флуктуацій [8, 109, 110].

І. Пригожин наводить приклад самовиникнення атрактора у зв'язку з комірками Бенара. У тонкому прошарку води підтримується різниця температур між нижнім прошарком рідини, що

підігрівається, та поверхнею, котра має кімнатну температуру. При малій різниці температур, поблизу рівноваги, перенесення тепла здійснюється за рахунок теплопровідності, тобто зіткнення між молекулами. Вище певної межі різниці температур тепло переноситься за рахунок конвекції, тобто молекули беруть участь у колективних рухах, які перетворюються на вихорі, котрі поділяють шар рідини на регулярні “комірочки” – вихорі Бенара. Поблизу рівноваги рідина однорідна, рух молекул є некогерентним й описується за імовірнісними законами. Проте коли настає нестійкість Бенара, ситуація змінюється: в одній точці простору молекули підіймаються, в іншій – опускаються, ніби по команді. Як зазначає І. Пригожин, відкриття дисипативних структур тому і викликало таке надзвичайне здивування, що в результаті одного-єдиного теплового зв'язку, накладеного на шар рідини, одні й ті самі молекули, що взаємодіють шляхом випадкових зіткнень, можуть розпочати когерентний колективний рух [6, 53].

Не менш демонстративно можна репрезентувати феномен атратора у випадку так званого хімічного годинника. Ця нерівноважна дисипативна структура еволюціонує не до будь-якого стану, а до стійкого періодичного режиму. І. Пригожин вважав, що така ситуація приводить до необхідності узагальнення ідеї атратора, оскільки наша уява безсила уявити міради й міради молекул, котрі взаємодіють лише через зіткнення, і які починають діяти разом, узгоджено – так, що реагуюче середовище періодично змінює свій колір. При відповідних умовах рідина стає з періодом близько хвилини то червоною, то синьою [6, 67, 68].

В.П. Бранський застосовував ідею вибору атратора соціальною системою як ідею соціального відбору [1, 115]. В основі рушійних сил розвитку систем лежить відбір. Основними факторами відбору є: тезаурус, детектор та селектор [1, 115]. Тезаурус – це той набір можливостей, з якого провадиться відбір, – множина можливих дисипативних структур, що виникають в надрах даної актуально існуючої структури як результат відповідної біфуркації. Тезаурус – це те, з чого здійснюється відбір. Детектор – це внутрішня взаємодія елементів системи, яка служить основою вибору з тезаурусу певної біфуркаційної структури, сприяючи перетворенню її з можливості в дійсність. Детектор – це те, що здійснює відбір. Детектор виступає в ролі не лише конкуренції, а й кооперації елементів у їхній боротьбі між собою. Детектор – це той чинник, що

здійснює відбір. Селектор вибирає з множини можливих біфуркаційних структур найбільш стійку в даному середовищі. Селектор – це те, за допомогою чого цей відбір відбувається [1, 115].

Однак відбір найстійкішого з можливих атракторів розвитку системи може відбуватися тоді, коли існує зворотний зв'язок між результатами відбору та його чинниками. Крім відбору як такого має бути й супервідбір – відбір самих чинників (факторів) відбору [1, 124]. Розширення можливостей відбору шляхом досягнення більш широкого тезауруса, проводячи систему через ступіні нового хаосу, сприятиме прискоренню простого відбору, а постійний синтез порядку й хаосу приводитиме систему до більшої стабільності [2, 41, 42], до виведення її на оптимальний атрактор розвитку. Однак, дослідження механізмів виходу системи на той чи інший атрактор не повинно закривати собою дослідження сутності феномену атрактора.

ІІ. Пригожин, і Г. Хаксн наголошують, що атрактор виникає несподівано щодо наявних складових елементів системи, що самоорганізується. Поява того чи іншого атрактора в системах, далеких від стану рівноваги, сприймається як виникнення з нічого, подібно до того, як за уявленнями середньовічних філософів і теологів Бог створив світ з нічого. Що це за “ніщо”, звідки воно береться? Якщо точка зору, з якої свідомість сприймає дійсність, перебуває на рівні чуттєвої достовірності та емпірично фіксованого факту, котрий також підводиться під категорію розсудку, то цілком природним є судження, згідно з яким атрактори виникають з віртуального виміру буття, з віртуальної реальності. Віртуальне тут виступає як таке, що походить з вищого рівня щодо наявно даної фактичності. Якщо ж виходити з припущення, що єдність об'єктивної, генетичної та ідеалізованої інформації, що утворюють інформаційне поле, містить в собі всі потенційні форми буття речей, явищ і процесів, тобто, якщо розглядати процес виходу системи на атрактор “згори”, то віртуальна реальність перестає бути загадковою та несподіваною.

Таким чином, поєднання віртуалістичного й синергетичного підходів в аналізі дійсності, в тому числі й соціальної, дає можливість, з одного боку, зробити певні припущення про онтологічну природу віртуальної реальності, а з іншого, – про походження синергетичних атракторів. Так, інформаційне поле Всесвіту, котре є джерелом атракторів, на рівні живих систем синтезує поля іде-



алізованої інформації, в яких моделюються ідеально процеси розвитку матеріальних структур і реалізує програму розвитку, в якій закладено переважання порядку над хаосом. Надскладні системи, опрацьовуючи ідеальну інформацію з метою вибору найоптимальнішого варіанту поведінки, часто-густо віртуально “прокручують”, зіставляють цілий спектр моделей можливої майбутньої поведінки і тим самим діють максимально негантропійно, економлячи енергію, зберігаючи власне існування і підвищуючи рівень своєї самоорганізації, разом з тим мінімально нарощуючи ентропію навколишнього середовища. Ідеальне (віртуальне) тестування моделей розвитку і відбір найоптимальніших з них є більш досконалим способом дії, ніж реальне фактичне хаотично-випадкове здійснення безлічі більш-менш невдалих спроб і помилок у пошуку найкращого з варіантів дії. У цьому розумінні можна припустити, що атрактори походять з віртуального виміру буття, з певних вищих вимірів реальності.

### Література

1. Бранский В.П. Теоретические основания социальной синергетики // Вопросы философии. – 2000, – №4.
2. Бранский В.П., Пожарский С.Д. Синергетический историзм как новая философия истории // Синергетическая парадигма. Человек и общество в условиях нестабильности. – М., 2003.
3. Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Основания синергетики. Режимы с обострением, самоорганизация, темпомиры. – СПб, 2002.
4. Крымский С.Б. Философия как путь человечности и надежды. – К., 2000.
5. Медоуз Д., Медоуз Д., Рэндерс Й., Беренс III В. Пределы роста. – М, 1991.
6. Пригожин И., Стенгерс И. Время, хаос, квант. К решению парадокса времени. – М., 2003.
7. Хакен Г. Информация и самоорганизация. Макроскопический подход к сложным системам. – М., 1991.
8. Хакен Г. Синергетика как мост между естественными и социальными науками // Синергетическая парадигма. Человек и общество в условиях нестабильности. – М., 2003.
9. Цимбал Л.А. Синергетика информационных процессов. Закон информативности и его следствия. – М., 1995.

## **Кланово-корпоративна система та громадянське суспільство**

У своєму історичному поступі народи й людство загалом повсякчас здійснюють вибір на користь тих або інших можливостей розвитку. Не часто цей вибір достатньо усвідомлений. Ще рідше форма його усвідомлення збігається з достеменним змістом процесів та суспільних метаморфоз. Однак самою природою історичного руху людство надає перевагу одній перспективі на противагу іншим. Численні можливості розвитку повсякчас елімінуються, внаслідок чого горизонт очікувань розгортається лише з однієї усталеної перспективи, яка, зрештою, набуває статусу самоочевидної та єдино можливої. Менш за все тут діє чийсь певний задум. Здійснення вибору становить не привілей історично-дієвої свідомості, а природну, органічну властивість історії як такої.

Зі сказаного випливає, що історичне існування передбачає повсякчасне здійснення вибору, але в небагатьох випадках він набуває вигляду раціонально обгрунтованого соціального проекту, який цілеспрямовано реалізується консолідованими зусиллями всього суспільства. Цілеспрямоване перетворення суспільства з метою вибудови нового соціального порядку – назовемо цей тип практики соціальним конструктивізмом – є характерною ознакою модерної, новочасної цивілізації.

Класичним втіленням соціального проекту модерну стало новочасне громадянське суспільство з характерною для нього автономією особи, невід'ємними правами, приматом суспільства над державою, верховенством права, вільним підприємництвом тощо. Фіксуючи саме особливості модерної організації соціальності, Ю. Габермас виділяє три основні начала й механізми суспільної інтеграції: адміністративну владу, ринок і відкритий дискурс громадськості. Разом з тим, хоча громадянське суспільство стало базовою моделлю та нормативним взірцем для історичного процесу, визначеного вирішальним впливом модерної цивілізації, дана модель пережила надто багато радикальних викликів і випробувань, щоб залишитися у простій тотожності зі своєю вихідною версією. Чи не найпотужнішим викликом стали тоталітарні утопії, боротьба яких з моделлю громадянського суспільства утворила стрижень історії ХХ ст.

Дані міркування мають не лише загальноісторичний сенс. Вони безпосередньо стосуються нашої країни, яка потрапила в складну ситуацію соціального, а зрештою, й історичного вибору. Образно кажучи, роздоріжжя сучасної цивілізації відтворюється в долі кожної країни, і Україна тут не є винятком. Крім орієнтованості на конкретну соціальну модель та систему цінностей, модерн висунув перед кожною країною, особою, інституцією чи практикою вимогу *бути сучасним*. Ця загальна настанова спричинила невпинний й, зрештою, перманентний процес модернізації як *усталену форму* існування. Парадокс модерної дійсності полягає в тому, що безперервне оновлення, інноваційність стали в ній звичайною річчю.

Україна потрапила в ситуацію одночасного вирішення потрібного історичного завдання: подолання радянської, тоталітарної за витоком спадщини; конституювання власних засад суспільно-політичного життя; інтеграції в простір існування сучасного людства – глобальний світ. Яким чином вдається українському суспільству розв'язувати це потрібне завдання, що воно здобуває і що втрачає на роздоріжжях сучасності? Дане питання є засадничим для подальшого аналізу, який зосереджується, відтак, на *спрямованості та змісті процесу трансформації соціально-політичного порядку України* періоду незалежності (від початку 90-х років). Ми вдаємося до методу теоретичного моделювання суспільних трансформацій, яке концептуально ґрунтується на розгляді української ситуації в системі визначальних координат суспільного розвитку, заданих проектом модерну та його втіленням в сучасних західних демократіях. Логіка розгляду полягає в тому, щоб (1) визначивши особливості стану, в якому опинилось українське суспільство після краху радянської системи, (2) виділити спрямування та тенденції його посткомуністичної еволюції та (3) визначити соціально-політичну сутність сформованого на сьогодні соціального порядку, (4) співвіднести її з класичною моделлю суспільного розвитку, історично опрацьованою сучасним європейським суспільством. На цій основі (5) зробити висновок щодо потенціалу соціально-політичного розвитку сучасної України.

## 1. Транзитивне суспільство

Сучасна Україна є історичним та соціальним спадкоємцем радянського суспільства, тоталітарного за походженням та головними системними ознаками. В ньому тип соціальної динаміки та суспільної інтеграції задавав *тоталітарний рух*, легітимований ко-

муністичною утопією. Цей суспільний устрій вибудовував себе як свідоме й послідовне відкидання моделі модерного громадянського суспільства, яку він спростовував в усіх ключових принципах та складових. Принагідно зробимо застереження щодо поняття громадянського суспільства. На сьогодні воно стало одним з найбільш чітких маркерів світоглядних та соціально-політичних уподобань, що перевантажує його власний зміст безліччю супутніх, часто випадкових та суто емблематичних конотацій. В цій ситуації першочерговим завданням саме філософського дискурсу є епістемологічна елімінація спотворювального впливу ідейно-світоглядних наднавантажень на теоретичний концепт. Наразі філософська думка покликана відновити й в межах можливого забезпечити пізнавальну ефективність й евристичний ресурс використання поняття громадянського суспільства та сполучного з ним комплексу засобів розуміння соціальної реальності. Без цього “очищення” гуманітарної свідомості, мислення приреченс залишатися заручником відвертих чи прихованих ідеологічних упереджень.

Надмірні й теоретично невинуваті навантаження на концепт громадянського суспільства в пострадянських контекстах мають чи не найнаочніший вияв у різноголосиці значень (зазвичай неексплікованих), в яких даний концепт застосовується в різних текстах. З огляду на це зазначимо, що в даному випадку поняття громадянського суспільства використовуємо як теоретичний еквівалент моделі розвитку на засадах соціально-політичного проекту модерну, історично втіленого сучасною Європою.

Визначальною особливістю останніх десятиліть радянської історії стало масштабне переродження тоталітарного ладу. Образно кажучи, тоталітарний рух глибоко зав'яз і зупинився у болоті застою, досить швидко розкладаючись як тип соціальної динаміки. Соціальні ефекти, які супроводжували цей розклад і переродження тоталітарної утопії, й стали стрижнем радянської спадщини наступному суспільному порядку.

Загальний зміст цього спадку визначають два фундаментальні відчуження – відчуження власності й відчуження влади. В тісному зв'язку з цими відчуженнями – частково зумовлене ними, частково їх узагальнююче – стоїть третє: відчуження людини від себе самої, яке унеможливило її існування як самоврядної особистості й різко зменшує потенціал її самовизначення.

Даний спадок тоталітарного минулого ще далеко не подоланий, через що доволі самовпевнено за наявних обставин вважати радян-

ську дійсність минулим. Вона тривас й продовжує себе в наявній соціальності. В процесі історичних трансформацій була зруйнована лише тоталітарна *утопія*. Але тоталітарна *деформація соціальності* повністю зберегла свій вплив. Ми продовжуємо жити в сукупному ефекті тоталітарних за витоком чинників.

Крах радянського суспільного ладу перетворив Україну на початок 90-х років на посттоталітарне, транзитивне суспільство. Головними складовими посттоталітарної констеляції стали дезінтегрованість суспільства, відсутність належних правових засад його єдності, гранична нерозвинутість громадського дискурсу й механізмів реалізації громадянських прав та свобод, зубожіння населення, втрата людьми усталених сценаріїв самореалізації й глибока аномія тощо.

Загальна криза поглиблювалася зародковим станом власної державної традиції та відсутністю досвіду самостійного державного врядування. На тлі економічної, політичної, інституційної слабкості суспільства влада була узурпована єдиними організованими групами впливу, генетично пов'язаними з комуністичною номенклатурою. Це стало визначальним чинником розбудови незалежної української держави.

## 2. Горизонт очікувань і простір досвіду

Політична історія незалежної України є доволі простою, попри її позірне сум'яття. Вона являє собою типову картину транзитивного суспільства, яке, не маючи власної державної й загалом сталої загальнонаціональної традиції, опинилося у посттоталітарній руйні, яка ще з часів брежнєвської стагнації (так званий застій). Хаос неупорядкованих суспільних відносин за умов соціальної, культурної та економічної слабкості суспільства (себто української громади), став надзвичайно вигідним середовищем для дії єдиної організованої сили суспільства – комуністичної номенклатури та її соціальних сателітів. За кілька років з цього аморфного стану, розігрітого загальним зубожінням мас, викристалізувався авторитарний політичний режим. Він проіснував від середини 90-х майже 10 років, і впав наприкінці 2004 року завдяки Помаранчевій революції. На зміну йому прийшло, цілком закономірно, не народоладдя, а *олігархічна республіка*.

Понад два останні роки український політикум (чи, точніше, корпорація утримувачів державної влади) дуже повільно й нездаро

опановує цю відносно нову політичну форму, повсякчас створюючи кризи для країни.

### 3. Кланово-корпоративна система

Нинішнє українське суспільство не підпадає під загальнозживані й усталені соціально-політичні типології. Воно являє собою специфічну суспільну констеляцію, щодо якої необхідно виробити конкретизований щодо неї словник опису. Просте використання загальних формул тут радше перешкоджає розумінню, ніж сприяє йому. Сказане повною мірою стосується й концепту громадянського суспільства. В справі вироблення адекватного тезаурусу теоретичного мислення потрібно спиратися не стільки на усталені теоретичні презумпції, скільки на аналітично виділені особливості соціальної дійсності, що утворилася в Україні після краху “реального соціалізму”.

Українське суспільство за своїм характером є амбівалентним. У ньому співіснують як паралельні світи два соціальні поля: позірна реальність легальних справ, відносин, нормативності і прихована дійсність інакшого за природою поля взаємодій та суспільної динаміки. Відтак першою фундаментальною характеристикою української дійсності є *подвоєння суспільної реальності* на декларативну (позірну) соціальність з одного боку, та приховану соціальність, – з іншого. Амбівалентна соціальність становить ключову особливість існування в умовах кланово-корпоративної системи.

Все, з чим має справу людина в амбівалентній соціальності, повинно повсякчас переводитися з режиму видимої “даності” в режим декодованої “справжності” і навпаки. Лише прочитування позірної соціальності відповідно до кодів прихованої соціальності дає можливість досягати як автентичного розуміння дійсності, так і належного ефекту дій.

Прихована соціальність само організується на корпоративних засадах. Участь у корпорації стає універсальною опосередкованою ланкою будь-якого руху у суспільстві. Причому залученість у корпоративність не обмежується участю в явних, інституційованих корпораціях. Не менше значення мають латентні *корпоративні мережі*, які існують у вигляді особистих стосунків та зв'язків. Особисті зв'язки – це основа будь-якої корпорації, але в корпоративних інституціях вони вписані в систему корпоративних регламентацій та нормативностей. Натомість, система особистих зв'язків не підпорядкована єдиній для всіх учасників нормативності, а скла-

дається з індивідуалізованих ситуацій взаємозалежності, послуг і вигоди.

Перевага й засадничий характер прихованої (себто корпоративізованої) соціальності над позірною робить суспільство неусталеним, вразливим, мало придатним до продуктивного самовизначення та динамічного розвитку на власних засадах. Попри усталений сенс слова, корпорація – це, передусім, не спільнота людей, а *система розрізень та преференцій*, завдяки якій виникає розрив загального нормативного поля. Корпоратизація суспільного життя врешті-решт повністю знищує право, підмінюючи його процесом корпоративних змагань. Отже, корпорацію утворюють не люди. Її створює акт розриву поля загальної нормативності. Множення таких розривів перетворює правове поле на тканину з судильних дірок. Але одночасно кожна “діра” містить засновок власної нормативності, що робить життя в суспільстві принципово непередбачуваним та ненормованим. Людину поглинає *процес* обстоювання прав, а не ціль і діяльність. В амбівалентній соціальності досягнення мети нищить саму мету. Всі сили витрачаються на процедуру легалізації справи, а не на саму справу.

Право виявляється ситуативно розірваним, відданим на поталу грі корпоративних інтересів. Воно взагалі не існує за межами локальної ситуації. Це призводить до того, що на нормативність неможливо покластися. Діяльність в її нормативно-правовому вимірі стає суцільною імпровізацією, якій відповідає фаталістичний настрій заручника обставин.

Панування прихованої соціальності та принципу корпоративності як основи організації суспільства знаходить собі підтримку і опору в стані української людини. В пострадянській суспільній констеляції її стан визначається потрійною злиденністю, якою повністю зруйнована та унеможливлена автономія особи. Це, по-перше, злиденність прав, по-друге, злиденність власності, по-третє, вітальна злиденність.

Злиденність прав означає правову незахищеність особи, постійне безкарне порушення її прав, яке стало нормою життя і походить здебільшого від державних та владних інституцій. А також правову неспроможність самої людини, яка не вміє і не здатна бути учасником права.

Злиденність власності означає як відсутність у особи достатнього статку (майна, доходів), так і негарантованість та нестабільність використання наявної власності, навіть вельми великої.

Нарешті, через багато причин як природного, органічного, так і соціального і навіть культурного порядку, життєві ресурси української людини – її здоров'я, насага, психічна стабільність тощо – є вкрай обмеженими. Невеликі самі по собі, ці ресурси пов'язані напруженнями суперечливого, нестабільного, виснажливого існування. Цей вітальний мінімум не дає змогу людині бути енергійним учасником суспільства і громадянином. Відтак суспільна динаміка позбавляється одного зі своїх основних джерел.

#### 4. Власні засади і геополітичні потуги

Кланово-корпоративне суспільство нездатне існувати як потужна продуктивна цілісність. Корпоративні констеляції весь час руйнують його зсередини. Самі по собі корпорації можуть бути цілком конструктивним способом суспільної інтеграції. Історія надає чимало прикладів цього. Але корпоративність має позитивний ефект тільки за двох умов: по-перше, коли поряд з нею існують могутні, більш загальні, начала суспільної консолідації; по-друге, коли корпоративна організація суспільства є цілковито легальною та відображається у прийнятому суспільством правовому порядку. В Україні загальні начала суспільної консолідації або відсутні, або надто слабкі. Так само мало витримується друга умова – корпоративний принцип організації діє цілком прихованим (хоча й добре всім відомим) чином. Відтак на перший план в забезпеченні буття українського суспільства як цілого виходять не внутрішні, а зовнішні – геополітичні – чинники інтеграції.

Цілковито вірогідно, що віддане суцільній стихії внутрішніх спонтанних сил, українське суспільство вже втратило б політичну незалежність (яка, втім, й на сьогодні залишається радше номінальною, станом де-юре, а не де-факто). Своїм існуванням як цілісності воно зобов'язане не стільки внутрішнім засадам консолідації та солідарності, скільки зовнішнім геополітичним чинникам впливу.

Серед цих геополітичних чинників чільне місце посідають:

– світовий ринок, передусім, як джерело прибутку для української великої промисловості (в першу чергу, металургійної та хімічної) та зміцнення економічних та соціальних позицій фінансово-промислової олігархії;

– геополітичні інтереси євроатлантичного людства, загальним знаменником яких є втримати Україну в межах європейськи цивілізованого порядку;



- геополітичні прагнення Росії, діапазон яких – від відвертого імперського реваншизму до прагматичної політики добросусідства;
- трудова еміграція, за якої ініціативна частина населення, яка в межах країни стала б опорою ринкових та демократичних змін, практично виключена з суспільного життя. Її праця примножує капітал країни, який, зрештою, використовується для стабілізації існуючого кланово-корпоративного ладу;
- євростандарт, який пропонує форми та якість життя, що служать постійним викликом українській дійсності;
- роль України як суттєвого природного та антропологічного ресурсу у глобальних економічних та соціально-політичних змаганнях.

Перелічені геополітичні чинники зумовлюють існування українського суспільства як цілого більшою мірою, ніж внутрішні засади інтеграції. Це – вирок українському політикуму і так званій еліті, й одночасно – констатація слабкості та аморфності власне українського суспільства, переважаючі чинники інтеграції якого залишаються далекими від принципів соціально-політичного проекту модерну.

Ключовим ефектом модерного громадянського суспільства у сфері врядування та соціальної самоорганізації є створення політичної системи й загалом переведення всіх суспільних відносин з режиму конкуренції за владу (режим панування) в режим функціонально доречного вирішення загальносуспільних завдань (режим політики). На противагу *політичній участі* як основному засобу конституювання та відтворення політичної системи, основною конститутивною практикою кланово-корпоративного суспільства є *панування*. Панування становить основний соціальний ресурс архаїчних суспільств. Дана роль панування в сучасну добу була відновлена в тоталітарних соціумах. Вона ж залишається загрозливою тенденцією життя масового суспільства взагалі. Україна в цьому сенсі залишається архаїчним суспільством, цілком до-модерного гатунку. Але, разом з тим, український соціальний організм давно втратив потуги й механізми розвитку, властиві традиційному суспільству. У цьому його драма.

## **Висновки**

1. Нинішнє українське суспільство за своїми визначальними соціально-економічними характеристиками залишається переважно *пострадянським*. Його головні соціальні актори, диспозиції та

алгоритми діяльності, система цінностей та етос походять з радянських 80-х й зберігають з ними відчутну тяглість. Це стосується й типу суспільства загалом.

2. Разом з тим, неможливо зрозуміти сьгоднішнє українське суспільство як простого спадкоємця радянського соціуму. Йдеться, радше, про те, що тип соціальних відносин і суспільної динаміки, який визрівав та формувався за пізньорадянської доби здобув в період незалежності простір для свого розвитку.

3. Останні 15-20 років стали періодом інтенсивного формування в Україні *кланово-корпоративного суспільства*, яке на сьогодні досягло стадії остаточної кристалізації. Політичною формою врядування, яка відповідає даному типу суспільства, є *олігархічна республіка*, в якій зацікавлена абсолютна більшість українського політикуму всіх кольорів. Дана обставина зумовлює нестабільність політичної системи України, яка існує в режимі постійних узурпацій влади. Але попри перманентні “ротації” влада залишається зосередженою в соціальних рамках так званої еліти. Ця еліта, себто політикум, існує та відтворюється як замкнута владна корпорація, що привласнила собі державу та всі її інститути.

4. Кланово-корпоративний лад є прямою альтернативою й активним запереченням цінностей та структур громадянського суспільства. За таких умов становлення громадянського суспільства – це не тільки *природний процес* подолання історичного спадку, архаїчних форм життя тощо; це процес гострої *соціальної боротьби* з інакшим суспільним устроєм, що на сьогодні став домінуючим. Розбудова громадянського суспільства приречена здійснюватись в режимі латентного чи явного конфлікту з вже наявним кланово-корпоративним ладом, який опанував суспільні відносини.

5. Запобігти системній загрозі у вигляді конфліктів у владній корпорації суспільство може, передусім, шляхом створення загрози інтересам корпорації можновладців з боку самої української громади. Якщо нація хоче убезпечити себе від соціального катаклізму, спровокованого українським олігархічним режимом, й одночасно від іншої небезпеки з того ж джерела – економічної та суспільної стагнації, яка зробить нашу країну “глушиною назавжди”, громада повинна перебрати на себе соціальну ініціативу. Одна з великих соціальних проблем полягає в тому, що українська громада *не бере власну долю у свої руки*. В цьому полягає головний політичний виклик сучасній Україні.

## **Пошуки справедливих соціальних стратегій: індивідуальний та універсальний виміри**

“Стало ясно, що на землі не можна збудувати рай, а можна тільки запобігти пекла”

*С.Б.Кримський*

Прикметною особливістю філософських роздумів на початку ХХІ ст. стало істотне доповнення метафізичних філософських стратегій осмисленням стратегій соціальних, заснованих на розумінні неможливості плідної розбудови вільного та справедливого соціального простору без опертя на права людини та моральні обмеження щодо дотримання окремих егоїстичних інтересів. Йдеться також про потребу адекватного осмислення нового суспільного, політичного та культурного досвіду, спротиву локальних культурно-історичних “життєвих світів” процесам універсалізації, глобалізації та про цілком природне прагнення людини бути не лише громадянином світу, а й громадянином своєї держави, людиною певної культури. Ми мусимо віднайти філософську відповідь на запитання про те: можуть жити разом такі різні (індивідуально та соціально-історично) люди?

В ці інтелектуальні розмисли органічно вписуються і роздуми відомого українського філософа С.Б.Кримського, який не лише ставить нагальну для сучасного філософського дискурсу проблему співвідношення індивідуального та універсального вимірів людського буття, а й окреслює принципово важливі алгоритми виходу з означеної дилеми. Передусім, він наголошує на суперечливій природі актуальної сьогодні ідеї про пріоритети загальнолюдських цінностей, яка зумовлена тим, що “інтерпретація цього пріоритету як переваги або диктату авторитету зовнішнього інтересу світового співтовариства перед внутрішніми проблемами народів обтяжена негативними наслідками не меншого масштабу, ніж зворотне утвердження базисності регіональних проблем” [1, 184], адже ціле, на його думку, не виключає розмаїття, плюралістичність форм свого існування, кожна з яких може стати індивідуальним виразом за-

гального. Таким чином, вже перший крок С.Б. Кримського в напрямку з'ясування механізмів взаємозв'язку універсалізму загальнолюдських норм та цінностей та плюралістичних форм їх існування є, поза усяким сумнівом, плідним теоретично та принципово важливим для нашого вітчизняного буття. Зауважимо, що своїми роздумами С.Б.Кримський також намагається перешкоджати укоріненому ще в практиці середньовіччя прагненню так званої вітчизняної еліти не лише монополізувати, а й спростити засадничі норми та цінності, а потім передати їх у вигляді різноманітних барвистих картинок та гасел своїм ще-не-дорослим, на їх переконання, “незрілим” громадянам.

Особливо значущим на сьогодні є проблеми, на яких ми спробуємо (звертаючись і до творчості відомих західних філософів) акцентувати увагу: йдеться не лише про співвідношення універсальних цінностей та партикулярних інтересів, а й про потребу в адекватній регуляції, справедливому визнанні взаємовідносин різних способів життя та інтересів, тобто про те, що було цивічно проігноровано постсоціалістичною соціальною практикою та сором'язливо непомічено посттоталітарною соціальною філософією. Адекватні ж “зламу тисячоліть” соціально-філософські стратегії переконують нас в тому, що навіть “заради морального універсалізму не можна робити винятком нікого – чи це позбавлені привілеїв класи, нації, які пригнічуються, чи покріпачені домашньою працею жінки або ж маргіналізовані меншини. Той, хто заради універсалізму, виключає Іншого, хто залишається чужим для Інших, зраджує саму ідею універсалізму” [2, 27]. Сучасній філософії властива ідея про те, що досягнути способи залучення індивідуального до універсального і навпаки можливо за допомогою переосмислення класичного поняття індивідуальності, яка, як вважав, наприклад, І.Кант, надає універсальності своєму досвіду завдяки своїй здатності до апіорного синтезу. Проте насправді індивідуальне – “це не одиничне, а єдине, яке здатне втілювати весь світ, стискаючи його в межах особистості. У такому розумінні монадне стає принципом соціально-культурної діяльності та духовності ХХ століття. Вона визначає цінність загальнолюдського в міру його здатності втілюватися в індивідуальних долях людей та етносів” [1, 188]. Через таке визначення індивідуального та універсального, загальнолюдського, яке “конститується за принципом внутрішньої

репрезентації кожним етносом чи культурою цінностей, що диктуються історичним поступом, етикою солідарності та викликом Універсаму” [1, 189], лише й можливі шляхи їх синтезу.

Обгрунтовуючи неминучість та природність плюралізму в сучасному соціальному бутті, С.Б.Кримський іде іншим, ніж, наприклад, Дж.Грей в його популярних “Поминках по просвітництву”, шляхом. Осмислюючи перехід від неолібералізму до плюралізму, спираючись на доробок І.Берліна та Дж.Раза, автор “агонального лібералізму” наголошує на негативному смислі плюралізму та стверджує, що через несумірність самим ліберальним принципам неможливим стає і створення їх цілісної системи. А наголос на факті відмінності між культурами та плюралістичності людської ідентичності приводить його не лише до спірної тези про невдачу лише певного, просвітницького універсалістського проекту, а й до глибокого сумніву в існуванні універсальних цінностей та універсальної людської природи. Український філософ наполягає на тому, що “етнічне багатомаяття та плюралістичність є невід’ємними від тих аспектів суспільного життя (чи локальних цивілізацій), які стосуються втілення антропологічно особистісних моделей освоєння світу. І, навпаки, ті підсистеми суспільства та його свідомості, які характеризуються як надособистісні утворення чи потребують виходу в позаособистісні сфери, тяжіють до інтеграційного способу існування” [1, 190].

І ще одна безсумнівна ознака сучасності та приналежності роздумів С.Б.Кримського не лише до метафізичного, а й до соціально-філософського світового дискурсу – його ідеї, по-перше, про особливий смисл тлумачення застосування вимоги рівності та справедливості в практиці демократичного процесу: а, по-друге, про вищість заснованих на добрі та справедливості, а не на цілерациональній, утилітарній, позбавленій моральних критеріїв, дії, а тому загальнолюдських, універсальних норм та принципів.

Яким же чином можна впоратися з означеними проблемами за допомогою новітніх соціальних стратегій, зокрема стратегії справедливості дискурсивної етики, в чому полягає евристичний смисл її принципів та їх методологічне обмеження? Для відповіді на це питання варто ще раз звернутися до роздумів Ю.Габермаса саме з приводу проблеми співвідношення індивідуального та універсального вимірів людського буття, пошуку його справедливості та

обґрунтування універсального смислу моральних норм та цінностей. Адже саме “невблаганний егалітаризм справедливості” му- сить враховувати та поважати інакшість іншого.

Передусім, зауважимо, що філософський дискурс Ю.Габермаса ґрунтується на декількох засадничих поняттях та ідеях. По-перше, це поняття ідеальної комунікації, в якій спілкування не спотво-рюється не лише зовнішнім, а й внутрішнім (цій самій комунікації властивим) примусом, а конститується силою кращого аргумен-ту в межах “ідеальної комунікативної спільноти”, якій властивий симетричний, справедливий розподіл шансів для досягнення іс-тинного взаєморозуміння. По-друге, подолання несправедливого володарювання можливе, на думку Ю.Габермаса, за допомогою універсального консенсусу як засади спільного порозуміння, яке б задовольняло напу інтуїцію однакової поваги та солідарної відпо-відальності за кожного [2, 121].

Детальний розгляд способів дискурсивно-етичних процедур (адже йдеться про формальну теорію справедливості) належного втілення субстанціональних моральних інтуїцій має далекосяжні наслідки. І, безумовно, свідчить про те, що постійне прагнення Ю.Габермаса до розбудови інтерсуб’єктивного варіанту сучасної фундаментальної політичної філософії засноване на бажанні те-оретично оприявнити та протидіяти перетворенню спілкування на об’єкт управління чи на товар, об’єктивування цього процесу в маніпулюванні думками та поведінкою людей через засоби ма-сової комунікації. Адже, як постійно наголошує Ю.Габермас, коли суспільні комунікативні структури перебувають під владою за-собів масової інформації, поглинаються ними, це неминуче при-зводить до формування фрагментарної та некритичної повсякден-ної свідомості, домінування “спотвореної комунікації”, яка і є яд-ром людського відчуження. Властиве спотвореній комунікації відчуження, вважає Габермас, не обмежується окремими сферами людського буття, а набуває фундаментального характеру. Це най-радикальніша форма відчуження, оскільки вона панує над тією сферою, де людина зустрічає і розуміє іншу людину, де вона впер-ше може стати сама собою, – над сферою мови.

Причину виникнення і функціонування даної форми спілкування Ю.Габермас вбачає в тому, що міжособистісне спілкування під тиском сцієнтистської свідомості спрямовується за внутрішньою

схемою нехарактерної для нього монологічної моделі інструментальної дії. Більше того, Габермас упевнений, що нині не просто відбувається плутанина, змішування цих принципово різних способів діяльності. Влада науки й техніки хибним чином поширюється на все суспільне життя, на всі форми спілкування між людьми, структуруючи їх за своєю внутрішньою схемою, – все суспільство пристосовується до цілераціональної діяльності.

В межах “соціокультурної сфери” найяскравішим втіленням нашої наївної віри в науку й техніку, що побудовані за принципом інструментального (монологічного) панування над природою і над людиною, є, на думку Габермаса, саме засоби масової комунікації. Саме вони сприяють поступовому перетворенню “культурно-критичної публічності” на “культурно-споживчу”, формуванню у суспільстві “покірливого конформізму”. Втілене у засобах масової комунікації “спотворене”, “несправжнє”, “монологічне” спілкування (у формі повідомлень, реклами, розважальних програм) позбавляє людину можливості (та й необхідності) “справжнього”, “діалогічного” спілкування, яке дає змогу людині мислити, ставити питання, утверджувати свою точку зору. Перенесення в комунікативну сферу монологічних моделей інструментальної дії загрожує особі втратою її ідентичності. Особливо цей процес стає небезпечним на тлі втрати традиційними цінностями свого інтерсуб’єктивного смислу та здатності бути підґрунтям для узгодженої комунікації.

І, навпаки, – повернення людини до своєї ідентичності, до втраченого зв’язку з іншими людьми відзначається відновленням “вільної від панування комунікації” як принципово нової форми людських відносин. Це відновлення і досягнення “справжнього спілкування” стає можливим у процесі звільнення від вад сцієнтистської ідеології, шляхом її послідовної критики і втілення “загального практичного дискурсу”. В цьому контексті стає зрозумілим і перетворення дискурсу, який забезпечує консенсус, в одне із засадничих понять сучасної філософії комунікації. Це зумовлено, насамперед тим, що консенсус досягається завдяки принципу універсалізації, або ж неупередженості та справедливості: саме ті суспільні регулювання можуть бути визнані справедливими, котрі втілюють всезагальне їх тлумачення і не заперечують процедуру перевірки окремих дій, суджень, норм. Адже дискурсивний

принцип, який справедливо та неупереджено обговорює та відповідає за наслідки обгрунтованих ним норм, стає одночасно і моральним принципом.

Особлива роль дискурсу у відновленні “вільної від панування комунікації” зумовлює необхідність його визначення, передусім, в контексті розрізнення в дискурсивній етиці двох форм комунікації: комунікативної дії та дискурсу. Якщо перша набуває значення та смисли наївно, некритично, так би мовити, інформативно, то дискурс свідомо, на засадах принципу універсалізації, рефлектує з приводу претензій на значення. В межах останнього допустимі лише логічно достеменні мовні висловлювання; вчинки і настрої, хоча й супроводжують дискурс, все ж не є його складовими частинами. Саме в дискурсах, перетворюючи тлумачення на інтерпретацію, твердження на припущення, пояснення на теоретичне пояснення, ми намагаємося вирішити головне завдання: залагодити непорозуміння та відновити проблематичну згоду. А також (якщо зважати на плідні для розвитку комунікативної стратегії теоретичні суперечки) відповісти на закиди опонентів комунітаристів та постмодерністів щодо “неминучої несправедливості мовлення”, коли, як це формулює В. Вельш, “розв’язання конфлікту за правилом певного виду дискурсу, певна річ, припускає несправедливість щодо інших видів дискурсу, які є учасниками конфлікту” [3, 203]. То чи ж насправді саме дискурс, а не справедливість став застарілою цінністю? А спрямоване проти дискурсивної етики нове, постмодерне (репрезентоване, передусім, творами Ж.-Ф.Ліотара) тлумачення справедливості є не лише “субстанційним нерозумінням” формалізму етики дискурсу, а й додатковою актуалізацією пошуку справедливих стратегій подолання соціальних суперечностей та конфліктів?

Для відповіді на це питання Габермас не лише застосовує запропоновані Р.Алексі правила ведення дискурсу, а й наполягає на необхідності вирізняти справжній, істинний та несправжній консенсуси. Під першим він розуміє згоду, що є результатом вільного від будь-якого примусу обговорення людей, здатних підкоритися лише одній силі – силі кращого аргументу. Сказане є важливим для нас, передусім, з точки зору можливості дискурсивного обговорення нормативних, моральних та правових суджень. Адже останні, на відміну від суджень дескриптивних, неможливо зіставити з фак-



тами та говорити про їх хибність чи істинність, вони є втіленням відносин та інтересів. На жаль, ніяке філософування (що помітив вже І.Кант) не допоможе людині стати доброю та чесною. Проте проблема того, в який спосіб ми приймаємо рішення, в яких наші інтереси узгоджуються з інтересами інших, а конкретно-історичний зміст норм та цінностей – зі змістом універсальним, залишається.

Не повторюючи вже достатньо відомої типології дискурсу, зауважимо головне, що для плідного ведення дискурсу і досягнення взаєморозуміння між його учасниками не можна обмежуватися ні необхідними для цього умовами, ні інтуїтивними очікуваннями. Суб'єкти дискурсу повинні оволодіти “комунікативною компетенцією”, або “універсальною прагматикою” як передумовою самої можливості встановлення взаєморозуміння за допомогою застосування універсалій, що конституують ситуацію діалогу. Під “комунікативною компетенцією” Габермас розуміє здатність вести дискурс, у процесі якого досягається згода та взаєморозуміння між учасниками дискурсу. Саме ці універсалії надають кожному бажаному можливість взяти участь у дискурсі та досягти ідеальної мовленнєвої ситуації, якій властива певна цілісність та здатність до недопущення систематичного викривлення комунікації. Остання лише тоді стає симетричною, тобто справедливою, коли для всіх можливих її учасників існує симетричний розподіл шансів узяти участь у розмові. Таким чином, вже у початковому його викладі та застосуванні (на чому неодноразово наголошував і сам Ю.Габермас, зокрема в “Етиці дискурсу: зауваги до програми обґрунтування”), принцип дискурсу є принципом неупередженого обґрунтування загальнолюдської значущості моральних та легітимності правових норм.

Спираючись на тезу, згідно з якою кожна значуща норма повинна відповідати умовам, за яких наслідки її універсального застосування мають бути добровільно прийняті всіма учасниками її обговорення, Ю.Габермас знову і знову (і в своїх відомих московських лекціях, і в суперечках з Е.Тугендгатом та Дж.Ролзом) повертається до сутності морального принципу універсалізації. Адже саме мораль тісно пов'язана з неупередженістю та справедливістю, як засадами золотого правила моральності. “Питання про те, що я повинен робити, знову змінює свій сенс, коли мої дії почина-

ють зачіпати інтереси інших людей, що неминуче призводить до конфліктів, котрі мусять бути розв'язані неупереджено, тобто з моральної точки зору" (2, 13). Викладаючи та всебічно обґрунтовуючи цей принцип, Ю.Габермас, на відміну від своїх опонентів, не лише вважає його загальним та необхідним, а й з'ясовує його смисл в аспекті проблеми справедливості: імперативна значущість моральних заповідей не залежить від прагматичних чи етичних (прагнення до хорошого, вдалого життя) міркувань. Чинити, діяти неупереджено, морально – означає діяти справедливо, що й є нашим людським обов'язком. Означену тезу Габермас формулює наступним чином: "тільки максима, здатна претендувати на загальність у перспективі всіх, кого вона стосується, може вважатися нормою, що заслуговує загальної підтримки та поваги, тобто є морально обов'язковою" [4, 16].

Наполягаючи на тому, що моральними є лише неупереджені та справедливі і через це – універсальні норми та цінності, Ю.Габермас детально розглядає принцип універсалізації та виокремлює етико-екзистенційний та морально-практичний дискурси. В праці "Моральна свідомість та комунікативна дія" принцип універсалізації визначається як принцип взаємозв'язку окремого та загального інтересів, а також як процедура перевірки на можливість загального застосування конкретних, змістовних моральних та правових норм. Тобто про справедливість чи несправедливість останніх можуть свідчити наслідки, що випливають із загального їх дотримання: на значущість можуть претендувати лише ті норми, які схвалюються (чи можуть схвалюватися) всіма зацікавленими учасниками практичного дискурсу. Проте глибинною засадою необхідності виокремлення основних вимірів останнього є спроба синтезу індивідуальної свободи вибору та певної системи загальних норм та цінностей.

Крім власне прагматичного чи ціле раціонального, варто говорити про етико-екзистенційний (спрямований на герменевтичне та критичне прояснення самосвідомості індивіда) та морально-практичний дискурси. Основна мета останнього – обґрунтування та застосування норм, які регулюють взаємні права та обов'язки і справедливе вирішення конфліктів, що викають в царині суспільно нормованої поведінки. За допомогою морально-практичного дискурсу конститується інтерсуб'єктивність вищого гатунку, де

“перспектива кожного переплітається з перспективою всіх. А позиція неупередженості долає суб’єктивність власних перспектив учасників процесу, але при цьому не втрачається можливість долучитися до рішення сформованої настанови всіх причетних до дискурсу” [4, 23].

Але такий підхід закриває доступ до інтуїтивного знання про життєвий світ. До того ж тут виникає проблема – застосування норм, що потребує “аргументованого роз’яснення їх правоздатності”. Це і є межею запропонованого Габермасом принципу універсалізації, який перестає бути неупередженим. А для відповіді на питання про можливість застосування тих чи інших норм ми мусимо залучити практичний розум, який спиратиметься на інший принцип – принцип відповідності, який в етиці дискурсу доповнює дискурс обґрунтування. Про роз’єднаність морального судження та дії, про невідповідність притаманному кожному з нас чуттю обов’язку свідчать (в особистому розумінні) докори сумління та чуття провини. До того ж виникає проблема осягнення колективної ідентичності, що втілюється в необхідності звернення до етико-політичного дискурсу.

І тут, цілком природно та теоретично вдало, Габермас робить наступний крок. Тобто від розгляду проблеми прагматичного, етичного та морального застосування практичного розуму в площині індивідуального буття він переходить у площину буття соціального. Цей подальший розвиток принципу “залучення Іншого” має декілька істотних наслідків. По-перше, йдеться не лише про акцентування уваги на суспільній природі дискурсу, а й про важливу зміну ролі Іншого в тлумаченні проблем свободи, добра та справедливості. І ця зміна вкорінена у факті (від якого прагнуч звільнитися, на відміну від прагматичних та етичних міркувань, морально-практичний дискурс) реальності перетину, зіштовхування між собою різних прагнень та волінь. А об’єктивується вона в проблемі можливості та механізмах досягнення спільних намірів. І йдеться, на думку Ю.Габермаса, не лише про необхідність компромісів та врахування індивідуальних життєвих планів, а про засадничу проблему сучасної політичної філософії – проблему справедливості. Остання сутнісно пов’язана з проблемою легітимності влади, необхідності неупередженого врахування різноманітних суспільних інтересів. До того ж, “складні суспільства не

можуть утримувати своєї цілісності завдяки самим лише почуттям, які подібно до почуттів симпатії чи довіри спрямовані на ближню сферу. Моральне ставлення до чужих вимагає “штучних” чеснот, передусім, – налаштованості на справедливість” [2, 24].

Саме з точки зору відповідності нормативних заповідей принципу справедливості (а радше – чуттю справедливості) вони повинні випробовуватися в морально-практичних дискурсах, а не з точки зору їх значущості та доцільності. І в такий спосіб досягається справжня, а не штучна всезагальність універсальних принципів. Адже, наголосимо слідом за Ю.Габермасом та С.Б.Кримським, “той, хто заради (нехай і морального – Л.С.) універсалізму виключає Іншого, той залишається чужим для Інших, зраджує саму ідею універсалізму” [2, 27].

Важливість цієї ідеї для творчості Ю.Габермаса полягає, передусім, в тому, що у такий спосіб він окреслює плідну для подальшого розвитку не лише його політичної філософії необхідність переходу від етико-екзистенційних дискурсів (де розум і воля людини не лише взаємовизначають один одного, але й включені в конкретний контекст, який стає темою дискурсу) до дискурсів етико-політичних. Останні пов’язані з необхідністю з’ясувати, оприятити спільні не лише для окремої спільноти, а й всіх спільнот, властивих тому чи іншому суспільству, цінності та ідеали. Обґрунтування легітимності суспільних орієнтирів атрибутивно пов’язане з проблемою справедливості, тобто відповідь на питання, що ми повинні робити, набуває морального смислу. Адже учасники етико-політичного дискурсу, з одного боку, не полишають межі дискурсу морального, але, як його учасники, виходять за межі горизонту життєвого світу конкретної політичної спільноти і перебирають на себе позицію учасників необмеженої комунікативної спільноти; а з іншого, – захищають свободу здійснення автентичності людського буття та розвитку партикулярних життєвих форм, обґрунтовують особливий універсалізм – універсалізм рівної поваги та солідарності з кожним окремим індивідом.

Обґрунтуванням і додатковим поясненням цієї настанови, закладеної для дискурсивної стратегії справедливості, є те, що саме орієнтація на справедливість (яку ми, як люди, винні одне одному) потребує, на думку Ю.Габермаса, виходу за межі певного, обмеженого соціокультурного контексту. Зазначимо також, що Габерма-

сове тлумачення природи “спільноти” (як переважно і всі інші, за висловом К.О.Апеля, “німецькі рецепції комунітаризму”) значною мірою зумовлене трагічним німецьким досвідом, жорстокою несправедливістю “власної” спільноти, націонал-соціалістичним постулюванням, в унісон тодішньому німецькому “common sense”, вищості так званого загального блага над власним правом, чи власною користю. Закорінене ще в студентські роки Габермаса розуміння сумнівних принципів та негативних наслідків функціонування засадничої для сучасного комунітаризму “спільноти” стало підвалиною захисту універсальності спілкування, а за ним – людських прав і свобод, справедливості їх дотримання: суспільні блага, суспільні інституції повинні існувати, тобто бути справедливими і тому легітимними не лише для вибраних, а й для всіх.

До того ж Габермас, спростовуючи закиди у відсутності культурно-історичної вкоріненості членів його “дискурсивної спільноти”, прекрасно розуміє, що самими лише “особливостями комунікативних життєвих форм” (якої б ваги ми їм не надавали) “не можна пояснити, чому члени певної історичної спільноти долають свої партикуляристські ціннісні орієнтації, чому вони повинні переходити до абсолютно симетричних і відкритих для всіх відносин визнання, які властиві егалітарному універсалізму” (2.61). То ж обстоюваний Ю.Габермасом принцип справедливого “залучення іншого” не лише до розмови, а й до буття в розмаїтому світі означає, передусім, те, що межі будь-якої спільноти відкриті для всіх і навіть для тих, хто хоче бути для інших її членів чужим, а “невблаганний егалітаризм “справедливості” потребує натомість (замість простої солідарності спільноти – Л.С.) чутливості до відмінностей, які різнять індивідів: кожен вимагає від іншого поважати його інакшість” (1, 19). А уникненню хибних напрямків та непевних абстракцій на шляху прагнення справедливого ставлення людей одне до одного має служити рефлексивна парадигма комунікативної дії. Остання завдяки своїй, сором’язливо чи відверто недооціненій опонентами, принциповій діалогічності надає нових життєдайних барв сумній картині самотнього, монологічного заснування нормативних та ціннісних орієнтирів. До того ж, саме завдяки своїй внутрішній симетричності, а через неї – неупередженості та справедливості, вона виводить їх дієців за межі партикулярних форм суспільного життя: “адже у прагматичних передумовах раціональ-

них дискурсів або дорадчих дискусій узагальнюється, абстрагується та вивільняється нормативний зміст впроваджуваних в процесі комунікативної дії припущень, що відтак поширюється на інклюзивну спільноту, яка в принципі не виключає жодного суб'єкта, здатного говорити і діяти, наскільки той здатний подавати певні релевантні міркування" [2, 62].

Проте для того, щоб стверджувати, що Ю.Габермас знайшов змістовне спростування упередженості комунітаристського субстанційного контекстуалізму, варто зрозуміти логіку його подальших міркувань. Він виходить з того, що його опоненти насправді не обмежуються лише критикою абстрактності універсалістської етики та просвітницького проекту її обґрунтування. Крім того, не можна вважати безсумнівною (спрямовану проти деонтологічної етики) тезу комунітаристів про те, що замість змістовної відповіді про смисл нашого життя морально-ліберальні теорії (і Ю.Габермас також) пропонують принцип універсалізації, заснованого на абстрагуванні від принципово істотних для людини буденних життєвих практик.

Долучаючись до суперечки з комунітаризмом (чи неоаристотелізмом, як його іноді називають), Ю.Габермас не просто виступив на захист універсалістських прагнень сучасних деонтологічних теорій. Він (про що наголошується в "Фактичності і значущості" і особливо в "Залученні іншого") прагне далі розвивати свою дискурсивну теорію справедливості через новий, нелінійний синтез важливих елементів як ліберального, так і комунітаристського соціально-філософських проєктів. Що насправді є втіленням, теоретичним врахуванням суперечностей сучасного соціального буття та філософським осмисленням "багатовимірних, комплексних та нестандартних ситуацій ХХ століття", які "викликають необхідність нових оперативно-процедурних можливостей соціальних стратегій сучасності, потребу оцінки багатьох змінних, нелінійних ефектів, навіть, чинника невизначеності" [1, 192].

Насамперед, визнаючи ту очевидну і тому не надто переконливу теоретично обставину, що розуміння того, чим все ж є добре, не даремно прожите життя (на що претендують всі противники деонтологічної етики), дійсно вкорінене в "контексті", традиціях спільноти, до якої належить індивід, Габермас наполягає на тому, що за певних, несправедливих обставин необхідно виходити за межі цієї

спільноти, аргументовано критикуючи її традиції. І йдеться не лише про конкретно-історичний, контекстуальний (якщо знову скористатися улюбленим висловом комунітаристів) зв'язок реальної та ідеальної комунікативних спільнот, про те, як зазначає Ю.Габермас, що права індивіда не існують, не стверджуються без блага його спільноти.

Таким чином, Ю.Габермас наголошує на тому, що обстоювана ним етика дискурсу розглядає ті чи інші конкретні спільноти з точки зору принципу справедливості і в такий спосіб оминає небезпеку відверто неоаристотелівського постулювання їх первинно-домінуючої природи. Можливість такого тлумачення зумовлена, крім усього іншого, особливою природою дискурсу, в якому, за Ю.Габермасом, не лише не порушуються соціальні зв'язки, а досягнута спільна згода трансцендує, виходить за межі конкретної спільноти. То ж стратегія його дискурсивної справедливості є плідною ще й тому, що вона уможлиблює балансування між реальною та ідеальною комунікативними спільнотами та завдяки своїй відносній формальності не заперечує існування особливих культурно-історичних цінностей та стилів, форм життя, як перекладають деякі дослідники.

У такий спосіб Ю.Габермас відповідає на закиди опонентів своєї теорії (передусім, з табору комунітаристів) про її позаконтекстуальність через відсутність в ній дискурсів застосування, які б доповнювали дискурси виправдання, обґрунтування. До того ж німецький філософ не спиняється на простому взаємодоповненні дискурсів, а також на розмежуванні етики і моралі, яке втілюється, як він зазначає, у відокремленні “горизонтальної перспективи, в якій регулюються інтерперсональні відносини, від вертикальної перспективи тих чи інших особливих життєвих проєктів” [2, 44]. Тільки з огляду на таке розмежування можливе віднайдення адекватних відповідей на власне моральні питання.

Тут варто зробити і наступний крок – визнати, що не існує переваги справедливості над благом, а також етично-нейтрального розуміння справедливості. Більше того, якщо ми інтерпретуємо справедливість як рівне для всіх, приналежне не лише до етичної, а й до моральної царини, благо, то виникає можливість органічного поєднання справедливості та солідарності, справедливість стає солідарністю. “Адже, – наголошує Ю.Габермас, – й по-універсалістськи

збагнена справедливість вимагає того, щоб один відповідав за іншого, а тепер, звичайно, ще і того, щоби кожен відповідав за чужого, чия самоідентичність витворилася за цілком іншого життєвого устрою, а само розуміння здійснюється у світлі традицій, які не є його власними” [2, 45].

Саме з огляду на суперечку лібералізму-комунітаризму Габермас по-новому витлумачує сутність принципів солідарності і справедливості, як нормативних принципів демократичної правової держави, де вимога поваги до гідності кожного ґрунтується на визнанні недорканності його тіла, життя, власності. Тоді як принцип справедливості, за Габермасом, наполягає на однаковій повазі рівних прав кожного індивіда, принцип солідарності постулює співчуття до ближнього і є благом індивідів, які належать до однієї спільноти зі спільним способом життя. А крім того (і саме цей вимір проблеми набуває особливої ваги за сьгоднішніх кризових умов), – без солідарного врахування становища інших людей (тобто без виходу за межі конкретної спільноти) неможливо дійти справедливих рішень. Адже вже Аристотель вказував на те, що через несправдливості не лише страждає добробут людей, а й принижується їх гідність. Таким чином, не стали вельми продуктивними не лише контекстуалістські підходи до проблеми взаємозв'язку справедливості та солідарності (через свою нездатність охопити загальнолюдський зміст моралі, однакової поваги та солідарної відповідальності за кожного), потребує подальшого розвитку та уточнення і висловлена Ю.Габермасом у докризовому світі теза про те, що чуття довіри є приналежним лише невеликій спільноті, а не суспільству загалом. І саме зобов'язувальна сила моральних норм та здатність, хоча б подумки, стати на місце іншого може врятувати вітчизняне суспільство від морального та економічного краху.

### *Література*

- 1 *Кримський Сергій*. Запити філософських смислів. – К., 2003.
- 2 *Габермас Ю.* Залучення іншого. Студії з політичної теорії. – Львів, 2006.
- 3 *Вельш В.* Наш постмодерний модерн. – К., 2004.
- 4 *Хабермас Ю.* Демократія. Разум. Нравственность. Московские лекции и интервью. – М., 1995.



## “Третя правда “ буття... ”Розвидняється”...

Заголовок цієї статті запозичено з двох знакових книг сучасної української філософії, які належать перу С.Б. Кримського [1, 2]. Перша частина заголовку містить “споконвічну проблематику духовних пошуків людей” [1, 704], а друга – символізує процес таких пошуків, бо вони виводять з темряви, просвітлюють. Не можна краще передати це, ніж словом “розвидняється” [2, 115]. Софійність останнього (“Розвидняється”) криється ще й в тому, що Сергій Кримський жодного рядка не написав у цьому (якщо так можна сказати) розділі, бо що можна сказати за умови, коли людина полишає темряву? Вона опиняється перед перспективою світлого, надії, образу “досвітніх вогнів” Лесі Українки. Але ж щоб йти зазначеним шляхом, треба обрати шлях “третьої правди” буття. Є великі резони на користь такого налаштування.

Звичайно, проблема правди адекватно може осмислюватися за умови зіставлення її змісту з істиною. Існує численна кількість тлумачень істини, адже кожна з концепцій істини (кореспондентна, когерентна, прагматична, ковенційна та ін.) має свої підстави у відповідних концептах розгляду знання, реальності, людської діяльності тощо. Коли істина “здобувається на шляхах зустрічі буття і його гносеологічних образів”, є перетином “життя і його ціннісної проекції в свідомості”, перетворюється “у принцип життєдіяльності”, то така істина стає “правдою”. Відтак, правда – це особливий феномен зв’язку істини з життям людини, втілення істини в людські долі [1, 591]. При цьому важливо, що правда будується, а істина відкривається [1, 591]. Можна сказати, що правда – це життя в істині, або вона є близькою до змісту поняття “екзистенціальна істина”.

Правда як “вибудова життя” є не чим іншим, як презентацією духовності. Втім, поняття духовності нерідко ідентифікують з релігійними віруваннями, але останні — тільки одна з форм духовності (хай історично й важлива). Перспективним є поняття духовності як екзистенціалів буття людини в світі. Аналізу поняття “екзистенціалів людини” вперше велику увагу приділив Сергій Кримський. Зокрема, він звертає увагу на те, що до “атрибутів ду-

ху” належать: 1) активність як самотворча діяльність на перетині буттєвості та свідомості; 2) безконечність, тобто здатність трансценденції, виходу з себе у вищі ціннісні сфери, долання всіх кордонів, здатність, що репрезентується невичерпними можливостями творчості та розуму суб’єкта; 3) свобода як самодіяльність, як необмеженість самовідтворення, виявів проектних сфер свого здійснення, шляхів затвердження своєї буттєвості; 4) абсолютність як самоцінність і властивість самовизначення своїх предикатів – неодмінного джерела всіх форм перетворення існуючого; 5) самосвідомість у вигляді саморефлексуючого мислення та самопокладання смислу [1, 72].

Перелічені Сергієм Кримським атрибути духовності є загальними і суттєвими прикметами духовності. Їх виділення і аналіз – це вагомий внесок в розробку проблеми духовності. Він, власне, конкретизує сократівську концепцію духовності, яка розуміється ним як “переконавання в тому, що обидва співучасники дискуту належать до третього, зверхнього щодо їхнього переконавання світу правди, який є для них однаковою цінністю” [1, 708]. Тс, що у Сократа є людською “мудрістю”, “повивальним мистецтвом”, в даному разі, так би мовити, алгоритмізовано, операціоналізовано і може бути моделлю для опанування засобами духовності при “вишколюванні” людини як в інституціоналізованих формах, так і при самонавчанні. Педагогічній думці доцільно включити назване в свої теоретичні і практичні засади.

Глибина ідеї “третьої правди” буття криється і в тому, що вона артикулює архетип “тріци” – той архетип, який має цілу низку виражень: від ідеальності числа “три” у піфагорейській традиції до ідеї “трьох світів” Григорія Сковороди, чи трьох фундаментальних символічних сфер буття: Дім, Поле, Храм [2, 56], чи онтолого-гносеологічної “тріци” – Істина, Добро, Краса, а в християнській культурі – “святої трійци” – Бог-Дух, Бог-Отець, Бог-Син святий. Сюди ж належить “тріця” людського роду: Батько, Мати, Дитина.

Фундаментальність “третьої правди” буття є феноменологічною в тому розумінні, що в ній суще збігається з сутністю. Сутність в суцшому не просто присутня, а за Гуссерлем та Гайдеггером вона є “поставою”, вмережністю одного в друге, і тільки рефлексія може їх розчленувати, але це вже не буде ні суще, ні сутність. Реальністю вони є тоді, коли виступають цілісністю.

Онтологія цілісного щодо людини образно може бути передана метафорою “вежі”, основу якої становить тіло людини, її середина – розум (інтелект) і вища ступінь – це духовність. Відразу ж йде на згадку легенда про “Вавилонську вежу”. Унеможливлення реалізації “Вавилонського проекту” (скористасмося терміном “проект”) – це символ унеможливлення буття людини, якщо втрачається її цілісність не тільки в плані тілесного і раціонального, а й, передусім, духовного – “третьої правди” буття. Водночас метафора “вежі” (“Вавилонської вежі”) символічно презентує існування “трьох правд”: існування тіла людини – це “одна правда”, існування розуму – це “друга правда”, а існування духу – це “третя правда”.

Перша і друга “правди” – необхідні констеляції людського існування і без них людина не існує. Вони виражають свої “інтереси”, мають відносну самостійність. Але вони можуть вступати як у взаємодію, так і чинити одне другому опір.

“Третя правда” є вищою саме тому, що представляє духовне в людині. Усі виділені С. Кримським п’ять атрибутів духовності є “вищими” щодо перших “двох правд”, бо вони найбільше в себе увібрали загальнолюдського, їх змістом є долучення людини до людського загалу не тільки в індивідуальному, а й в історичному аспекті, тобто просторово і часово.

Водночас “третя правда” має свої історичні прояви. Сергій Кримський показав, що в ній гармонійно поєднується перша та друга “правди”. Це досягається на різних етапах розвитку культури різними способами. Скажімо, за античності – це діалог і іронія. “І хоч це був лише один з перших історичних варіантів концепції “третьої правди”, він і досі зберігає своє евристичне значення” [1, 708]. У ХХ ст. виникає можливість багатоваріантності моральної поведінки людини, а це, в свою чергу, пов’язане з новим наповненням змісту “третьої правди”: з’являється “вимога до совісті, що переростає саму себе” [1, 712], а також вимога “полісистемності цілей” [1, 713]. Останнє надто важливе, бо стало ясно, що “жертвування людьми в ім’я тих чи інших ідеологічних догм є такий самий пережиток, як і віра в рятівну силу людської крові на страхітливих капищах поганства” [1, 713]. Насамкінець, до “третьої правди” сучасності належить “усвідомлення не тільки практичної активності, але й творчої стихії споглядання” [1, 716]. Це означає, що слід орієнтуватися не тільки на зміну об’єкта, а й на зміну суб’єкта дії.

Споглядання “знаменує грань переходу зовнішніх практичних дій у внутрішню смислотворчість і стан свободи” [1, 716].

“Третя правда” буття – духовність – є шляхом, найдовшим у бутті людини, бо це шлях до себе, до своєї особистості [1, 716]. І цей шлях “притягує” і водночас “відштовхує” від себе людину. Шлях може виявитися оманливим, якщо цінності, що сповідаються, не виходять за межі “першої” та “другої” правд.

Ідея “третьої правди” є особливо евристичною при розгляді надто актуального зараз питання – про співвідношення національного та загальнонародського в культурі. Ця проблема є дошкульною не тільки в країнах, які стають на шлях утвердження національних держав, а й в інших країнах, що пов’язане з глобалізаційними процесами, зокрема, зростаючою міграцією народів світу, розвитком відкритості кордонів в умовах виникнення нових державних об’єднань, скажімо, Європейського Союзу, а також об’єктивних потреб розвинутих країн у дешевій робочій силі тощо. За таких умов без звернення до концепції “третьої правди” не так просто розв’язувати дану проблему. При її ігноруванні напрошується висновок про загрозу національному в бутті людини. Більше того, це навіть підкріплюється, скажімо, ідеєю “світової республіки”, виникненням “громадянина світу” [3].

Концепція “третьої правди” дає підстави для виваженого вирішення проблеми національного в бутті людини. Насправді ніякого протиставлення національного і загальнонародського в культурі не існує і не може існувати, адже найглибше національне є водночас і найглибшим загальнонародським. Власне, і національне, і загальнонародське є ідентичними як засадничі способи реалізації життя людини. Вони виступають екзистенціалами людського буття, що є водночас вираженням вищої духовності – тим, що у Сергія Кримського називається “третьою правдою”.

Про збіг трьох прикмет буття людини – національного, загальнонародського і вищої духовності – “третьої правди” зазначав і французький вчений Леруа-Гуран. Він вважав, що основні способи реалізації людської життєдіяльності в усіх народів світу є одними і тими самими. Про це свідчить аналізований ним “технічне середовище” – невід’ємна складова буття людини в світі як живої популяції. Звичайно, існують різні форми вираження цього ідентичного буття, які зумовлюються багатьма чинниками, тими чи іншими

традиціями [4], але в своїх засадах вони є єдиними для усіх. На прикладі казки це продемонстрував В.Я. Пропп [5; 6, 454–502].

Проблема співвідношення національного і загальнолюдського (зараз цим терміном у нас послуговуються замість точнішого в даному контексті "інтернаціонального") адекватніше може бути осмислена, якщо вдається до думки М. Гайдеггера "мова – це домівка людини". За всіх найвищих оцінок мови як найнеобхіднішого елемента національної свідомості, менталітета нації, важливо не забувати, що мова складається, принаймні, з трьох прошарків – синтаксису, семантики та прагматики, а також є системою знаків з їх особливостями вимовлення, транскрипцією тощо. Усе це лінгвістика вже досить добре описала. Але "третя правда" буття в даному разі криється в тому, що провідним у мові як "домівці людини" є семантика, тобто значення та смисли, які передаються мовою. Самі ж значення зумовлюються не мовою, а способами реалізації буття людини в світі – практиками людської буттєвості, які є не чим іншим, як індивідуально-соціальними презентаціями людини у світі відповідно до людської тілесності. Цей прошарок є дійсно засадничим, фундаментальним носієм антропосу як феномену світу. Він є ідентичним у всіх народів і має незначні варіації відповідно до географічних умов, але останні не є визначальними, про що свідчать так звані переселення народів. Відтак, хоча "третя правда" – це вищий духовний феномен, але саме вона передає значення "тілесних практик" людини, є референцією архетипів людської буттєвості.

Колізії між "третьою правдою" та "тілесними практиками" виникають тоді, коли відбувається підміна семантики архетипів семантикою соціальних практик. Останні – це вже трансценденція у сферу соціального ладу, який є предметно-матеріальним з усіма майновими і владними відношеннями. Ця "підміна", звичайно, не "злий намір" певних соціальних груп, а спосіб їх буття у світі. Оскільки він здійснюється представниками відповідних націй, то неприязнь до їх практик асоціюється з їх мовою, а не самими практиками, бо подібні практики мають місце і в їхній діяльності. Власне, на певному етапі історії соціальні практики "відриваються" від глибинних екзистенціалів буття – "третьої правди", тобто вони за значеннями і смислами втрачають єдність національного та загальнолюдського. Це, в свою чергу, може виступати основою створення міфів, викривлених взірців поведінки тощо.

Отже, “третя правда” буття людини є не просто ідеалом буття, а й тим, що єднає людей, робить їх цілісним феноменом світу, і тільки в такому випадку може існувати перспектива для людського буття.

Втім, не можна нехтувати тим, що відмінності в проявах “третьої правди”, які мають місце у різних народів та в різні періоди їх існування – в міфах, релігії, філософії, соціально-політичних процесах (наративах та діях), – інколи породжують “негативи” використання “третьої правди” в своїх егоїстичних цілях, споживачьких намірах, навіть чисто садистських виявах (холокост). ХХ ст. має цей прикрий досвід. Головне – осмислювати його і запобігти в майбутньому. Аналіз позитивного досвіду – досвіду незборності духу людини – “третьої правди” буття – здійснює В. Франкл. Він звертає увагу на те, що людина залишається людиною навіть перед лицем смертельного насилля за умови, що вона не зраджує духовним цінностям — людській гідності, вірі в свою правоту [7]. Коли панує в людині “третя правда”, тоді дійсно, як виразив цей стан Сергій Кримський, починає “розвиднятися”. Теоретичне осмислення цього – один з важливих способів практичного утвердження “дня” – символа життя.

### Література

1. *Кримський Сергій*. Під сигнатурою Софії. – К., 2008.
2. *Кримський Сергій*. Ранкові роздуми. – К., 2009.
3. *Гюффе Отфрід*. Демократія в епоху глобалізації. – К., 2007.
4. *Leroi – Gourhan A.* Evolution et techniques. Paris. – 1973, №2.
5. *Пропт В.Я.* Фольклор и действительность. – М., 1976.
6. *Пропт В.Я.* Указатель сюжетов // Народные русские сказки А.Н. Афанасьева. – т. 3. – М., 1958.
7. *Франкл В.* Человек в поясах смысла. – М., 1990.

## Жить философом...

Что значит “жить философом в современном мире”? – новизна вопроса проявляется разве что в акценте на особенности нынешней эпохи, а традиционность его связана как с *метаисторическими* контекстами (философствование во все времена означало личностный опыт смысловых ответов на поставленный вопрос, значимый и для других вопрошающих), так и с предельной *конкретностью*, индивидуализацией интеллектуальной самостоятельности мыслителя, его человеческой *жизнестойкостью* ответов, выстраданных собственной судьбой. Иначе говоря, особенность “вечных” философских вопросов такова, что при всей их абстрактности и якобы отстранённости от бытия, они всегда и предельно конкретны, сугубо индивидуализированы, так как касаются каждого – тот, кто озадачивает себя вопросами, ставя их как будто “обо всех”, разрешает их прежде всего “для себя”, тем самым подпадая уже не отвлечённо, а предельно лично под поставленные им же вопросы.

Тем же, кто наследует мысли философа, достаётся, как его уникальное искусство видеть проблемные ситуации в постановках вопросов, так и его неповторимый опыт ответов на них. На этом построена философская традиция – интеллектуальное пространство Другого – всегда значимый и для тебя путь поиска истины. Таким образом, традиция жива, когда выстраивается как непосредственная духовная связь между людьми, обнаруживая смыслы их бытия, *разнопредметность* опыта, но тем самым и задавая направления личностного *самоопределения* идущих и спрашивающих после. В этом отношении у Сергея Борисовича Крымского как “вопросов”, так и способов их разрешения столько, что хватило бы не на одну, образно говоря, философскую судьбу. Попробуем же, опираясь на собственное видение творческого пути философа и ни в коей мере не претендуя на полноту освещения его профессиональных интересов и реализованных задач, представить смысл философствования “по Крымскому”.

*Жить философом... – значит пребывать в духовно-ценностном универсуме, культуре как смыслопоиске.* Понимание культуры как духовного пути смыслопоиска, безусловно, имеет тради-

цию. С этой точки зрения можно говорить о *предзаданности* смыслов культурного бытия, их *целесообразности*, определяемой конкретными традициями, об *открытии*, *восприимчивости* или *создании* смыслов, рассматривая последние и как мысль, содержащуюся в словах, знаках, выражениях (как делали это, к примеру, еще стоики), и как назначение, призвание, цель, долг, как свободу, экзистенциально-личностную самореализацию и т.д. Широкое поле историко-философского знания даёт возможность практически в любой эпохе найти аналоги подобных постановок вопроса о смысле. Так, уже у Платона в “Тимее” речь идёт о понимании смысла как предпосылке творчества. Философа интересует смысл как благо, т.е. ценностно нагруженный смысл, как причина и цель творчества [1, 432, 452, 454]. Однако, несмотря на глубокую традицию, актуализируется проблема смысла по-особому именно в наше время, открываясь современнику больше не как гносеологическая, а как *жизненная* задача.

В этой связи С.Б. Крымский говорит о необходимости чёткого различения понятий “значение” и “смысл”. Важнейшим отличием смысла, помимо его “сверхматериальности”, если исходить из деятельности человека, является “выход” смысла в практику; значение несёт лишь информацию о предметах человеческого интереса в то время как смысл ориентирован, помимо информационного компонента, на своё жизненное “обнаружение” и утверждение. В этом, пожалуй, заключается и различие собственно научной и философской предметности: первая ориентирована на пребывание человека в мире объектов и вещей, вторая – на нахождение человеком себя среди других людей, в *со-общении* с ними, в диалоге с Другими. Если науку интересуют больше значения, ответы на вопрос, насколько полученные знания отвечают “истинности”, то философия больше интересуется смыслами человеческого *пребывания* “здесь” и “теперь”, в пространстве культурного и социального “мира человека”. Отсюда, согласно Крымскому, “фундаментальной задачей философии есть смыслостроительство жизни и деятельности человека, своего рода литургия смысла” [2, 18]. Отсюда, если истина (как “значение”) связана с ответом на вопрос: “так ли это на самом деле?”, то истина, понимаемая как “смысл”, имеет принципиально иной ответ. Путь смыслопоиска – ответ на человеческое “вопрошание”: “а зачем?”, “а надо ли?”, “а если надо,



то так ли следует действовать?”, “возможно, лучше пассивное созерцание?” и т.д.

Именно в этом различении, подчеркивает С.Б. Крымский, философия и прокладывает “стратегические пути человеческого самосовершенствования, утверждает поиски смысла жизни в её надеждах, безнадежности и противоречивости” [3, 14]. Происходит это тогда, когда человек *находит* себя, осознает свои цели не в мире природы, а в мире *культуры*. Действительно, если человек раннего общества был ориентирован на мифологию, средневекового – на религию, Нового времени – на науку, то с середины XIX, а особенно в веке XX человек находит себя в культуре. Человек *озадачивает* себя проблемой осмысленного существования в культуре. Да и сама культура усилиями человека выстраивается как *смыслопоиск*. Отсюда в философской традиции XX века закрепляется именно гайдеггеровское определение культуры, к которому часто любит обращаться Сергей Борисович. По мысли немецкого мыслителя, культура является “реализацией верховных ценностей путём заботы о высших благах человека [4, 42]. Таким образом, культура как “вторая природа” человека – не только символ пребывания человека в природе “первой”, но и условие его духовного роста, интеллектуального совершенства, нравственного возвышения над самим собой.

*Жить философom – значит быть “монадной личностью”*. Особую роль в сфере духовности, как, впрочем, и в социальном бытии современного человека, призван сыграть принцип монадности, сменяющий столь значимый для прошлой истории принцип коллективности (плеядности). Эти начала всегда лежали в основании формирования определённых (“идеальных” для эпохи) типов человека. Применительно к новейшей истории имеет смысл, как мне представляется, говорить о “деятелях” и “просветителях”, “революционерах” и “консерваторах”, “нигилистах” и “утопистах”, “конформистах” и “нонконформистах”, “прагматиках” и “романтиках”, людях, востребованных временем, и так называемых лишних людях, “человеке отчуждённом” и “человеке солидарном”, “человеке для себя” (Э. Фромм) и “для других”, “человеке монологическом” и “диалогическом”, “интеллектуалах”, “элите”, “интеллигенции” и т.д. и т.п. Однако всё это многообразие типажей подминает один, господствующий в современной истории безраздельно. Речь идёт о “человеке массовом”, созданном техническим характером нынешней цивилизации, “исповедующим” единую сис-

тому ценностей, единый стандарт, закрепляющийся в качестве “образца” в ситуации глобализации. Результатом же определённой “эволюции” “человека массы” является, по моему мнению, тип, который можно было бы определить как “человек послушный” – легко “обучаемый” и поддающийся под влияние, человек, которого легко убедить и утратить, а в конечном счете – это человек, определяющий своей позицией безразличия, равнодушия и пассивности как цивилизационное, так и культурное развитие в век XX.

Но если на заре эпохи “человек массы” лишь “заполнял” собой социальное пространство, занимая в культуре место, традиционно ему не принадлежащее, о чем точно высказывался Х. Ортега-и-Гассет (“мы видим толпу, устремившуюся ко всем благам, которые создала цивилизация”; “раньше толпы не встречались на каждом шагу”; “в наше время даже в избранных группах преобладают люди-” “массы” и т.п.) [5, 41,45], то теперь толпа “активничает”, выдвигая из своей среды людей, таких же по типу сознания, но занимающих в современных обществах ответственные посты, и довольно часто становящихся субъектами принятия важнейших для этих обществ да и человечества в целом решений, работая при этом на “усреднённого человека”, ориентируясь на характерные для “человека массы” стереотипы мышления и жизненные приоритеты. Беспомощность, растерянность среднего человека, составляющего подавляющее большинство человечества, как считает Э. Фромм, превращает индивидуума в робота, который “готов полностью подчиняться новой власти, которая в состоянии дать ему и уверенность и избавить его от терзающих его сомнений” [6, 255]. Мысль Э. Фромма можно дополнить суждением К. Ясперса, подчеркивающего, что такого рода “нежелание принимать решение стало формой мира, требуемой общим интересом структуры существования. Между волей, ищущей решение о своём бытии, и волей, отказывающейся от борьбы и стремящейся лишь продолжать утвердившееся существование как таковое, идёт тайная борьба” [7, 391]. К сожалению, как нам представляется, одерживает в этой борьбе победу “вторая воля”, отказывающаяся принимать вызовы на себя. Вот этой тенденции личностного несамоопределения, которая стала типичной чертой большинства людей в XX в., С.Б. Крымский и противопоставляет идю “монадной личности”.

Монадность определяется философом “как добродетели личности, её способность репрезентировать целый мир в границах ин-

дивидуальности. И не просто репрезентировать, а давать образцы поступков, интеллекта и растущей совести” [8, 13–14]. Философ исходит из того, что и в прошлые эпохи существовали “монадные личности” – вожди, пророки, мудрецы, – но только конец второго тысячелетия демонстрирует потребность в такого рода личностях как главном условии рождения адекватной вызовам времени духовной культуры. Роль монадных личностей в современной истории (а к ним мыслитель относит М. Ганди, А. Сахарова, мать Марию, А. Солженицына, М.Л. Кинга, В. Вернадского и др.) отмечена большими духовными обретениями и социокультурными достижениями, нежели роль партий, по-прежнему популярных массовых объединений. Сергей Борисович часто цитирует в своих работах и публичных выступлениях мнение одного из выдающихся интеллектуалов XX в. – Мигеля де Унамуно, который, живя во времена гражданской войны, сложного противостояния франкистов и республиканцев, заявлял в испанском парламенте: “Я не партия, я – целое” [8, 17], тем самым подчеркивая, что всякая культура начинается с личности, её готовности принять и понять неповторимость Другого. Но только такая трудная для отдельного человека позиция и может противостоять возможному социальному насилию, упреждая и предостерегая человечество от кровавых “повторений” в истории.

Подобная надполитичность, надсобытийность, принципиальная “нестайность”, уединённость и отъединённость от всех при глубокой человеческой солидарности со всеми определяет особенность философской и человеческой *веры* и Максимилиана Александровича Волошина, столь близкого сердцу философа. Желание поэта, художника, мыслителя “в смутах усобиц и войн постигать целокупность. Быть не частью, а всем: не с одной стороны, а с обеих”; “в дни революции быть Человеком, а не Гражданином...”, молясь “за тех и за других” есть вовсе не уход из ситуации жёсткого гражданского конфликта, а, по сути, культивирование того же принципа монадности, продуманная позиция подлинного интеллигента в эпоху перемен, обреченного на непонимание и одиночество. Тем не менее, как показывает С.Б. Крымский, именно в принципе монадности выявляется действительная заявка на духовность будущего человека. Даже если сейчас мудрец остаётся “в меньшинстве” – он всё-таки “выигрывает”, неся в себе (если воспользоваться образом М. Кундеры) “невывносимую лёгкость бытия” “мо-

надного” *самостояния*, сопротивляясь количественно давящей массе. Последней, если учитывать опыт истории, своим “усреднённым” мнением всегда удавалось разрушать деятельностные принципы и жизненные убеждения личностей, но вот только с “монадной” личностью массовидное сознание справиться уже не может.

*Жить философом – значит быть поэтом.* Обращение к теме поэзии в связи с творчеством С.Б. Крымского, безусловно, неслучайно. Свою роль здесь сыграла и особая любовь философа к поэзии (в этом аспекте я буду обращаться к строчкам любимых Сергеем Борисовичем поэтов), и удивительная художественно-образная насыщенность его метафизических текстов. Если обобщить характерные для его мысли образные определения и выстроить на их основе некоторую логическую цепочку, то выглядела бы она так: “под сигнатурой Софии”, “воспринявши сердцем, освоить разумом”, философ стремится переосмыслить и поделиться опытом собственного видения таких сложнейших антропологических и социокультурных проблем, как “метафизика судьбы” и “присвоение качеств бытия”, “культура как мир человека” и “софийные символы бытия” стремится раскрыть икону, “принцип иконы” как “свет софийности” и как “условие восхождения к абсолюту”, соотносит “истину и правду”, “историю и метаисторию”, понять “специфику украинского барокко” и представить “архетипы украинской культуры” [9, 10]. Поэзия при этом довольно часто выступает не в качестве иллюстрации идей, а в качестве их аргументации.

Вообще рефлексия философа и поэта, независимо от того, сколь различны смыслы их существования, несёт в себе некоторую тождественность, “завязанную”, как представляется, на боли бытия. Ни в одном из словарей мы не найдём метафизическое определение этого понятия и, тем не менее, оно существует как неизменный контекст в размышлениях и философов, и поэтов. Когда читаешь откровенные строчки Г.Флобера, трудно сказать, о ком они больше – о поэте, писателе, философе или – *художнике*, каким и являются все они, объединённые мечтой *иного* бытия и мира, создающие каждый своими “красками” картину духовно-человеческого универсума, ради которой и покупаются столь высокой ценой “кровоточия”, вынесенные на суд людской поэтические строки, художественные и метафизические тексты? “Стать поэтом – пишет Флобер, – значит до времени поседеть, брести от разочарования к разочарованию, бросаться вперёд и видеть, как то, к чему

стремишься и что пытаешься схватить, ускользает от тебя, что это всего лишь иллюзия; терзаться подобно титану древнего мифа неутолённой жаждой и гложущим голодом, чувствовать, как снова и снова исчезают плоды, о которых мечтал, которые предвкушал... Жить с душой, снедаемой завистью, яростью, любовью в этом мире, таком холодном и насмешливом, источать себя, отдавая свою кровь, больше чем кровь – своё сердце; переливать его потоками в стихи, высеченные словно из мрамора, – и всё это для того, чтобы его швырнули под ноги толпе, чтоб его сломали, растерзали, обдали презрением, чтоб забросали грязью белоснежные крылья всех белых ангелов, что вылетели из твоего сердца” [11, 393].

Так может быть Ницше с его “Боль утончает человека” прав? Только она и одаривает человека мудростью, становясь индивидуально-общим мироощущением и эпохи XX ст.? Из неё, из боли бытия, рождается предельная откровенность и любимого Философом Поэта: “... Мне совершенно всё равно – / Где совершенно одинокой / Быть, по каким камням домой / Брести с кошелкою базарной / В дом, и не знающий, что – мой, / Как госпиталь или казарма. / ... Где не ужиться (и не тпуть!), / Где унижаться – мне едино ...” (*Марина Цветаева*). Эта образно-поэтическая “всё-равность”, “всё-единость”, все-“безразличность” поэта – из всевременности его духовности и трагичности его физического пребывания “в настоящем времени”. Но и принцип монадности – разве эта идея не происходит из боли бытия, преодолённой личностью, равной в своём самосознании культуре человечества?

Таким образом, всевременность художника (поэта, философа) определяется культурой как историей личностей, “настоящесть” – историей как “культурой” масс, где личность – уже безличностна, т.е. неразличима среди всех, одинаково других, друг другу подобных и чуждых, и потому – недодуховных. Их “недо-” определяет примитивно-усреднённый способ перевода ценностного в жизненное – делай, как все, думай (или не-думай), как все... Неслучайно философ замечает: “Решение согласно критерию большинства ведёт к крайним выводам, ибо ассоциируется с анонимной безответственностью: “Я действую, как все”. Решения большинства не чувствительны к уникальным эстетическим, нравственным и даже альярмичным (то есть небезопасным) ситуациям” [8, 13].

Так может боль (как особое эмоционально-чувственное состояние мыслителя и поэта, особый их душевный настрой) есть прежде

всего предельное переживание в себе несовершенство мира и человека, свидетельствующее о столь же предельном личностном небезразличии, вышлёскиваемом в мир криком живого страдания Поэта или Философа? Неслучайно эти две судьбы в бытии культуры столь переплетены, что водораздела практически не существует. Р. Музиль называет поэтов “особым подвигом рода человеческого” – наверное, то же можно сказать и о философах. Если поэт – человек, “острее всех других сознающий безнадежное одиночество нашего “Я” в мире и меж людей” [12, 187], то философ при этом ещё рискует идти безнадежным путём поиска на основе критической мысли основ “сродности” людей, *contra spem spero* изменить мир, заслуживая “славу” человека сначала “беспокойного”, согласно Вл. Соловьёву (описавшему в личности и судьбе Сократа “пра-форму” ситуации мудреца в обществе), потом – “нестерпимого”, наконец, “преступника”. Если сверхчувствительность поэта рождает “робкое превосходство”, которое сродни детской душе и которое даёт способность “ненавидеть даже собственные идеалы”, ибо они представляются ему не целями, а продуктами разложения его идеализма” [12, 187], то философ творческими сверхзадачами, стоящими перед ним, обречен пройти путь “учителя правды”, а часто – и “мученика правды”. Философ по предложенному условию, по заданной “волей” обстоятельств программе в принципе не способен ни верить, ни учить, ни жить.

Мысль философа сориентирована на поиск истинно безусловного и потому его бытие сопровождают вопросы, вопросы, вопросы, вечные вопросы человеческого бытия. От сомнения к убеждению – только так очерчивается путь философской рефлексии. Мысль поэта – всегда от себя, но как от всех, поэтому каждый и “повторяет” чужие (свои!) стихи: “Я пропал как зверь в загоне. / Где-то воля, люди, свет, / А за мною шум погони. / Впереди дороги нет” (Б. Пастернак). В этом, наверное и состоит пред-назначение Поэта и Философа, его смысл, призвание, жизнь?

*Жить философом – значит одаривать дружбой.* Именно можно, на наш взгляд, определить жизнь С.Б. Крымского в метафизическом контексте понятия “жития”. Дружбой мудрствующих называл когда-то философию Аристотель. В исторической традиции она и была такой – взаимным личностным дарением особого отношения друг к другу, когда Другой – не просто сотоварищ в поиске истины как общечеловеческого знания, но – собрат в смысложиз-

ненном поиске по-настоящему человеческого, т.е., ценностного, и потому значим для другого не менее его самого. Мне думается, в этом контексте по-особому привлекала современного философа личность Г.С. Сковороды, культивируемое им античнос понимание дружбы (как проявления высшей справедливости и человеческого достоинства), а также – философии (как пути мудрствующих) [13]. Именно к *Дружбе* как особому, и столь не часто встречающемся, “институту” человеческих взаимоотношений оба философа “восходят” как к вершине человеческого бытия и главной жизненной ценности. Дружбу Сковорода называл своим “единственным утешением” и “богатством”, понимая и как таинство удвоения собственного “я”, и как средство познания, школу любви, товарищества, жизненного опыта взаимоотношений. Все эти контексты находим мы в слогe С.Б. Крымского о мудреце, принявшем жизнь как путь духовного испытания и редкого счастья, как умения примириться со страданиями и ударами судьбы, как надежды, что они *ненапрасны*.

*Жить философom – значит чтить Дон Кихота, трудно любить людей.* Есть у Сергея Борисовича одна небольшая работа (“Десять книг как фундамент европейской гуманитарной образованности”) [14, 27–31], которая раскрывает не только литературный вкус философа, ценностные составляющие его духовного мира, но и позволяет понять основания духовного “роста” человечества, начиная от “Сказания о Гильгамеше”, связанного с осознанием человеком своей конечности и поиском бессмертия своего духа, до паскалевского образа человека как “мыслящего тростника”, легко гнущегося, но не ломающегося, не сдающегося; от трагедии философа, описанной Платоном в “Апологии Сократа” до трагичности существования человека в контексте нравственной “метафизики власти” пушкинского “Бориса Годунова”.

Однако личность философа Крымского, мне думается, раскрывает в этом перечне роман Сервантеса о приключениях рыцаря Печального Образа. Ироничный контекст этого произведения не затемняет его глубокий смысл – необходимость, если ты человек, стремиться к идеалу, мечтать о человечности, оправдываться желанием истинного, доброго, прекрасного, справедливого, стремиться к ним, даже при полном понимании невозможности этого достичь. Мне думается, что именно здесь таится ключ ко всему сделанному Философом, который, как и прежде, идёт вперёд, к

мудрости как беспокойному состоянию вечного поиска, ожидания и надежды. Неслучайно недавно выпедшая в свет новая книга С.Б. Крымского написана под знаком “утра” как символа “перехода”, превращения вчерашнего в сегодняшнее, то есть стихии рождения, становления, творения света, отрицания тьмы, просветления теней” [14, 10]. Ведь именно в утренней, предрасветной неопределённости, лишь одаривающей надеждой на яркий день, и рождается подлинный философский дух, расцветает душа настоящего философа, для которого *жить – означает достойно встречать рассветы*, иметь мужество быть ... вопреки, несмотря на обстоятельства и независящие от него ситуации – всё равно *свершатся, пребывать, исполняться и мыслить*, значит иметь *голос*, высказывать для всех важное для себя, постоянно сомневаясь и вопрошая. Это и есть судьба Философа.

### Литература

1. Платон. Тимей // Платон. Собрание сочинений в четырёх тт. Т. III.
2. Крымський С.Б. Запити філософських смислів. – К., 2003.
3. Крымский С.Б. Экспликация философских смыслов. – М., 2006.
4. Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие. – М., 1993.
5. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Ортега-и-Гассет Х. “Дегуманизация искусства” и др. работы. Эссе о литературе и искусстве. – М., 1991.
6. Фромм Э. Бегство от свободы // Фромм Э. Бегство от свободы; Человек для себя. – Мн., 1998.
7. Ясперс К. Духовная ситуация времени // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991.
8. Крымський Сергій. Заклики духовності ХХІ століття. – К., 2003.
9. Крымський С.Б. Під сигнатурою Софії. – К., 2008.
10. Крымский С.Б. Философия как путь человечности и надежды. – К., 2000.
11. Энциклопедия афоризмов: В мире мудрых мыслей. – М., 2001.
12. Музиль Роберт. Очерк поэтического познания // Литературная учёба. – 1990. – Кн. 6.
13. Драч І.Ф., Крымський С.Б., Попович М.В. Григорій Сковорода. – К., 1984.
14. Крымський С. Ранкові роздуми. – К., 2009.



## Пирогоща – Успіння – Братчина (Шукаючи ключі до “Слова”)

У фіналі поеми “Слово о полку Ігоревім” (кінець XII ст.) згадується епізод перебування новгород-сіверського князя Ігоря Святославича у Києві, відсутній у літописах:

“Игорь ѣдетъ по Боричеву  
къ святѣй богородици Пирогощей.

Страны ради, гради весели”[1, 52].

У своєму дослідженні архетипів української ментальності С.Б. Кримський щодо цього епізоду зазначає: “Радість землі як матері свого вірного сина, тріумф стійкості духу та неперсборного прагнення свободи в трагічних обставинах полону оспівує фінал “Слова...” в епоху, яка стала передпочатком української історії” [2, 281].

Відповідь на питання, чому ця подробиця перебування Ігоря в Києві виявилася такою важливою для автора “Слова”, для нашого сучасника вдвічі цікава. По-перше, викликає інтерес реальна мета відвідин князем церкви Пирогощої, по-друге, оскільки йдеться все ж не про хроніку, а про художній твір, то, справді, хотілося б осягнути той “вищий” смисл, який вкладав у цю подію невідомий автор, – символічне навантаження цього епізоду або концептуальне місце, приділене йому у фабулі твору. Досі ці два аспекти, переважно, змішувалися.

Слідом за В.З. Завітневичем, Д.С. Ліхачов пояснював цей візит князя до церкви Успіння Богородиці Пирогощої (збудована у 1132–1136 рр.) тим, що Ігор, перебуваючи у полоні, напевно, міг скласти обітницю, що в разі свого порятунку, піде на уклін до святині Пирогощі [3, 161–162; 4, 214]. Згідно з Іпатіївським літописом (1155 р.), князь Андрій Юрійович (пізніше відомий як Боголюбський), рушаючи з Вишгорода, під Києвом, до Суздаля, взяв із собою ікону Богородиці – нині відому ікону Володимирської Божої матері, “юже принесоша съ Пирогощею изъ Царяграда въ одномъ корабл...” [5, 78]. Отже, йшлося про відому на ті часи ікону. Д.С. Ліхачов посилається на християнську традицію складення таких обітниць за важких життєвих обставин. Головний же натяк на ймовірність Ігорової обіцянки здійснити прощу до цієї церкви вче-

ний вбачає у тексті молитви князя перед втечею з полону, за Іпатіївським літописом, під 1185 р.: “Є же вставъ (Ігор.— Ю.П.) ұжасенъ и трепетенъ, и поклонися образу Божию и кресту честному, глаголя: Господи сердцевице! Аще спасеши мя, Владыко, ты недостойнаго” — и возмя на ся крестъ, икону, и подойма стѣну и лѣзе вонъ” [5, 138]. На думку Д.С. Ліхачова, наявна тут умова — “аще спасеши мя” — мала підкріплюватись якоюсь обіцянкою, чомусь випущеною літописцем [4, 214].

Пояснюючи, чому обітниця Ігоря мала стосуватися саме богородичної церкви, вчений підкреслював, що культ Богородиці, як захисниці від степовиків, у XII ст. набув на Русі особливого значення [4, 218]. При цьому, на думку дослідника, Ігор їде вклонитися Богородиці саме до Києва, оскільки богородичні храми, ні у його Новгороді-Сіверському, ні у Чернігові на той час не згадуються, отже, їх там, найвірогідніше, не було [4, 215, 227–228]. Проте, принаймні щодо Чернігова (з якого князь прибув до Києва), можна все ж нагадати про Успенський собор Єлецького монастиря, побудова якого, справді, не відбита літописами, але археологічно датується приблизно першою чвертю XII ст. [6, 100–111].

Що ж до богородичних церков Києва, то незрозуміло, чому серед них Ігор обрав саме невелику Богородицю Пирогошу на Подолі, а не якийсь більш значний київський храм, наприклад — Софію, Десятинну церкву тощо. На думку вченого, ці два храми після повернення з походу могли відвідувати лише київські князі, що і відзначено літописом у кількох випадках у XII ст. [4, 216]. Однак, аналіз літописних статей (зокрема, 1146, 1150, 1151, 1180 рр.) показує, що це були не звичайні приходи до Києва, а приходи до влади — вокняжіння, адже, заходячи у храм, князь, зазвичай “сѣде на столе дѣда своего и отца своего” [5, 24, 49, 57, 123]. Тому удільному князю Ігорю, як прочанишу, ніщо не заважало би відвідати Десятинну церкву або Софію, не говорячи про Успенський храм Печерського монастиря, Влахернський на Клові або Благовіщення на Золотих воротах.

Сумніви в тому, що поїздка Ігоря до цієї церкви була пов’язана з виконанням релігійної обітниця викликає вже сама літописна розповідь про втечу князя з полону. Так, наприклад, Ігор двічі звертається у молитвах до Христа — відразу ж після поразки і перед втечею [5, 131, 133], тому, згідно із справедливим зауваженням Г.В. Сумарукова, логічніше було б припустити, що саме Спасите-

до князь міг скласти обітницю і потім здійснити її в одному із Спаських храмів, у Чернігові або у Києві [7, 73]. Про те, що вдячність за врятування могла адресуватися Ігорем не Марії, а Христу, “Владиці”, писав і Б.О. Рибаків [8, 137].

Найвразливішим місцем у побудові Д.С. Ліхачова є неодноразово повторюване твердження, що Ігор прямував до Пирогощі, в’їжджаючи до Києва [4, 212, 216; 3, 163]. Ця точка зору критикувалася Б.О.Рибаківим. Давній Боричів (сучасний Андріївський) узвіз, це – крутий підйом, що вів з київського Подолу, від гавані, яка існувала на р. Почайні, на Гору, де знаходилися літописні “гради” Володимира і Ярослава з Десятинною церквою і св. Софією. Нещодавно відновлена на базі давніх фундаментів церква Успіння Богородиці Пирогощі, стоїть на Контрактовій площі, дещо на північний захід від місця виходу Андріївського узвозу на Поділ. Тому цілком ясно, що коли Ігор Святославич їхав “по Боричеву къ святѣй вогородици Пирогощей”, він не в’їжджав у Київ з боку Дніпра, а спускався з центральної, князівської частини міста, вниз, на Поділ. Це, дає Б.О.Рибаківу підставу стверджувати, що Ігор залишав Київ [9, 276; 8, 141]. Отже, якщо наполягати на версії, згідно з якою поїздка Ігоря до Пирогощі була викликана саме обітницею, то було б досить незвично, коли б, приїхавши до Києва з лівого берега Дніпра, Ігор, проминувши Пирогощу, пройшов до верхнього міста, і лише згодом повернувся до виконання своєї “клятви”. Принаймні, це суперечило б загальноприйнятій практиці, згідно з якою подорожні, після прибуття, спочатку йшли вклонитися святині-покровительці. Так, про в’їзд у Константинополь Михаїла Палеолога (XIII ст.) читаємо: “Царя зустріла цариця, але не раніше, ніж він поцілував і здійснив належне поклоніння перед іконою непорочної Божої матері на вулиці, що називається вулицею Одігітрії” [10, 540].

Усе вищенаведене спростовує версію Завітневича-Ліхачова, що метою поїздки Ігоря до Пирогощі було виконання його обітниці.

У літературі зустрічається й інше пояснення цього епізоду поеми – не церковного, а скоріше, “світського” характеру, котре ґрунтується на раніше зробленому висновку, що Пирогоща була церквою київського купецтва, можливо, купців хлібного торгу.

Докази на користь такого значення Пирогощі були наведені І.І.Малишевським. По-перше, він припускав, що ім’я ікони і церкви – “Пирогоща”, яке, напевно, походить від грецької назви “баш-

това” (пірготісса) могло дістати також новий, специфічно руський, смисл (староруське пира – “жито, борошно” і гость – “купець”). По-друге, ототожнюючи цю церкву з пізніше відомою Успенською церквою на подільському торзі, автор відзначав, що 1672 р. гетьман І. Самойлович своїм універсалом підтверджує давнє право останньої брати *помірне*, або мито, за міри з зернового хліба, який привозився на київський торг, і вважав, що це право походило з давньоруського часу [11, 123–126, 132–133]. Аналогічне право збирати мито за зважування воску було надане у першій третині XII ст. Всеволодом Мстиславичем збудованій ним у Новгороді церкві Івана Предтечі, при якій князь заснував купецьке об’єднання воцаників “Іванське сто” [12, 508–509; 558–560,; 13, 22–25].

Г.В.Сумаруков зробив припущення, що Ігор їхав до Пирогощії – купецького парафіяльного храму, сподіваючись отримати від багатого київського купецтва усе необхідне для відновлення свого війська [7, 73].

Розрахунки часу перебування Ігоря у Києві дали можливість Б.О.Рибаківу припустити, що поїздка до Пирогощії могла припадати на 15 серпня 1185 р. – день Успіння Богородиці – храмове престольне свято Пирогощії церкви [9, 277]. Згідно із нагадуванням Л.Є. Махновця, цим святом завершувався Успенський піст і логічним продовженням урочистого молебня мала стати трапеза. На думку Л.Є. Махновця, Ігор, подякувавши богородиці Пирогощії за своє звільнення, і помолившись їй за добро для Руської землі, мав повернутися з Подолу у верхнє місто, для участі у князівському бенкеті. На ньому, нібито, і було вперше виголошено “Слово”, у фінал якого й увійшла свіжа подія відвідин Пирогощії [14, 171–181, 187]. Адже, як переконливо довів Б.О. Рибаків, поема мала бути створена і представлена на суд слухачів саме під час перебування Ігоря у Києві як гостя і прохача [9, 277–279].

З нашої точки зору, узгодити діловий підтекст поїздки Ігоря до Пирогощії із святкуванням Успіння Богородиці можна було б завдяки припущенню, що Ігор був запрошений на Пречисту братчину саме купцями Подолу. Адже загальновідомо, що на честь своїх храмових свят парафії влаштовували учти. Правилком це було і для церков, пов’язаних з тим або іншим торговим, або ремісничим, об’єднанням.

Характерною рисою всіх братчин було завчасне варіння пива-“кацуна”. Іноді повідомляється, що воно готувалося з нового,

щойно зібраного хліба. У день свята служився молебень, ставилася так звана мирська свічка, а потім давався обід, біля церкви – влітку, а взимку – у домах церковнослужителів. Дослідники виводять братчини з числа найважливіших общинних, мирських інститутів язичницького часу. Про це ж красномовно свідчить і супровідна середньовічним братчинам “культурна програма” – бої, танки, виступи скоморохів, що викликали критику з боку духовенства. Але, незважаючи на традиційну для братчин атмосферу веселості, поведінка їхніх учасників суворо регламентувалася – заборонялися бійки, до столу не допускалися, за поодинокими випадками, незвані гості. Головне ж, що на братчинах обговорювалися важливі справи, а також чинилися суди, звідки й прислів’я: “Братчина судит, а ватага рядит” [15, 136–138; 16, 30–32, 34–41; 17, 162, 176; 18, 30]. Отже, з одного боку, весела, з іншого, – ділова атмосфера братчини цілком могла сприяти залагодженню Ігорем фінансових справ – отримання позики чи то для відновлення боездатності власної дружини шляхом купівлі коней і зброї, як припускав Г.В.Сумаруков, чи то для викупу з половецького полону інших знатних осіб (за В.М.Татищевим [19,137])<sup>1</sup>.

Можливо, на братчину вказує і звернення до слухачів на початку “Слова”: “Не лѣпо ли ны вѣшитъ братиѣ...” [1, 261]. І, звісно ж, якщо припустити, що “Слово” вперше пролунало біля Пирогощі на успенській братчині, то було б логічно вважати, що воно представляло саме інтереси купців. Адже, загальновідомо, що половці, насамперед, блокували головні торгові магістралі Русі. Так, Мстислав Ізяславич, збираючи великий похід проти половців (1168 р.), звертався до князів: “Братъе! Пожалътеся о Руской земли и о своей отцинѣ и дѣдинѣ, оже несуть (погані. – Ю.П.) хрестьяны на всяко лѣто ꙗ вѣжѣ свои, а съ нами ротꙗ взимаюче, всегда перестꙗпаюче; а ꙗже ꙗ насъ и Греческий ꙗтъ изъотимають, и Боляный, и Залозный...” [5, 97]. Можливо, звідси й позитивна оцінка автором “Слова” князя-вохва Всеслава Полоцького, адже саме повстале торгівельне населення Києва 1068 року звільнило цього князя з “порубу”. До такого висновку спонукає і те, що засудження у “Слові” необачності Ігоря і уславлення перемоги великого князя

<sup>1</sup> Наведені В.М.Татищевим начебто літописні відомості щодо вимог половцями такого викупу, О.П.Толочко вважає вигадкою історика (Толочко А. “История Росийская” Василя Татмцева: источники и известия. – К., – 2005. – С.438–439). Втім, очевидно, практика таких викупів була поширеною.

Святослава над Кобяком дипломатично приписуються автором представникам основних країн, пов'язаних з Руссю торгівлею:

“Тү нѣмци и венецици,  
тү греци и морава  
поють славу Святъславлю,  
кають князя Игоря,  
иже погрѣзи жиръ во днѣ Каялы — рѣкы половецкыя,—  
рускаго злата насыпаша” [1, 37].

Що важливість поїздки Ігоря до Пирогощі могла підкреслюватися саме її ймовірними ктиторами, купцями, інтереси яких, гадаю й відбиває “Слово”, підтверджується ще одним спостереженням Б.О.Рибаківа. Сцені біля Пирогощі передують слова:

“дѣвници поють на Дунаи,—  
вються голоси чрезъ море до Києва” [1, 52],

у яких, на його думку, “коротко описаний славнозвісний “Гречник”, шлях від Дунаю, де кінчалася Візантійська земля, *через море* далі Дніпром до Києва” [8, 141]. Отже, якщо правильне наше розміння думки автора “Слова”, то “радіння” Гречника (його вільність від зазіхань половців), запорукою якого виступає візит Ігоря до Пирогощі, є одночасно радістю для всієї Русі.

Якщо були праві Б.О.Рибаків та Л.Є.Махновець щодо “успенської” приуроченості й самої поїздки Ігоря до Пирогощі, і першого виконання “Слова” (хоча й, згідно з ними, — не на Подолі, а на Горі, у князівській резиденції), то, здавалося б, дещо абстрактний загальноруський пафос твору пояснюється всенародним характером свята Успіння Богородиці. Купецька Успенська Пирогоща (пізніше відома як міська, соборна [20, 779–780]), мала бути цього дня центром загального тяжіння. Ймовірно, за традицією, для Києва Успіння було не лише великим загальнохристиянським, а й специфічно міським святом. Адже, згідно з “Повістю временних літ”, 996 р. князь Володимир, який дивом врятувався від печенігів і повернувся до Києва саме на день Успіння, “сотворяше празник великъ, сзывая вешчисленое множество народа. Видя же люди хрестьяны суща, радовашеся душею и тѣлом. И тако по вся лѣта творяше” [21, 85, 86]. Можна припустити, що традиція широкого святкування Успіння й проведення загальноміської братчини зберігалася у Києві й наприкінці XII ст.

Як, власне, урочиста промова з приводу зустрічі Ігоря, “Слово” фактично саме було частиною зображуваної ним події. Отже, і на-

родне віншування князя, і виголошення поеми відпочатку мали вписуватися у сакральний контекст святкування Успіння Богородиці.

Звісно, здається парадоксальним, що “смерть” є “святком”, однак сумна подія кончини Діви Марії дістає оптимістичного продовження – вона підноситься на небо. У пісні, приуроченій до Першої Пречистої, співається:

“Радуйтеся, янголів лики,

Идет до раю Матір Владики” [22, 253].

Це було “свято надії”, адже, з одного боку, ним позначався кінець вегетації, пора жнив, що, за традицією, асоціюється із “смертю”. Саме завдяки цьому у багатьох творах, зокрема, у “Слові”, загибель передається в образі жнив:

“На Немизѣ снопы стелютьъ головами,

Мологятъ чеши харалужными...” [1, 45].

З іншого боку, бажаний (вистражданий) врожай – це джерело життєвих сил людини, і, зрештою, – насіння для майбутньої сівби. Отже, це “смерть заради життя”. Саме “відродження-спасіння” як ідея свята Успіння Богородиці, на нашу думку, органічно інтерпретується й автором “Слова”. Якщо пережиті Ігорем фізичні і моральні страждання нагадують злигодні міжусобиць самої Русі, то його повернення на Русь уособлює її відродження. Зустріч Ігоря біля Пирогощі є апофеозом твору, символічним виразом єдності Руської землі, до якої впродовж всієї оповіді закликає поема.

У зв’язку з ідеєю “через смерть до нового народження”, явно закладеною в фінальному епізоді “Слова”, цікаво, що в ньому мотив радості, веселості поєднується не з просторовим піднесенням, а навпаки – зі сходженням героя униз, його зниженням. Водночас, як показав М.М.Бахтін, таке поєднання було характерним для народної, карнавальної культури європейського середньовіччя і Ренесансу. Неофіційна святковість і сміх, підкреслюючи інтерес до “низьких” і “земних” аспектів, тимчасово відміняли і високі статуси, створювали атмосферу “утопічної рівності”, завдяки чому “людина ніби перероджувалася для нових, власне людських відносин. Відчуження тимчасово зникало. Людина поверталася до себе самої і відчувала себе людиною серед людей...” [23, 15].

В “обрядовому” виразі ідеї оновлення особлива роль мала належати братчині. Згідно з М.М.Бахтінім, матеріально-тілесне начало, що пронизувало атмосферу ринкового свята і було пов’язане з

образами плодючості, росту, достатку, отримувало характер “пира на весь мир”. Подібно до гризни, що йшла за похороном, цей бенкет символізував оновлення, продовження життя [23, 312].

Не менш цікавий висновок ученого про те, що всілякі прояви матеріально-тілесного життя в “святкових” образах гротескного реалізму були віднесені не до окремої особи, а ніби до “народного, колективного, родового тіла” [23, 26]. Безпосередньо тілесний вираз ідеї єдності Русі застосовує і автор “Слова”, наслідуючи стиль давніх творців пісень, Бояна і Ходини:

“Тяжко ти головы кромѣ плечю,

Зло ти тѣлѹ кромѣ головы, —

Рүской земли везѣ Игоря” [1, 51].

А трохи нижче говориться, що “Игорь князь вѣ Рүской земли” і про його шлях до Пирогошої [1, 52]. Отже, повернення князя в Руську землю, що символізувалося його приходом на Поділ, було рівнозначне “оживленню” цього, схожого на казкового, “велетня” Руської землі.

У сцені біля Пирогошої Ігор виступає народним героєм, в архетипі якого, як неодмінний атрибут, закладений драматизм долі [2, 281; 24, 84]. В усі часи масова психологія була особливо чутливою до страждань видатних осіб. Співчуття до них служить більшості звичайних людей джерелом душевного зцілення, катарсису. Яскравий приклад такого глибокого духовного співчуття і одночасно тілесного єднання мас у трагедії “царської особи” дає історія того самого подільського торговця 1147 р. Після того, як сюди було привезено з Гори тіло забитого ватовпом Ігоря Ольговича, “человѣци же благоверніи, приходяще, взимаху отъ крове его и отъ прикрова сущаго на немъ на тѣлѣ его, на спасеніе себѣ и на исцѣленіе...” [5, 353]. Отже, навіть фізично необоротна, а не “умовна”, як у випадку Ігоря Святославича, смерть передбачала наступне відродження, очищення, зцілення.

### Література

1. Слово о полку Игореве.— М., 1987.
2. Кримський С.Б. Архетипи української ментальності // Проблеми теорії ментальності. — К., 2006.
3. Завитневич В.З. К вопросу о происхождении названия и местоположении киевской церкви “Святой Богородицы Пирогошей” // Труды Киевской духовной академии. — К., 1891. — № 1.
4. Лихачев Д.С. “Слово о полку Игореве” и культура его времени. — Л., 1978.



5. Ипатьевская летопись // Полн. Собр. Рус. летописей (далі – ПСРЛ). – СПб., 1843. – Т.2.
6. Воробьева Е.В., Тиц А.А. О датировке Успенского и Борисоглебского соборов в Чернигове // Советская археология. – М., 1974. – № 2.
7. Сумаруков Г.В. Кто есть кто в "Слове о полку Игореве". – М., 1983.
8. Рыбаков Б.А. Петр Бориславич: Поиск автора "Слова о полку Игореве". – М., 1991.
9. Рыбаков Б.А. "Слово о полку Игореве" и его современники. – М., 1971.
10. Вениамин, архиепископ. Новая скрижаль. Полное объяснение церковных служб, обрядов, молитвословий и предметов церковного обихода (Первый русский перевод с 9-го издания К. К-го). – СПб.(б. г.).
11. Малышевский И.И. О церкви и иконе св. Богородицы под названием "Пирогощи", упоминаемых в летописях и в слове о Полку Игореве // Чтения в Историческом обществе Нестора Летописца. – К., 1891. – Кн. 5
12. Новгородская Первая летопись старшего и младшего изводов. – М.-Л., 1950.
13. Тихомиров М. О купеческих и ремесленных объединениях в древней Руси (XI-XV века) // Вопросы истории. – 1945. – № 1.
14. Махновец Л.С. Про автора "Слова о полку Игоревім". – К., 1989
15. Рабинович М.Г. Очерки этнографии русского феодального города. – М., 1978.
16. Попов А.Н. Пирь и братчины // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России, издаваемый Н. Калачовым. – М., 1854. – Книги 2-й половина 2-я (Отд. VI).
17. Снегирев И.М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. – М., 1837. – Вып. 1.
18. Буслаев Ф.И. Русские пословицы и поговорки // Архив историко-юридических сведений... (Отд. IV).
19. Татищев В.Н. История Российская: В 7-т. – М.-Л., 1964. – Т. III.
20. Л[ебединце]в П. Еще одна из древнейших церквей в Киеве // Киевская старина. – 1887. – Декабрь.
21. Повесть временных лет. – М.-Л., 1950. – Ч.1. – С.85-86.
22. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским Географическим Обществом. Юго-Зап. отдел. Материалы и исследования, собр. П.П. Чубинским. – СПб., 1872. – Т. III.
23. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. – 2-е изд. – М., 1990.
24. Голиченко Т.С. Мифологическая онтология "Слова о полку Игореве" // "Слово о полку Игореве" и мировоззрение его эпохи. – К., 1990.

## Із сімейного альбома ювіляра



Конференц-зал, вул.Кірова, 4. (70-ті роки)



“Ясная Поляна” 80-ті роки



С.Кримський, Н.Вяткіна, С. Вовк, М.Попович

Під час виїзного засідання відділу логіки наукового пізнання у Чернівецькому держуніверситеті



Виступ на конференції (2005 р.)



Ю.М.Кочубей, П.Б.Ротар, С.Б.Кримський,  
М.В.Попович. (2006 р.)



Засідання методсемінару в Інституті філософії

# Зміст

<i>Кримський С.</i> Заклики духовності ХХІ століття . . . . .	3
<i>Кисельов М.</i> Софійність та раціональність в сучасному науковому пізнанні: особливості взаємодії . . . . .	26
<i>Попов М. С.Б.</i> Кримський та проблема сучасного статусу філософії . . . . .	34
<i>Ковальчук Н.</i> Мудрість як екзистенціальний феномен. . . . .	42
<i>Курбатов С.</i> Язык: путь к дому бытия . . . . .	48
<i>Ищенко Ю.</i> Концепт “метаісторії” Сергія Кримського та дискурс філософії історії Поля Ріквора. . . . .	52
<i>Омельянчик В.</i> Логіка класичної механіки та квазі-класичний світ. . . . .	59
<i>Дротянко Л.</i> Кореляція наукового та позанаукового знання в концепції С.Б. Кримського . . . . .	73
<i>Пролесс С.</i> Потенціал універсалістських дискурсів. . . . .	81
<i>Пазенок В.</i> Проблеми філософського релятивізму: сучасний науковий контекст . . . . .	97
<i>Єрмоленко А.</i> Ціннісно-смісловий універсум та універсальність дискурсу за доби глобалізації . . . . .	107
<i>Коваadlo Г.</i> Свобода вибору та екзистенція людини . . . . .	118
<i>Шалащенко Г.</i> До питання про те, за що ми так не любимо свободу . . . . .	128
<i>Лях В.</i> Інтерпретація автентичності існування людини в “філософії життя” та екзистенціалізмі . . . . .	139
<i>Малахов В.</i> Міра людського як регулятивна ідея культури та актуальні альтернативи сучасного цивілізаційного розвитку . . . . .	161
<i>Любисий Я.</i> Синергетика віртуального та віртуальні виміри самоорганізації . . . . .	167
<i>Шамрай В.</i> Кланово-корпоративна система та громадянське суспільство . . . . .	184
<i>Ситніченко Л.</i> Пошуки справедливих соціальних стратегій: індивідуальний та універсальний виміри . . . . .	193
<i>Ризико В.</i> “Третя правда” буття... “Розвидняється”... . . . . .	207
<i>Суходуб Т.</i> Жить філософом . . . . .	213
<i>Писаренко Ю.</i> Пирогоща – Успіння – Братчина (Шукаючи ключі до “Слова”) . . . . .	223

Наукове видання

Інститут філософії імені Г.С. Сковолроди НАН України

## **ФІЛОСОФСЬКІ ДІАЛОГИ'2009**

**Шляхи та перехрестя сучасної цивілізації  
(Людина – Культура – Постісторія)**

Упорядники: С.Б. Кримський, Г.П. Ковадло

Рецензенти: А.М. Колодний, Н.П. Полішук

Редактор: Л.Я. Ловкая

Комп'ютерна версітка: Н.Б. Пчельник

Обкладинка: Г.І. Шалашенко

Підписано до друку 12 лютого 2008 р.  
Формат 60x84 1/16. Друк офс. Папір офс.

Ум. друк. арк. 14,75.

Гарнітура Times. Наклад 500 прим.



Науковий збірник «Філософські діалоги-2» – продовжується темою «Шляхи та перехрестя сучасної цивілізації». Це – тема наукової конференції, що була приурочена до 75-літнього ювілею відомого українського вченого-філософа Сергія Кримського.

Сергій Кримський – доктор філософських наук, професор, заслужений діяч науки і техніки України, академік Нью-Йоркської академії наук, лауреат Національної премії України імені Тараса Шевченка своїми філософськими вченнями в сфері екзистенціальної проблематики, філософії культури, дослідження шляхів самотворення людини в контексті духу, долі, аналізу людського буття з точки зору принципу соборності як принципу мудрості буття, святості тощо заслужив у сучасників наймення «народного академіка» і «сучасного українського Сократа». Своїм діалогічним мисленням він являє нам – своїм співвітчизникам, оригінальний варіант гуманістичного персоналізму в сучасній українській філософії.

