

ФІЛОСОФСЬКІ ДІАЛОГИ



ВИПУСК 13 – 14
2017

**ТРАДИЦІЇ ТА НОВАЦІЇ
В НАУКОВИХ РОЗВІДКАХ
ІНСТИТУТУ ФІЛОСОФІЇ
(до 70-річного ювілею)**

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ

Інститут філософії імені Г.С. Сковороди

ФІЛОСОФСЬКІ ДІАЛОГИ'2017

**ТРАДИЦІЇ ТА НОВАЦІЇ В НАУКОВИХ РОЗВІДКАХ
ІНСТИТУТУ ФІЛОСОФІЇ**

(до 70-річного ювілею)

ВИПУСК 13–14

Київ – 2017

УДК 1(066:1)

ББК 87я54

Ф56

Ф56 Філософські діалоги'2017. // Традиції та новації в наукових розвідках Інституту філософії. Зб. наук. праць. – К., 2017. – 272 с.

ISBN 978-966-02-8305-3

Головний редактор: М.В. Попович – академік НАНУ.

Заступник головного редактора: Г.П. Ковадло – к.філос.н.

Відповідальний секретар: Р. В. Самчук – к.філос.н.

Редакційна колегія: А.М. Єрмоленко, д.філос.н., проф.; В.Й. Омелянчик, д.філос.н., проф.; Є.К. Бистрицький, д.філос.н., проф.; В.В. Лях, д.філос.н., проф.; В.С. Пазенок, д.філос.н., проф., чл.-кор. НАНУ; Бюксеншюц Олів'є, почесний директор досліджень Національного центру наукових досліджень Вищої школи (Франція); А.М. Лой, д.філос.н., проф.; В.П. Загороднюк, д.філос.н., проф.; Т.В. Лютий, д.філос.н., проф.; Оуян Кан, д.філос., проф., декан Інституту державного управління Гуажонгського університету науки і технологій, директор Інституту філософії (Китай); В.С. Лук'янець, д.філос.н., проф.; Т.В. Гардашук, д.філос.н., проф.; Ю.А. Іщенко, д.філос.н., проф.; Н.А. Ніконович, к.філос.н., в.співр. Інституту філософії НАН Білорусі; Г.І. Шалашенко, к.філос.н., С.Л. Йосипенко, д.філос.н.; Є.І. Андрос, к.філос.н.; Н.П. Поліщук, д.філос.н.

Упорядник: Г.П. Ковадло

Рецензенти: В.А. Рижко, д.філос.н., проф., директор Центру гуманітарної освіти НАН України. Я.В. Любимий, д.філос.н., проф., пров.н.співр. Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

Затверджено до друку Вченою радою
Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України
(протокол № 6 від 27 червня 2017 р.)

Свідоцтво про державну реєстрацію: КВ № 21232-11122Р

Адреса редакції:

01001, м.Київ, вул. Трьохсвятительська, 4.
E-mail: if-ukr@i.kiev.ua; <http://www.filosof.com.ua>

ISBN 978-966-02-8305-3

© Ковадло Г.П.
© Інститут філософії імені
Г.С. Сковороди НАН України

ПЕРЕДНЄ СЛОВО

Ювілейній даті Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України присвячується декілька чисел збірника «Філософські діалоги», в яких висвітлюються основні віхи становлення наукових напрямів філософських досліджень, за якими Інститут працює багато років та здобув міжнародне визнання. В статтях авторів-дописувачів дається історичний екскурс в наукове минуле Інституту, оцінка роботи тих постатей, які стояли біля витоків наукових напрямів фундаментальних досліджень – так званих «філософських шкіл» та наше теперішнє – публікуються сучасні розробки вчених. Цей збірник своєрідне свідчення співпраці різних поколінь учених-філософів у науковому середовищі Інституту, де досвід, традиції та новації переплітаються та дають плідний результат.

Традиційним філософським напрямом, у руслі якого майже півстоліття працює Інститут є напрям – **філософська антропологія, філософія людини**, біля витоків якого стояла постать академіка Володимира Шинкарука. Очоливши за рекомендацією Павла Копніна в 1968 році Інститут філософії, він створює відділ філософської антропології (до 1991 року відділ діалектичного матеріалізму). В межах загальнообов'язкової на той час філософії марксизму-ленінізму ним здійснюється зміна не тільки тематичної спрямованості відділу, а всієї парадигми філософування – з абстрактної, ідеалізованої, заангажованої та спрощеної до проблем людини та її буття. Під його безпосереднім впливом в Інституті реалізується масштабна загальнофілософська програма вивчення світогляду, світоглядного змісту матеріалістичної діалектики та категоріальних структур самосвідомості людини, взаємозв'язку світогляду та філософії, по суті закладаються підвалини антропологічного повороту в українській філософії, який був продуктивним впродовж десятиліть і котрий приносить свої плоди донині. Серед послідовників та фундаторів світоглядно-гуманістичного напрямку філософських досліджень були такі постаті: Яценко Олександр Іванович з його концепцією осмислення буття як людсько-

го буття (як розмаїття способів самоствердження та самоусвідомлення людини) та концепцією цілепокладання як одного із найважливіших виявів людського буття; постать Іванова Вадима Петровича та його фундаментальні дослідження практичної діяльності в єдності з духовною діяльністю, дослідження культури і досвіду як найадекватніших форм смислового осереддя взаємодії людини та світу; постаті Тарасенка Миколи Федосійовича, Булатова Михайла Олександровича, Табачковського Віталія Георгійовича та інших пост-марксистів і неомарксистів, творчість яких характеризувала зміни в українській професійній філософії. В. Г. Табачковський здійснює, в межах світоглядно-антропологічного напряму, дослідження розмаїття способів освоєння світу людиною серед яких виділяє важливе місце духовним його формам і спрямовує філософський пошук науковців відділу філософської антропології до царини екзистенціальної антропології, на дослідження особливої іпостасі людського способу життя тощо.

Безперечною заслугою В. І. Шинкарука та В. П. Іванова було створення й налагодження плідної роботи окремого відділу – філософії культури, першим керівником якого став Вадим Петрович Іванов. Важливо зазначити, що за сучасних умов відділ філософії культури, етики і естетики та відділ філософської антропології продовжують традиції своїх попередників, вчені-філософи піднімають у своїх дослідженнях вагомі, фундаментальні питання людського буття і світу людини, її ества та світосприйняття, творчодіяльнісних основ культури в її індивідуально-особистісних та всезагальних вимірах тощо.

Плідно працюють й інші відділи інституту, науковці яких досліджують актуальні проблеми соціальної та практичної філософії; філософські проблеми етносу та націй; проблеми філософії науки та логіки; питання онтології, гносеології та феноменології, а також проблематику філософії політики та культурології.

ВІДРОДЖЕННЯ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ (60–80 рр.)

Від автентичного марксизму – до неомарксизму і часом до постмарксизму, так можна лаконічно охарактеризувати зміни в українській професійній філософії та гуманітаристиці наприкінці 1960 – на початку 1970-х років. Ідеться про рух за безпосередні межі вивченої та відтвореної (наскільки це було можливо за умов цензури) спадщини Маркса та його учнів, про висунення на підґрунті цієї спадщини нових, оригінальних концепцій, які могли би не тільки продовжувати і розвивати Маркса, а й у певних моментах вступати з ним у своєрідну заочну полеміку. Це стосується неомарксизму; що ж до українського постмарксизму, то він виріс у ті роки з логіко-гносеологічних та метанаукових досліджень, започаткованих Павлом Копніним. Звичайно, такі постмарксисти, як Василь Лісовий та Мирослав Попович, що працювали в рідній розвиненій у Європі та США аналітичній філософії, змушені були ретельно маскувати свої методологічні позиції. Як згадував Лісовий, «у своїх філософських текстах, призначених для публікації, я хотів залишати текст вільним від недоречного використання марксистської фразеології. І якщо вже змушений був робити «захисну» вставку, то намагався, щоб вона була чітко локалізованою, щоб її можна було легко «вилучити» [1]. Але постмарксистів у ті часи було небагато; ще менше було відпочаткових немарксистів – таких як Євген Сверстюк, який працював в Інституті психології, але тексти якого торкалися філософсько-світоглядних і теоретико-методологічних проблем.

Неомарксизм став однією з найвпливовіших і найцікавіших філософських течій ХХ століття і продовжує існувати в ХХІ столітті. За всієї своєї різноманітності та внутрішньої суперечливості ця течія здобула велике число adeptів як на Заході, за умов вільного філософського дискурсу, так і на комуністичному Сході, коли лексика і стилістика філософування були вимушено обме-

жені. Навіть достатньо численні випадки заперечувальників цінності та вагомості неомарксизму парадоксальним чином підкреслюють його значущість: адже стільки енергії на подолання того, чому ти сам не надаєш значення і не вважаєш важливим, не витрачають.

Саме поняття неомарксизму зазвичай використовується як спільна назва філософських і – ширше – гуманітарно-наукових (психологія, історія, культурологія, мистецтвознавство, політекономія) течій, орієнтованих на розвиток певного кола ідей Карла Маркса та критично налаштованих щодо догматичного марксизму-ленінізму як офіційної ідеології комуністичних держав та комуністичних партій в усіх їхніх різновидах. У межах неомарксизму традиційно виокремлюють два головних ідейних напрями, які опонують один одному й перебувають у своєрідному діалозі: діалектико-гуманістичний та науково-сцієнтичний. Виникнення перших концепцій неомарксизму здебільшого відносять до 1920–1930-х років; на Заході серед засновників неомарксизму були Дьордь Лукач (Угорщина) й Антоніо Грамші (Італія), чії теоретичні розробки започаткували діалектико-гуманістичний напрям у марксистській думці. Він був у 1930–1940-х роках підхоплений Г. Маркузе, Е. Фроммом, Т. Адорно, по тому Ж.-П. Сартром, Ю. Габермасом, М. Горкгаймером та іншими філософами, психологами та соціологами. У 1960-ті роки з'явився сцієнтично-структуралістський напрям (Л. Альтюссер, Л. Коен, Д. Ельстер, Д. Ремер). Часом представники неомарксизму були членами комуністичних партій, проте вони завжди посідали нестандартну ідейну позицію і підтримували ревізійні рухи в цих партіях.

При цьому, якщо на першому етапі неомарксистки осмислювали широке коло питань історичного процесу, статусу та визначеностей його суб'єкта, досягнення соціально-культурної цілісності, то в передвоєнний та перший повоєнний час вони звернулися до осмислення деформацій людського ества в ситуації ствердження тоталітарної несвободи і того негативного досвіду, який за цих умов набуває людина. 1960-ті, 1970-ті і навіть частково 1980-ті роки – це світова доба неомарксизму, коли в його межах осмислюється найширше коло питань і коли його ідеї із Заходу потрапляють до СРСР, знаходячи тут сприятливий

грунт (не в останню чергу тому, що тоді, як уже говорилося, відбувалася публікація «невідомого Маркса»).

Загалом варто ще раз підкреслити, що український «автентичний марксизм», який на зламі 1960–1970-х років перетікає в неомарксизм, був свідомо чи підсвідомо обраною кількома десятками професійних філософів, а також гуманітаріїв-енциклопедистів (Іван Дзюба, Вадим Скуратівський, Михайло Брайчевський) формою оприявлення власної (і національної) європейської ідентичності. А от ортодоксальний «марксизм-ленінізм», тобто сталінізм і неосталінізм з діаматом та істматом у своїй основі, – це було присутнє євразійство, якими б висівками воно не прикривалося. Випадки ж вибору філософами України в ті часи російських варіантів неомарксизму як ідейної основи тожсамості були поодинокими і локалізувалися у східних і південних регіонах УРСР. Слід відзначити ще одну важливу річ: спершу в межах «автентичного марксизму», потім – неомарксизму і постмарксизму відбувалися відродження та розвиток української філософської мови. Тексти, написані начебто-українською мовою у сталінські часи з метою популяризації «Короткого курсу...» та пізніше з питань діамату й істмату, містили дуже обмежений лексичний запас і були калькою з «советського соціолекту російської мови» (А. Новіков). Натомість звернення до складних діалектичних конструкцій молодого Маркса, до його «революційної антропології» та праксеології, а затим – до оригінальних текстів Гегеля, Канта, Фоєрбаха, Сартра, Фрейда, Камю та ін., вміщені в яких ідеї слід було викласти українською (хай навіть у вигляді «критики сучасної буржуазної філософії»), незрівнянно розширили обсяг української філософської лексики. Крім того, українська мова стала мовою викладання філософії у низці провідних вишів, у тому числі й Київському університеті ім. Т. Шевченка. Як згадував Василь Лісовий, Володимир Шинкарук (декан філософського факультету в 1965–1968 роках, до цього – доцент, потім професор цього ж факультету) «тримався настанови, щоб викладання у Київському університеті велося українською мовою. В одній із наших розмов у 90-ті роки згадував, що йому самому це далось нелегко. Йшлося про розробку української історико-філософської термінології» [1].

До цього слід додати, що сам Лісовий устиг написати і захистити дисертацію з лінгвістичної прагматики, написану українською мовою. А Мирослав Попович 1971 року ще встиг випустити україномовну монографію «Логіка і наукове пізнання». Потім україномовні дисертації з філософії зникнуть, а монографії та науково-популярні книги, навіть присвячені українській культурі та філософії, аж до останніх років перебудови виходитимуть (за дуже рідкими винятками) російською мовою – скажімо, книга того ж Поповича, присвячена культурі давніх слов'ян.

Викладання переважно українською мовою трималося ще деякий час і за декана Петра Дишлевого (очоловав філософський факультет КДУ у 1971–1977 роках), попри тиск «згори», коли Петра Шелеста на чолі ЦК КПУ замінив Володимир Щербицький, секретарем ЦК з ідеології став Валентин Маланчук, а КГБ УРСР очолив генерал Віталій Федорчук. Але воно крок за кроком сходило нанівець і припинилося після зняття Дишлевого з посади і виключення його з КПРС. Навіть курс історії філософії України читався з другої половини 1970-х російською мовою. Різко скоротилося і число філософських монографій та збірників, які виходили українською мовою. Та, попри все, Інституту філософії вдалося підготувати і видати друком «Філософський словник» (1973, 1986). Відтак українські філософи, котрі якраз у цей час активно освоювали набутки західного неомарксизму та розробляли власні ідеї, витримані в цьому дусі, змушені були перейти на російську мову, а дехто й узагалі волів друкуватися і захищати дисертації за межами УРСР, де запанувала «маланчуківщина». У 1972 році Україною пройшла хвиля арештів і «профілактування» інтелігенції з метою унеможливлення подальшого існування більш-менш вільного фахового гуманітарного дискурсу в будь-яких його формах.

В Інституті філософії, «засміченому націоналістичними кадрами» (це офіційна формула), провели серйозну чистку, на філософському факультеті КДУ – теж. Створилася парадоксальна, але водночас і логічна ситуація: у вишиванках ходили і розмовляли зі студентами українською у стінах вишів Києва хіба що професійні секоти з доцентськими званнями, які мали завдання виявляти серед молоді «українських буржуазних націоналістів».

А все справді українське вже через факт своєї українськості змушене було маскуватися чи навіть іти у своєрідне напівпідпілля.

Відтак, з одного боку, розвивається нелегальний неомарксистський дискурс з відповідними текстами авторства Юрія Бадзя, Юрія Литвина, Леоніда Плюща та ін. Найзначнішим текстом у межах цього дискурсу, очевидно, була книга Юрія Бадзя «Право жити». Перший варіант книги – 1400 сторінок рукописного тексту, на написання якого пішло п'ять років, де досліджувалися проблеми існування України в СРСР і людини в системі тоталітарного соціалізму, – у 1977 році був викрадений КГБ. Автор почав працю над другим варіантом книги, який було вилучено 1979 року; цей текст прийшов до українського читача тільки через 17 років. Юрій Бадзьо в дусі неомарксизму (що, як уже було сказано, засадничо включав у себе численні антиколоніальні настанови, полеміку з певними Марксовими візіями чи їхнє неприйняття), поєднаного з уже постмарксистськими концептуальними настановами, піддає критиці методологічні засади, з яких російська і советська історіографія підходили до більшості питань української історії, не визнаючи за Україною самодостатнього історичного процесу [2].

Разом із тим парадоксальним чином, попри тиск з боку цензури, розвивається і сягає своїх кращих зразків – передусім у вигляді етапної для Інституту філософії колективної монографії «Людина і світ людини» [3] – легальна неомарксистська філософія в межах Київської школи (із супутніми виявами у психології та соціології). Власне, тут одразу виникає логічне запитання: адже йдеться про філософську, психологічну і соціологічну думку, яка існувала за умов цензурного тиску й політичних переслідувань у межах академічних установ та низки вищих навчальних закладів, тобто була інституціалізованою. Чи можна кваліфікувати як неомарксизм (тобто, апріорі ревізіонізм, з погляду комуністичної влади) та постмарксизм (філософія науки й логіка наукового пізнання та мовлення) те, що було зроблене в межах інституціалізованого концептуального розмислу? І якщо можна вести мову про такий неомарксизм та постмарксизм, чи були вони змістовно українськими, де-факто втративши доступ до аудиторії українською мовою, а чи тільки територіально прив'язаними до УРСР і Києва? Ба більше – ці тексти так само виму-

шено втратили прив'язку до конкретних українських проблем, вийшли в простір абстрактно-вселюдського, то чи можна їх вважати складовою української філософської думки?

Аргументовану відповідь на обидва ці запитання спробував дати Віталій Табачковський у низці статей і книг, серед яких вирізняється «У пошуках невтраченого часу: Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників». На думку Табачковського, парадоксальним, але цілком логічним чинником, що спонукав певну частину офіційних філософів на ревізію ортодоксального марксизму, став сам марксизм, тільки – внаслідок ширшого доступу до творів Маркса – марксизм автентичний. «Адже потяг до автентичності означав розходження з традиційними витлумаченнями марксизму, оскільки супроводжувався апеляцією до тих мотивів цієї філософської доктрини, які були найбільш вибухонебезпечними (приміром, послідовна діалектичність спонукала до спроб застосувати її до самої марксистської філософської доктрини, виводила на питання про межі застосовності останньої; послідовна розробка принципу практики провокувала на з'ясування колізій людського світовідношення, сутнісної суперечливості людини тощо, а звідси було дуже недалеко до «ревізіоністів» з відомої югославської групи «Праксис» тощо)» [4, 51]. У поєднанні з гострим потягом до інтелектуальної новизни, до вивчення актуальних питань наукового і суспільного життя, хай і в межах офіційно прийнятої термінології, з енергією лідера тодішніх київських філософів 1960-х років Павла Копніна це дало результати. До речі, логік і методолог науки Копнін поставив у центр своїх дослідницьких уподобань поняття «гіпотеза», «проблема», «ідея», що самим фактом свого існування неминуче вели до певного дистанціювання філософії від офіційної ідеології та діамату й істмату, для яких проблемність та гіпотетичність були несумісні з «єдино правильним ученням». А бурхливий розвиток у ті роки природничих наук спонукав (принаймні мислячу частину філософів) досліджувати реальну логіку наукового дискурсу та закономірності науково-технічної революції.

За Табачковським, «червоний позитивізм» народився як закономірний результат згуртування групи молодих філософів навколо директора Інституту філософії АН УРСР Павла Копніна.

Він одразу ж одержав серед деяких груп московських ортодоксів до певної міри справедливу наліпку «ревізіонізму» і конституювався в легалізований, недисидентський, але вільнодумний напрям неомарксизму, що намагався врахувати і висловити (бодай у вигляді «критики буржуазної філософії») всі найновіші досягнення світової філософської думки. Проте українським цей «червоний позитивізм» був насамперед географічно і частково ментально й лінгвістично (деякі дисертації писалися, а книги видавалися українською мовою), адже зв'язок його з реальним підґрунтям був доволі складним, і підґрунтя це теж являло собою щось дуже непросте – природнича наука в УРСР майже повністю працювала на потреби союзного ВПК, а розвиток НТР також відбувався в межах «єдиного народногосподарського комплексу».

Викшталтування ж із українського «автентичного марксизму» оригінальної власне української неомарксистської течії – за Табачковським, «червоного екзистенціалізму» (ця «наліпка» з'явилася ще в кінці 1960-х) – відбувалося досить складним шляхом. По-перше, як уже говорилося, з ініціативи Павла Копніна розпочалися вивчення й публікація великої маси текстів праць викладачів Києво-Могилянської академії XVII-XVIII століть (а ці викладачі в партійних колах оцінювалися як «націоналістичні попи»), що не могло не сприяти відновленню, бодай частковому, власне української філософської традиції; цьому ж сприяв і дозвіл на вивчення (у формі «критики ідеалізму») українських релігійних філософів XIX століття та спадщини Сковороди. По-друге, наступник Копніна на посаді директора Інституту філософії Володимир Шинкарук з кінця 1960-х років розпочав здійснення «світоглядного повороту» як основи діяльності великої групи київських філософів, власне, уже самою постановкою проблем вивівши розмисел за межі офіційної ортодоксії і водночас гранично наблизивши його до української філософської традиції (в тому числі й «буржуазно-націоналістичної»). По-третє, певний імпульс у ті роки – на зламі 1960–1970-х – академічній філософії дали названі вище на той час молоді чи середнього віку дослідники з числа дисидентів, які в 1972–1973 роках зазнали тих чи інших репресій, але все ж «закинули» певні ідеї до академічного середовища. Нарешті, свою роль відіграла й конкуренція зі всесоюзними філософськими центрами – Москвою й

Ленінградом, яку можна було витримати тільки шляхом висунення оригінальних (хоч і в певних межах) ідей; а ідеї ці закономірно народжуються не в останню чергу на ґрунті національних соціокультурних настанов.

Мірою розгортання досліджень напрацьований матеріал сам став помітно впливати на науковців. Як пізніше зауважував Володимир Шинкарук, «вузлові категорії світогляду: людина і світ, буття і небуття, простір і час, життя і смерть, свобода і необхідність та інші, які традиційно вважаються філософськими, наявні в людській свідомості до виникнення філософії і функціонують до засвоєння філософії. З самого початку вони є категоріями не філософії, а культури... За умов цивілізації, коли виникає філософія як форма теоретичного пізнання, вона осмислює наявні в даній культурі світоглядні категорії відповідно до особливостей цієї культури» [5, 246]. Інакше кажучи, логіка предмета повела за собою дослідників; і не тільки «червоні екзистенціалісти», тобто ті, хто працював у межах філософсько-антропологічних парадигм чи розвивав сюжети філософії культури, а й «червоні позитивісти» долучилися до українського ґрунту, оскільки на настанови останніх не могло не вплинути дослідження шкіл логіки в Україні та категоріальних структур українського світогляду.

Зрештою, чи не найкращим свідченням виходу за межі офіціозу стало те, що книги філософів Київської школи (дехто з представників якої не був, утім, киянином), за незначними винятками, було неможливо використати в процесі викладання марксистсько-ленінської філософії у вишпах. Адже це були два різних світи, мало чим дотичні один до одного. Так, в вишівському курсі стверджувалося, що філософія – це наука про всезагальні закони розвитку природи, суспільства й людського мислення, а в книгах київських «червоних екзистенціалістів» наголошувалося на тезі Маркса, що філософія – це «жива душа культури». Там – «основне питання філософії», матеріалізм та ідеалізм, тут – «людина і світ людини» (знов-таки Марксова формула), проблеми віри, надії та любові. У підручниках велася мова про ідеї марксизму-ленінізму як щось готове до вжитку, цілісне й доконане, а Павло Копнін проголошував марксизм «відкритою теоретичною системою» та писав, що «кожна наукова ідея – історично минутий ідеал пізнання»; його учні й послідовники пішли далі, без

зайвого галасу каменя на камені не залишивши від сталінського діамату та істмату (і, додам, багатьох лєнінських положєнь). Інакше кажучи, й український неомарксизм, і тим більше постмарксизм у найлєтїші часи «маланчуківщини» змістовно відїшли від офіційної догматики; від неї залишилася лише тонка шкаралупка обов'язкових цитат із промов Лєонїда Брежнєва і посилань на «здобутки розвиненого соціалїзму».

Який вигляд мали такі неомарксистські побудови, варто простєжити на прикладї текстів доктора філософських наук Олєксандра Яценка. Я навмисно обрав для цитування не його класичну для того часу монографїю «Цєлєполаганіє и ідеалы» (К., 1977), і не фрагменти з не менш класичного колективного твору кївських філософів «Человек и мир человека» (К., 1977), а лише останню книгу філософа, назва якої сьгодні звучить дещо макабрично: «Гуманізм діалектико-матеріалістического мировоззренія» (К., 1984), написану разом із згаданим уже Володимиром Шинкаруком (бїльша частина тексту і його перетворення на єдинє цїлє належить саме Яценковї). І от у цїй книзі, з її ритуальними посиланнями на матеріали останнього партзїзду і на виступи генерального секретаря ЦК КПРС товариша К.У. Черненка, містяться чималї пасажі у стилї чи то пізнього Фромма, чи то раннього Колаковського: «Осмилюючи досвід суспїльно-полїтичних рухів і суспїльно-полїтичних концепцій, які мали місце в історїї, можна зробити такий висновок: неспроможна будь-яка спроба під виглядом благовидних цїлєй виправдати застосування аморальних засобів. Тут може бути тїльки два варїанти. Якщо поставлена мета справді вимагає для своєї реалїзацій аморальних засобів, тоді вона, ця мета, у своєму дійсному змісті аморальна, а її «благородні» запони є або свїдомою оманою, або хибною настановою суб'єкта, або, коли йдеться про індивїда, певним «зсувом» психїки, що його психологи називають «захисним мотивом»... Якщо ж мета має справді моральний зміст, вона не може вимагати застосування аморальних засобів... Історичний досвід учить, що аморальні засоби не залишають незаплямованою моральну чистоту мети. Навїть якщо ці засоби в технічному, речовому відношенні і ведуть до реалїзацій мети, то, переносючи на її зміст свої властивостї, вони позбавляють її моральних

чеснот. Крім того, застосування аморальних засобів деморалізує самого суб'єкта» [6, 233].

І ще більш красномовний фрагмент, якщо взяти до уваги відому в ті часи кожному притомному інтелігентові, бодай і лише в основних рисах, реальну історію партії більшовиків у сталінські роки та під час так званого «застою» (щодо ленінського часу тоді в багатьох ще існували певні ілюзії, але, схоже, не у Яценка, який добре знав про службову роль моральності в ленінізмі): «Вищим й останнім критерієм моральності цілі та засобу може бути тільки людина, її розвиток, цілісність і гармонійність її буття, її щастя. Сукупний суспільно-історичний досвід людства виробив моральні критерії, які в певних суспільно-історичних параметрах виступають як граничні і абсолютні. Цими критеріями є прості норми моральності, які виражають найфундаментальніші і вселюдські інтереси. Якою б надскладною не була певна моральна проблема, при її добросовісному розв'язанні через можливо довгий ряд опосередкованих етапів суб'єкт упирається в прості норми моральності, які не вимагають для себе вже жодних критеріїв. Прості норми моральності та справедливості мають стати непорушними життєвими правилами як у стосунках між окремими особами, так і у стосунках між народами» [6, 237–238].

Зрозуміла річ, що це «сховано» наприкінці книги, коли цензура, що виступала під скромним псевдо Головліта і що від неї не були вільні навіть советські академіки, мала би втомитися, і недремне кремлівське око, заколисане ритуальними повторами осанни мудрій партії, вже не помітило б – ідеться про відвертий виклик усій партійній практиці з 1903 року, відколи, за словами самого Леніна, існує більшовизм. Не буду цитувати ленінські слова про моральність, про її суто службову функцію, повну підпорядкованість революційній доцільності (щось інше читаємо в Леніна хіба що в останні півтора року його життя, коли він уже побував на грані буття і навіть десь за цією гранню). Інакше кажучи, маємо ще одну рису спорідненості філософії Олександра Яценка з тим, що дещо раніше за нього і синхронно з ним робили неомарксистично-гуманісти західного світу, – протиставлення Маркса і Леніна, власне, елімінацію ленінізму з «істинного марксизму». Звичайно, советський філософ не міг не процитувати Леніна хоча б кілька разів у об'ємному монографічному творі,

його б не зрозуміли і книгу до друку не рекомендували б без належного «доопрацювання», – але співвідношення посилань на Леніна і Маркса в «Гуманізмі діалектико-матеріалістичного світогляду» становить приблизно чи то 1:8, чи то 1:10 (якщо до посилань на Маркса додати й посилання на його alter ego Енгельса).

Так само відповідає ідейним напрямним неомарксизму і критичне ставлення до властиво раціонального, відірваного від багатства людського ества або піднесеного над усіма іншими виявами людського як вищий вияв суб'єктних якостей людини, – не має значення, індивідуальних, колективних чи навіть глобальних. Тут Яценко сягає ледь не памфлетної тональності, наводячи приклади аморального раціоналізму різного ґатунку, і резюмує: «Голий раціоналізм якщо і визнає позитивну значущість почуттів, то тільки з позицій раціональної доцільності – як засобів, що сприяють досягненню заздалегідь поставленої мети. Насправді це далеко не так. Почуття є формою вираження потреб людини та її сутнісних сил, власне, воно само є сутнісною силою людини. Переживаючи в процесі діяльного ставлення до дійсності високі почуття, людина тим самим стверджує, розвиває свої сутнісні сили. Тому переживання певного почуття може бути самоціллю. Людина споглядає твір мистецтва, упадає за коханою жінкою, здійснює благородний вчинок не заради якихось наступних результатів, а заради цих самих дій. І єдиною підвалиною перетворення діяльності на самоціль виступає певне почуття, переживання якого є ствердженням, самовиразом якоїсь частки людського ества. Власне, у будь-якій діяльності людина тоді живе, коли переживає її, вкладає у неї свою пристрасть, нахнення, серце і душу» [6, 204].

І ще одна цитата в продовження попередньої думки – власне, позачасова: «...Ми ніколи не досягнемо абсолютного знання, яке б дозволило з досконалою точністю «вирахувати» оптимальну лінію поведінки і всі її наслідки. У кожній конкретній життєвій ситуації залишаються невраховані, непізнані моменти, свої ікси та ігреки, які неможливо вирахувати за допомогою найвищої математики. І тоді незамінною основою вибору є наше моральне почуття. І чим більш розвиненим, людяним воно є, тим більш адекватним, більш вірним, гуманістичним буде вибір мети» [6, 207–208].

У своїх лекціях Олександр Яценко був ще більш відвертим, ніж у текстах монографій, і далеко не перед кожною аудиторією (а він тонко відчував специфіку кожної студентської чи викладацької групи) загороджував власну позицію частоколом поси- лань на класиків марксизму і партійні документи. Коли він ставив у центр людських визначеностей здатність любити і бути предметом любові, то це виглядало не політичною ерессю (чим, власне, було таке твердження в системі марксистсько-ленінської ортодоксії), а чимось органічно притаманним лектору з його темпераментом і способом мислення.

Методологія і стилістика філософування, які випрацював і які сповідував Олександр Яценко, належать до європейських, точніше, євроатлантичних (не в геополітичному, а в геокультурно- му сенсі) традицій. У часи формування Олександра Яценка як самобутнього філософа найвизначніші неомарксистичні гуманістичного спрямування були активними дієвими особами світового філософсько-світоглядного розмислу, а деякі ще перебували в лавах тих чи інших компартій, користуючись певними ідеологічними «вольностями» доби хрущовської «відлиги». І хоча невдовзі «вольності» закінчилися і відхилення від офіційної ідеологічної лінії були мінімізовані, філософські настанови Яценка залишилися суголосними західному гуманістичному неомарксизму. А водночас у його текстах розсипані й «блискітки» алюзій стосовно власне українських філософем: від Сквороди та Юркевича до Винниченка та Шлемкевича («Загублену українську людину» останнього він, як і його однолітки-колеги з Інституту філософії, точно читав – цю книгу привіз зі Львова тоді ще молодий аспірант Володимир Мазепа). Та чи належали тексти російськомовного вихідця з Донеччини Олександра Яценка до власне української філософії? Це складне питання; радше має йтися, як і в низці подібних випадків, про суміш українського та креольського напрямів філософування, але при цьому з орієнтацією не на Москву, а на Європу.

Олександр Яценко не був дисидентом, свідомим борцем проти тоталітарного режиму, радше він був просто духовно внутрішньо вільною людиною, і саме такими й намагався виховати студентів-філософів. Вільною внутрішньо, але далеко не завжди вільною у своїх діях, адже фах філософа-професіонала вимагав

або гри за правилами Системи (хай і на грані фолу; цю ситуацію образно описав у ті ж роки Вілен Горський, ведучи мову начебто про Гегеля: «Філософ зважає на умови, за яких йому доводилося творити... Він розумів, що значить заклик Фіхте до свободи думки в умовах несвободи... Він не наважився вийти у відкритий бій на барикади. Він надто розважливий, щоб псувати стосунки з начальством, у якого він перебував на службі. І все ж таки він творець теорії французької революції» [7, 138]), або шляху в мордовські табори, як у його колег по Інституту філософії Василя Лісового та Євгена Пронюка. Не кожен міг, очевидно, наважитися на таку хресну путь, тим більше, що в інтелігентських колах – аж по 1990-й рік включно – існувало потужне й достатньо масове прагнення змінити Систему зсередини, гуманізувати її, повернути її ідеологію до джерел Марксової гуманістики.

У цьому Яценко тією чи іншою мірою поділяв ілюзії практично всього західного неомарксизму, та й советських неомарксистів. Адже, скажімо, коли він виводив оптимальну, на його думку, формулу взаємодії науки і виробництва, тобто практики розвинутого індустріального чи почасти вже інформаційного суспільства, то ця формула збігалася з пропозиціями провідних західних неомарксистів, коли вони вели мову про «гуманізоване», «сановане», «вилікуване» постіндустріальне суспільство: «Зазвичай змальовують такий шлях руху «наука-виробництво»: від абстрактних фундаментальних теорій через окремі теорії та прикладні науки до конкретних виробничих розробок та їхнього практичного застосування. Однак сутності свідомо створюваного суспільства відповідає дещо інший шлях: від фундаментальних наукових відкриттів у ще більш абстрактну сферу філософії, соціології та моралі, де вони одержать оцінку і соціальну санкцію з позицій комуністичних ідеалів, через політекономію і політику до виробництва» [6, 231–232]. Замінити лексично «ідеали комунізму» на «ідеали гуманізму» (тим більше, що, за Марксом, «комунізм = завершений гуманізм») – і чим це не текст, скажімо, Еріха Фромма?

Власне, одним із центральних сюжетів докторської дисертації Яценка (і його монографії «Цілепокладання та ідеали») якраз і було доведення облудності тези про те, що благородна і шляхетна, свята мета виправдовує всі засоби, що високі ідеали «підтя-

гують» до свого рівня всіх, хто їм служить; філософ же доводив, що засоби обов'язково повинні бути шляхетними, а служіння ідеалові – не виправдання чиеїсь ницості, і тому шлях «наука-виробництво» має бути таким складним, де філософи і визнані суспільством моральні авторитети мають верховенство над політикою і політиками.

Відтак загальне спрямування текстів і лекційних виступів Олександра Яценка – це комплексна гуманізація дійсності, перехід до «соціалізму з людським обличчям». Це була відверта ересь (згадаймо, що «Празька весна» саме це й мала своїм провідним гаслом), тож система «діалектичного гуманізму», ставлячи в центр концептуальних побудов живу людину з її розвиненими чуттєвими та раціональними іпостасями, з її здатністю до вільного цілепокладання, з її інтересами та мріями, об'єктивно руйнувала ідеологію більшовицького тоталітаризму, хоча й сама виглядала вельми утопічно. Ще більш утопічними є побудови Олександра Яценка сьогодні, коли навіть немає сенсу мріяти про гуманітарно-етичну експертизу практичних проєктів, не має значення, виробничих чи політичних. А водночас нові хвилі глобальної економічної кризи та реальна загроза негативних геокліматичних змін із необхідністю штовхають ринкову економіку та електоральну демократію в бік прямої залежності від експертних оцінок високого рівня абстракції й в напрямі визнання засадничості та самодостатності такого наче ефемерного в прагматичному світі критерію діяльнісного вибору, як мораль.

Знаковими для академічного українського неомарксизму і постмарксизму 1970-х – першої половини 1980-х років стали кілька яскравих постатей філософів. Їхні короткі характеристики будуть не стільки об'єктивістськими, скільки особистісно-екзистенційними; втім, саме це впливає з досвіду тогочасного гуманістичного неомарксизму. Про деяких із них уже йшлося; деякі тільки згадувалися, тому далі про них буде сказано детальніше.

Отже, це:

– **Вадим Іванов**, який аргументовано й ґрунтовно відновив у неявній, але самозрозумілій для інтелектуалів полеміці з Леніним та ленінізмом право на існування у філософії поняття «людський досвід» як одного з центральних і висхідних пунктів філософування; **Вадим Іванов**, який концептуально «розкрутив»

поняття «життєвий світ» так, як це мало кому вдається з теперішніх, наче вже й звільнених від тиску цензури мисленників. А далі він закономірно, без показних жестів, став одним із «легальних постмарксистів», вийшовши на обшири феноменологічної філософії культури;

– **Ігор Бичко**, один з небагатьох філософів Київської школи, що його тексти друкувалися й коментувалися ще в 1970-ті роки «там», на «дикому Заході», причому коментатори небезпідставно зазначали: Бичко свідомо протиставляє гуманізм молодого Маркса советському ленінізму; Ігор Бичко, який під виглядом «критики буржуазної філософії», скажімо, примудрився видрукувати основні положення Нобелівської лекції Альбера Камю з його нищівними знущаннями із «соціалістичного реалізму» і загалом советчини;

– **Микола Тарасенко**, чиї хитромудрі словесні завороти зрозуміти було вельми нелегко, який доскіпувався до всіх тонкощів суб'єкт-об'єктних і суб'єкт-суб'єктних відносин та стосунків у сфері людського, технологічного і природного буття, але ті, хто доходив розуміння, разом із ним долали всі етапи руйнації безграмотних ідеологем «класичного» ленінського «Матеріалізму й емпіріокритицизму»;

– **Мирослав Попович**, теперішній директор Інституту філософії НАНУ, знаний і в Україні, і за її межами, для одних – «український буржуазний націоналіст», для інших – «безродний космополіт», фахівець з логіки наукового пізнання, який одним із перших професійних філософів України сягнув вимірів постмарксисту, але пройшов і горнило неомарксисту; автор, крім іншого, кількох написаних «у шухляду» книжок, друком з яких вийшла під час перебудови тільки одна-єдина – про Миколу Гоголя;

– **Віталій Табачковський**, чие дослідження феномену практики довело його (поняття) гранично непростий характер, який принципово не надавався до редукції в бік матеріального виробництва чи революційної діяльності; практика тут виступала як (само)творення людини з усією гамою її внутрішніх і зовнішніх суперечностей. Наприкінці 1980-х років саме Віталій Табачковський на чолі групи молодших однодумців здійснив подальшу трансформацію світоглядної проблематики – у бік постмарксисту.

стської філософської антропології, в її класичних, а потім і пост-класичних формах;

– **Вілен Горський**, який буквально задихався в дозволеній парадигмі історико-філософського дослідження і всіляко намагався «вискочити» за її межі: то пишучи науково-популярні книги про мистецтво, то займаючись начебто вузькою проблематикою – методологією витлумачення тексту, і тим самим, услід за Бахтінім, виходячи в царину герменевтики. Горський писав й українською (коли було можна), і російською (коли було треба), а тим часом акумулював «у шухляді» начерки з історії української філософії;

– **Валерій Босенко**, який намагався в останній третині ХХ століття поєднати тотально-критичну діалектику розвитку з автентичними Марксовими ідеологемами середини ХІХ століття і при цьому вчив не так «технології мислення», як викликав нестримну жадоху грамотно опонувати його ліворадикальним монологом. Діалектика була для Босенка альфою й омегою власних концепцій, до неї долучався цілковито щирий антиміщанський й антибуржуазний пафос, характерний для багатьох західних неомарксистів; у його виконанні філософія (всупереч волі самого Босенка) перетворювалася з «науки логіки» на різновид словесного мистецтва, що не надавалося до повторення іншими і водночас сприймалося багатьма колегами як сакраментальна «вульгарно-комуністична» версія марксизму;

– нарешті, не філософ, а психолог «високого» концептуального рівня, історик світової психологічної і творець власної психологічної школи – психології вчинку – **Володимир Роменець**. У найскладніші часи він зміг домогтися публікації своєї багатотомної «Історії психології» українською мовою, створюючи тим самим ефективний категоріально-понятійний апарат для майбутніх дослідників. У цих томах з українським інтелектуальним читачем говорили класики світової філософії та психології, не відсепаровані жодними ідеологічними ситами. А основним поняттям власної психологічної теорії Роменця став учинок як сутнісна для людини форма активності. Вчинок для нього поєднував предметну дію з рухом людини в соціальному просторі і, головне, з моральною насиченістю і мотивацією цієї дії. Маючи

у своїх початках Марксові ідеї людиноформуючої практики, психологія вчинку виросла в оригінальну і цілісну концепцію.

Про Володимира Шинкарука вже говорилося і ще говоритиметься далі.

Що впадає в очі: у межах цього комплексу філософських пошуків не йшлося про віднайдення однієї наперед заданої істини; радше можна вести мову про намагання вибудувати певну систему істин, людино- і культуросумірних. А це вже ревізіонізм з погляду марксистсько-ленінської ортодоксії.

Звичайно, далеко не всі професійні філософи Києва й УРСР загалом у 1960–1980-ті належали до неомарксизму і постмарксизму. Таких було лише кілька десятків осіб, але саме вони й склали те, що звалося в СРСР «Київська школа». Найближчою їй за духом і за стилістикою була Грузинська школа, яка синхронно з українцями здійснила поворот до філософської гуманістики.

І при цьому не слід омановатися позірною схожістю текстів неомарксистів із текстами «попів марксистського приходу»: перші ставилися до Маркса не як до безгрішного гуру, а як до мудрого вчителя, який може помилятися і з яким слід вести діалог; для них марксизм виступав як «доконаний гуманізм»; другі ж щиро або нещиро (себто за чималі гроші) обстоювали марксизм-ленінізм як непогрішиму ідеологію довічного компартійного владарювання.

Взірцем такого неомарксиста був Володимир Шинкарук. У зрілі роки він не пропускав нагоди, аби виголосити усну чи друковану оду на честь геніальних творів Л.І. Брежнева «Мала земля» і «Відродження» – і водночас вставляв у ці оди черговий неомарксистський крученик, скажімо, щодо вільної реалізації кожним потреби в будь-якій ним жаданій («сродній», як казав Скворода) діяльності, без будь-якого зовнішнього контролю і примусу. Володимир Шинкарук свій розділ у колективній монографії «Філософсько-соціологічні проблеми сучасної науково-технічної революції», виданій у Києві 1976 року (українською мовою, між іншим), назвав так: «Науково-технічна революція – переворот у продуктивних силах суспільства». А кожен, обізнаний з текстами Маркса, добре знає, що переворот у продуктивних силах обов'язково тягне за собою переворот у виробничих відносинах й у політичній надбудові, тобто соціальну револю-

цію. Тож ця революція мала стати наслідком НТР не лише на Заході, а й у СРСР, – твердження вочевидь неортодоксального характеру, замасковане цитатами з матеріалів чергового з'їзду КПРС. Так само автор чинить у вступі до колективної монографії «Людина і світ людини», який зветься «Філософія і світогляд». Починається текст фразою: «Одним з програмних завдань комуністичного будівництва, конкретизованим на XXV з'їзді КПРС...»; здавалося б, далі йтиметься про стандартні ортодоксальні речі, але насправді дуже швидко розпочинається змістовний і ґрунтовний розгром офіційного діамату й істмату, бо центром філософування стає людина і світ її життя, а не знеособлені «загальні закони розвитку природи, суспільства та мислення»: «Якщо життя в його реальних здійсненнях, справах і турботах є життям безпосередньої дії, то життя у свідомості охоплює минуле, сьогодення й майбутнє й поєднує їх у єдине ціле, де минуле не залишається «позаду», а «йде» з нами, і де майбутнє не приховане, а «бачиться», проектується, переживається. Свідомість – це і є зв'язок часів в актах життєдіяльності людини. «Прийти» до свідомості означає встановити зв'язок часів свого буття» [3, 8]. І далі: «Об'єктивний світ творчої діяльності людини – це світ реальних можливостей, відкритих в умовах людської життєдіяльності й обумовлених об'єктивними закономірностями цього світу. Сутність творчості як предметної діяльності й полягає у відкритті цих можливостей та «доопрацюванні» того, що не зробила або чого не в змозі зробити сама природа, – але в «доопрацюванні» його відповідно до «мірок» людини, до її потреб і життєвих цілей. Це стосується й соціальної творчості, де для створення нового необхідна також наявність можливостей для його реального здійснення» [3, 11–12].

А далі – пряма полеміка з догмою діамату про свободу як «пізнану необхідність»; це було не просто теоретичне положення, а обґрунтування підкорення індивіда колективу, партійця – партії, громадянина СРСР – владі, і не зовнішнього підкорення, а внутрішнього, на рівні екзистенційному. Адже якщо необхідністю соціального розвитку є рух до комунізму, то лише той, хто свідомо підпорядкував своє життя неблаганному механізму цього руху, і є справді вільним; а тих, хто ще не усвідомив необхід-

ність, не пізнав її, тих слід звільнити, хоч би й за допомогою та-нків та «виправних» таборів...

Натомість Володимир Шинкарук писав: «Пізнання й свобода – дві необхідні взаємоопосередковані передумови творчого процесу. Оскільки пізнання є творчістю, воно передбачає свободу; оскільки свобода обмежується вибором здійснених можливостей, вона припускає пізнання можливого й неможливого. Діапазон реальної свободи в практичній дії визначається пізнанням. Свобода – не тільки пізнання необхідності, а й відкриття можливостей і засобів підпорядкування останньої життєвим цілям людини... Але, щоб учинити дію, нам необхідно хоча б на мить повірити в істинність припущення, у його вірність. Тому що рішення приймаються життєзначущі» [3, 12–13]. Отож – необхідність, якщо вона й існує, може бути підпорядкована життєвим цілям людини; індивідуальне життя за своєю вартістю є принаймні не нижчим за соціальне, а дія людини неможлива без віри, без уяви, самого знання тут замало. «Властивість людської свідомості сприймати й переживати уявлюване як дійсне, минуле й майбутнє як сьогодення й лежить в основі роздвоєння людського життя на духовне й матеріальне – життя «у світі ідей» і життя «у світі речей». Із цього роздвоєння й випливають питання, які традиційно вважаються світоглядними й характеризують способи відношення людської свідомості до зовнішнього світу, мислимого й уявного до дійсного» [3, 14].

У такому контексті філософія з безликої «науки наук» перетворюється на щось зовсім інше, на складову нормального людського життя, на дієву силу розвитку світогляду освіченої людини та надання нових барв повсякденності людського існування. «Як форма теоретичного розвитку світоглядних знань філософія здатна і покликана обганяти й випереджати пізнавальну діяльність повсякденної світоглядної свідомості, теоретично ставити світоглядні проблеми, які відображають історичні зрушення в суспільній практиці ще до їхнього віддзеркалення в «нефілософському» світогляді. Але попри все це філософія виникає й розвивається «на шляхах» розвитку світогляду, через освоєння, постановку й теоретичне вирішення світоглядної проблематики, – писав Шинкарук. – Філософія відрізняється від світогляду в тому аспекті, що вона є не «духовно-практичним», а *теоретичним*

освоєнням світу. У цьому плані вона – не сам світогляд, а форма його теоретичного вираження й розвитку. Але, вирішуючи своїми теоретичними засобами світоглядну проблематику й тим самим постачаючи суспільній свідомості теоретично розроблені світоглядні знання, філософія сама функціонує як система світоглядних знань, виконує функцію теоретично розробленого світогляду» [3, 22–23].

Пізніше, осмислюючи пройдений шлях, Володимир Шинкарук відзначав: «Наше прозріння розпочиналося ще в 60-ті роки, за так званої хрущовської відлиги, через праці і публічні виступи Павла Копніна, через відомий гуманістичний, а точніше антропологічний, поворот у наших філософських дослідженнях кінця 60-х – початку 70-х років, у всьому тому, що звалося тоді «філософським ревізіонізмом», «ерозією марксистсько-ленінської філософії» і т. ін. І піддавалися тоді партійній критиці...» [8, 82]. Розвернувши філософію Київської школи обличчям до людини з її життєвими цілями, з її прагненнями й уявленнями, сам Шинкарук у своєрідному продовженні щойно цитованого тексту, опублікованому через три роки українською мовою в журналі «Філософська думка», звертається до тріади «філософія-світогляд-культура». Він пише: «На наш погляд, якщо брати духовну культуру загалом, в усьому тому обсязі, в якому вона охоплюється у філософських й історико-культурних дослідженнях, – то категорії світогляду, безперечно, є категоріями культури. Так само можна сказати, що деякі категорії культури є категоріями світогляду. Більше того, якщо йдеться про духовну культуру, то основою категоріальних відношень духовної культури виступають категоріальні зв'язки світогляду... Але водночас є низка категорій духовної культури, які не можна зарахувати до категорій світогляду. Вони можуть мати світоглядний зміст, але не завжди, не в усіх аспектах. Візьмемо, наприклад, казки. При аналізі культури тієї чи тієї епохи казки, легенди, міфи, епос та ін. розглядаються як феномени культури. І не можна характеризувати культуру того чи іншого народу без розгляду створених ним казок. Який же світоглядний аспект дослідження казок? На наш погляд, він полягає у розкритті казкового світу як форми світогляду людини певного віку. Казковий світ дитинства – важливий компонент, який виявляє особливість дитячого світогляду. Або

дитячі ігри. Це надзвичайно важливий компонент культури. І водночас вони мають величезне світоглядне значення... Що таке ігри? Адже це і є спосіб прилучення підростаючого покоління до форм життєдіяльності дорослих, який забезпечує освоєння суспільних відносин через «програвання» в уяві» [9, 165–166]. На перший погляд, це суто абстрактно-теоретичні розмисли. Але насправді йдеться про осмислення підґрунтя нерозривності світової та національної культури з філософією через нерозривну тріаду: категорії культури – категорії світогляду – категорії філософії. І далі: «Категоріальний зв'язок «людина – світ» конкретизується в категоріальних зв'язках «людина – природа», «людина – суспільство», «людина – історія», «людина – природа – суспільство – історія». Між ними є градації, які потребують дослідження» [9, 168].

А таке дослідження, якщо його проводити справді відповідально, неодмінно виведе не тільки за межі марксистсько-ленінської ортодоксії, а й до витоків і підвалин національної культури. Як і наступне: «Зрозуміло, що світогляд – це узагальнені уявлення про світ, природу і суспільство в їх єдності, про людину і її місце у світі, смисл буття та ін. Але ці уявлення стають елементами світогляду тоді, коли вони інтегруються у форми суспільної самосвідомості людини, в якій вузловими категоріями виступають поняття «людина» і «світ», що через них суб'єкт світогляду (індивід, соціальна група, клас або соціум загалом) усвідомлює своє місце і призначення у світі. З цього боку важливим є дослідження самого генезису понять «людина» і «світ» як вузлових категорій світогляду» [9, 166].

Загалом же діалектик-матеріаліст Володимир Шинкарук насправді ще в советські часи був ідеалістом найвищого ґатунку – у сенсі того, що в центрі його філософування завжди були вищі духовні здатності людини, її ідеали, сподівання, мрії. «Віра, надія, мрія, духовні почуття (а позитивним виявом усіх їх є любов у найширшому значенні цього слова) – це винятково важливі категорії духовного життя людини і суспільства і, отже, духовної культури. Без них немає світогляду» [9, 172]. Світ не ворожий людині, це її світ, тільки треба зняти запони, створені як самою людиною, так і обставинами, – ось яким було його кредо. «Культура (в ширшому розумінні – матеріальна і духовна) – це

суспільно-історичне матеріальне і духовне освоєння (олюднення) природи, перетворення її у світ людського буття. У свою чергу, світ людського буття тоді виступає як культура, коли здійснює функцію «формування людського духу», тобто розвитку людини» [9, 168]. Він орієнтувався на людиноцентричне постіндустріальне суспільство, де у виробництві діє не безпосередньо людина, а перетворені і «загнуздані» нею природні сили. До останніх днів, уже в незалежній Україні, Шинкарук наполягав на доцільності вимірювати розвиток суспільства не власне економікою, а моральністю людських взаємин, розвинутістю особи.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Лісовий В.* Спогади [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://archive.khpg.org/index.php?id=1281364212>. – Назва з екрана.
2. *Бадзьо Ю.* Право жити. Україна в складі СРСР, людина в системі тоталітарного соціалізму. – К., 1996. – 400 с.
3. *Человек и мир человека.* Категории «человек» и «мир» в системе научного мировоззрения. – К., 1977. – 344 с.
4. *Табачковський В.Г.* У пошуках невтраченого часу : нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників. – К., 2002. – 300 с.
5. *Шинкарук В.І.* Поняття культури. Філософські аспекти // *Вибрані твори* : у 3 т. – К., 2004. – Т. 3. – Ч. 2. – С. 209–268.
6. *Шинкарук В.І.* Гуманізм діалектико-матеріалістического мировоззрення. – К., 1984. – 255 с.
7. *Горський В.С.* У пошуках істини (Взаємодія філософії і мистецтва). – К., 1979. – 154 с.
8. *Шинкарук В.І.* Філософія і культура // *Вибрані твори* : у 3 т. – К., 2004. – Т. 3. – Ч. 1. – С. 81–96.
9. *Шинкарук В.І.* Категоріальна структура наукового світогляду // *Вибрані твори* : у 3 т. – К., 2004. – Т. 3. – Ч. 1. – С. 164–172.

Сергій Грабовський. Відродження української філософії (60–80 рр.).

Стаття присвячена основним моментам відродження української філософії в УРСР у післясталінську добу. Автор звертає увагу на істотну відмінність сталінського «марксизму-ленінізму» від «автентичного марксизму», тобто філософських поглядів самого Маркса та значною мірою його alter ego Фрідріха Енгельса. Автентичний марксизм розвивався на теренах УРСР з другої половини 1950-х і на початку 1960-х, коли осмислювалася і включалася в актуальні філософські дослідження

та частина спадщини Маркса, яка до цього не видавалася російською мовою. У наступні роки процеси пішли далі. Від автентичного марксизму – до неомарксизму і часом до постмарксизму, так можна лаконічно охарактеризувати зміни в українській професійній філософії та гуманітаристиці наприкінці 1960 – на початку 1970-х років. Стаття описує рух за межі вивченої та відтвореної (наскільки це було можливо за умов цензури) спадщини Маркса та його учнів, висунення на підґрунті цієї спадщини оригінальних концепцій, які могли би не тільки продовжувати і розвивати Маркса, а й нерідко вступати з ним у своєрідну заочну полеміку.

Автор аналізує західний неомарксизм і доводить його спорідненість з українським неомарксизмом 1960-80-х. Основні течії західного неомарксизму (діалектико-гуманістична, фрейд-марксистська, сцієнтично-структуралістська тощо) мали свої відповідники в українському неомарксизмі. Йшлося не про механічне копіювання, а про творчу роботу на основі як українських філософсько-світоглядних традицій, так і західних теоретичних джерел. З кінця 1960-х розвивався, хоча й не відразу набув певної поширеності, український постмарксизм. Його спершу розвивали «червоні позитивісти» школи Павла Копніна, потім з'явилися і «червоні екзистенціалісти». Обидві ці течії з цензурних міркувань змушені були «прикриватися» кількома цитатами Маркса чи Леніна, однак будували свої роздуми на суттєво іншому підґрунті. Тільки наприкінці 1980-х філософія в УРСР отримала можливість вільного розвитку, що, втім, не скасувало існування неомарксистського напрямку.

Ключові слова: марксизм-ленінізм, автентичний марксизм, неомарксизм, постмарксизм, українська філософія, філософські традиції.

Сергей Грабовский. Возрождение украинской философии (60-80 гг.)

Статья посвящена основным моментам возрождения украинской философии в СССР в послесталинскую эпоху. Автор обращает внимание на существенное различие сталинского «марксизма-ленинизма» от «аутентичного марксизма», то есть философских взглядов самого Маркса и во многом его alter ego Фридриха Энгельса. Аутентичный марксизм развивался на территории СССР со второй половины 1950-х и в начале 1960-х, когда осмысливалась и включалась в актуальные философские исследования та часть наследия Маркса, которая до этого не издавалась на русском языке. В последующие годы процессы пошли дальше. От аутентичного марксизма – к неомарксизму и в определенной степени к постмарксизму, так можно лаконично охарактеризовать изменения в украинской профессиональной философии и гуманитарно-

стике конца 1960-х – начала 1970-х годов. Статья описывает движение за пределы изученного и воссозданного (насколько это было возможно в условиях цензуры) наследия Маркса и его учеников, выдвижение на основе этого наследия оригинальных концепций, которые могли бы не только продолжать и развивать Маркса, но и нередко вступать с ним в своеобразную заочную полемику.

Автор анализирует западный неомарксизм и доказывает его родство с украинским неомарксизмом 1960–80-х. Основные течения западного неомарксизма (диалектико-гуманистическая, фрейд-марксистская, сциентично-структуралистская и т.п.) имели свои соответствия в украинском неомарксизме. Речь шла не о механическом копировании, а о творческой работе на основе как украинских философско-мировоззренческих традиций, так и западных теоретических источников. С конца 1960-х развивался, хотя и не сразу приобрел определенную распространенность, украинский постмарксизм. Его сначала развивали «красные позитивисты» школы Павла Копнина, затем появились и «красные экзистенциалисты». Обе эти течения по цензурным соображениям вынуждены были «прикрываться» несколькими цитатами Маркса или Ленина, однако строили свои размышления на существенно иной почве. Только в конце 1980-х философия в УССР получила возможность свободного развития, что, впрочем, не отменило существование неомарксистского направления.

Ключевые слова: марксизм-ленинизм, аутентичный марксизм, неомарксизм, постмарксизм, украинская философия, философские традиции.

Serhiy Hrabovsky. The revival of Ukrainian philosophy (60-80's.)

The article is devoted to the main points of the revival of Ukrainian philosophy in the Ukrainian SSR in the post-Stalin era. The author draws attention to the essential difference between Stalin's «Marxism-Leninism» and «authentic Marxism», that is, the philosophical views of Marx himself and, to a large extent, his alter ego of Friedrich Engels. Authentic Marxism developed on the territory of the Ukrainian SSR from the second half of the 1950s and into the early 1960s, when the part of Marx's legacy that had not been published in Russian before, was interpreted and included in the actual philosophical studies. In the following years, the processes went further. From authentic Marxism to neo-Marxism and, to a certain extent, to post-Marxism, one can briefly characterize the changes in Ukrainian professional philosophy and humanities in the late 1960s and early 1970s. The article describes the movement beyond the studied and recreated (as far as possible under the conditions of censorship) the legacy of Marx and his disciples, the

nomination on the basis of this heritage of original concepts that could not only continue and develop Marx, but also often enter with him in a kind of controversy.

The author analyzes Western neo-Marxism and proves his kinship with the Ukrainian neo-Marxism of the 1960s and 1980s. The main currents of Western neo-Marxism (dialectical-humanistic, Freudian-Marxist, scientifically-structuralize, etc.) had their correspondences in Ukrainian neo-Marxism. It was not mechanical copying, but creative work based on both Ukrainian philosophical and worldview traditions and Western theoretical sources. Since the late 1960s, it has developed, although not immediately, a certain prevalence, Ukrainian post-Marxism. It was first developed by the so called «red positivists» school of Pavlo Kopnin, then «red existentialists» also appeared. Both these currents, for censorship reasons, were forced to «hide behind» a some quotations of Marx or Lenin, but build their thoughts on a fundamentally different ground. Only in the late 1980s, philosophy in the Ukrainian SSR got the opportunity of free development, which, however, did not abolish the existence of the neo-Marxist trend.

Key words: Marxism-Leninism, authentic Marxism, neo-Marxism, post-Marxism, Ukrainian philosophy, philosophical traditions.

ПОНЯТТЯ «БУТТЯ», «СУЩЕ», «СВІТ» У ТВОРЧІЙ СПАДЩИНІ В. І. ШИНКАРУКА

Коли ми говоримо про творчу спадщину В.І. Шинкарука, як і його соратників: О. І. Яценка, В. П. Іванова, М. Ф. Тарасенка, В. Г. Табачковського та інших представників так званої київської філософсько-антропологічної школи, потрібно завжди підходити до їхнього доробку конкретно-історично. Лише це може вивести нас на адекватну оцінку цієї творчої спадщини, усвідомити увесь її евристичний потенціал. Йдеться про те, що у ті ідеологічно непрості роки (70–80 рр. минулого століття) філософам вдавалося вириватися за рамки ідеологічної зашореності і підіймати вагомі, фундаментальні питання людського буття і світу людини, її ества, світосприймання і духовних пошуків. Однак інколи замість вираженої оцінки доробку філософів київської школи пропонується варіант заперечення значущості та творчої продуктивності для нашого часу ідей та основних понять, які в той час висувалися й обґрунтовувалися.

Зокрема, нині можна почути, що ці праці, звичайно, читати можна, якщо хтось цього забажає, і не більше; що це був час ствердження у філософії цинічного розуму; що основні поняття, котрі вживалися у той час, є нині абсолютно збанкрутілими. Зокрема, це стосується і поняття світогляду, яке активно використовував, аналізував й обґрунтовував В.І. Шинкарук. І яке нині нібито не має права на існування, бо ж є адекватна, котра іде від античності й завершується Гайдегером, концепція буття, якої цілковито достатньо для характеристики буття людини у світі. Світогляд же був чисто ідеологічним поняттям радянських часів. А ще тому поняття світогляду не потрібне, як зазначається в іншій версії його спростування, що є ж бо поняття духовності, яке цілковито перекриває зміст поняття світогляду як знову ж таки заідеологізованого – заідеологізованого зрозуміло яким чином.

Що на усі ці міркування хотілось би відповісти? Ну, поперше, такі аргументи є контрпродуктивними через те, що потрібно – навпаки – шукати й виявляти в історії думки те, що той чи той мислитель вніс, які теоретичні подвиги зробив – за тих, м'яко кажучи, несприятливих умов, у яких це доводилося робити. Кожен народ пишається тими, хто перебував у той чи той час на передовій духовної творчості. А у нас, виходить, навпаки. Але головне не це. Головним є смисловий, концептуальний бік справи. І тут слід сказати наступне. Адекватне усвідомлення питання про людське буття, як і світ людини взагалі, можливе, як було виявлено ще в античності, лише на основі відповіді на питання про буття як таке і світ як такий. Чому це так? Так є тому, що у філософії, починаючи від її витоків, суще, світ речей і процесів, завжди мислиться як те, що є скороминущим, за яким завжди стоїть те, що лежить у його основі, що є його горизонтом, його межевою характеристикою, граничною засадою й підвалиною. Скажімо, є маса прекрасних речей. Але у філософії вони мисляться через ідею прекрасного й потворного. Є маса добрих вчинків. Але у філософії це постає як питання добра і зла взагалі. Є пізнання того чи того сущого – але питання про пізнання взагалі – це питання про *передумови* пізнання, істину як таку, зрештою, про істину як істину буття. Нарешті, є питання про те чи інше суще, але є питання про буття в принципі – як способу людського існування. Про витoki цього буття, буттєву заглибленість існування людини у світі та її постійних і незборимих духовних пошуків, тобто про проблему *dasein*-у. Зрозуміло, що усе щойно згадане має пряме відношення до буття людини у світі і без таких параметрів про це буття у філософському плані говорити неможливо.

Але чи обмежиться лише цим філософсько-антропологічна проблематика? Чи можливо осмислити буття людини у світі в принципі – безвідносно до тієї чи тієї ідеології – не звертаючись до поняття світогляду як *єдності* теоретичного і практично-духовного освоєння світу?

Як мені видається, це є просто неможливим. І у цьому значущість теоретичного доробку В.І. Шинкарука є неперехідною, бо саме він започаткував «звернення до людини» у філософії, на

відміну від попередніх звulьгаризованого онтологiзму й гносеологiзму, що превалювали тодi i де людинi просто не знаходилося мiсця. Це був на той час мужнiй крок, який вiдразу ж потягнув «цековськi» звинувачення у абстрактному гуманiзмовi, у ревiзiонiзми, зрештою, у тому, що його вiддiл – вiддiл дiалектичного матерiалiзму, де вiн був незмiнним завiдуючим – не вiдповiдає за тематичною спрямованiстю своєї назви. I нам, спiвробiтникам його вiддiлу, треба було у 70-тi роки пройти через усе це разом iз ним.

Коли говорять про непотрiбнiсть для характеристики свiту людини поняття свiтогляду i достатнiсть поняття буття, виходять iз того, що сучаснiй цивiлiзованiй людинi не потрiбен нiякий свiтогляд, достатньо тих курсiв фiлософiї, якi читаються у вузах i через якi людина осягає буття.

Звiсна рiч, що для сучасної соцiокультурної ситуацiї, щоб убезпечитися вiд будь-якої можливостi повернення до тоталiтаризму чи хоча б автотритаризму, роль курсiв фiлософiї, по-сучасному, у дуcї знову ж таки гуманiстичного пiдходу В. I. Шинкарука та його теоретичних сподвижників, випрацьованих курсiв – є *просто незамiнимою*. Щоб уберегтися вiд рецидивiв тоталiтаризму – у сталiнському чи хоча б пом'якшеному брeжневському чи кучмiвському варiантах, абсолютно недостатньо готувати у вузах та технiкумах просто технарiв. Це пряма дорога до нових форм етатизму та авторитаризму.

Слiд виховувати саме особистостi, самосвiдомих громадян України, яким би були близькими, органiчними i гуманiстичнi iдеали, i етичнi принципи та норми. I тут без фiлософських дисциплiн, рiзних фiлософських дисциплiн (i загальних, i прикладних, типу етики, iсторiї української культури, естетики тощо) нiяк не обiйтися. Як не обiйтися i без дискусiй на семiнарських заняттях.

Про це яскраво засвiдчує досвiд ФРН, де у кiнцi 40-х рокiв минулого сторiччя, виходячи iз урокiв нацизму, на рiвнi бундестагу був прийнятий закон про 50-вiдсоткове викладання гуманiтарних дисциплiн у технiчних вузах (типу наших КПП чи наргоспу) i була чiтко, на рiвнi загальнодержавного законодавства, закрiплена обов'язкова процентовка викладання гуманiтарних дисциплiн, зокрема фiлософiї, етики та iсторiї нiмецької культури.

І ті, хто нині в Україні зазіхає на викладання філософських дисциплін у вузах та технікумах і на кандмініуми із філософії, це просто люди, які не можуть мислити по-державному. Бо ж думка про те, що у добу інформаційного суспільства потрібні лише нові технології і наука, яка виключно їх обслуговує, і не потрібна високочочола, високопрофесійна філософська, як і гуманітарна взагалі, освіта – ця думка щонайменше хибна. Проте це дещо інший зріз питання. У даному ж випадку, говорячи про необхідність для адекватного буттєвого самоствердження особистості поняття світогляду, йдеться про те, що, по-перше, не усі люди проходять ці теоретичні курси у вузах, але це зовсім не означає, що вони не орієнтуються у бутті. А по-друге, і це найголовніше, – усі люди, нормальні, звичайні люди, цілковито пристойно орієнтуються у світі, у бутті і його витоках – саме завдяки тому, що у кожного із них є певний світогляд.

Світогляд як складноструктуроване утворення.

Передовсім, звичайно, світогляд – це певне світорозуміння, певна система духовних координат, завдяки яким людина адекватно орієнтується у світі. Але для людини світогляд – це завжди і передовсім певне світовідчуття і світосприймання, завдяки яким відбуваються самоідентифікація людини у світі та його особистісне сприйняття останнього. По-третє ж, світогляд – це завжди світовідношення, певна позиція стосовно того, що відбувається навколо тебе. Це певна ціннісна настанова. І, нарешті, слід сказати про таке. Буття людини у світі, справжня її залученість до витоків цього буття, є теж несхематичним, складноструктурованим утворенням. У цілому ж йдеться про людську самоідентифікацію, яка також має ряд своїх рівнів і підрівнів.

По-перше, це особистісна самоідентифікація, відчуття і усвідомлення власного Я як категорії передовсім зі сфери «бути», а не «мати». У цьому сенсі самототожність може відбутися лише за умови, що людина відкрита для світу, для інших людей, здатна до повноцінного спілкування і самовіддачі, суспільного дискурсу. Звідси стає абсолютно зрозумілою незамінима роль спілкування, різноманітних систем комунікації, без яких просто втрачається сенс будь-якого особистого Я, стає неможливою са-

моїдентифікація особи. Суспільний дискурс, отже, є запорукою останньої.

По-друге, ніяка особиста самоїдентифікація – якщо, звичайно, йдеться про нормальну самоїдентифікацію людини, а не про відірваного від витоків, джерел, від коріння, «громадянина світу» – ось ця особистісна самоїдентифікація є абсолютно неможливою, немислимою поза етнокультурною самоїдентифікацією, ідентифікацією національною. Поза останньою, поза дійсно буттєвою і багатоаспектною (починаючи від соціокультурної і закінчуючи душевною) залученістю індивіда до рідної культури, мови, традиції, пісні, історичної пам'яті народу, – ні про яку повноцінну самоїдентифікацію особистості принципово не може йтися. Та й просто не може бути зреалізованою справжня, повноцінна особистість. Це не чиясь забаганка, а абсолютно необхідна річ: без цього, як засвідчує увесь болочий досвід минулого сторіччя, не може йтися ні про яку особисту самоїдентифікацію. А може йтися, як показало усе минуле сторіччя, лише про етноцид, етнічний геноцид, як і було із українським народом за радянських часів, особливо у 1918–1921 роках – роках розправи із Українською народною республікою та у часи сталінщини. Критичні твердження у цьому плані, а саме – що нації завжди звернені лише у минуле, ці твердження позбавлені будь-якої рефлексивності дорослої людини. Народи, нації, які живуть і прагнуть самоствердження – а саме до таких належить український народ – характеризуються передовсім пасіонарністю, спрямованістю у майбутнє, яка, звичайно ж, закорінена у величезній традиції, особливо трьохсотлітньої доби козаччини, часів Української революції 1917–1921 років та періоду українізації 20-х років, а також культурного розвою доби Острозької та Києво-Могилянської академії та духовного подвижництва української інтелігенції ХІХ – початку ХХ сторіч.

Звідси іще одна засаднича підстава повноцінної особистої самоїдентифікації. Йдеться про усвідомлення і реалізацію українством своєї європейськості, європейської ідентичності, розуміння того, що Україна була, є й буде належною до європейської культурної спільноти, європейського типу цивілізації. Ментальність орди, яку постійно – і в останні 15 років також – демонструє та нав'язує нам наш північний сусід із його непереборними імпер-

ськими амбіціями та прагненнями – не для нас. Не для нас – категорично. Нам не по дорозі із народом, увесь історичний шлях якого, від Калити до кінця Радянського Союзу, – це шлях деспотії, та де й зараз править відверто авторитарний режим. Цей сусідній народ ще не одне десятиліття, а може й століття, не захоче бути як усі – нормальною звичайною державою серед інших рівних собі, а не імперією. А тому із цією державою можуть бути лише необхідні економічні стосунки, і ніяких інших, бо ця нація, яка на початку XXI сторіччя у черговий раз влаштувала геноцид іншого, мільйонного народу – чеченців, – і при цьому ні інтелігенція, ні молодь не протестують, – не заслуговує ні на які інші стосунки. Про що можна говорити із представниками нації, для якої гасло «звільнення» інших народів – це самоціль, це вища ідея, для якої дурень – це той, хто «без царя в голові», а усі люди – це цареві – незалежно, як він називається: цар, імператор, генсек, президент, – це цареві холопи. Відтак, і віра православна їхня і наша протилежні за своєю спрямованістю – історично у нас вона звернена до особистості як самоцінної, у них же – навпаки. Про що, зрештою, можна говорити із представниками нації, яка і донині, як було завжди, ні на йоту не сприймає усього українського, не сприймає українців як окремих, суверенний і древній народ. І результат спільного проживання із якою один: нас зараз на етнічній українській території знову 35 мільйонів – рівно стільки, скільки було, згідно перепису, у 1913 році – практично століття тому.

Отже, лише орієнтація на засадничі європейські цінності: повага до прав людини, розвинена, із урівноваженими гілками влади, представницька демократія, плекання публічності, свобода слова, високі стандарти рівня та якості життя пересічного громадянина, постійно діючий дискурс стосовно найбільш гострих, суспільно значущих проблем, – орієнтація на ці цінності та їх реалізація у внутрішньоукраїнському бутті – ось принципова запорука подолання кризи ідентичності, особистої та національної, яка спостерігалася – особливо у кучмівські часи – в Україні. Та й, на жаль, продовжує спостерігатися. Відповідно, і ствердження в українській дійсності загальнолюдських цінностей – це для української людини не щось абстрактне, а може стати реаль-

ністю лише за умови реалізації її національної та європейської ідентичності. І це те, що **повинно** здійснитися, без чого зависає уся структура повноцінної особистісної самоідентифікації української людини. Вживаючи слово – повинно – потрібно знову ж згадати про поняття світогляду, бо без опосередкування суцього і належного не може бути зреалізованою принципово неоднозначна, внутрішньо суперечлива людська природа, людське ество.

І насамкінець, слід сказати про таке – якое за усіма розмовами про глибинні підвалини людського буття, про світорозуміння, світовідчуття та світосприймання ніби потьмарюється поняття суцього, яке таке мінливе, буденне, і через це видається нецікавим, чи принаймні малоцікавим.

Воно-то так, але для кожної людини суще – це її життя, де й виявляється і буттєва її закоріненість, і її світоглядні орієнтації, і її душевні муки та духовні поривання – її прагнення зреалізуватися, виконати свій життєвий проект. Не даремно ж Ніцше виокремлює як рівнозначимі два начала світу людини – діонісійське та аполонівське. Через це людський світ – це не чийсь, не якийсь абстрактний *Lebenswelt*, а сукупність персональних життєвих практик, життєвих світів кожного із нас, кожного пересічного подорожнього на життєвій ниві. З іншого боку, світ – це не просто людський світ, а те, що існує саме по собі, і саме у такій якості є **самоцінним і прекрасним**. А як показують екологічні негаразди останніх десятиліть, людина занадто замахнулася у своєму техніко-операційному пориванні і її подальша доля напряду залежить від того, чи зможе вона відновити хоча б якусь відносну рівновагу у взаєминах із довкіллям, тобто світом самим по собі.

У такому контексті потрібно іще раз радикально переосмислити саме поняття буття. Якщо до цього завжди вважалося, що буття – це прикметна риса, проблема передовсім світу людини, а у тваринному світі існує лише сукупність зовнішніх речей, тобто, якщо до цього вважалося, що буття принципово корелятивне людині, воно з'являється у світі як проблема разом із нею, то події на екологічному фронті останніх десятиліть засвідчили, що це зовсім не так. Засвідчили, що проблема буття – це така ж проблема для тварини, як і для людини (йдеться передусім про проблему видового розмаїття), навіть більше – це проблема і для рослин.

Більше того, у ХХ сторіччі стало цілковито зрозумілим – і у цьому найбільша проблема, найбільш бентежна і страшна істина, – що людина є *єдиною* на планеті живою істотою, здатною здійснювати цілеспрямоване, свідоме (!) нищення собі подібних. До того ж нищення масштабне. Ніякий лев чи крокодил доти, допоки він не буде страшенно голодним, не йде на полювання. Тобто останнє у нього є цілковито вимушеною дією. А от у людини – ні... Є над чим, і до того ж міцно, подумати: чим є те, що завжди вважалося найвищими чеснотами людини: свідомість, цілераціональність тощо, – і яким є людське ество взагалі. Через це був надзвичайно здивований, коли дізнався про нещодавнє звернення низки науковців України, які, виходячи із думки про принципову, непереборну грань між людиною і твариною, про – само собою зрозумілу – вищість людини, звернулися до високих державних достойників із листом про необхідність заборони викладання дарвінізму. Яке безмежне – і безмежно дурне – самолюбівання: Божі створіння – це ми, і лише ми. Яке катастрофічне нерозуміння, що шлях беззастережного сцієнтизму, шлях заперечення гармонійного єднання людини й довкілля – це шлях у нікуди, шлях відмови від осмислення людського буття як буття принципово проблемного. І котре цілковито зависає, якщо не промисловати його у напрямку універсуму буття, себто у напрямку неможливості розв'язання проблем буття людини у світі без розв'язання проблем буття взагалі, цілої низки проблем довкілля.

Відтак, перспективи нормального, невикривленого і неспаплюженого власне людського буття значною мірою залежать від того, як людині вдасться упоратися із екологічною катастрофою, яка насувається і котра створена її власними руками. А це вимагає, звісна річ, вагомої подвижки знову ж таки не дець, а саме у світогляді сучасної людини, нашого сучасника.

Отже, підсумовуючи, слід сказати, що нинішнім філософам є над чим думати і є над чим працювати. Але при цьому ніколи не слід забувати того, що ці нинішні творчі пошуки значною своєю частиною, та, мабуть, і в принципі, стали можливими лише завдяки тій великій, плідній і мужній філософській праці, яку проробив не у кращі часи маланчукізму, часи гонінь на самостійну й само-

бутню філософську думку в Україні справжній мислитель, наш колега і старший товариш – Володимир Іларіонович Шинкарук.

Евген Андрос. Поняття «буття», «суще», «світ» у творчій спадщині В. І. Шинкарука.

У центрі творчої спадщини В. І. Шинкарука, яка склала осереддя київської філософсько-антропологічної школи, був поворот до людини, узятій в усій різноманітності її духовних пошуків, її радощів та мук, її страждань та творчих поривань, бажання зреалізувати себе, виконати свій життєвий проєкт. Персональне самоздійснення було відправною точкою та осереддям його бачення людини та світу як передовсім світу людини. Цим принципово заперечувалися як вульгарний онтологізм, так і розуміння людини як гвинтика системи. Відтак, буття розумілося насамперед як сукупність персональних життєвих практик та життєвих світів, як їхній граничний горизонт, межова характеристика та підвалина. Тому питання про буття – це не питання того чи того сущого, а питання про витoki буття, буттєву заглибленість людини у світі та її незборимих духовних пошуків. У такому контексті проблема пізнання – це передусім питання про передумови пізнання та істину як таку, істину буття. Водночас філософсько-антропологічна проблематика, окрім учення про буття, включає у себе також світогляд як практично-духовний спосіб орієнтації людини у світі, як сукупність її, персонально окреслених, ціннісних принципів та настанов. Таким же складноструктурованим утворенням, як світогляд, є також людська самоідентифікація, яка формується лише у суспільній взаємодії та комунікації, і водночас є немислимою поза етнокультурною самоідентифікацією, ідентифікацією національною.

Водночас слід сказати, що світ зовсім не зводиться до світу людини, а, як особливо показали нинішні екологічні негаразди, є тим, що існує саме по собі, як самоцінне і прекрасне. Отже, проблема буття – це така ж проблема для тварин, як і для людини (проблема біологічного різноманіття), більше того, перспективи нормального, не спалложеного, власне людського буття значною мірою залежать від того, як людина зможе впоратися із екологічною катастрофою, створеною її власними руками.

Ключові слова: творча спадщина В. І. Шинкарука, буття, суще, світ, світогляд, світ як людський світ та світ взагалі, людське ество.

Евгений Андрос. Понятие «бытие», «сущее», «мир» в творческом наследии В. И. Шинкарука.

В центре творческого наследия В.И. Шинкарука, как основной составляющей киевской философско-антропологической школы, был

поворот к человеку во всем многообразии его духовных поисков, его радостей и мучений, его страданий и творческих порывов, желаний реализовать себя, выполнить свой жизненный проект. Персоналистическая самореализация была отправной точкой и средоточием его видения человека и мира как мира человека, прежде всего. Этим самым принципиально отрицались как вульгарный онтологизм, так и понимание человека как винтика системы. То есть, бытие понималось, прежде всего, как совокупность персоналистических жизненных практик и жизненных миров, как их предельный горизонт, предельная характеристика и основание. Поэтому вопрос о бытии – это не вопрос того или иного сущего, а вопрос об истоках бытия, бытийной погруженности человека в мир и его неодолимых духовных поисках. В таком контексте проблема познания – это прежде всего вопрос о предпосылках познания, об истине как таковой, об истине бытия. В то же время философско-антропологическая проблематика, кроме учения о бытии, включает также вопрос о мировоззрении как практически-духовном образе ориентации человека в мире, как совокупности его (человека) лично-определённых, ценностных принципов и установок. Таким же сложноструктурированным образованием, как мировоззрение, является также человеческая самоидентификация, формирующаяся только в общественном взаимодействии и коммуникации, и одновременно немислимая вне этнокультурной самоидентификации, идентификации национальной.

Вместе с тем следует сказать, что мир вовсе не сводится к миру человека, а как демонстрируют нынешние экологические проблемы, есть тем, что существует само по себе, как нечто самоценное и прекрасное. Поэтому проблема бытия – это такая же проблема для животных, как и для человека (проблема биологического разнообразия), более того, перспективы нормального, не осквернённого, собственно человеческого бытия в значительной степени зависят от того, как человек сможет справиться с экологической катастрофой, созданной его собственными руками.

Ключевые слова: творческое наследие В.И. Шинкарука, бытие, сущее, мир, мировоззрение, мир как человеческий мир и мир вообще, человеческое существо.

Eugene Andros. The notion of «being», «essence», «world» in the creative heritage of V.I. Shynkaruk.

In the center of the creative heritage of V.I. Shynkaruk, which formed the centerpiece of the Kyiv Philosophical and Anthropological School, there was a turning point toward a person taken in all the diversity of its spiritual

searches, its joys and torment, its sufferings and creative impulses, its desire to realize itself, to fulfill its life project. Personal self-realization was the starting point and the center of his vision of human and the world as the foremost human world. He fundamentally denied vulgar ontologism, as well as understanding human as a cog system. Therefore, he understood being first of all as a set of personal life practices and worlds of life, as their boundary horizon, boundary characteristics and foundations. Therefore, the question of being is not a matter of some type of existence, but the question of the origins of life, the exuberant immersion of human in the world and its unshakable spiritual quest. In this context, the problem of cognition is, first of all, the question of the preconditions of knowledge and truth as it is, the truth of being. At the same time, philosophical and anthropological problems, in addition to the doctrine of being, also include the outlook as a practical-spiritual way of orientation of a person in the world, as a set of its personally defined, value principles and guidelines. The same complex structure as the outlook is also human self-identification, which is formed only in social interaction and communication, and at the same time is unthinkable beyond ethnocultural self-identification, national identification.

At the same time, we have to say that the world is not in general reduced to the human world, but, as the current environmental problems have shown, is something that exists in itself, as it is self-sufficient and beautiful. Hence, the problem of being is the same problem for animals as for humans (the problem of biodiversity), moreover, the prospects of normal, not spoiled, actually human beings depend to a large extent on how a human can cope with the ecological catastrophe created by its own hands.

Key words: V.I. Shynkaruk's creative heritage, being, world, world outlook, world as human world and world in general, human being.

КУЛЬТУРА І ЦИВІЛІЗАЦІЯ: УКРАЇНСЬКИЙ ВИМІР МОДЕРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

Однією з найважливіших проблем, якими займався академік Володимир Ілларіонович Шинкарук, є тема трансценденції і трансцендування, дистанціювання, створення і входження до світу культури як світу уяви і уявлення. Ця тема охоплює всі щаблі його творчості – від досліджень філософії німецького трансцендентального ідеалізму до аналізу засновків культури, сфери духовного життя людини та суспільства. Зокрема він писав: «Саме завдяки своїй здатності дистанціювати себе, відділяти себе від своєї безпосередньої життєдіяльності, «повертатися» в минуле і входити в майбутнє до його настання, відкривати для себе нові можливості, ставити себе у своїй уяві в найрізноманітніші обставини – завдяки всьому цьому ми здатні жити духовним життям» [12, 29].

Звернення дослідником до трансцендентальних вимірів людського буття відповідає головним трендам європейської філософії – від трансцендентального ідеалізму до сучасної філософії та етики дискурсу. Дослідження філософа може правити й за певний дороговказ щодо визначення ідентичності українського суспільства, пошуку нових можливостей культурних і цивілізаційних напрямів його розвитку. Яку функцію в такому пошуку мають виконувати європейські цінності та інституції, враховуючи той факт, що Україна щойно стала на шлях європейської інтеграції? Відповідь на це запитання обумовлює також і пошуки шляхів у цивілізаційному виборі українців.

У зв'язку з цим важливим є також думка філософа в начерку «Розмірковуючи про ситуацію...», опублікованому в цьому збірнику вперше, про приналежність українців до європейської цивілізації, що поєднує і раціонально-активну світонастанову, готовність до дії, керовану розумом, і «кордоцентричної» самоза-

глибленості особистості. Український філософ висловлює сподівання «нарешті втілити той ідеал єдності високорозвинутого інтелекту та глибоко розвинутої душевності» [14, 29]. В іншому соевому начерку «Україна на порозі ХХІ століття», підготовленому як план доповіді до п'ятої річниці незалежності України, Володимир Ілларіонович пише: «коли ми осмислювали п'ять років і осмислюємо зараз майбутнє України – Україну в цивілізованому світі на порозі ХХІ століття і особливо в ХХІ столітті, то нам бачилось і бачиться це майбутнє серед країн з найвищими досягненнями цілізації не в минулому, а якраз в наступному ХХІ столітті» [13, 29]. Ці міркування дають нам можливість осмислити наш теперішній цивілізаційний вибір, з огляду на ті події, які відбулися і відбуваються на початку ХХІ сторіччя.

Підписавши Асоціацію з Євросоюзом, наша влада фактично зробила цивілізаційний вибір, вибір до європейської ціннісно-нормативної системи, до правових та морально-етичних норм та інституцій. Проте ще раніше, на Майдані, цей вибір зробили наші громадяни, поваливши злочинний режим, який намагався узяти курс на протилежні цінності. А чи зробили так само цей вибір усі українці? Чи мають вони взагалі робити цей вибір, і що це за вибір, вибір між чим і чим, у який спосіб це можуть зробити? І це не риторичні запитання. Згадаймо, Революція гідності розпочалася як захист євровибору.

Проте зазначу, що не варто ділити Майдан на Євромайдан і Майдан як Революцію гідності. Майдан із самого початку слід розглядати як Революцію гідності. Адже люди спершу вийшли з протестом не тільки тому, що захищали євровибір (хоча й це вкрай важливо), а й, насамперед, тому, що влада попри постійні обіцянки підписати Асоціацію з Євросоюзом розвернулася на 180 градусів стосовно свого первинного рішення, нехтуючи думкою і вимогами свого народу, цинічно демонструючи, що народ – ніщо, тим самим зневажаючи його. Це насамперед і обурило громадян, які не хотіли бути об'єктом у політичній грі, а прагнули бути суб'єктом вибору.

Слід також зауважити, що цей вибір не є однозначним і очевидним, і навіть деякі науковці вважають, що сьогодні годі говорити про якийсь цивілізаційний вибір, мовляв, запровадженням християнства на Русі цей вибір уже давно зроблено. Так, при-

наймні, зауважив інший академік НАН України, Петро Толочко, у своїй доповіді про 1000-річчя смерті князя Володимира на щорічних зборах НАН України 2015 року, опублікованій у статті «Цивілізаційний вибір Володимира Святого»: «по суті Володимир Святославович зробив цивілізаційний вибір на наступне тисячоліття. І коли я чую від попередньої або сьогоднішньої влади, що Європа – наш цивілізаційний вибір, я не можу збагнути змісту цього гасла. А як бути з цивілізаційним вибором Володимира? Невже ми його відкидаємо?» [8, 39–40]. Тим більше це стосується його книжки «Україна в огні євроінтеграції», виданій у Санкт-Петербурзі того самого року [9].

Звісно, вибір Святого Володимира є історичним фактом, і напевно чи можна заперечити його історичну значущість. Проте як тлумачити цей вибір, і чи є він остаточним. До того ж цей факт аж ніяк не означає, що українці в нових історичних умовах не можуть робити свій вибір знов і знов. Однак шановний академік, апелюючи до традицій, архетипів української культури, закладених у візантійській традиції, позбув нас, сьогоднішнє покоління, такого вибору. Як тут не згадати Канта, який у своїй невеличкій праці «Відповідь на запитання: що таке просвітництво?» писав: «Жодна епоха не може взяти на себе зобов'язання та поклястись поставити наступну епоху в таке становище, коли для неї було б неможливим розширити свої (передусім, вкрай необхідні) пізнання, позбавитись від помилок і взагалі рухатись вперед у просвітництві. Це було б злочином проти людської природи, першоджерельне призначення якої міститься саме в цьому поступі вперед. І прийдешні покоління мають цілковите право відкинути подібні рішення як нелегітимні і навіть злочинні» [18, 57].

І так само, як ми не можемо вирішувати за наступні покоління, так само й не можемо бути заручниками рішень попередніх поколінь, ми повинні мати «мужність жити власним розумом», звісно, поважаючи й вибір наших пращурів і бути відповідальними за прийдешні покоління і відповідаючи перед ними. А це означає, що роблячи вибір, ми маємо зважати й розвивати і нашу попередню історичну культурну традицію, і сучасні реалії, зокрема процеси модернізації і глобалізації, враховуючи й ті ризики і загрози, які доведеться долати на шляху реалізації цього вибору.

Наш сьогоднішній цивілізаційний вибір – це зрештою питання нашої власної ідентичності, нашого самовизначення, тобто того, що позначається займенником «МІ». І таку самоідентичність не можна визначити поза історичним процесом, трансісторично, раз і назавжди. За методологічний приклад тут може правити суперечка між Карлом-Отто Апелем та Ричардом Рорті. Рорті вирішує питання ідентичності, звертаючись до тяглості американської традиції, простою констатацією: «Я американець!» На це твердження Апель відповідає таким чином: «Якби ця його історична (або етноетична) теза була коректною, я мав би заявити: «Я німець!». «Але, продовжує Апель, я утримався від такої претензійної заяви, бо навряд чи можна точно визначити, до якої саме *етноетичної* традиції я звертаюся, позаяк універсалістська та республіканська етика Канта...не закорінилася свого часу в політичних інституціях та *common sense* німецької етично-політичної традиції» [2, 363].

Відтак виникає запитання до якої власне традиції слід звертатись, адже Німеччина переживала різні часи, зокрема й трагічні часи націонал-соціалізму [2, 363]. Тобто ідентичність народу має певну історичну тяглість, у якій реалізуються і комунітаристські, і універсалістські тенденції. Дитрих Бюлер, представник берлінської трансцендентальної прагматики, у Передмові до книжки «Відповідальність за майбутнє з глобальної перспективи» [3, 9] наголошує на почутті провини за нацистські злочини, хоча він сам народився 1942 року. Отже, німецький філософ ідентифікує себе з німецьким народом, який у повоєнні часи взяв на себе відповідальність і за нацистський період, ідентифікуючи себе у своїй історичній тяглості. Тому найважливішим чинником ідентифікації нації, народу – це здатність взяти на себе спільну відповідальність за власні дії в історичному вимірі, а також у порівнянні з іншими народами. Це твердження насамперед стосується складних часів історичного вибору, які переживає сьогодні й український народ.

Коли йдеться про цивілізаційний вибір нації чи народу, виникає чимало запитань, перше з яких пов'язано з тим, хто є суб'єктом такого вибору, що зрештою є цивілізацією і культурою, що належить власне до ціннісно-нормативної системи тієї чи тієї цивілізації, яким чином співіснують різні цивілізації, чи

достатньо цивілізаційного підходу, чи тут потрібен ще й історичний підхід? Ці запитання філософії історії та пошук відповідей на них особливо важливі в перехідні етапи історичного розвитку.

Почнімо з останніх запитань. Зауважимо, що цивілізаційний підхід, як і будь-яка парадигма в питаннях філософії історії, має і свої парадигмальні переваги, і методологічні межі. По-перше, не завжди просто розрізнити й відокремити одне від одного поняття «культура» і «цивілізація». Скажімо, англо-французька соціологічна традиція здебільшого схиляється до поняття «цивілізація», німецька – до поняття «культура» [5, 53–55]. Згадаймо, німецькі соціологи під час першої світової війни наголошували, що вони захищають культуру, а французькі – цивілізацію. Прикметною ілюстрацією цього факту є й те, що книжку С. Гантінгтона «Зіткнення цивілізацій» [16], яка й каталізувала обговорення цієї проблематики останніми десятиріччями, німецькою мовою перекладено як «Боротьба культур» [17].

І все-таки існує певна специфіка культури і цивілізації як форм суспільної інтеграції, тобто того, що позначається займенником «МИ». Якщо перша пов'язана з живим процесом людського спілкування, укоріненого в життєвих формах і життєсвітах, то цивілізація утворює знеособлені, системно-функціональні форми людського існування. Перша утворює простір соціальних інтеграцій, друга – функціональні механізми системних інтеграцій.

Не заперечуючи цивілізаційного підходу, хотів би висловити деякі міркування щодо його меж. Адже спираючись на принцип фалібілізму, науковцю слід завжди мати на увазі, що будь-які твердження, теорія, парадигма можуть бути хибними, принаймні мають методологічні межі свого застосування, тому й будь-яке дослідження має враховувати межі дії тієї чи тієї теорії як методологічної парадигми. Згадаймо, що парадигма замкнених культур виникає в ХІХ сторіччі, зокрема у І.Г. Гердера, на противагу прогресистському підходу Дж. Віко, І.В.Ф. Гегеля, О. Конта, К. Маркса. Згодом цю парадигму розвивали О. Шпенглер, А. Вебер, Н. Я. Данілевський А. Тойнбі, Н. Еліас, С.П. Гантінгтон та ін. Це, так би мовити, горизонтальна візія, за якою існують і співіснують різні цивілізаційні утворення, які проходять певні стадії свого розвитку.

Проте треба врховувати той факт, що існують й інші парадигми, наприклад, прогресистська, що має різні прояви, зокрема формаційний підхід К. Маркса тощо. Сюди також можна додати концепт раціоналізації М. Вебера, який виокремлював архаїчне, традиційне та модерне суспільства; діалектика просвітництва М. Горького, Т. Адорно, комунікативний підхід Ю. Габермаса, який на основі теорії комунікативної дії розробляв філософію історії як зміну суспільних форм: архаїчне, традиційне, модерне і постмодерне. Це вертикальний підхід, спрямований на дослідження певних закономірностей суспільного розвитку, спільних для тих чи тих цивілізаційних утворень. До того ж слід мати на увазі асинхронію суспільного розвитку, коли одна й та сама соціальна онтологія може мати різні історичні виміри.

Книжка Гантінгтона, яка й відкрила нову сторінку в дискурсі «культура-цивілізація», спрямована на розробку цивілізаційної, чи, як він її називає, «поліцивілізаційної» парадигми на протигу лінійному підходу Ф. Фукуями з його концептом «кінця історії» як остаточної перемоги ринкового господарства і ліберальної демократії у всесвітньому масштабі. Ця книжка соціолога і політика, мала б виробити методологічні засади реагування Сполучених Штатів на нові глобальні виклики, що з'явилися останньої третини ХХ сторіччя у виробленні стратегії реальної політики США.

Гантінгтон вважає, що «наступна світова війна, в разі її виникнення, буде війною цивілізацій». Звісно, як директорів Інституту стратегічних досліджень Гарвардського університету, як радникові Пентагону, доцільно спрямовувати свої зусилля напрямом вироблення стратегії «реальної політики». Проте Гантінгтон, розвиваючи концепцію Гердера про ізольованість культур, фактично заперечує їхню спорідненість, пов'язану з універсалістським виміром етичного, який виникає ще у осьовий час і процес формування якого не завершено й досі.

Тому книжка Гантінгтона з самого початку була вкрай суперечливою, наражаючись на серйозну аргументовану критику. По-перше, поліцивілізаційна парадигма, як називає свій підхід Гантінгтон, надто абстрактна, наприклад, в одну цивілізацію виділено дві третини африканського континенту, по-друге, попри модернізаційні процеси, які відбулися й відбуваються у світі, за

основу взято релігійний аспект, зауважуючи майбутню війну між християнською і мусульманською цивілізаціями, по-третє, акцентуючи увагу на розбіжностях між культурами і цивілізаціями, прибічники такої концепції не тільки залишають поза увагу спільності, а й відволікають її від вирішення тих глобальних проблеми, які народи світу мають вирішувати разом, інакше це призведе до загибелі всієї людської цивілізації. Це комунітаристська, партикуляристська та позиція, що заперечує загальнолюдиські цінності і релятивізує універсальні норми.

Плюралістична позиція комунітаризму запереченням такої універсалістської етики ставить під сумнів можливість діалогу культур, годі вже казати про досягнення між ними порозуміння. Адже порозуміння, з погляду комунітаризму, можливе тільки в простих невеликих спільнотах, в яких люди спілкуються безпосередньо. Його не можна досягти в складних суспільствах, годі вже казати про світове співтовариство. Така позиція фактично ігнорує реальний процес модернізації, який певною мірою руйнує такі спільноти і який прискорюється сучасним процесом глобалізації. Як слушно зазначає дослідниця етики чеснот комунітаризму Верена Вебер, «дедалі відчутні політичні взаємини, соціальна мобільність і, як наслідок цих процесів, так звана глобалізація унеможливають повернення до приватної, партикуляристської позиції» [23, 85].

Комунітаризм не тільки ставить під сумнів універсалістську мораль, а й можливість створення «громадянського суспільства у всесвітньому масштабі», а отже, й інституцій деліберативної демократії на планетарному рівні. До того ж такий підхід антипродуктивний і у вирішенні сучасних глобальних проблем, зокрема й екологічних. Адже глобальні проблеми не мають національних меж і державних кордонів, а тому потребують колективних зусиль. Спираючись тільки на етику чеснот культури окремої спільноти, засадничену контекстом партикулярної життєвої форми, навряд чи можна адекватно реагувати на екологічні виклики сучасної цивілізації, що досягли планетарних масштабів, а отже й потребують глобальних рішень.

А відтак єдиною альтернативою «війни культур», якщо спиратися на партикуляристську позицію, вважається підпорядку-

вання цих культур якійсь сильнішій культурі і асиміляція їх у ній. Таким чином, будь-який дискурс розглядається тільки як здійснення «волі до влади», і така позиція призводить до «позитивізму сили» – легітимним є той, хто дужчий. Тому будь-який універсалізм ототожнюється з імперіалізмом панівної культури, хай це буде культура, засадничими цінностями якої є цінності свободи, справедливості, прав людини тощо.

Така «культурна автаркія» фактично призводить до релятивізації цінностей, а отже втрати критеріїв їх оцінювання. З цієї позиції одновартісними постають, скажімо, етика християнства і етика націонал-соціалізму, етика Канта і «моральний кодекс будівника комунізму». Така позиція має й політичні наслідки, адже за браком метакритеріїв навряд чи можна обґрунтувати та впроваджувати у життя якусь скільки-небудь ціннісно значущу етнічну та національну політику, а отже, й критикувати владу за проведення такої політики щодо тих чи тих культурних спільнот.

Адже етос як буттєвий прояв етичного має фактичний, а отже, й партикулярний, зміст, хай це будуть етос етносу, нації або всього людства. І людство в цілому є також емпіричним поняттям, що відрізняється від інших людських об'єднань тільки рівнем генералізації. І безумовно можна говорити, що під впливом глобалізації складається і глобальний етос як соціально-онтологічний чинник. Інше питання, якою мірою і в якому вигляді в ньому реалізуються універсалістські цінності? Тому в сучасному полікультурному світі жодний етос, засадничений окремим життєвим світом, або життєвою формою, не може претендувати на універсальну значущість, навіть якщо це буде глобальний етос.

Проте коли виникає така претензія, з'являються різноманітні, часто-густо доволі радикальні, прояви фундаменталізму навіть у тих релігіях, які містили у собі універсалістське ядро: в ісламі, християнстві, юдаїзмі тощо. Хоча такий фундаменталізм за своєю суттю не є суто релігійним, він пов'язаний з тим, що універсалістські цінності дістають свого перетлумачення через призму етносів, націй та інших спільнот, класових, стратифікаційних інтересів тощо. Джерелом релігійного фундаменталізму часто-густо є етнічна, національна, регіональна, або навіть родоплемінна культури, коли спрацьовує так звана герменевтика іс-

торичного контексту і безпосередні смисли життєвого світу перетлумачують ідеальні смисли, належне ототожнюється із суцим. У цьому плані можна погодитися з комунітаристами, що моральні закони завжди слід розглядати відповідно до історичного контексту, в якому вони виникають. Проте слід додати, що цим історичним контекстом вони не обмежуються, і універсалістський складник рано чи пізно дає про себе ознаки з комунікативною раціоналізацією цього контексту.

Проте з огляду на асинхронність суспільних процесів, коли розвиток окремих систем суспільства може випереджати інші, така раціоналізація не є лінійним процесом, відтак можуть співіснувати модерні інституції поряд з домодерними (навіть архаїчними) і постмодерними, що нерідко супроводжується фундаменталізмом. А поєднавшись із сучасними новітніми технологіями (зокрема й соціальними та політичними), такий фундаменталізм може бути вкрай небезпечним як для окремих людей, так і для суспільства в цілому, зокрема й для глобального етосу. До того ж виникає й секуляризований фундаменталізм, згідно з яким, цінності, що виростають із християнства і дістають свого прояву у просвітництві, є суто західними цінностями, і тільки вони є справжніми. Тим самим заперечується універсалістське ядро ідей просвітництва та їх сьгоднішніх трансформацій, як це можна спостерігати у представників ціннісного консерватизму, комунітаризму, постмодернізму.

Цей антиуніверсалізм на етичному рівні проявляється в тому, що заперечуються будь-які етичні належності, які мають універсальних характер. Кожна культура, мовляв, є не тільки семантичною, а й морально-етичною капсулою зі своїми нормами й цінностями, а тому неможлива ідентифікація людства, що позначається займенником «Ми». Таку позицію окрім комунітаризму посідають представники ціннісного консерватизму, постмодернізму тощо. Це така собі постмодерністська настанова, яка заперечує будь-яку єдність раціональностей, зокрема й етичної раціональності.

Тому в сучасному світі слід спиратися на «примат моральних питань щодо питань етосу», на примат універсалістської макроетики щодо партикулярних – етнічної, національної, класової то-

що – етик, а отже, й з примату морально-універсальних питань щодо питань глобального етосу. Сучасна етика як постконвенційна етика має бути раціонально обґрунтована, і тільки у такий спосіб у змозі *зняти* (конвенційний) етос [22, 35]. Це твердження представника комунікативної теорії економіки Петера Ульриха, яке я не цитую дослівно, адже в ньому йдеться про *подолання* етоса. На противагу Ульриху я вживаю Гегелів термін «зняти» (*aufheben*), маючи на увазі, що конвенційний етос раціональним обґрунтуванням не відкидається і не долається, а перевіряється на предмет своєї значущості та правильності метаінституцією дискурсу.

У такому тестуванні має діяти «нормативна вимога *узгодженості формального універсалізму та локально значущої етнетики*» [2, 367], що в ідеалі має стати обов'язком досягнення комунікативного порозуміння багатоманітних культурних складників мультикультурного світу як постійного завдання. Формальний універсалізм етики норм і матеріальна етика цінностей, засадничена локальним контекстом життєсвіту, недоконечно мають суперечити одна одній, вони цілком можуть бути взаємодоповнювальними. Етика дискурсу постає тут етосом-етикою, набуваючи і соціально-онтологічного, і когнітивно-мовного вимірів, що й проявляється в прагматиці дискурсу. Відтак в аргументативному дискурсі знімається й суперечність між сущим та належним, між етнетикою і універсалістською макроетикою, тим, що норми національного етосу в дискурсі тестуються на предмет їх універсальної значущості.

Отже, в комунікації, що має за передумову ідеальний дискурс, і відбувається втілення належного, яке, не втрачаючи своєї специфіки порівняно з буттям (в даному випадку з соціальним буттям, до якого належать і такі, підпорядковані власній «логіці речей»), соціальні системи, як економіка, політика, наука тощо), стає чутливим до останнього, надаючи йому сенс і спрямовуючи його розвиток.

Але це аж ніяк не означає, що етичний дискурс цілковито заступає етоси, переводячи питання етичного у цілковито когнітивно-раціональний та прескриптивний виміри, нехтуючи цими етосами. Адже універсальний практичний дискурс відкритий для предствників цих етосів, зокрема і тих із них, які спираються на

релігійні світогляди. Тут я процитую В. Айхлера, який у своїй книжці «Етичний реалізм» пише про «можливість вивільнення етичних і соціальних вимог до суспільства, гідного людини, також і з інших світових релігій, із їхнього світогляду, і включення цих релігій у загальну боротьбу за здійснення етичних вимог, а також їх власних» [1, 136].

Визнаючи права людини, ми тим самим визнаємо і її права належати до тієї чи тієї спільноти, а не навпаки. І коли права людини в цій спільноті порушуються, то вона має право не належати до цієї спільноти. Міра толерантності може бути встановлена певною нормативною системою, яка своєю чергою досягається деліберативно. Як пише Габермас у статті «Постсекулярне» суспільство – що це таке?», «прийнятні для всіх критерії, за якими визначається, на що повинна, а на що не повинна бути поширена толерантність, можуть бути визначені тільки шляхом деліберативних, інклюзивних процедур демократичного волевиявлення» [24, 9]. Отже, як уже зазначалося, ці світогляди, їхні ціннісні та етичні виміри, мають бути перевірені на значущість шляхом обґрунтування, що й бере на себе універсальний практичний дискурс як важливий чинник громадянського суспільства.

Це означає, що рівноправними учасниками діалогу вони можуть стати лише на постконвенційному щаблі, коли інституціалізується громадянське суспільство у ході відповідного історичного процесу навчання (Lehrprozess), невід'ємним складником якого є громадський дискурс. Причому цей процес є двостороннім, чи, навіть, багатостороннім. Його мають пройти не тільки країни, які щойно стали на шлях модернізації. Цей процес незавершено і в західних країнах, в середині яких також є певна асинхронія розвитку. Це стосується і релігійних, і секулярних соціокультурних форм і типів мислення. І тут важливу роль має відігравати філософія, яка отримує нове завдання. Поряд із обґрунтуванням та критикою релігій наступним її завданням є посередництво між світовими релігіями. Філософію тут слід тлумачити саме як дискурс, що засадничується раціональними та емпіричними аргументами. Такий філософський дискурс, як зазначав Петер Козловський, повинен бути мета-дискурсом і міжрелігійного діалогу [16, 1–2]. Тому філософський дискурс за до-

би глобалізації постає важливим чинником діалогу культур і уникнення зіткнення цивілізацій.

Та залучаючись до всесвітніх інституцій та всесвітнього дискурсу, ті чи ті культури (на якому б щаблі розвитку вони перебували), вже роблять крок до постконвенційного щаблю розвитку моралі. Проте це потребує й певного рівня розвитку культури й на рівні онтогенезу, певного рівня освіченості та формування зрілих, комунікативно-та політично компетентних, громадян у такому процесі навчання.

Той факт, що на цьому рівні освіченості певною мірою нівелюються соціокультурні відмінності, властиві домодерним культурам, навряд чи можна заперечити. Про це зокрема свідчать дослідження, здійснені на початку дев'яностих років минулого століття нідерландським соціальним філософом Гертом Гофстедом, який провів чималу роботу у вивченні відмінностей між культурами, здійснивши опитування серед працівників корпорації IBM у 65 країнах світу щодо ціннісних уподобань за п'ятьма рубриками бінарних опозицій основних цінностей [15, 295–297]. Це такі цінності: рівність/нерівність; індивідуалізм/колективізм; маскулінізм/фемінізм, відкритість/закритість і довгострокова/короткострокова орієнтація. В результаті дослідження з'ясувалося, що за цими основними цінностями працівники різних регіонів Європи можуть бути віддаленішими один від одного, ніж від працівників інших регіонів Азії, скажімо, португальці віддаленіші від скандинавів, ніж від малайзійців. Взагалі я вважаю, що сучасний японець за своїм життєвим світом та ціннісними уподобаннями ближче до сучасного німця, ніж той самий японець – до свого співвітчизника, скажімо, сто років тому.

Ці дослідження не підтверджують, а радше спростовують концепцію боротьби, чи навіть війни культур (Гангтінгтон), оскільки вони свідчать про те, що не існує непримиренних суперечностей між культурами. Точніше, вони існують в емпіричній площині, але аж ніяк не в площині нормативній. Проте і емпірично певні суперечності проходять і в середині самих культур. Такого висновку доходить Томас Маер у статті «Глобалізація і права людини», зауважуючи також, що в самоідентифікації культур не існує жодної скільки-небудь ґрунтовної перепони й для визнання прав людини [20, 318]. І ця думка є цілком слушною,

адже в будь-якій культурі на певному етапі розвитку здійснюється раціоналізація життєвого світу, виникає просвітництво як інституціоналізація рефлексивних структур суспільства, що з етичного погляду постають як «совість суспільства».

Звісно, такий поділ аж ніяк не можна заперечувати з емпіричного погляду, але він сумнівний нормативно. Адже в нормативному аспекті навряд чи можна обґрунтувати всезагальну значущість тих чи тих норм та цінностей тільки на основі емпіричних даностей, зокрема ціннісно-нормативних систем цивілізацій, ідентифікованих за географічними ознаками – «Заходу // Сходу», «Півночі // Півдня». Застосування такої метафорики в певних межах, зокрема в публіцистиці, ще припустимо, однак з наукового погляду – не цілком коректно. Роблячи таким чином, ми знову (як і в разі з «глобальною етикою») наражаємося на «географічну хибу», про яку йшлося вище.

Такий підхід призводить до того, що нерідко все, що виникає на Заході, тлумачиться як таке, що є значущим тільки для Заходу. Скажімо, універсалістська етика розглядається тільки як прояв «волі до влади», що забезпечує західним розвиненим країнам експансію у світі, а глобалізація, і навіть універсалізація, описуються тільки в термінах вестернізації (американізації), імперіалізму тощо, і на противагу їм висувається партикуляристська (контекстуалістська) етика.

Проте універсалізм – це не матеріальна (субстанційна) етика цінностей, що має заступити іншу матеріальну етику, або підпорядкувати її собі, це формальна етика норм, яка висуває процедурні вимоги перевірки конкретних – етнічних, регіональних, національних, релігійних і т.п. – норм та цінностей на предмет їхньої легітимності домагання значущості. Нагадаю також, що й на Заході універсалізм та права людини не були завжди самоочевидними. І в Європі за новочасової доби виникає і стратегічна, і комунікативна парадигми, позиція Гобса і позиція Канта, і ці позиції не можна ототожнювати, підміняючи комунікативний розум розумом інструментальним, універсалістську позицію – партикуляристською.

Проте, прагнучи спростувати Кантів універсалізм, ми тим самим наражаємося на перформативну суперечність твердження

самому собі. Адже важливим складником універсалізму є визнання прав людини, а отже й прав належати до тієї чи тієї культури, етносу чи нації. І коли та чи та культура обстоює свою власну ідентичність, вона тим самим апелює до власних прав, водночас заперечуючи концепт права на визнання такої самоідентичності, оскільки сам концепт права (прав людини, національної ідентичності) західного походження. Однак згадаймо, сама боротьба за незалежність країн, що розвиваються, засадничувалася як раз універсальним принципом визнання цих прав. Відтак, заперечуючи універсалізм, ми тим самим заперечуємо й власні права, а отже й право власної культури на самоідентичність.

Хоча тут слід зробити зауваження, що часто-густо те, що західними країнами використовується і експортується до інших країн від імені універсальних цінностей, прав людини, свободи, справедливості тощо, нерідко править за прикриття стратегічної парадигми, тобто партикулярних інтересів. Тоді універсалізм, засадничений комунікативною дією, спрямованою на досягнення порозуміння, нерідко підміняється глобалізмом, засадниченим стратегічною дією, спрямованою на досягнення цілей та ствердження інтересів надсуб'єктів економічної та політичної дій. У такому разі, справді, універсалізація підміняється глобалізацією як прояву імперіалізму, що сприймається в термінах евроцентризму, вестернізації, американізації тощо. У такій підміні криється неабияка небезпека дискредитації універсалістських норм та цінностей.

Тому універсалізм, який проявляється в позаконтекстуальних, позапартикулярних нормах і розвивається на основі комунікативної раціоналізації життєвого світу, керованої досягненням аргументативного порозуміння, часто-густо підміняється стратегічною дією, спрямованою на досягнення партикулярних цілей та ствердження й реалізації партикулярних інтересів. Часто-густо це робиться свідомо, як з боку представників розвинених країн, коли партикулярні інтереси видаються за універсальні, так і з боку країн, що розвиваються, коли навпаки універсалізм, що спирається на комунікативну передумову, звинувачується в стратегічній спрямованості, а модернізація і глобалізація описуються тільки термінами «європеїзації», «вестернізації», «американізму», «імперіалізму» тощо. Часто-густо це робиться несві-

домо, коли одразу досить складно за комунікативною дією вгледіти і розпізнати її стратегічний ерзац.

До того ж емпірично людина належить до різних суспільних об'єднань, соціальних систем і комунікативних практик. Тому слушною є критика цієї позиції, представлена зокрема в книжці лауреата Нобелівської премії Амартії Сена «Культурні ідентичності. Чому немає війни культур», у якій він наголошує, що хибна ілюзія єдиної ідентичності конструює й фаталізує таку «боротьбу культур». Тим часом як світ набагато складніший і багатовимірніший, він утворюється з блоків релігій, культур або цивілізацій, сюди належать й інші чинники людського буття, таких як класи, гендер, освіта, професія, мова, мистецтво, наука, мораль та політика. Жодна людина не є тільки мусульманином або християнином, вона є також жінкою або чоловіком, має дітей або ні, зі своїми політичними переконаннями та моральними налаштуваннями, які об'єднують її з іншими людьми або відрізняють її від них [21, 26–27].

Така поліцивілізаційна парадигма є одновимірною і непримиренною, вона призводить до того, що Україна відповідно до культурно-релігійних архетипів, за Гантінгтоном, опинилася в православній цивілізації разом із Росією. Зокрема дослідник пише: «Цивілізаційний підхід передбачає співпрацю між Україною і Росією і спонукає відмовитись від ядерної зброї» [17, 37], додаючи до цього сентенцію, що це передбачає також «надавати Україні істотну економічну допомогу і вжити інші заходи для збереження єдності й незалежності України і виділяти засоби на планування непередбачуваних витрат при ймовірному розпаді України» [17, 40]. Проте такий «цивілізаційний підхід» не справдився, він як раз і дав привід Росії розпочати війну з Україною, спираючись на ідеологеми «руського мира», укорінені в «духовних скрепах» єдиної східно-православної цивілізації. І такий підхід не залишив би нам іншого вибору, окрім того, щоб бути в фарватері імперської політики Росії.

Адже, якщо ми разом із Росією належимо до однієї східно-православної цивілізації і належимо до «руського мира», то у Росії є всі підстави захищати його від ворогів інших цивілізацій, зокрема західної. Проте це не правильно і фактично, і історично.

По-перше, цивілізаційні витоки Росії не тільки в «духовних скрепах» східного православ'я, а й татаро-монгольської цивілізації. У цьому плані нас може зацікавити Марксова оцінка Росії в праці «Історія таємної дипломатії XVIII сторіччя», в якій дана оцінка так званому «східному варварству» і «східній деспотії»: «Москва виросла і посилилась із жакливої й нікчемної школи монгольського рабства. Її могутність посилюється тільки тим, що в мистецтві рабства вона досягає віртуозності».

Звісно, багато можна говорити про таке перетворення Золотої орди на Московську, проте – це вже предмет історіографічних досліджень. У контексті нашого обговорення Марксове твердження важливе тим, що йдеться тут про регресію Московської держави до рабства, що певною мірою є її історичним кодом. Такою регресією, порівняно з Лютневою буржуазною революцією 1917 року, став Жовтневий переворот, який призвів не тільки до «рефеодалізації» російського суспільства, де місце князьків заступили партійні функціонери, а Радянський Союз став реставрацією Російської імперії, а й до форм соціальності, які, поєднавшись із сучасною «наукою й технікою як ідеологією», стали безпрецедентними в історії формами рабства.

І таку регресію Росії ми спостерігаємо й сьогодні, яка прагне легітимації в ідеологемах східнослов'янсько-православної цивілізації, «русского мира», що реалізується в крайніх правих формах православного фашизму тощо. Це така постмодерністська гібридна ідеологія, яка прагматично об'єднує різні соціокультурні форми: від православно-східнослов'янської традиції і «східного варварства» і «східної деспотії» до марксизму-ленінізму і націонал-соціалізму.

На жаль, і деякі наші дослідники повторюють подібні сентенції концепту Гантінгтона, підштовхуючи нас в обійми Росії. Наприклад, автори книжки «Цивілізаційні моделі сучасності», поділивши світ на вісім цивілізацій, наголошують на тому, що Україна і Білорусь, годі казати вже про Росію, Грузію чи Вірменію, прямого стосунку до західної ідентичності не мають. Тому й сама проблема інтеграції в загальноєвропейські, тобто західні структури пострадянських держав східнохристиянської традиції з цивілізаційного погляду виглядають неправильно сформульованою [10, 218]. І попри те, що в цьому академічному творі розг-

лядаються й генетичні виміри цивілізаційного процесу, цей підхід залишається позаісторичним.

До православно-слов'янської цивілізації відносить Україну й академік Петро Толочко в зазначеній книжці, апологетиуючи також ідеологему «русского мира». Поважний академік вважає, що доповідь патріарха Кирила про «русский мир» в Україні неправильно зрозуміли [9, 29–30], хоча текст промови патріарха свідчить про те, що попри універсалістські (вселенські) домагання Російської православної церкви, вона за ідейним змістом є партикуляристською і контекстуалістською, а політично, скочуючись до релігійного фундаменталізму, постає ідеологічною легітимацією російського імперіалізму. До того ж ідеологема православно-слов'янської цивілізації спонукає до різних запитань, скажімо, як тоді бути з іншими релігіями і етносами і в Росії, і в Україні, і як когерентувати її з іншою ідеологемою, наприклад – євразійської цивілізації? Мабуть, у цьому разі Україні доведеться змінити й географічне розташування.

У цьому тексті я не аналізуватиму докладно цю позицію, зроблю лише посилання на висновок інших істориків з цього приводу: «зважаючи на стрімке розширення арсеналу методів, спрямованих на конструювання й утвердження в інформаційному просторі образу Української держави як штучного утворення, напевно, давно настав час поставити питання щодо існування у вітчизняній історичній науці “п’ятої колони”, яка вже не перший рік відточує свою майстерність у пропагандистському супроводі неоімперської зовнішньої політики путінського режиму, що становить загрозу не лише українській, а й світовій системі безпеки. Про це свідчить і те, що останнім часом, незважаючи на агресію Російської Федерації проти України, у Москві, Санкт-Петербурзі, Ростові-на-Дону та інших російських містах (видавництвах) з’являються публікації вітчизняних істориків, по суті, українофобського й антиєвропейського змісту, в руслі ідеології «русского мира» [4, 425]. Додам тільки, що такі публікації свідчать про перетворення частини нашої історіографії на ідеологію, ворожу до України і до її цивілізаційного вибору.

До того ж, спираючись на концепт архетипів чи смислових (генетичних) кодів певної культури, які утворюють і цивіліза-

ційні форми, складно зрозуміти, як відбувається розвиток, що виходить за межі цього коду чи архетипу. Скажімо, стало звичним, особливо після концепту раціоналізації М. Вебера, західну культуру визначати в термінах раціональності. Проте, як відомо, арабська культура за часів середньовіччя була раціональнішою, ніж західна. Понад це ця культура стала поштовхом для європейського ренесансу, розвитку експериментальної науки тощо.

Те саме стосується й інших, так би мовити, атрибутів західної цивілізації. Наприклад, Амартія Сен, критикуючи Гантінгтонову тезу про «почуття індивідуальності та традицію індивідуальних прав і свобод» як про суто західні цінності, які лежать в основі західної демократії, переконливо показує, що «глобальні корені демократії», цінності, й відповідні елементи обговорення, дискурсу, демократії притаманні не тільки європейській культурі, а й східним культурам, зокрема вони укорінені в буддизмі, індуїзмі тощо. Адже демократія – це не тільки вибори і голосування, вона проявляється в публічному обговоренні і дебатах, в «управлінні через дискусію». Початок цим процесам було покладено не тільки в Давній Греції, а й в Давній Індії у 3 ст. до н.е., у Японії 7 ст. [21, 64–66]. Така «деліберативна демократія» вкрай актуальна особливо сьогодні, за «глобальної технологічної цивілізації», коли сучасний японець ближче до сучасного німця, ніж сучасний японець чи німець до своїх співвітчизників, скажімо, сто–двісті років тому.

Звісно, існують відмінності між культурами, або між культурними утвореннями, які визначають той чи той тип цивілізації. І це – емпіричний факт, який складно спростувати, він потребує певних дескрипцій. Проте навіть для цієї сфери фактичності не завжди достатньо дескриптивних методів дослідження, потрібні також і прескриптивні методи і нормативний рівень досліджень. Адже виокремлюючи певні культури та цивілізації, ми відшукуємо і подібності, і відмінності, що своєю чергою потребує критичних методів дослідження.

Наприклад, коли йдеться про таке явище, як слов'янська культура, треба мати на увазі, що і в ній можуть існувати істотні відмінності. І у цьому контексті попередніх міркувань вкрай важливою є й стаття Дмитра Чижевського «Деякі проблеми порівняльної історії слов'янських літератур», у якій варто зауважити

один аспект, який також доволі актуальний і важливий сьогодні: російські ідеологи говорять про те, що українці й росіяни – це один народ, одна країна, споріднені за мовою й культурою.

Звісно, ця ідеологема використовується задля виправдання російського імперіалізму і експансіонізму, проте, на жаль, навіть діячі культури ліберального спрямування, нерідко також пристають до цієї думки. Згадаймо, телевізійний кліп, у якому російські рокмузиканти Б. Гребенщиков, А. Макаревич та ін., виступили проти російської агресії в Україні, за що їм велика пошана, проте у цьому зверненні Гребенщиков, наприклад, також вжив ідеологему «одного народу». Однак це дуже сумнівне твердження, що спирається на досить поверхове знання історії й оманливе враження від спілкування культур, перетворюючись на ідеологію як засіб викривленої комунікації.

І як тут не згадати Д. Чижевського, який у згаданій статті пише таке: «цікавий приклад нам надає лексика: якщо при дослідженні слов'янських паралельних текстів можна знайти десь 75, навіть 80 відсотків спільних коренів, то число слів, які при однаковому звучанні й однаковому походженні мають і однакове значення, складає ледь 20 відсотків. Серед них найкраще відповідають одне одному слова іншомовного походження» [11, 134]. Відтак навіть мовно, – годі казати вже про відмінність традицій, звичаїв, ментальності й національного характеру, – слов'янські народи відрізняються один від одного. Тим більше це твердження стосується української та російської мов, найяскравішим прикладом є слова: укр. «вродлива» – рос. «уродливая», українське «безпечний» – рос. «беспечный» і т.п. Позірна спорідненість цих мов і культур особливо небезпечна, бо створює міфологему «братніх народів», що є безсмістовим поняттям, застосування якого неприпустимо у риториці й комунікації на рівні міжнародних відносин.

Тим небезпечнішою є спроба створення міждержавних об'єднань за національною та релігійною ознаками за доби глобалізації на кшталт «слов'янсько-православного союзу», «союзу слов'янських держав», особливо, коли концептуально це обмежується тільки східними слов'янами, дістаючи свого прояву в ідеологемі «русского мира». Якщо не йдеться про розвиток де-

мократичних інституцій, опертям яких є основні цінності (свобода, справедливість, солідарність), то цей процес є регресією, що загрожує незалежності нашої країни і держави. А в методологічному аспекті це призводить до так званої «етноцентричної хиби», або «географічної хиби», коли морально-етичні належності й соціальні та правові норми виводять із фактичності національного, етнічного, релігійного буття.

Треба вибудовувати союзи, спираючись не на етнічні, національні, релігійні засновки, споріднені одне з одним, а на основі європейських, точніше універсалістських цінностей, коли б поважалися гідність людини, свободи і права громадян. До таких цінностей і до такої цивілізації закликав і Володимир Шинкарук, коли писав, що «нам імпонувало, і це зрештою ввійшло в наші переконання, що лише ідеї демократичного суспільно-політичного устрою, громадянського суспільства як його базису, правової держави, державно регульованої ринкової економіки, ефективного соціального захисту трудящих від негативних факторів, породжуваних введенням, як рівноправного інституту приватної власності та ін. суспільні форми сучасної цивілізації – державності» [13, 331].

Отже, річ не тільки в тому, до якого соціально-політичного союзу приставати, яку соціально-економічну локацію обирати, а насамперед у тому, яку вибрати ціннісно-нормативну систему, що засадничувала б й інституційну систему держави і суспільства. У цьому плані цілковито слушною, виваженою, однозначною і чіткою є позиція українського філософа Василя Лісового, який, критикуючи застосування до нашої культури «євразійських» мірок, наголошував: «насправді ж українці не можуть навіть зрозуміти самих себе, якщо не «впишуть» себе в контекст середземно-європейської культурної традиції» [7, 115].

До того ж ми не зможемо ідентифікувати самих себе, не зрозумівши не тільки до якого культурно-цивілізаційного топосу ми належимо, а й на якому темпоральному етапі ми перебуваємо, тобто без цивілізаційно-історичного «діагнозу доби» нашого суспільства. Радянську добу, як я вважаю, слід розглядати у термінах реставрації домодерних суспільних форм на основі технічного практичного розуму. У марксизмі-ленінізмі цей розум як інструментальний проявився найпослідовніше і найоднобічніше,

а саме як розум технологічного підкорення і природи, і людини, і суспільства. Тому в Радянському Союзі процеси індустріалізації, секуляризації та раціоналізації як складники модернізації розвивалися насамперед на основі інструментальної парадигми «практичного розуму».

Саме такий розум мав привести до «усесвітнього братерства» людей. Однак через підкорення природи він привів також і до підкорення людей і тотального панування над суспільством. Адже цей розум був до того ж і монологічним. Його місце перебування – партійний апарат, каста «професійних революціонерів», що відповідало технократичному поділу людського суспільства на суб'єктів та об'єктів практики управління. Саме «професійні революціонери» як суб'єкти історичного процесу і визначали ці останні цілі та цінності і на основі цього перетворювали дійсність, спираючись на досить нечіткий образ майбутнього комуністичного суспільства.

Проте тут спрацьовувала історична інерція *та історична герменевтика*, коли «мертвий хапає живого». Інерція історії «бере своє», ставлячи все на свої місця, і за майбутнім дедалі чіткіше пробиваються контури минулого. Попередні історичні смисли перетлумачують («хапають») модерні, коли марксизм під впливом православ'я перетворюється на політичну релігію; традиційний для Росії етатизм дістає свого прояву в радянській державі, а азійський спосіб виробництва – в соціалістичних виробничих відносинах.

Сьогодні навряд чи можна стверджувати, що тоталітаризм минув остаточно, як не минув фашизм, нацизм, комунізм, і сучасні його модифікації у вигляді православного фашизму, православного нацизму «руського мира» тільки підтверджують цей діагноз. Я нещодавно згадував концепцію Фукуями про «кінець історії», яка передбачала перемогу ринкового господарства і демократичних інституцій у всесвітньому масштабі. На жаль, багато хто й з нас також сподівався, що так воно й відбудеться. Проте історія розвивається по спіралі, і часто-густо, на жаль, по спіралі з колочого дроту. Сьогодні Росія знову пішла колом. І так само як свого часу Східна Німеччина трансформувалась із націонал-соціалізму в комуністичний соціалізм, так само й Росія

через нетривалий період невдалих демократичних перетворень переходить до інших форм тоталітаризму, еклектично поєднуючи і фашизм, і нацизм, і комунізм.

Отже, технічна й технологічна модернізації дедалі більше супроводжуються консервацією (на перших етапах цього розвитку і з першого погляду, ще досить непомітною), домодерних суспільних відносин та інституцій, і врешті-решт призводить до «рефеодалізації соціальної дійсності». Такий невтішний «діагноз доби». І, на жаль, ця доба триває й досі. І не тільки в Росії, а й в Україні досить велика кількість громадян ще звертається до радянських (фактично – домодерних) цінностей та інституційних форм, і чим далі на Схід, тим сильніше. Належність до радянської культурної традиції засвідчують 24% жителів Донбасу, 14 – Сходу, 12 – Півдня, 6 – Центру, 3 – Заходу [6, 10].

Таким чином, вибір, який ми маємо зробити, це не тільки (не стільки) вибір між цивілізаціями, це насамперед вибір між модернізацією і домодерними суспільними формами, які існували за радянських часів і які прагне реставрувати Росія, нав'язуючи їх і Україні. Тому, коли йдеться про цивілізаційний вибір, то це вибір між інституціями сучасного, модерного суспільства, і домодерними його інституційними формами. Це вибір між універсальною ціннісно-нормативною системою сучасного цивілізованого світу, що дає можливість співіснувати й розвиватись культурам і народам, і партикуляристськими, пострадянськими формами сучасної Росії, яка намагається поширити їх і на пострадянський простір.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Айслер В.* Етичний реалізм. Вибрані праці з питань соціал-демократичної теорії. – К., 2001. – 192 с.
2. *Апель К.-О.* Етноетика та універсалістська макроетика: суперечність чи доповнювальність / Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. Підручник. – К., 1999. – С. 355–371.
3. *Бюлер Дмитр.* Відповідальність за майбутнє з глобальної перспективи. Актуальність філософії Ганса Йонаса та етики дискурсу / Переклад з німецької, післямова, примітки Анатолія Єрмоленка. – К., 2014. – 157 с.
4. *Віднянський Степан, Іваненко Оксана.* До роздумів щодо тягlosti/перервності історії України та значущості/неспроможності україн-

- ського національного й державницького проектів // Міжнародні зв'язки України: наукові пошуки і знахідки. – Вип. 24: Міжвідомчий збірник наукових праць / Відп. ред. С.В. Віднянський. – К.: Ін-т історії України НАН України, 2015. – С. 411–426.
5. *Еліас Норберт*. Соціогенетичні і психогенетичні дослідження. – К., 2003. – 672 с.
 6. Ідентичність громадян України в нових умовах: стан, тенденції, регіональні особливості. – К., 2016 р. – 97 с.
 7. *Лісовий В.С.* Культура – ідеологія – політика. – К., 1997. – 352 с.
 8. *Толочко П.П.* Цивілізаційний вибір Володимира Святого // Вісник НАНУ. – 2015. – № 5. – С. 38–41.
 9. *Толочко П.П.* Україна в огні євроінтеграції. – СПб., 2015. – 30 с.
 10. Цивілізаційні моделі сучасності і їх історическі корні / Ю.Н. Пахомов, С.Б. Крымсий, Ю.В. Павленко і др. / Ред. Ю.Н. Пахомова. – К., 2002. – 632 с.
 11. *Чижевський Д.* Деякі проблеми порівняльної історії слав'янських літератур. Переклад з німецької А. Єрмоленка // Чижевський Д. Філософські твори у чотирьох томах. / Під заг. ред. В. Лісового. – Т.3. – К., 2005. – С. 133–144.
 12. *Шинкарук В.І.* Філософсько-методологічні проблеми дослідження української культури // Феномен української культури: методологічні засади осмислення. – К., 1996. – С. 8–61.
 13. *Шинкарук В.І.* «Україна на порозі ХХІ століття» (До п'ятої річниці оголошення незалежності). Начерк до плану доповіді // Шинкарук В.І. Вибрані твори у 3 томах. Т.3. Частина друга. – К., 2005. – С. 330–332.
 14. *Шинкарук В.І.* Розмірковуючи про ситуацію... // У цьому виданні...
 15. *Hofstede G.* Interkulturelle Zusammenarbeit: Kulturen – Organisationen – Management – Wiesbaden: Gabler, 1993. – 328 S.
 16. *Huntington Samuel Philips.* The Clash of Zivilisation and the Remaking of World Order. Simon & Schuster, New York 1996. – 367 p.
 17. *Huntington Samuel Philips.* Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert. – Muenchen, Wien: Europa-Verlag, 1996.
 18. *Kant Immanuel.* Beantwortung der Frage: Was ist Aufklaerung / Immanuel Kant. Werke in zwoelf Baenden. B.11. Herausgegeben von Wilhelm Weisenhedel. – Frankfurt am Mein, 1977. – S. 53–61.
 19. *Koslowski P.* Philosophie als Mittlerin zwischen der Religionen. Einleitung. // Koslowski P. (Hrsg.). Philosophischer Dialog der Religionen statt Zusammenstoß der Kulturen im Prozeß der Globalisierung. – München: Fink, 2002. – S. 1–2.

20. Meyer Th. Globalisierung und Menschenrechte // Zukunftsverantwortung in der Marktwirtschaft. In Memoriam Hans Jonas. EWD, B.3. (D. Böhler, M. Stitzel u.a. (Hrsg.). – Münster: Lit, 2000. – S. 303–328.
21. Sen Amartya. Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt. München: C. H. Beck, 2007. – 208 S.
22. Ulrich P. Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie. – Bern, Stuttgart, Wien: Verlag Paul Haupt, 1997. – 558 S.
23. Weber V. Tugendethik und Kommunitarismus. Individualität – Universalisierung – Moralische Dilemmata. – Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002. – 166 S.
24. http://www.russ.ru/avtory/habermas_yurgen
http://www.russ.ru/avtory/habermas_yurgen

Анатолій Єрмоленко. Культура і цивілізація: український вимір модерної ідентичності.

У статті на основі концепту культури, запровадженої академіком В.І. Шинкаруком, а також спираючись на сучасні дослідження взаємозв'язку культури і цивілізації, розглядаються питання взаємодії культурних і цивілізаційних чинників становлення української модерної ідентичності. Показана відносна незалежність і спорідненість концептів «культура» і «цивілізація». Обґрунтовано примат універсалістських морально-етичних належностей щодо партикулярних етосів, які спираються на самоочевидності життєвого світу. На основі такого підходу піддано критиці схематизм парадигми «зіткнення цивілізацій» С. Гантінгтона. Цивілізаційний вибір тематизовано відповідно до модернізаційних процесів українського суспільства у площині соціальної та системної інтеграцій, отже, як творення модерних форм суспільної консолідації та ідентичності.

Відповідно модернізація, як вважає А. Єрмоленко, є насамперед створенням європейських ціннісно-нормативних та інституційних форм, започаткованих новоєвропейською добою і розвинених сучасними суспільствами. Зрештою, це проекти «модернізації модернізації», які передбачають нові форми легітимації ціннісно-нормативної системи суспільства та його інституційних форм як соціальних і системних інтеграцій суспільства. Модернізація українського суспільства здійснюється також в умовах глобалізаційних процесів. Ставлячи під сумнів традиційні цінності замкнених етосів, глобалізація по-новому висуває також питання про легітимацію цих цінностей, зокрема питання про відповідний глобалізації новий «дух капіталізму», що позначається концептами глобального етосу, універсалістської макретики тощо.

Отже, подальший процес цивілізаційної трансформації українського суспільства потребує взаємодії системних інтеграцій (зокрема, державних інституцій) і соціальних інтеграцій (громадянського суспільства) на принципах діалогу, відкритості, взаємодовіри і відповідальності. Перехід до *універсалістської моралі з її демократичним потенціалом*, основу якої складає засадничений європейськими цінностями принцип дискурсивної справедливості, є також умовою для дискурс-етичної легітимзації норм, цінностей та соціальних інституцій українського суспільства.

Таким чином, цивілізаційний вибір українського суспільства – це не вибір між так званою слов'янсько-православно-християнською та західноєвропейською цивілізаціями, це вибір між регресією і модернізацією, між домодерними цивілізаційними формами, що отримали свого прояву в радянських (пострадянських) інституціях, і цивілізаційними формами, які реалізуються в сучасних інституціях деліберативної демократії.

Ключові слова: етос, життєсвіт, соціальна та системна інтеграції, культура, модерна ідентичність, норми, універсалістська етика, цінності, цивілізація.

Анатолій Ермоленко. Культура и цивилизация: украинское измерение современной идентичности.

В статье на основе концепта культуры, выдвинутого академиком В.И. Шинкаруком, а также опираясь на современные исследования соотношения культуры и цивилизации, рассматриваются вопросы взаимодействия культурных и цивилизационных измерений становления украинской современной идентичности. Показана относительная независимость и взаимосвязь концептов «культура» и «цивилизация», обосновывается примат универсалистских морально-этических долженствований относительно партикулярных этосов, которые опираются на самоочевидности жизненного мира. В соответствии с таким подходом подвергается критике схематизм парадигмы «столкновения цивилизаций» С. Хантингтона. Цивилизационный выбор тематизируется относительно модернизационных процессов украинского общества, а именно в плоскости социальной и системной интеграций, следовательно, как создание современных форм общественной консолидации и идентификации.

Соответственно модернизация, как полагает А. Ермоленко, является прежде всего процессом создания европейских ценностно-нормативных и институциональных форм, заложенных новоевропейским временем и развитых современными обществами. Это проекты «модернизации модернизации», которые предусматривают новые формы

легитимации ценностно-нормативной системы общества и его институциональных форм как социальных и системных интеграций. Модернизация украинского общества осуществляется также в условиях глобализационных процессов. Глобализация, ставя под вопрос традиционные ценности отдельных этосов, выдвигает также проблему легитимации норм и ценностей, в частности вопрос о соответствующем глобализации «новом духе» капитализма, что проявляется в концептах глобального этоса, универсалистской макротеки и т.п.

Итак, дальнейший процесс цивилизационной трансформации украинского общества требует взаимодействия системных интеграций (в частности, государственных институций) и социальных интеграций (гражданского общества) на принципах диалога, открытости, взаимодоверия и ответственности. Переход к универсалистской морали с её демократическим потенциалом, основу которой составляет опирающийся на европейские ценности принцип справедливости, является также условием для дискурс-этической легитимации норм, ценностей и социальных институций украинского общества. Таким образом, цивилизационный выбор украинского общества – это не выбор между так называемой славянско-православно-христианской и западноевропейской цивилизациями, это выбор между регрессией к партикулярной традиции и прогрессией к модернизации, между домодерными, получившими свое проявление в советских (постсоветских) институциях, и модерными цивилизационными формами, реализующихся в современных институциях делиберативной демократии.

Ключевые слова: этос, жизненный мир, социальная и системная интеграции, культура, современная идентичность, нормы, универсалистская этика, ценности, цивилизация.

Anatoliy Yermolenko. Culture and Civilization: Ukrainian dimension of modern identity.

In this article, based upon the concept of culture, proposed by Ukrainian academician V.I. Shynkaruk, as well as upon the contemporary research of interrelation between culture and civilization, Mr Yermolenko analyses correlation between cultural and civilizational dimensions of the development of Ukrainian modern identity. The author shows a relative independence but also similarities of concepts «culture» and «civilization». He underlines the priority of the universalist moral and ethical norms over particularist ethos based upon evidences of the living world (Husserl's *Lebenswelt*). Based upon this approach, the author criticizes the schematic «clash of civilizations» paradigm proposed by Samuel Huntington. Mr Yermolenko considers Ukraine's civilizational choice according to modernization devel-

opments of Ukrainian society in social and systemic integration, in other words as creation and development of modern forms of social consolidation and identity.

Accordingly, Mr Yermolenko considers modernization as primarily the process of establishing the European axiological, normative and institutional forms, which was started in the European Modern Age and developed by the contemporary societies. These projects are linked to the so-called «modernization of the modernization» process which implies new forms of legitimization of axiological and normative system of society and its institutional forms as social and systemic integrations. Modernization of the Ukrainian society is taking place also in the frameworks of globalization, which questions traditional values of the closed ethoses, and poses the issue of legitimization of values, including the question of the «new spirit» of capitalism, in a new form. This also puts forward such concepts as global ethos, universalist macro-ethics etc.

Therefore, further process of civilizational transformation of the Ukrainian society demands cooperation between systemic integrations (including state institutions) and social integrations (civil society) based upon principles of dialogue, openness, mutual trust and responsibility. Transformation to the *universalist morality* with its democratic potential, based upon principle of discursive justice founded in European values, is a condition for legitimization of norms, values and social institutions of the Ukrainian society, based upon discursive ethics.

Taking this into account, civilizational choice of the Ukrainian society is not a choice between Slavic or Orthodox, on the one hand, and Western European civilizations. It is, rather, a choice between regression and modernization, between pre-modern (Soviet, Postsoviet) civilizational forms and those put in place in contemporary institutions of deliberative democracy.

Key words: ethos, living world, social and systemic integration, culture, modern identity, norms, universalist ethics, values, civilization.

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ ЯК НАВЧАЛЬНА ДИСЦИПЛІНА: ВІД НОМАДОЛОГІЇ ДО КОНЦЕПТОЛОГІЇ

Систематичне вивчення філософії, і навіть спорадичне знайомство з окремими філософськими ідеями, конче має передбачати бодай в загальних рисах знайомство з історією тих філософських ідей, які вивчаються. І це не примха філософів – викладачів. То є неодмінна умова глибини пізнання філософії як осердя культури мислення. Адже філософські ідеї, як би це дивно не звучало, не старіють. Вони є, так би мовити, вічними, позаяк їх джерело – відношення «людина – світ» притаманне суті людського буття, воно одвічне, повторюване кожним новим поколінням людей. А відтак опанування філософією, як навчальною дисципліною, завжди виступає крокуванням шляхами розвитку людської мудрості від її витоків і до сьогодення. Не випадково академік В. І. Шинкарук неодноразово повторював думку, що філософія є історією філософії.

Але обсяг історії філософії, як предмета вивчення, на сьогодні практично неосяжний навіть для студентів, що готуються бути фахівцями в сфері філософії, не говорячи вже про студентів і аспірантів нефілософських спеціальностей. Здавалося б, що вихід з цього стану дуже простий: вдатися до вивчення окремих питань, інші залишити осторонь. Та такий шлях суперечить як особливостям філософського знання, зокрема його мові категоріями – поняттями – універсалами, так і потужній сучасній тенденції до інтеграції наукового знання. Щоправда основна заповідка стосовно щойно зазначеного першого і другого в тім, що так зване філософське знання користується загальними поняттями (категоріями) і що воно носить інтегральний характер (інтегрує усі знання в своїй мові – категоріях). Тобто можна поставити наївне питання: «куди ж далі філософському знанню узагальнюватися?»/ Це запитання справді наївне, але тільки тоді, коли узагальнення або інтеграцію знань розуміти тільки як акт раціоналі-

зації, а не перехід від існуючих системних структур до інших системних структур виражених актом концептуалізації.

В загальних рисах охарактеризуємо зазначену гносеологічну ситуацію. По-перше, стосовно «раціоналізації» як узагальнення (інтеграції). У цьому випадку йдеться або про узагальнення емпіричних даних за допомогою засобів теоретичного, абстрактного мислення, або долання ірраціонального. По-друге, стосовно «концептуалізації», як узагальнення (інтеграції). Концептуалізація в прямому значенні означає створення нового, конструювання того, що досі не існувало. Це нове – концепт, що репрезентує смисли, значення, які до цього не були явно визначені. Або інакше, концептуалізація не просто описує існуюче, а виявляє в ньому досі невідоме і у такий спосіб розкриває розуміння наявного. Саме ця особливість концептуалізації звично не береться до уваги, бо феномен концепту ототожнюється з поняттям, що навіть у словниках знайшло відбиток. Щоправда цей стан однозначно пояснити не можна. Тут має місце і чисто лінгвістична складова. Але провідною є ситуація гносеологічного штибу: цариною «поняття» є логіка Аристотеля, а цариною «концепта» є терени середньоевропейської когнітивістики, зокрема дискурс про номіналізм, реалізм та концептуалізм. Для Августина, Авіцени, П. Абеляра концепт «означає і думку, і ідею, і позначення, і внутрішню орієнтацію, і вольові налаштування суб'єкта» [1, 466]. У зв'язку з цим можна зробити висновок, що концепт – не предмет логіки (як у Аристотеля), а предмет праксеології – вчення про людську діяльність (в даному випадку – мисленеву діяльність). І це така «діяльність», яка творить його смисли, а концепція (мисленнєво розгорнутий концепт) за словами Є. Бенвеніста є «те, що є, і те, чого не має» [2, 27]. Подібну думку у 1928 році висловив лінгвіст А. Аскольдов: концепт (концепція) є мисленим утворенням, яка заміщує нам в процесі мислення невизначену множину предметів одного і того ж роду [3, 269]. До наведених важливих міркувань треба додати метафоричний вислів Д. С. Лихачова : концепт (концепція) це «свого роду алгебраїчне вираження значення» [4, 281]. Існують і інші тлумачення змісту та функцій концептів і концепцій, які будуть використовуватися при подальшому розгляді проблеми концептуалізації історії філософії як предмету вивчання [5, 149–188].

Спочатку звернемося до досвіду видатного українського філософа академіка В. І. Шинкарука.

Академік В. І. Шинкарук свій великий шлях у філософії розпочинав як викладач філософського факультету Київського державного університету імені Т. Г. Шевченка. Певний час був його деканом. Навіть вже будучи директором (нинішня назва наводиться) Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, Володимир Іларіонович декілька років підряд на запрошення Кафедри філософії НАН України читав курс історії філософії для аспірантів інститутів академії наук. Шкода, але стенограма цього курсу втрачена. Водночас, як слухач лекцій, хочу зазначити, що то були особливі лекції в тому плані, що історія філософії викладалася концептуально. Йдеться про те, що Володимир Іларіонович в лекціях представив історико-філософський процес як творення провідних ідей (категорій, концептів, понять) відповідного культурного періоду, їх наступну еволюцію та можливу кардинальну зміну. У такий спосіб історико-філософські ідеї поставали, так би мовити, віхами квінтесенції культури, опанування якими виступає вмереженням мислення людини (вченого, митця, прибічника того чи іншого релігійного вчення, представника повсякденної свідомості тощо) у світ духовних цінностей, поле гуманізму. Такий підхід характерний і для лекцій В. І. Шинкарука на тему «Предмет філософії в його історичному розвитку», прочитаному ним у 1973 році в Інституті підвищення кваліфікації викладачів суспільних наук при Київському державному університеті імені Т. Г. Шевченка [6, 65–71].

При цьому доцільно підкреслити, що йдеться про започаткування в лекціях В. І. Шинкарука нового концептуального, а не традиційного номадологічного, викладу історико-філософського матеріалу. Це особливо важливо для опанування філософією науковцями, зокрема, представниками нефілософських спеціальностей. Тут істотним є не тільки «економія часу» вишколованих (зрозуміло, це важливо), а те що філософські ідеї набувають, метафорично виражаючись, «дорожньої карти» осмислення відношення «людина – світ», сутності самої людини та сутності світу, виявлення сенсів людського буття.

На часі існує потреба доповнити поширений в історико-філософській літературі номадологічний підхід до історії філо-

софії концептуальним підходом, започаткування, якого, повторимося, було покладене акад. В.І. Шинкаруком. І тепер цілком доречно продовжити цю справу, тобто в навчальній літературі для студентів, аспірантів нефілософських спеціальностей історію філософії доцільно розкривати не стільки як опис тих чи інших творів великих філософів, а передусім як творення в філософії концептів і концепцій, вираження основних історичних віх рефлексії над культурою в усіх її існуючих проявах, тенденціях, онтології мислення. Реалізація концептуального підходу до історії філософії буде не тільки зацікавлювати студентів та аспірантів високим теоретичним мисленням філософії, але й сприятиме прояву активності вишколених до самостійного осмислення праць великих філософів. Адже тільки через самостійну роботу з першоджерелами можна творчо долучитися до філософських ідей, зробити їх полем самостійного осмислення буття в його розмаїтті, збагнути свою позицію в бутті.

* * *

Щоб повніше обґрунтувати виражену ідею концептуалізації історії філософії як предмету вивчення необхідно в загальних рисах розглянути питання відношення філософії і такого феномену буття людини як навчання.

Найбільше резонів стосовно значимості філософії можна виявити, коли розглянути філософію і навчальний процес. І не тому, що історично в європейській (і не тільки) традиції філософія започаткувалася як наставництво молоді. Загалом сам процес набуття тих чи інших знань (а в даному разі мудрості) завжди виступає навчанням, тобто перейняттям чужого досвіду і перетворення його у власні здобутки тощо.

Звичайно, традиційна парадигма розуміння навчання як набуття знань, вмій та навиків має глибокий зміст, але в нинішній період необхідно конкретизувати, уточнити цю формулу. Треба до зазначених трьох компонентів навчання долучити і четвертий – розуміння. Це обумовлено багатьма чинниками, які добре відомі. Зупинимось тільки на провідних.

Передусім звернемо увагу на ситуацію, яка склалася за так званого інформаційного суспільства. Тобто з використанням ЕОМ, і особливо комп'ютерів та мережі Інтернет значно зріс по-

тік інформації, який разом з інформаційними технологіями істотно змінив відношення «людина – артефакти» на користь артефактів. Тепер людина опинилася в стані втрати розуміння того, що вона зробила у світі, які сенси її буття. Інакше, наступила криза розуміння людиною самої себе і створеного нею світу артефактів. Реальність для неї стала віртуальною. Причому, тут цікавим є те, що вже в історії, і не так далекій, саме наприкінці XIX ст. розвиток науки приводив до кризи, яку назвали кризою очевидності. Тоді «реальність» класичної механіки вступила в суперечність з «реальністю» квантової механіки. Відомо, що «розв'язку» цієї суперечності звівся до принципу «доповнення». Водночас насправді питання ідеєю «доповнення» не завершилося і його пояснення почали шукати в особливостях нової (математичної) мови вираження названих «реальностей». Але це в свою чергу обернулося відомими теоремами Гьоделя і Тарського, які математично довели, що формалізована мова (мова математики) не спроможна цілком адекватно виразити зміст об'єктів дослідження. Відтак у запропонований спосіб «криза очевидності» повністю не долається.

Дещо інший підхід в розгляданій ситуації пов'язаний з активізацією досліджень герменевтичних процедур. Дільтей формує гучну фразу, яку передають наступними словами: природу необхідно описувати, а людину – розуміти. Інакше, хоча герменевтика має давню історію, але наприкінці позаминулого сторіччя вона активізувалася, бо саме постала проблема розуміння людини і усього того, що вона робить.

Загалом проблема розуміння відноситься до вічних. Досвід осмислення розуміння набутий, скажімо, за доби європейського середньовіччя особливо вагомий, бо саме тоді поняття розуміння номінували терміном (словом) концепт і у такий спосіб легітимізували його як форму пізнання, яка відрізняється від усіх інших форм вираження знань [7].

Та в подальшому практично аж до другої половини XX-го сторіччя «концепт» як термін ототожнювали з «поняттям» як формою мислення, а питання розуміння не ідентифікували з концептом та його «розгорнутою» формою – концепцією. Для цього були свої підстави, але їх не будемо зараз торкатися, бо то має багато побічних реверсів. Важливо тільки зазначити, що

скорше усього функції концептів в теорії пізнання виконували категорії, а концепцій – теорії і це обернулося «забуттям» концептів. Пам'ять про концепти «повернулася» коли вже справді настала криза розуміння, криза сенсів (сми́слів). Аналіз концептів та концепцій стає на часі і ідеї концептуалізації (концепцій) заповнюють практично велике пізнавальне поле, особливо соціально-гуманітарного штибу.

Найзапитанішою проблема розуміння є в сфері навчального процесу. Адже навчання постійно передбачає відповідь не тільки на питання «що це?», але й «як це можливо?». І такий підхід не є випадковим. Хоча він має велику традицію, але за сучасності насправді істотно змінилася значимість, цінність наукового знання, цінність відповіді на питання «як це можливо?», а з ним – і цінність навчання.

Нині наука стала безпосередньою продуктивною силою, бо на її основі створюється техніка, технології, а також менеджмент, логістика, загалом управління. Інакше, наука стала інтелектуальним капіталом і цей капітал, як очевидно, є основою творення усіх інших капіталів, або багатства людства (окремих країн). У свою чергу навчання також стає інтелектуальним капіталом, але особливого гатунку – має рису символічного капіталу, або можна сказати віртуального, що в даному разі є одним і тим же. Даний інтелектуальний капітал є символічним/віртуальним, бо він, аби стати реальним інтелектуальним капіталом, має опредметнитись у відповідних формах діяльності.

Трансформація навчання в символічний інтелектуальний капітал у свою чергу робить навчання процесом, який в крайньому разі у можливості (а ця можливість так чи інакше перетворюється в дійсність) формує відповідне ставлення суб'єктів навчання в умови, які прагматизують налаштованість учнів. Інколи кажуть, що це робить або стимулює учнів бути кар'єристами. Загалом, прагматизм, навіть кар'єризм – феномени ліберального суспільства – за великим рахунком особливої шкоди не несуть. Але це у тому разі, коли учні в ситуації панування прагматизму вбачають можливість ефективно навчатися, добиваються якомога більшого поліпшення здобутків навчання тощо. Та це можна культивувати тоді коли осмисленою є кінцева мета, тобто коли досягнення багатства розглядаються як цінність, мірилом якої є сама

людина. Інакше в даному разі ставиться питання про необхідність гуманістичного спрямування налаштованості усього навчання. Це і означає, що осердям реалізації навчального процесу має бути виховання високоморальних якостей в усіх хто навчатиметься. Реалізація такого стану і є долученням до філософського осмислення буття людини в світі.

Аби цього досягти передусім необхідно змінити розуміння самої структури пізнання і навчання. Провідна думка зводиться до врахування, по – перше положення, що пізнання завжди пов'язане подвійно з навчанням: пізнанню передує стан розвитку навчання (щоб пізнавати – треба до цього вже пройти відповідний вишкіл) і водночас результати пізнання – це основа для подальшого навчання (це своєрідний обернений зв'язок); по – друге, навчання є процесом долучення до колективно здобутого (досягнутого) знання і водночас пізнання здійснює окремий конкретний індивід і за нього інший зробити це не може; навчання є збагаченням суспільного, колективного досвіду.

Реалізація даного стану обумовлюється тим, що в процесі навчання опановуються знання (факти, гіпотези, теорії), виробляються відповідні вміння та навички. Проте виявляється, що ці форми наукового знання описують відповідні процеси в своїх поняттях і безпосередньо розкривають функції розглядуваної предметної сфери, але тільки опосередковано доторкуються питань значимості відповідних знань для людського буття. Тому необхідно доповнити розгляд положень чи то фактів, гіпотез, теорій ще й концепціями, які є такими формами знань, які виражають значення та смисли результатів пізнання в формі фактів, гіпотез, теорій. Практично концепції виступають не тільки узагальненнями відповідних знань, або їх «схопленнями», як це виразилися Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі [8], але й вписуванням цих знань в контекст культури. Щойно названі автори подане значення термінів концепції (концепти) вважають процесом філософствування у власному значенні цього слова. Це відповідає відомій тезі Гегеля: філософія є квінтесенцією культури. Справді, вивчення наукових фактів, гіпотез, теорій аби воно було ефективним, має вмержуватися в культуру – людський спосіб буття, що і виражають концепти, концепції – зміст філософії.

Відтак постає питання про місце філософії в навчанні. Щоправда, в зв'язку з цим існує потреба розрізняти питання про місце філософії при опануванні окремих наукових предметів, а також питання про вивчення філософії як окремого навчального предмета. Звичайно, цих два питання не варто протиставляти, але й не об'єднувати одне з одним.

Власне, коли йдеться про суб'єкт філософії, то необхідно підкреслювати, що вже на рівні будь-якого мислення (різних його дисциплінарних форм) функціонують філософські категорії як засади феномену мислення, але це відбувається інтуїтивно, опосередковано стосовно відповідного конкретного знання. Ця обставина обумовлює процедуру викладання матеріалу в процесі навчання, а саме, що поряд з викладом змісту тих чи інших положень доцільно у певних межах експлікувати значення і смисли, які несуть в собі розглядувані положення. Звичайно, як і завжди, має бути міра в інформативному плані, бо недотримання міри може давати негативний ефект. Щоправда, необхідно враховувати і рівні освіти, особливості навчального предмету тощо.

Стосовно питання вивчення філософії та значення її вивчення. Звично фахівці підкреслюють, що вивчення філософії формує світогляд людини та методологію наукового пізнання. Виділяють думку, що опанування філософії сприяє критичному, творчому мисленню тощо.

Це міркування можна вважати стандартними, усталеними. Але треба зробити деякі зауваження.

Перше зауваження. Філософія своїм змістом розкриває прикмети світогляду. Але кожна окрема людина своїм буттям виробляє певні позиції світорозуміння і вивчення тих чи інших світоглядних уявлень тільки розширює поле знань про світогляд. Водночас вивчення філософії надає тим чи іншим світоглядним положенням сенсу тільки тоді коли вони збігаються з інтересами відповідної людини.

Друге. Про філософію як методологію, зокрема методологію наукового пізнання. Досвід розвитку філософії безперечно демонструє можливість існування різних методологій. І знання їх – важлива складова культури мислення та культури діяльності. Однак використання методології в творчості (діяльності) обу-

мовлюється не сукупністю знань про процедури методологічного характеру, а пошуками операцій, що адекватні відповідним властивостям предмету дослідження. Якби знання методологій обумовлювало пізнавальний процес предметів дослідження, то було б все дуже просто: вивчив методології і, будь ласка, твори відкриття, пізнавай, що заманеться. Насправді ситуація значно складніша і це не біда, а тільки умови для можливостей появи нового знання. Завдання знань про методології – це осмислення того, що вже існує і, відтак, перспектива не повторюватись, а на основі того, що є шукати, творити нове. Та це більш чітко вирізниться, коли зупинимось на розгляді наступного пункту значення вивчення філософії.

Нарешті, третє. То найпривабливіший пункт в намірах опанування філософією – сприяння критичному, творчому мисленню. Це справді найпривабливіше положення, але воно ж і, мабуть, хибне.

Почнемо з того, що справді філософське знання є критичним, творчим. Але ж воно є таким по відношенню до себе (предмету та методів філософії), а не по відношенню до інших знань та процесів діяльності. То є парадоксальне міркування, але тільки при першому погляді. Воно слідує з того, що не було випадків і треба сказати, що їх не може бути, що хтось би (вчений) опанувавши філософськими поняттями (концептами, концепціями тощо) зробив відповідне наукове відкриття, став критично, творчо мислити. Чому ж це так? Та річ в тому, що мислення людини є природнім процесом, тобто тим, що «протікає» в певній предметній площині, площині того об'єкта, який досліджується, вивчається і існує як мисленневий акт, як функціонування знаково символічних структур, що презентують, представляють відповідні предмети пізнання. Скажімо, (для прикладу) мислення фізика – це операції величинами – властивостями фізичних об'єктів (механічних сил, атомів тощо). Це ж можна сказати і про інші дисциплінарні структури. Феномен «критичності», «творчості» притаманний саме мисленню в даному разі фізика чи будь-кого іншого, а не філософа.

Але ж виходить, що у такий спосіб виражається думка про філософію як зайве знання, його меншовартість. Та насправді, це зовсім не так, а навпаки. Філософії притаманна функція розу-

міння, тобто виявлення смислів та значень відповідних (в даному разі) наукових положень. Найліпше, гадаємо, це виразив Гегель, коли звернув увагу на те, що людина, вивчивши фізіологію їжі, не навчиться її правильно перетравлювати. Це, мовляв, природній процес. Але, знаючи теорію травлення їжі, людина буде знати який продукт краще перетравлюється, а який гірше. Оце її розуміння і необхідне для відповідного «природного» мисленнєвого процесу. Можна сказати, що подібна ситуація характерна і для філософії та мислення того чи іншого науковця, чи загалом дієвця. Вочевидь, що філософія не виконує і не повинна виконувати функції, які належать тій чи іншій науці. Вона виконує (покликана виконувати) те, що є її предметною сферою – це вираження відношення «людина – світ», розуміння людиною свого буття у світі, своєї місії у світі. А це – оскільки вчений (художник, релігійна людина тощо) живе в світі і взаємодіє з світом, то безпосередньо має справу з феноменом розуміння, вмереженням в структуру (вірніше, функціонування культури). Тому філософія стосовно науки не тільки не «чужа», навпаки вона є її важливою складовою, але проявляється своєрідно, як вже зазначалося, стосовно змісту науки (інших форм знання) на інтуїтивному рівні у такий спосіб робить певний внесок у розвиток науки (передовсім у кризові стани науки), а також безпосередньо, легітимно, коли йдеться про буття вченого як суб'єкта науки. Вчений (як суб'єкт) екзистенціюється в світі, тобто він вмережений в культуру і в цьому плані його мислення функціонує в поняттях філософії.

Сама ж філософія, взята на професійному рівні, має свою предметну сферу і в цій сфері вона є критичною та творчою в тому плані, що філософування є постійним трансцендентуванням – пошуком іншого, невдоволенням тим, що є, переглядом своїх підвалин. Вона за свою сутністю – завжди «революційна», або функціонує в площині «перемін», «інакшого». Це неважко переконатися на досвіді історії філософії. А тому вивчення філософії є долученням до мислення десидентного, мислення дебютанта, або як звично говорять, мислення критичного і творчого.

Відтак, можна зробити висновок: цінність, вагомість вивчення філософії криється в тім, що вчений чи будь – який суб'єкт пізнання долучається до лабораторії творчого, критичного, діало-

гічного тощо мислення філософа, його творчості. У такий спосіб, можна сказати, людина (не філософ) навчається на здобутках і помилках іншого, бо історію філософії можна представити як шерегу заблуджень. Тобто маємо ситуацію, про яку в народі говорить «тільки дурень вчиться на своїх помилках, а розумний – на чужих». А філософське мислення справді є творчим і критичним, воно містить багато помилок, заблуджень. Водночас опанування ним сприяє формуванню креативності. Своєрідно (стосовно науки) подібні думки виражав К. Поппер: науковим є те знання, яке можна фальсифікувати, а не верифікувати. Долучення до філософії і є, можна сказати, долученням до досвіду фальсифікації знання як вона реалізується на теренах філософського мислення. Можна ще метафорично додати, що вивчення філософії – це вхід до театру, в якому розігрується драма інтелектуальних пошуків і роздумів над цим процесом. Загалом жодній людині не можна «втекти» від філософії, бо як було показано вище в цьому тексті, філософія складає основи, засади людської свідомості, її мислення і мовлення. Водночас філософія існує як певна спеціально (професійно) розроблена система знань. Вивчення останньої – це прояснення того, що вже людина має в своїй свідомості, тобто вивчення філософії – це вже роздумування над своєю свідомістю, мисленням, це завжди рефлексія, яку українська ментальність передає виразом «якби ж знати...».

* * *

Однаке концептуалізація історико-філософського знання може обертатися в маргінальне теоретизування. І щоб це не траплялося, необхідно враховувати особливість будь-якого знання: воно завжди біографічне. На ньому лежить відбиток історичного буття творця, його вмереженість у відповідну культуру. Останнє формує прихильність до відповідного кута сприймання подій, їх «схоплення», тобто творення концептів – репрезантів цих подій. Відтак, власне, біографія дослідника виокремлює особливості сенсів, які втаємничені в концептах – репрезантів історико-філософського знання. Прикладом реалізації біографії в розкритті концептуальної структури (основних концептів) філософії Гегеля – його концептів «Абсолютна ідея», «Бог», «Діалектика» та інших може бути аналіз акад. В.І. Шинкаруком того «біогра-

фічного чинника», який був характерним для філософії Гегеля. В. І. Шинкарук вперше в історико-філософській літературі показав, що «система філософії Гегеля» (її провідні щойно названі концепти) – це «продукт» розвитку історії філософії і водночас специфіка цього продукту криється у відповідних біографічних соціокультурних умовах, в яких творив дослідник [9].

Реалізація сентенції «якби знати...» у власному значенні слова і є концептуалізацією знань будь – яких дисциплін, в тому колі і історії філософії. Як вже зазначалося, акад. В. І. Шинкарук започаткував процедуру концептуалізації стосовно історії філософії коли останню викладав чи то аспірантам, чи то викладачам курсів підвищення кваліфікації.

Однак необхідно підкреслити, що В.І. Шинкарук питання відношення філософії і навчання власне розв'язував у двох планах: історію філософії як предмет вивчення необхідно концептуалізувати і відповідні концепти філософських ідей розглянути під кутом зору біографії авторів історико – філософських ідей. У такий спосіб реалізується концептуалізація цих ідей і водночас вирізняється історична царина цих концептів. А відтак унеможлиблюється заангажованість філософських ідей на інтереси, уподобання відповідних істориків філософії, або тих, хто вивчає ці ідеї, тобто це буде завадою прагненням будь-кого слугувати не істині, а тимчасовим «замовленням» соціальних проектів.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Неретина С., Огурцов А.* Пути к универсалиям. – СПб., 2006. – 994 с.
2. *Бенвенист Э.* Общая лингвистика. – М., 1974. – 448 с.
3. *Аскольдов С.А.* Концепт и слово // Русская речь. Новая серия. – М., 1998. – С. 269.
4. *Лихачев Д.С.* Концептосфера русского языка. – М., 1997. – С. 281.
5. *Рижко В.А.* Неоконцептологія. – К., 2016. – 604 с.
6. *Шинкарук В.И.* Предмет философии в его историческом развитии // Вибрані твори у 3-х т. – К., 2003. – Т. 1. – 392 с.
7. *Неретина С.С.* Слово и текст в средневековой культуре: концептуализм Абельяра. – М., 1994. – 216 с.
8. *Делез Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? – М., 2009. – 261 с.
9. *Шинкарук В.И.* Вибрані твори у 3-х т. – 2003. – Т. 2. – 528 с.

Володимир Рижко. Історія філософії як навчальна дисципліна: від номадології до концептології.

Систематичне і навіть спорадичне вивчення філософії буде успішним за умови вивчення історії відповідних філософських проблем. Акад. В. І. Шинкарук неодноразово підкреслював, що філософія у власному значенні слова – це історія філософії. Але історія філософії інформаційно неосяжна для студентів, аспірантів навіть, що готуються стати фахівцями в галузі філософії. Подолання цієї ситуації здавалося б має місце у розвитку науки. Стосовно філософії у такий спосіб дане питання не можна розв'язувати, позаяк, по-перше, філософське знання семантично індивідуалізоване до відповідної історичної доби і окремих особистостей, по-друге, філософські знання є повторюваним досвідом реалізації відношення «людина – світ», який здійснює кожне покоління. Ці прикмети філософії обумовили номадологічний виклад історії філософії як навчальної дисципліни, що зрозуміло, не розв'язує проблеми інформаційної (семантичної та прагматичної) осяжності історії філософії.

Ефективний спосіб розв'язання даної проблеми започаткував ще у 80-х роках минулого сторіччя акад. В.І. Шинкарук. Він не номадологічно, а концептуально викладав історію філософії для аспірантів Академії наук України та слухачів курсів підвищення кваліфікації при Київському державному університеті ім. Т.Г. Шевченка. Тобто акад. В. І. Шинкарук здійснював концептуалізацію історії філософії як навчальної дисципліни. Головне досягнення концептуалізації історії філософії, гадаємо, в тому, що виокремлюються основні концепти історії філософії певного періоду, які репрезентують смисли, розуміння відповідних історико-філософських ідей. Цим не тільки «упорядковуються» уявлення про філософію певного періоду, але й виокремлюється досвід осмислення відношення «людина – світ», який переймається наступними поколіннями. Щоб добиватися більшої достеменності і розуміння суті концептів, необхідно виявляти біографічний контекст творення концептів, що буде унеможливити трактовку концептів (або загалом здійснювати концептуалізацію) в інтересах тих чи інших соціальних конструкторів, яким потрібні не істини, а паліативи власних діянь.

Концептуалізація історії філософії – це є новою філософією, що її творив, як було вказано, акад. В. І. Шинкарук в своїх дослідженнях та лекціях з історії філософії.

Ключові слова: історія філософії, номадологія, концептуалізація, розуміння, символічний інтелектуальний капітал.

Владимир Рыжко. История философии как учебная дисциплина: от номиналогии к концептологии.

Систематическое и даже спорадическое изучение философии будет успешным при условии изучения истории соответствующих философских проблем. Акад. В.И. Шинкарук неоднократно подчеркивал, что философия в собственном смысле слова – это история философии. Но история философии информационно необъятная для студентов, аспирантов, которые готовятся стать специалистами в области философии. Преодоление этой ситуации, казалось бы, имеет место в развитии науки. Относительно философии таким образом данный вопрос нельзя решать, поскольку, во-первых, философское знание семантически индивидуализированное к соответствующей исторической эпохе и отдельных личностей, во-вторых, философские знания являются повторяющимся опытом реализации отношения «человек-мир», который осуществляет каждое поколение. Эти приметы философии обусловили номиналогическое изложение истории философии как учебной дисциплины, что, разумеется, не развязывает проблемы информационной (семантической и прагматической) постижимости истории философии.

Эффективный способ разрешения данной проблемы начал еще в 80-х годах прошлого столетия акад. В.И. Шинкарук. Он не номиналогично, а концептуально преподавал историю философии для аспирантов Академии наук Украины и слушателей курсов повышения квалификации при Киевском государственном университете им. Т. Шевченка. То есть акад. В.И. Шинкарук осуществлял концептуализацию истории философии как учебной дисциплины. Думаем, что главное достижение концептуализации истории философии в том, что выделяются основные концепты истории философии определенного периода, представляющих смыслы, понимание соответствующих историко-философских идей. Этим не только «упорядочиваются» представления о философии определенного периода, но и выделяется опыт осмысления отношения «человек-мир», который занимается следующими поколениями. Чтобы добиваться большей достоверности и понимания сути концептов, необходимо проявлять биографический контекст создания концептов, что будет исключать трактовку концептов (или вообще осуществлять концептуализацию) в интересах тех или иных социальных конструкторов, которым нужны не истины, а паллиативы собственных деяний.

Концептуализация истории философии есть новой философией, ее творил, как было сказано выше, акад. В.И. Шинкарук в своих исследованиях и лекциях по истории философии.

Ключевые слова: история философии, номиналогия, концептуализация, понимание, символический интеллектуальный капитал.

Volodymyr Ryzhko. History of Philosophy as an Educational Discipline: From the Nomadology to Concepts.

Systematic and even sporadic study of philosophy will be successful if you study the history of relevant philosophical problems. Acad. V.I. Shynkaruk has repeatedly emphasized that philosophy in the proper sense of a word is a history of philosophy. But the history of philosophy is vastly informational for students, postgraduates, even those who are preparing to become experts in the field of philosophy. The overcoming of this situation seems to have taken place in the development of science. With regard to philosophy, this way, this question can not be solved, because, firstly, philosophical knowledge is semantically individualized to the corresponding historical age and individuals, and secondly, philosophical knowledge is a repetitive experience implementing the attitude of «man – the world», which exercises every generation. These attributes of philosophy led to the presentation of the history of philosophy as a discipline, which, of course, does not solve the problems of informational (semantic and pragmatic) comprehension of the history of philosophy.

An effective way of solving this problem was begun in the 80's of the last century acad. V.I. Shynkaruk He is not nomadologically, but conceptually taught the history of philosophy for graduate students of the Academy of Sciences of Ukraine and students of advanced training courses at the Kiev State University named after T.G. Shevchenko. That is acad. V.I. Shynkaruk carried out the conceptualization of the history of philosophy as a discipline. The main achievement of the conceptualization of the history of philosophy, we suppose, is that the main concepts of the history of philosophy of a certain period, representing the meanings, of understanding the relevant historical and philosophical ideas, are distinguished. This not only «arranges» the idea of the philosophy of a certain period, but also the experience of comprehension of the relation «man-the world», which is concerned with the next generations, is distinguished. In order to achieve greater legitimacy and understanding of the essence of the concepts, it is necessary to identify the biographical context of the development of concepts that will make it impossible to interpret concepts (or generally, to make conceptualization) in the interests of those or other social constructors who need not the truth, but the palliatives of their own acts.

The conceptualization of the history of philosophy is a new philosophy that created it, as was pointed out, acad. V.I. Shynkaruk in his studies and lectures on the history of philosophy.

Key words: history of philosophy, Nomadology, conceptualization, understanding, symbolic intellectual capital.

ВІХИ НАУКОВОЇ БІОГРАФІЇ ВІТАЛІЯ ТАБАЧКОВСЬКОГО

Відомий український філософ, завідувач відділу філософської антропології Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України Віталій Георгійович Табачковський народився 29 серпня 1944 р. в містечку Христинівка на Черкащині. Закінчивши школу, був прийнятий на філософський факультет Київського державного університету імені Т. Г. Шевченка (1963–1968), оселився у Києві, проте зв'язок зі своєю малою батьківщиною зберіг назавжди.

До Інституту філософії, де йому судилося пропрацювати все своє доросле життя, Віталій потрапив просто зі студентської лави. Ще будучи студентом, він, під проводом свого вчителя, а згодом і друга – так само на все життя – Ігоря Бичка, вивчає сучасну західну філософію, особливо переймаючись духом і проблематикою таких її течій, як екзистенціалізм та персоналізм. «Ігореві Бичку, – «червоному екзистенціалістові!» – так підписує юний Віталій дружній шарж на свого наставника [1, 102]: в цих словах відчувається не лише повага до вчителя, а і прихильність до екзистенційного філософування, яке тоді, на радянськомарксистському тлі, зачаровувало своєю життєвістю, налаштованістю на осмислення конкретного людського буття у світі. Знову ж, не без посередництва Ігоря Валентиновича, Віталій Табачковський відкриває для себе сенс висловлювання Ж.-П. Сартра: «Екзистенціалізм – у повітрі, у постанях, будинках, вулицях» [1, 103]. Ті, кому пощастило на межі 60–70-х рр. слухати перші виступи Табачковського в університетській аудиторії (а до цієї генерації студентства належать і автори даного нарису), мають добре пам'ятати, з якою свіжістю і переконливістю викладав він своє розуміння засад новітньої філософії людини.

В Інституті Віталій швидко залучається до тієї проблематики, того кола розмислів, що їх згодом сам і опише як творчий фарватер київських філософів-шістдесятників; цей фарватер про-

кладали найближчі колеги Віталія – Володимир Шинкарук (котрий став директором Інституту того самого пам'ятного 1968 р., коли туди прийшов на роботу Табачковський), Олександр Яценко, Вадим Іванов. Тодішні здобутки лідерів Київської світоглядно-антропологічної школи нині можна оцінювати порівнювано. У будь-якому разі важливо віднайти адекватний підхід до їх осмислення. Розвиваючись у просторі своєї міжпарадигмальності, прирадянська (назвемо її так) філософська думка тих часів за своїм позитивним змістом не зводилася ані до офіційного марксизму, ані до плоских, механічних запозичень із Заходу. Що вона являла собою насправді – в цьому пізніше намагався розібратися, зокрема, сам Табачковський. Втім, проблема лишається відкритою досі.

Починаючи з перших кроків свого перебування в Інституті, Віталій зосереджує увагу на питаннях особистісного буття людини, а також людинотворчого і культуротворчого потенціалу практики. Названі проблеми, з одного боку, могли бути інтерпретовані як засадничо марксистські, з другого ж – відкривали поле досліджень, саме визнання якого виглядало актом полеміки з зашкарублюю ідеологічною системою, зорієнтованою на загальники «класів» і «мас» і аж ніяк не схильною, всупереч своєму основоположнику, заохочувати практично-перетворювальну активність людської особистості.

Показовою для київської філософії наступної доби стала монографія В. Табачковського «Людське світовідношення: даність чи проблема?» (К., 1993). Передусім, у ній відбилася тема світовідношення, аналіз якої у вітчизняній літературі 80–90 рр. правив за своєю рідною формою вивільнення від «світоглядного» диктату. До того ж, Табачковський прагне довести, що людське світовідношення є саме проблемою. Необхідність його визначення незмінно залучає особистість до ситуації відкритого екзистенційного вибору.

Втім – хай нас вибачать ті, хто вважає інакше, – нам уявляється, що найголовніше, найпосутніше для Віталія перебувало в дещо іншому смислово-просторі. Чітко й гостро відчуваючи екзистенційну проблематику, симпатизуючи її виразникам, сам він щодалі певніше виявляє іншу налаштованість. Рішучість, покладання на волю, вимогливість до себе і до інших – всі ці ти-

пові «екзистенціальні» якості, звичайно, знаходили для себе місце як у теоретичних зацікавленнях Табачковського, так і в його власному ставленні до життя. І все ж невідомі інтонації справжнього живого голосу Віталія починають бриніти в його писаннях тоді, коли на авансцену виходить більш урівноважений, вкорінений у буттєвості образ людини, в якому поєднуються особистісність і природність, свідомість мети і чутливість до життя навкруги, прагнення до справедливості – і здоровий глузд. «Розважливість» – одне з ключових понять у працях Табачковського пізнього періоду і, на наш погляд, одна з визначальних рис його власної вдачі. Поруч із нею слід поставити ще й незмінну налаштованість на позитивне – у цьому відношенні Віталій явно належав до тих, для кого напівпорожня склянка завжди радше виявиться напівповною, нехай навіть води в ній на самому денці. Гадаємо, саме сполучення щойно згаданих якостей окреслює напрям, в якому зосереджується і філософсько-антропологічний пошук Віталія в його зрілих працях.

На цьому шляху постають характерні, несумісні з будь-якою патетикою, а проте життєво важливі відкриття. Так, у «Людському світовідношенні...» подибуємо вдумливе слово антрополога про інстинкт виживання, «неймовірно... здатність людини пристосовуватися до різних, часом найекстремальніших обставин». Ця здатність пов'язана зі спроможністю дистанціюватися від безпосередньої суті процесу життєдіяльності, виробляти «ігрове» ставлення до тих його обставин, котрі суб'єкт не в змозі (поки або взагалі) змінити. Щоразу ставати в позу «лобового» руйнівника відчужених соціальних структур – «життя не вистачить», – «приміряє» автор позицію пересічного індивіда. Найчастіше останній вчиняє інакше: напрацьовує «ігрове» (коли іронічно-очікувальне, коли цинічне) ставлення... до будь-яких інституційованих форм всезагальності – а чи не «дурять» «нашого брата», чи не є ця всезагальність вигадкою?» [2, 144–145].

Як конкретний приклад такого світоставлення Табачковський згадує феномен «швейкізму», показовий далеко не тільки для чеських і словацьких земель. Подібне налаштування властиве й українській самосвідомості. Бурлеск «Енеїди» Котляревського, гумор Гоголя являють нам цілюще сполучення іронії, самоіронії,

здорової тверезості у поглядах на життя і поваги до непроми-
нальних цінностей існування людини; всі ці якості незмінно по-
значали собою ту моральну атмосферу, яку любив і вмів підтри-
мувати навколо себе Віталій. Маємо вдома подарунок від нього,
кишенькове видання «Енеїди»; таке ось дорогоцінне вітання...

Підсумкову свою книгу, «Полісутнісне homo: філософсько-
мистецька думка в пошуках «неевклідової рефлексивності»» (К.,
2005), Табачковський писав, будучи вже тяжко хворою люди-
ною, коли не те що філософська творчість, а просте підтримання
фізичного існування потроху ставало для нього важкою, вис-
нажливою працею. Єдине, що дозволило йому довести роботу до
відносного завершення, – самовіддана допомога його коханої
дружини й незмінної помічниці Людмили Аношкіної. Втім, кни-
га вийшла світлою, багатою на антропологічну проблематику і
при цьому не просто провокативною (цього добра у нас нині й
без того аж надто), а саме розважливою. Починаючи від
епіграфів зі Г. Сковороди і Ф. Броделя і до останніх сторінок,
вона утверджує сутнісне багатоманіття, «полісутнісність» люд-
ського буття. Ця «полісутнісність» пов'язується автором, однак,
не стільки з екзистенційною відкритістю самою по собі, скільки
з множинністю онтологічних планів, до яких залучене життя
людини, специфічних способів поєднання духовно-ціннісного
змісту й безпосередньої «речовини існування» («тихих сил»
людської тілесності, конкретного досвіду повсякдення, осново-
положних життєвих практик тощо). Дбайливо простежуючи
філософсько-антропологічний сенс численних творів красного
письменства, Табачковський висвітлює з їх допомогою різно-
манітні аспекти засадничих людських феноменів – дитинства,
мандрівництва, статі, сміху, страждання та ін. Попри приборкую-
чий вплив структурного поділу книги, складається стійке вражен-
ня нескінченної оповіді про людину, якогось нового дискурсу про
неї – сучасну і повсякчасну, цілісну й безмежно різноманітну,
пластичну і крихку...

Сподівану мету цієї своєї праці Табачковський вбачав у пере-
орієнтації антропологічної рефлексії «з гучних слів, що ними
нерідко грішить гуманістика, на спроби зарадити стражденній і
часто безпорадній істоті у розв'язанні повсякденних проблем
існування – до того ж тоді, коли Homo перебуває у кризовому

стані» [3, 397]. Всупереч нав'язливій патетиці екстравагантностей і аномалій, всупереч звичці самовпевненого мисленнєвого експериментування над життям – перед філософською антропологією висувається основоположний гіпнократівський імператив: «Не зашкодь» [3, 398, 426]. Практично-педагогічна спрямованість книги конкретизується через постійні вимоги «розважливості», пошук позитивних начал сучасного людського буття, повагу до «серединного становища» людини [3, 423–424]. Життєво важливою річчю для кожного є встановлення і збереження такої серединної точки тотожності собі, відповідності власному покликанню – точки, звідки починається й «угаразднення» людиною світу довкола себе. Осмислюючи під цим кутом зору поняття «турботи про себе» (М. Фуко), Табачковський акцентує в ньому телеологічний момент: примирення, досягнення «злагоди з собою» й зі світом як життєве завдання особистості. На підкріплення цієї тези він наводить Г. Сковороду; здається, тут можна було б згадати ще й Винниченків «Конкордизм».

Маємо з певністю відзначити – краще з того, що описана життєва орієнтація взагалі здатна дати людині, у найпривабливіший спосіб було засвідчене моральним налаштуванням самого Віталія Табачковського, його життєрадісною вдачею. Чому, до речі, анітрохи не ставало на заваді те, що протягом усього свого життя він не шкодував часу й зусиль, коли потрібно було комусь допомогти, не ремствував, якщо доводилося – бувало й таке – виконувати за когось доволі обтяжливу роботу. Просто йому було добре тоді, коли добре було людям навколо нього, коли йому посміхався «угаразднений» світ, в якому ніхто не страждав, коли вдома панували порядок і затишок...

Поруч з Віталієм завжди було надійно і радісно, його роль емоціонального лідера всі сприймали з задоволенням. Маючи гостре око художника і природне почуття гумору, він був надзвичайно дотепною, меткою на вигадки людиною, дуже любив робити влучні, обмірковані подарунки, витворювати тут і тепер, «з нічого» бодай маленьке свято для ближніх – дорослих, малих і старих. Здається, ніхто не вмів так, як вони з Людою, радіти кожній миттєвості життя, сповнювати її справжньою розкішшю вільного, доброзичливого людського спілкування.

Живучи спільним життям зі своїми колегами, поділяючи їхні радощі і тривоги, Віталій з його душевною широтою й відкритістю поступово стає виразником і поборником – чому б не сказати лицарем? – сукупного духу інститутської філософської сім'ї, збирачем і захисником її колективної пам'яті. Дедалі більшою мірою він переймається організацією конференцій і читань, присвячених ушануванню вітчизняних філософів недавньої і нинішньої доби, виданням їхніх праць. Віталію Табачковському належить унікальна книжка «У пошуках невтраченого часу» (К., 2002) – прониклива розповідь про філософів-шістдесятників Павла Копніна, Володимира Шинкарука, Марію Злотіну, Ігоря Бичка, Олександра Яценка, Вадима Іванова, Мирослава Поповича, Сергія Кримського, Миколу Тарасенка, Георгія Заїченка, про ідейний та життєвий контекст їхньої творчості.

Востаннє Віталій був в Інституті 11 жовтня 2005 р., якраз на день народження Олександра Яценка. Зібравши свій відділ і найближчих друзів, він незвично тихим голосом говорив про те, що є речі, без яких у крайньому разі можна обійтися, є речі необхідні, але коли не зробиш їх – теж минеться, а є такі, котрі за будь-яких обставин, хоч би там що, а робити треба...

Що зробив, що написав Віталій Георгійович упродовж свого життя – пам'ять про те, сподіваємося, збережеться в київському філософському колі. До промовистого переліку його публікацій щонайменше треба додати і організацію діяльності відділу, і копітку, не вельми вдячну редакторську працю в «Філософській думці», що тривала протягом десятиріч, і видання щорічника «Філософсько-антропологічні читання». Приймавши естафету у «батьків-засновників» Київської світоглядно-антропологічної школи, Віталій Табачковський виніс на своїх плечах процес її трансформації у пострадянський період, відіграв вирішальну роль в її самоусвідомленні. Пішов Віталій з життя, ледве встигнувши – але ж таки встигнувши! – відкрити перед вітчизняною філософією людини нові обрії, новий простір думки, облаштування якого – це вже справа його наступників.

Неоціненним є внесок Віталія Табачковського у формування духу товарищескості, що визначав і, на щастя, визначає донині стиль стосунків інститутської спільноти. Веселий, азартний, безпосередній, нетерпимий до будь-якої казенщини, Віталій мав

дивовижний хист бути присутнім. Непереборно присутнім у повсякденній «тусовці» Інституту філософії, у широкому колі колеґ та друзів, у сучасній українській філософській думці. Будемо сподіватися, що ця його присутність із нами – надовго.

ЛІТЕРАТУРА

1. Див.: *Табачковський В.Г.* У пошуках невтраченого часу: (Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників). – К., 2002. – 408 с.
2. *Табачковський В.Г.* Человеческое мироотношение: данность или проблема? – К., 1993. – 210 с.
3. *Табачковський В.Г.* Полісутнісне homo: філософсько-мистецька думка в пошуках «неевклідової рефлексивності». – К., 2005. – 432 с.

Віктор Малахов, Тетяна Чайка. Віхи наукової біографії Віталія Табачковського.

Здобутки лідерів Київської світоглядно-антропологічної школи, зазначають автори статті, можна оцінювати по-різному. У будь-якому разі важливо віднайти адекватний підхід до їх осмислення. Розвиваючись у просторі своєрідної міжпарадигмальності, прирадянська філософська думка тих часів за своїм позитивним змістом не зводилася ані до офіційного марксизму, ані до плоских, механічних запозичень із Заходу. Що вона являла собою насправді – в цьому намагався розібратися, зокрема, Віталій Табачковський. Починаючи з перших кроків свого перебування в Інституті, Табачковський зосереджує свою увагу на питаннях особистісного буття людини, а також людинотворчого та культуротворчого потенціалу практики. Названі проблеми, з одного боку, могли бути інтерпретовані як засадничо марксистські, з другого ж – відкривали поле досліджень, саме визнання якого виглядало актом полеміки з зашкарублюю ідеологічною системою, зорієнтованою на загальники «класів» і «мас» і аж ніяк не схильною, всупереч своєму основоположнику, захочувати практично-перетворювальну активність людської особистості.

Показовою для київської філософії стала монографія В. Табачковського «Людське світовідношення: даність чи проблема?», в якій, передусім, відбилася тема світовідношення, аналіз якої у вітчизняній літературі 80–90 рр. правив за своєрідний спосіб вивільнення від «світоглядного» диктату. До того ж, Табачковський прагне довести, що людське світовідношення є саме проблемою. Необхідність його визначення незмінно залучає особистість до ситуації відкритого екзистен-

дійного вибору. Втім, найголовніше, найпосутніше для нього перебувало в дещо іншому смисловому просторі. Чітко й гостро відчуваючи екзистенційну проблематику, симпатизуючи її виразникам, сам він щодалі певніше виявляє іншу налаштованість: в його дослідженні на авансцену виходить більш урівноважений, вкорінений у буттєвості образ людини, в якому поєднуються особистісність і природність, свідомість мети і чутливість до життя навкруги, прагнення до справедливості і здоровий глузд. «Розважливість» – одне з ключових понять у працях Табачковського пізнього періоду і одна з визначальних рис його власної вдачі. Поруч із нею слід поставити ще й незмінну налаштованість на позитивне – у цьому відношенні він явно належав до тих, для кого напівпорожня склянка завжди радше виявиться напівповною, нехай навіть води в ній на самому денці. Саме сполучення щойно згаданих якостей окреслює напрям, в якому зосереджується і філософсько-антропологічний пошук Віталія Табачковського в його зрілих працях.

Ключові слова: філософія людини, людське буття, філософсько-антропологічний пошук, людське світовідношення, екзистенційний вибір, природність.

Віктор Малахов, Тетяна Чайка. Вехи научної біографії Віталія Табачковського.

Достиження лідерів Київської мировоззренческо-антропологічної школи, як відзначають автори статті, можна оцінювати по-разному. В любом случає важно отыскать адекватный подход к их осмыслению. Развиваясь в пространстве своеобразной межпарадигмальности, советская философская мысль того времени по своему положительному содержанию не сводилась ни к официальному марксизму, ни к плоским, механическим заимствованиям с Запада. Что она представляла собой на самом деле – в этом старался разобраться, в частности, Виталий Табачковский. Начиная с первых лет своего пребывания в Институте, Табачковский сосредотачивает внимание на вопросах личностного бытия человека, а также человекотворческого и культуротворческого потенциала практики. Упомянутые проблемы, с одной стороны, могли быть проинтерпретированы как принципиально марксистские, с другой – открывали исследовательское поле, само признание которого представляло актом полемики с окостеневшей идеологической системой, сориентированной на стереотипы «классов» и «масс» и никоим образом не расположенной, вопреки собственному основателю, поощрять практически-преобразовательную активность человеческой личности.

Знаковой для киевской философии стала монография В. Табачковского «Человеческое мироотношение: данность или проблема?»; на её страницах нашла отображение, главным образом, тема мироотношения, обращение к которой в советской и постсоветской литературе 80–90-х гг. явилось своеобразным способом высвобождения из-под «мировоззренческого» диктата. К тому же, Табачковский стремится доказать, что человеческое мироотношение является именно проблемой. Необходимость его определения неизменно приобщает личность к ситуации открытого экзистенциального выбора. Впрочем, самое главное, самое существенное для В. Табачковского пребывало в несколько ином смысловом пространстве. Чётко и остро ощущая экзистенциальную проблематику, симпатизируя её представителям, сам он всё более определённо выявляет иную настроенность: на авансцену в его исследовании выходит более уравновешенный, укоренённый в бытийности образ человека, в котором соединяются личность и естественность, сознание цели и восприимчивость к окружающей жизни, жажда справедливости и здравый смысл. «Уравновешенность» – одно из ключевых понятий в работах Табачковского позднего периода и одна из определяющих черт его собственного характера. Рядом с ней следует поставить ещё и неизменную настроенность на позитивное – в этом отношении он явно принадлежал к кругу людей, для которых полупустой стакан скорее окажется наполовину полным, пусть даже воды в нём – на самом-то дне. Именно сочетание упомянутых качеств определяет направление, в котором сосредотачивается и философско-антропологический поиск Виталия Табачковского в его зрелых трудах.

Ключевые слова: философия человека, человеческое бытие, философско-антропологический поиск, человеческое мироотношение, экзистенциальный выбор, естественность.

Viktor Malakhov, Tatiana Chayka. The milestones of Vitaliy Tabachkovsky's scientific biography.

The achievements of the leaders of the Kyiv worldview-anthropological school, as the authors of the article note, can be estimated in different ways. In any case, it is important to find an adequate approach to their comprehension. Developing in a space of a interparadigmality, the Soviet philosophical thought of those times, in its positive sense, was not reduced neither to official Marxism nor to superficial, mechanical borrowings from the West. What it really was – Vitaliy Tabachkovsky, for example, tried to understand. Since his first steps of working at the Institute, Tabachkovsky focuses his attention on issues of personal human being, as well as human-making and culture-building potential of practice. These problems, on the one hand,

could be interpreted as fundamentally Marxist, on the other hand – they opened the field of research, the very recognition of which seemed to be an act of polemics with a calloused ideological system, oriented to the general notions of «classes» and «masses», and by no means not inclined, contrary to its founder, to encourage the practical transformational activity of the human person.

The monograph of V. Tabachkovsky «Human's attitude toward the world: a givenness or a problem?», which first reflected the theme of the world-attitude, the analysis of which in the national literature of 1980–1990s served as a way of liberation from «ideological» dictate, was an illustrative example for Kyiv philosophy. In addition, Tabachkovsky seeks to prove that human world-attitude is the problem itself. The necessity of its definition invariably involves the personality in the situation of open existential choice. However, the most important, most substantial for him was a slightly different semantic space. Clearly and acutely feeling the existential problems, sympathizing to its expressions, he is more likely to show another mood, when in his study on the forefront comes out the more balanced, rooted in being the image of man, which combines personality and naturalness, consciousness of purpose and sensitivity to life around, the aspiration of justice and common sense. «The prudence» is one of the key concepts in the writings of Tabachkovsky's late period and one of the decisive features of his own character. Besides, one should also put the invariable mood on the positive – in this respect, he clearly belonged to those for whom the half-empty glass is always more likely to be half-full, even if the water in it is at the very bottom. It is a combination of the aforementioned qualities that outlines the direction in which the philosophical and anthropological research of Vitaliy Tabachkovsky is concentrated in his mature works.

Key words: philosophy of human, human being, philosophico-anthropological research, human world-attitude, existential choice, naturalness.

ДУХОВНІСТЬ І МОРАЛЬНІСТЬ В КОНТЕКСТІ ЕТОСУ ТОЛЕРАНТНОСТІ

Переживши свого роду креативістську ейфорію в минулому столітті, людина ХХІ століття стає щобільш обережною у своїх зазіханнях на самовизначення та самоствердження. Ця обережність, не в останню чергу, пов'язана з усвідомленням ціннісної, моральнісної неоднозначності людських діянь та звершень. Діяльнісний «естетизм» з притаманною йому орієнтацією на беззастережне самоздійснення і самореалізацію поступається сьогодні місцем етичній вивіреності останнього. Адже антропологічна рефлексія постає передусім як рефлексія етична.

Про необхідність етико-антропологічної рефлексії щодо людських діянь західні інтелектуали говорять уже давно: від Альберта Швейцера до Ауреліо Печчеї (першого президента Римського клубу), Віктора Гьосле (див. «Московські лекції») та інших. У вітчизняній інтелектуальній традиції цю рефлексивність зробив осереддям філософського розмислу ще Григорій Сковорода. Сьогодні ми знову й знову пересвідчуємося у слушності його застережень щодо матеріальних потреб як «невгамовної безодні», котра потребує духовної регуляції. У сучасних етичних розвідках резонно стверджується, що «людина як родова істота має визначити нарешті своє принципове становище у світі, свої пріоритети в стосунках з ним і відповідно до цього встановити конкретні обмеження власного зростання, власної практичної діяльності» [1, 10].

Окреслена метаморфоза діяльнісного світорозуміння є особливо наочною в найрадикальнішому його вияві – неомарксистських уявленнях про людину та про її взаємодію зі світом. Пошлемося, зокрема, на вітчизняний неомарксизм – а саме на філософсько-антропологічні уподобання Київської школи. *Ще у сімдесяті роки минулої доби один із її чільних представників Олександр Яценко обстоював думку щодо «етизації практики».*

До цієї ж думки еволюціонував і мисленник, котрий довгий час вивчав діяльність у її універсалістських властивостях (передусім естетичних), – *Вадим Іванов*. У праці з питань світоглядної культури особистості (1986 р.) він розглядає зміст поняття «духовність» і доходить висновку: найвищим рівнем рефлексивної здатності людської самосвідомості – здатності, котра здійснюється у внутрішнім духовнім світі особистості, – є «співвіднесення себе з абсолютним моральним взірцем». Моральні оцінки й рішення «покликані стояти над ситуацією дії», позаяк сфера, котрої вони стосуються, охоплює зв'язок між наявним та належним (пригадаймо «бентежнопровокаційні» образи майбуття, що про них мовив М. Бубер), себто той «імовірнісний світ», котрий постійно несе в собі людська діяльність.

Теорія діяльності, яку обстоювали вітчизняні неомарксистичні, допомогла вийти за межі крайнощів та бінарних диспозицій: «матеріалізму та ідеалізму», «об'єктивного та суб'єктивного», «свідомості та матерії», «мислення та буття», «ідей та речей» тощо. Для діяльнісного підходу істотним і важливим стає не фіксація того, що є «первинним», а що «вторинним», а фіксація, вірніше дослідження самого переходу «суб'єктивного в об'єктивне та зворотнього процесу розпредметнення об'єктивно-предметного в суб'єктивне та теоретичне» [2, 47]. Тим самим аналіз діяльності актуалізував та стимулював розгляд таких забутих категорій, як дух, духовність, моральність тощо.

Важливим етапом перегляду тих уявлень про сутнісні властивості людини, котрі ініціювались діяльнісним її витлумаченням, стало визначення духовності як *здатності переводити універсум зовнішнього буття у внутрішній всесвіт особистості на етичній основі* (Сергій Кримський). Необхідність етизації діяльності зумовило повернення до християнського витлумачення ряду наріжних «екзистенціалів» (особистісних виявів) духовності, зокрема триєдності «Віра-Надія-Любов», котра є базисною для розуміння духовності.

В останній же прижиттєво видрукуваній ґрунтовній розвідці Володимира Шинкарука *дух розглядається у площині не родових, а персональних здатностей і кваліфікується як відвага бути собою і здолати трагедію «індивідуального сутнісного буття»* [3]. Моральнісне начало у людині задає кожному з нас таку

«перспективу» ієрархізації різновиявів буття, котра доходить до меж світу, в яким розгортається наша життєдіяльність, більше того – виходить за межі цього світу. Моральність немислима без такого трансцендування, без долучення людини до того, що перевершує її емпіричні можливості, безпосереднє існування, – долучення до Абсолютного. Саме звідси – ідея людини як образу й подоби Бога у християнській антропології, де будь-яке вдосконалення світу розглядається як можливе на ґрунті самовдосконалення, здолання власної зарозумілості тощо.

Не менш важливою є, однак, антропобуттєва вкоріненість моральнісного начала. Без її усвідомлення останнє немовби зависає у повітрі як недосяжна ідеальна норма та як постійний докір конкретній людині щодо її «неповноцінності». За подібного підходу моральність та духовність сприймаються як щось «проти-природне». «Саме протиприродність отримала в моралі найвищі почесті, залишилась висіти над людством як закон, як категоричний імператив», – писав з цього приводу Фрідріх Ніцше.

Окреслена обставина стимулює сучасну теоретико-антропологічну думку до того, щоб розглядати моральнісні почуття не лише як альтернативу природі. Зокрема, К. Леві-Строс акцентує на твердженні Ж.-Ж. Руссо щодо природних передумов моральності. Притаманній людині співчутливості передує, на його думку, «вроджена відраза до вигляду страждання собі подібного». Дане відкриття, вважає Леві-Строс, націлює людину на те, аби бачити у кожній стражденній істоті – істоту, подібну собі, яка, отже, володіє невід'ємним правом на співчуття. «Єдина запорака того, що однієї прекрасної днини інші люди не поведуться з нами, як з тваринами, – те, що усі люди, й передусім ми самі, зуміють усвідомити себе як стражденні істоти, виховати у собі здатність до співчуття, котре у природі замінює «закони, моральність та добродійність» і без котрої, як ми тепер розуміємо, у суспільстві не може бути ані закону, ні моральності, ні добродійності» [4, 26–27].

Відчуттям природних передумов моральності прийнято, на наш погляд, наріжний принцип етики А. Швейцера – «благоговіння перед життям» та усілякого сприяння йому. Тут найвищі духовні якості людини як істоти, здатної до самоусвідомлення, органічно поєднано зі звичайною «біофільністю» цієї ж істоти.

Чималі перспективи для з'ясування природної «вкоріненості» моральної свідомості має витлумачення людини як «*ens aman*» – люблячого буття. М. Шелер, зокрема, вважав, що «*ordo amoris*» (порядок серця) є визначальним для особистісної структури, він – своєрідний концентрат духовного життя, котрий має для людини «те ж значення, що й формула кристалу для кристалу». Але ж «*ens aman*» – любляче буття людини – причетне до космічного Еросу, що про нього так багато розмірковували ще давньогрецькі філософи, а у новітній час нагадав у «Людах місячного світла» Василь Розанов.

Чимало обґрунтувань згаданої причетності міститься у фрейдизмі та неофрейдизмі. Зокрема, розглядаючи совість як дар, завдячуючи якому людина виокремлюється з тваринного царства, З. Фрейд, водночас, наголошував, що дана властивість виникає випадково, але не безпідставно, позаяк у самій природі людини закладена можливість такого благонабутку. Подальше вивчення природних передумов щойнозгаданого та інших явищ моральної свідомості й самосвідомості – важливе завдання філософської антропології.

Актуальність цього завдання зростає нині з огляду на те, що сучасна людина щочастіше стикається із ситуаціями, до яких традиційні моральнісні регулятиви, здавалось би, вже незастосовані: «Старі боги померли, нові ще не народилися», – казали колись наші пращури. Що діяти у подібних ситуаціях, коли будь-які «гранднарративи» здаються проблематичними? Як за цих умов «не втратити совість», котра є здатністю відрізнити добре від злого?

Дуже цікаві міркування, котрі вселяють оптимізм, пропонує сучасна екзистенціальна психологія. Зокрема, Віктор Франкл визначає совість також і як здатність віднайти той неповторний сенс, котрий міститься у будь-якій ситуації. Ми живемо у часи щонайбільшого відчуття сенсовтрати. У таку добу виховання має бути спрямованим на те, щоб не тільки передавати знання, а й відточувати совість так, аби людині не забракло здатності почувти вимогу, котра міститься у кожній конкретній ситуації. Коли десять заповідей втратили для багатьох свою силу, людина має бути готовою до того, аби сприймати десять тисяч заповідей, що містяться у десяти тисячах ситуацій, з якими її зіштовхує життя.

Провідний принцип екзистенціального аналізу, який уможливило осягнення конкретного сенсу конкретної ситуації, пов'язаний з унікальною здатністю людини до продуктивної уяви. «До будь-якої ситуації потрібно підходити так, ніби ти живеш удруге й у своїм минулім житті ти вже робив помилку, подібну до тієї, котру збираєшся вчинити зараз» [5, 192].

Чи не означає такий підхід, що моральнісні регулятиви стають чимось тільки суб'єктивним? Ні, позаяк вони мають ту властивість, котру В. Гьосле поіменував «ідеальною об'єктивністю». Вони – практично-духовні скрижалі людського світовідношення. Практично-духовне освоєння світу як особлива духовна діяльність з переведення результатів взаємодії об'єкта і суб'єкта у внутрішні людські властивості, як «перетворення» зовнішнього світу в світ внутрішнього людського буття, здійснюється за схемами практичних дій, вона зорієнтована на правила людської поведінки, норми, ідеали, принципи тощо, на осмислення сенсів, цінностей нашого буття.

Сучасна філософська рефлексія змушує теоретико-антропологічну думку все більше звертатися до екзистенційних і буттєвкорінених проблем, до «Буття-для-Себе» та «Буття-для-Іншого», зрештою до філософії Іншого, комунікації, філософії діалогу та толерантності (остання тільки й можлива в ситуації не стільки симетричного, більше асиметричного співіснування сучасного світу). «Саме з присвячення Себе – Іншому розпочинається власне людське», – говорить Е. Левінас, та й «Свій» у сучасному світі, це не «Свій» в традиційному сенсі, а такий, що «забруднений Чужим», – на думку Б. Вальденфельса, чим репрезентується «інша ідентичність», яка заснована не на раціональній самосвідомості та самовизначеності людини (підпорядкованій загальному і тотальному), а ідентичність, яка ґрунтується на іншому розумінні самого інтегрального та індивідуального.

Репрезентивна феноменологія, яка корелює з діяльнісним підходом українських філософів Київської школи, дає поштовх до іншого розуміння та прочитання такого важливого практично-духовного компоненту сучасного людського життя як толерантність.

Італійський письменник Італо Кальвіно якось сказав: парадоксально, але точно, що людині необхідна злагода зі світом.

Якщо вона не бачить «денотата» такої злагоди ні ззовні, ні всередині себе, вона все одно знаходить злагоду, хоча й специфічну: то є злагода із незлагодою світу, із незлагодою інших людей і самого себе. Злагоду взагалі не можна нав'язати іншій стороні, до неї не можна зобов'язати супротивника, маніпулюючи нею. «Те, що очевидним чином здійснюється шляхом зовнішнього впливу, не можна вважати згодою, – зауважує Юрген Габермас. – Остання завжди базується на загальних і спільних поглядах» [6, 199, 200]. Загальним фоном злагоди і взаєморозуміння є те, що ми називаємо комунікативними «мовленневими актами» і «толерантним дискурсом» (Габермас), і саме останній – чи не один із найефективніших способів досягнення згоди в сучасному плюралізованому та конфліктному світі.

Блискавичність, стрімкість і бурхливість змін у сучасному світі випробовують можливості людської адаптації, рівно як і можливості розуміння тих подій, що відбуваються. Стурбованість породжує страх, що переходить у гнів, який веде до насильства – насильства, яке не зупиняється перед вибором найстрашнішої руйнівної зброї масового знищення. «З усіх протидій насильству самою ефективною є толерантна бесіда, – вважає Дж. Сакс, – висловлювання вголос усіх наших страхів і увага до страхів інших. З обміну почуттями і думками про те, що тривожить нас, починається надія. Я намагаюся додати єврейський голос у бесіду, яка з необхідністю повинна стати глобальною розмовою, оскільки кожний із нас зацікавлений у майбутньому, а воно невблаганно стає єдиним» [7, 328]. Можливість глобальної розмови, толерантної бесіди, що виходить за межі обміну думками з тими, хто згоден із нами, стане реальністю, якщо здійсниться парадигмальний зсув у характері культури і життя, що вирізняє сучасну європейську цивілізацію. Потрібна інша «модель», інша «метафора». Її стрижень, на відміну від практикованої нині моделі цивілізаційного розвитку, яка неминуче веде до спрощення та збіднення «багатої текстури цього існування», – у тому, щоби ставити в центр уваги збереження притаманного світові різноманіття. Саме це необхідно для його існування, бо «...велич сотвореного світу проявляється в його дивовижному багатоманітті: у тисячах різноманітних живих мов світу, в диференціації культур, у самій широті спектра образних

виявів людського духу, в більшості яких, якщо прислухатись уважно, ми почуємо голос мудрості, що відкриває нам дещо, що маємо знати. Це і є тим, що я називаю достойністю відмінностей» [7, 328] та неоднаковостей, – проголошує Дж. Сакс.

Мета такої бесіди – зовсім не у виявленні та відкиданні хибної думки, а у служінні збагаченню нашого світу присутністю тих, хто думає, діє, інтерпретує реальність радикально по-іншому, ніж ми. Її завдання – усвідомити значення «одиночного», «окремого», «особливого», а не лише універсального, оскільки зіткнення цивілізацій, які претендують на універсальність, неминуче породжують війни, конфлікти, загибель людей. Тому ідея «достойності відмінностей», неоднаковості – це більше, ніж релігійна ідея. В реальному житті це означає, що кожній громаді на притаманній їй мові необхідно виробити «формулу», що давала б можливість її членам жити поряд із тими, хто не поділяє їхніх думок, поглядів, віри, і не відмовляла б «інакшому» в його достойності та гідності.

Марк Крепон у книзі «Європейські іншості» радить пригадати сьогодні працю Жака Дерриди «Інший курс», в якій мова йде про дві аксіоми, спираючись на які, зараз говорять про Європу. Перша аксіома ґрунтується на розумінні Європи як «наконечника культури, де виражається телос людськості». Згідно із другою аксіомою, так говорити про Європу вже неможливо, не можна відгепер пов'язувати концепти ідентичності культури і навіть духу з подібними ідеями про Європу. «Якщо правда, що тотожність Європи із самою собою передбачає посилення на культуру та дух», то на концепт культури треба посилатися в іншому значенні, ніж раніше вважалось. Як каже Деррида, «Немає зв'язку із собою, тотожності із собою без культури себе як культури Іншого, культури подвійного генетиву і відмінності із собою. Граматика подвійного генетиву сигналізує також, що культура ніколи не має одного походження. Моногенологія завжди буде містифікацією в історії культури» [8, 16, 17].

Зараз відбувається реконструкція концептів ідентичності та культури, а саме мова йде про «неможливу ідентичність», або, за словами автора, про «ідіоматичний винахід неможливої ідентичності». Цей винахід буде «...таким досвідом ідентичності, що його постійно „дезапропріюватиме” радикальне та

безумовне відкриття іншості, однак він при цьому все-таки не змішуватиметься з цією іншістю, не розчинятиметься, не поглинатиметься та не знищуватиметься нею...» [9, 154].

Деррида в «Іншому курсі» говорить про «потрібну Європу», Європу, якої ми зараз потребуємо, але щоразу, як ми намагаємося сказати, якої Європи потребуємо, то наражаємося на щось не вирішуване, пов'язане саме з подвоєнням цього «потрібно», – пише М. Крепон. «Насправді нас ділить припис, він завжди заводить нас на хибний шлях, оскільки подвоює це потрібно: потрібно перетворитися на охоронців якоїсь ідеї Європи, якоїсь відмінності Європи, але Європи, яка полягає саме в незамиканні на своїй власній ідентичності та у просуванні особливим чином до того, що не є нею, до Іншого курсу чи до курсу Іншого і, навіть, а це, можливо, зовсім інша річ, до чогось іншого за курс, які по той бік модерної традиції... будуть іншою структурою берега, іншим узбережжям» [8, 33]. Чого можна і чого потрібно сподіватися від Європи? – цим запитанням, як зазначає Крепон, порушуються щонайменше кілька проблем: перша – «чого можна?» – є проблемою самої можливості надії. Друга – «чого потрібно?» – це проблема обов'язку, зобов'язання, а отже – відповідальності, що ставить Європу перед «ноюю відповідальністю» – «відповідальністю як можливістю неможливого» [9, 154]. Ця відповідальність набуває форми обов'язку – того самого, який, на думку Крепона, специфікується у дев'яти заповідях Дерриди.

«Нова відповідальність» і «обов'язок», з одного боку, актуалізують питання визначення ідентичності Європи на «основі Іншості». Європі варто «нагадати собі з приводу ідентичності, що вона має сенс лише через зв'язок з «її іншостями, які завжди діяли в ній» [9, 167]. І цей зв'язок з «іншостями» має виключати будь-яку «політичну інструменталізацію», що передбачає «розвиток конструкції страху» та «конструкції ворога», тобто ототожнення тієї чи іншої з її «інакшостей» із суб'єктом чи об'єктом якогось побоювання чи ворожнечі. А з іншого боку, цей обов'язок і відповідальність актуалізують питання, як «поєднати в сучасному світі вимоги ідіомності, релятивності та вимоги універсальності» (М. Крепон). Відтак «нова відповідальність» актуалізує вимогу універсальних цінностей, бо, якщо ми відстоюємо тільки

відносні, релятивістські цінності, то втрачаємо орієнтири, необхідні для «справжнього діалогу» між культурами, якщо ж ми залишаємося у своїй «відокремленості», «відірваності» й «закритості», діалог стає взагалі неможливим (Д. Лансель), як неможливим є у такій ситуації обмін ідеями, замість якого постають тільки обопільна недовіра та насильство.

Можна сказати, що духовні пошуки, духовні інтенції ХХІ століття сполучаються з актуалізацією універсальних цінностей світової цивілізації. Християнські настанови, заповіді, Декалог як віддзеркалення всезагального, природно-етичного закону, як відкритий, світовий, практично здійснюваний етос виявляють і в новому тисячолітті свою дієвість і універсальність. Вони мають життєдайну силу та зміст, як «дорога життя», що повертає людину до «справжнього», «істинного» в її існуванні. В Євангелії від Матвія описується схема «двох доріг»: «дороги життя» і «дороги погибелі». Дорога життя починається із заповіді любові до Бога і любові до ближнього. Далі йдуть інші настанови, серед яких – заборона на гнів і нетерпимість, останнє вважається чимось неприйнятним, вартим осуду, таким, що спонукає до конфлікту, недовіри, до вбивства, а то й прирівнюється до нього. Заповідане є юридично сформульованим і поставлене за обов'язок спасенній громаді, яка має сприймати себе як співдружність і співтовариство. Любов, якої вимагає християнство («любити ближнього свого, як самого себе»), не можна вважати тільки самообмеженням. Ця любов до себе, що «первісно» живе в кожній людині, має радше нагадувати всім і кожному, як далеко повинна сягати любов до Інших. Слушну думку висловив із цього приводу Сьорен К'єркегор: «Ось це – „любити, як самого себе” – не припускає перекручень і хибних тлумачень: із усією гостротою вічності воно проникає до найпотаємніших куточків душі – туди, де ховається людина аж до самої себе. Не самообмеження вимагає ця настанова, а подолання самого себе» [10, 504]. Вона уможливорює для кожної людини «подолання себе», з чого починаються, беруть витoki найпотаємніші й найсильніші прояви її дієвої любові, любові, що спонукає до дії, вчинку, любові до ближнього.

Але «хто такий ближній» неможливо визначити, каже С. К'єркегор, бо ним можна лише «бути». Однак у біблійній

притчі про «Багатія та Лазаря» ми віднаходимо деяку відповідь на це питання. Багатій, який після смерті потрапляє до Пекла, просить Авраама відправити у світ земного життя благочестивого Лазаря, з тим, щоби той застеріг його брата, рідних – самих близьких – від невірних вчинків, яких сам Багатій немало скоїв за свого земного життя, за що й отримав вічні пекельні страждання та муки. Перебуваючи у Пеклі, він проявляє любов до своїх рідних, переживає за свого брата. Це є прояв великої та, безперечно, високої любові, але любити своїх і гребувати та цуратися чужих, інших – не своїх, – це дуже просто. Така любов важлива, але вона не «спасає», як навчав відомий православний проповідник отець Олександр Мень. Любов, що «спасає», це – любов до Інших. Христос заповідає любити Інших, кажучи: «Любіть ближнього» свого. Справжнє зростання в любові проявляється в любові до чужих; люблячи своїх, рідних, треба спромогтися вийти за границі цієї любові й поширити своє милосердя на чужого, на Іншого, аж на ворога свого. Саме у такий спосіб Христос долає межі релігійної, етнічної та іншої замкнутості. І люди сучасних європейських міст здебільшого навчилися долати цю замкнутість, навчилися терпінню, нормальному співіснуванню. Дихотомія «Свій–Чужий» у наш час долається. І моральнісний урок, заклик сьогодення, світу, що глобалізується, це – «Зверни увагу на Іншого та Чужого!», «Допоможи Іншому й Чужому!» Хіба це не є проявом того нагадування, яке було зафіксоване ще у словах Ісуса, якими він заповідав любити чужих – і ворогів своїх, відмовлятися від помсти та протидії насильству.

Тому Христос для нас, сучасників, як каже Михайло Бахтін, це – не тільки і не просто «віровчення, це набагато ширший і об'єктивний погляд на світ». У самому його образі ми знаходимо «...єдиний за своєю глибиною синтез етичного соліпсизму, безмежну суворість людини до самої себе, тобто бездоганно чисте ставлення до себе самої з етико-естетичною добротою до Іншого: тут уперше проявилось безмірно заглиблене Я-для-себе, але не холодне, а безмежно добре до Іншого, що віддає всю правду Іншому як такому, відкриваючи та стверджуючи всю повноту цілісної особливості Іншого» [11, 126]. Як «абсолютно Інший» (Мартін Бубер) цей образ безкінечний у спілкуванні і

невичерпний у пізнанні (тому не може бути освоєним до кінця). Але саме звернення до нього як до трансценденції, до його вимог створює для «Я» і «Ти» як «ближнього» те поле порозуміння, на якому можуть вільно вирішуватись конфлікти та проблеми. «...І це є, так би мовити, та активність Бога щодо людини, яка дає їй можливість самій розкритися до кінця у своєму іманентному розвитку» [11, 126] (Ральф-Волдо Емерсон) і у своєму відношенні до ближнього. Таке спілкування надає змогу долати егоцентричні настанови, встановлювати відносини з «ближніми», що виходять далеко за рамки простої терпимості, бо за своєю суттю «християнське буття означає перехід від буття для себе до буття для друга» (Йозеф Ратцингер).

У ХХІ столітті, коли лунають вимоги ствердження принципу толерантності в усіх сферах людського життя, ідея «любові до ближнього», яка є «радикальною», «наскрізною» вимогою для всієї історії християнства, актуалізується з новою силою. В епоху глобалізації настанова «любові до ближнього», говорить Сергій Кримський, діє як настанова «любові до Іншого» – у контексті нового почуття глобальності, «відчуття зв'язку з Іншим як сенсу у співтоваристві людства» і в контексті нового розуміння самого «Іншого», а також нового прочитання самого принципу толерантності, «духовна суть» якого не зводиться лише до «гасла терпимості», що знаменує свідоме подавлення відчуття неприязні до всього того, що є в «Іншому інакше». Толерантність сьогодні пов'язується з вимогою «розуміння Іншого» (С. Кримський), що можливе в бутті та спілкуванні. Це – особливий тип спілкування, діалогу, що уможливило для «Я» і «Ти» як «Інакшості» спільне життя і спільне існування в ситуації конфлікту. Сучасний німецький дослідник толерантності Райнер Форст розглядає толерантність як вимогу «взаємності» та «взаємної поваги», що дає змогу кожній зі сторін бути Іншим. Саме «взаємне визнання, взаємна повага до Іншого як Інакшості дають право бути Іншому як Інакшості» [12, 301], зазначає Форст.

Однак у реальному житті ми часто не готові до зустрічі з принципово Іншим. Ми не готові «зустріти на границі нашої свободи» Іншого «як друга». Інший для нас, як каже Жан-Поль Сартр, – це ті буття, які існують поза нами і стають нашими «во-

рогами». І це наш «первородний гріх», і це «наше пекло». Кожен має зв'язуватись з Іншим радше із «застереженням» (С. К'еркегор) і розмовляти лише з Богом або із «самим собою». Тому людина спершу має «усамітнитися», стати «окремою людиною», досягти «Я-Буття», вважає Мартин Гайдеггер. І тільки існування, яке «повертає» нас із розпиленості у «Вони», досягає свого «Я-Буття» (М. Гайдеггер), для чого слід подолати зв'язок із безформенною, безіменною «множинністю», яка є «Все» і «Вони». Бо «...безіменне „Все” і „Ніщо”, куди ми занурені, насправді подібне до материнської утроби, з якої ми маємо вийти» [13, 68], щоб увійти у світ «Я-Буття». Людина, яка досягла «Я-Буття», зорієнтована на «розуміюче» і «турботливе» життя з Іншим, але в реальності свого існування, «скрізь, де її існування стає дійсним», вона самотня й усамітнена і як така не може перейти свої границі. В цьому плані її існування – «це монологічне існування», а її мова – «монологічна мова» (М. Гайдеггер). Кожен може розмовляти лише сам із собою, і те, про що він говорить з Іншим, «не може бути суттєвим», тобто «...слово не може трансцендентувати (внутрішній світ) ество окремої людини і переміщувати його в інше буття», в буття, що виникає між Я та Іншим і через «суттєвий зв'язок між ними» [13, 61]. Наше «усамітнення», безперечно, – важливий момент нашої екзистенції, але це – лише одна сторона істини, без її другої сторони вона стає неправдою. Адже насправді людське усамітнення – не ізоляція, а самотостання у бутті окремих, «багатьох» емпіричних екзистенцій, «Я-буттів» зі своїми страхами, тривогами, бажаннями тощо, тому воно не стільки «онтологічне», скільки «моральніше». Претендувати на «...абсолютне, онтологічне усамітнення означало б сказати, що поза мною нічого не існує... Поняття абсолютного усамітнення має не більше сенсу, ніж абсолютного ніщо. Так само, як ніщо можна уявити собі лише через зіставлення з буттям, ...так і усамітнення існує тільки співвіднесено до інших людей» [14, 188].

Досвід показує, що усамітнення має екзистенційну цінність, це – не «завершений стан», оскільки воно розуміється «як момент екзистенційного становлення» (Іньяс Лепп). В усамітненні розкривається екзистенція, «але, відкриваючись фактом своєї випадковості, в ній з'являється тривога, що спонукає її прагнути

зустрічі з іншими екзистенціями у потаємному сподіванні, що ті зможуть допомогти їй досягти досконалості, якої вона не знайшла в самій собі» [14]. Звісно, екзистенція «не хоче руйнації своєї самотності», тому що вона надто добре усвідомила «благо усамітнення», але їй завжди хотілося вийти за його межі. «Екзистенція знає, що ні безликий натовп, ні жоден з об'єктивних, зовнішніх зв'язків матеріального світу не здатні вивести за межі усамітнення, не зруйнувавши його. Саме Іншого як Іншого, тобто як екзистенції, що також розкривається у тривогах і radoцax усамітнення, – ось чого потребує екзистенція для своєї реалізації» [14, 129].

Тому інший бік істини – це наше постійне намагання вийти зі своєї самотності до Іншого, який не завжди є «супротивником», «ворогом» і «пеклом» у нашому житті. «Пекло» – це не стільки «Інший», якого ми зустрічаємо, як те, «коли тебе не розуміють» (С. Кримський). «Інший», як і «Я», моя екзистенція характеризується самостоянням у бутті, яке є «відкритим» – таким, що хоче спілкування з іншою екзистенцією, відтак потребує розуміння, взаємності тощо. Отож, окрема екзистенція – не замкнута на собі самототожність, вона, так само, як і внутрішній світ кожної людини, є «причетністю», що вказує першочергово на момент онтологічного зв'язку з Іншим. «Наш особливий досвід лише тоді стане по-справжньому екзистенційним, якщо він здатний обійняти – завжди внутрішньо – шляхом причетності – інтимний досвід інших людей. Більше того: Я є самим собою лише завдяки іншому» [14, 60].

Вже в аналітиці Тут-Буття Гайдеггер розмірковує, що людське буття, або «Я-Буття» як окреме буття постає як «буття-з», як буття людини у світі та зі світом. «Я-Буття», яке є метою існування людини, не є буттям людини, яка реально живе у світі поряд з іншою людиною, а є людиною, яка більше не може жити поряд з Іншим (людиною). Їй відоме реальне життя зі світом та у світі та лише у спілкуванні із самою собою, але невідоме буття як спів-буття (М. Бахтін), як «онтологічна співпричетність», як діалог, що уможливлює зустріч у бутті «Я» і «Ти» як Іншого.

Буття – це справді Інше для нас суще. Але буття – це таке Інше і далеке, яке у той же самий час – і саме близьке, рідне, своє в нас самих, оскільки ми присутні, ми є, і в цьому Гайдеггер

має рацію. Ми самі закинуті в суще, виступаємо як Інше для свого справжнього існування. Проте ми постаємо у бутті водночас і «відкритими» для зустрічі з Іншим, який також повинен мати місце у бутті, щоб зустріч відбулася. Тому та основа, на якій ми тільки й можемо встояти і, тим самим, віднайти себе, а разом із тим і зустріти Іншого – суть буття. Зустріч-діалог відбувається при-Бутті і в-Бутті (Бахтін), тому діалог – це таке буття, яке виступає як «спів-Буття» (Бахтін), а той простір, в якому можлива зустріч з Іншим як діалог, – це простір мови і смислу. Суть мови «як домівки нашого буття», – коли буття – це не буття в розумінні Гайдеггера, а це «спів-Буття» окремих, емпіричних екзистенцій тобто в її діалогічності, що допомагає нашій взаємності. Слово, як зазначає Бахтін, це – «міст», перекинутий між мною і тобою, і це – «спільна для нас, співрозмовників, територія», пов'язана з розумінням і порозумінням.

Але можна сказати, що самостояння у бутті «Я-Буття» гайдеггерівського суб'єкта було певним провіщенням «зустрічі-діалогу» бахтінського суб'єкта, оскільки усамітнена у бутті людина, зосереджуючись винятково на собі, скеровує на себе особисто всю потужність власного Я, свою свідомість, увесь свій внутрішній світ, що важливо для неї самої, для того, щоби бути у бутті. Важливішим для самого «Я» виявляється бути готовим зустріти «себе Іншого», бути готовим до власного Іншого, бо саме у такий спосіб, як вважає Бахтін, «...виникає над-Я, тобто свідок і суддя всієї людини... не-Я, а Інший». Щоби «бути» у своєму бутті, слід усякий раз іще «стати»: кожної хвилини, секунди перевершувати себе, через зусилля «над» ставати Іншим. Простіше можна сказати, що самототожність Я виступає як постійне перевершення себе попереднього, щохвилинна напруга, неперервне зусилля становлення себе Іншим. Саме так суб'єкт розмикає замкнутість свого Я, відкриваючи його для світу та Іншого. Єдино можливим способом нової суб'єктивності сформувати цілісне ставлення до самого себе є «пошук необхідної точки опори поза собою» (Бахтін). Справжнє існування нової цілісності розкривається через подолання «автономної тотальності» суб'єкта за допомогою ставлення до Іншого – відповідального, асиметричного (як у Емманюеля Левінаса) чи діалогічно-симетричного (як у Михайла Бахтіна).

Висхідною точкою діалогічного ставлення як моделі людського спілкування і творчості є те, що «істинна свідомість вимагає взаємодії хоча би двох голосів, або особистостей» (Бахтін), голосів, які звучать не як «спір», а як толерантна бесіда. Така взаємодія голосів за своєю природою – це «незавершеність», як зауважує Бахтін, вона не може бути спроектована на діалектичну й закономірну послідовність, для якої важливою процедурою є завершеність. «Діалектика – диктатура беззаперечності», як каже Гайдеггер, про яку не питають, «в її тенетах випускає дух будь-яке питання», вона ніби «розтягує», «розплющує» проблему, робить її «плоскою» через посередництво «зняття» у тотальності усередненого та пересічного. Вона весь час стурбована цією «скінченністю» і «завершеністю», цим «зняттям» протилежностей і відмінностей, хоча проблема, насправді, – у тому, як покладаються відмінності.

Незавершеність діалогічного способу спілкування пов'язана з переконанням, що «принциповий безпорядок», який існує у світі, та привнесений у нього діалог, разом узяті, роблять світ «відкритим місцем», у якому можливість проголошення посправжньому «нового слова» у творчості чи «консенсусного слова» у спірних питаннях політичного, культурного життя – це всім доступна і повсякденна подія і це шлях до злагоди у незлагоді, до порядку у «принциповому безпорядку».

ЛІТЕРАТУРА

1. Малахов В. Етика: Курс лекцій. – К., 2002. – 384 с.
2. Кримський С.Б. Запити філософських смислів. – К., 2003. – 240 с.
3. Шинкарук В. Методологічні засади філософських учень про людину // Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми. – К., 2000. – 286 с.
4. Леви-Строс К. Руссо – отец антропологии // Первобытное мышление. – М., 1994. – 384 с.
5. Франкл В. Человек в поисках смысла. – М., 1990. – 368 с.
6. Габермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – СПб., 2000. – 308 с.
7. Див.: Сакс Дж. Достоинство различия. Как избежать столкновения цивилизаций. – М.-Иерусалим, 2008. – 328 с.
8. Derrida J. L'Autre cap. – Paris, 1991. – 185 p.
9. Крепон М. Європейські іншості. – К., 2011. – 184 с.

10. Див.: *Киркегор С.* Наслаждение и долг. – К., 1994. – 504 с.
11. *Эмерсон К.* Русское православие и ранний Бахтин // Бахтинский сборник. – Вып. 2. – М., 1991. – 403 с.
12. *Forst R.* Toleranz im Konflikt. – Frankfurt am Main, 2003. – 807 S.
13. *Бубер М.* Проблема человека. – К., 1998. – 132 с.
14. *Лепп І.* Християнська філософія екзистенції. – К., 2004. – 148 с.

Галина Ковадло. Духовність і моральність в контексті етосу толерантності.

Автор акцентує увагу на особливостях діяльнісного світорозуміння і особливостях неомарксистських уявлень про людину та її взаємодію зі світом, зокрема на вітчизняному неомарксизмі чи філософсько-антропологічних уподобаннях Київської світоглядно-гуманістичної школи. Аналіз діяльності в цих дослідженнях стимулював та актуалізував, вважає автор, розгляд таких категорій як дух, духовність, моральність, практично-духовний спосіб освоєння світу тощо. Духовність наразі визнається ініціаторами діяльнісного її витлумачення, як здатність переводити універсум зовнішнього буття у внутрішній світ особистості на етичній основі, а дух – у площині не родових, а персоналістичних здатностей і кваліфікується як відвага бути собою і долати трагедію «індивідуально-сутнісного буття». В даному контексті моральнісне начало у людині задає кожному з нас таку «перспективу» ієрархізації різновиявів буття, котра доходить до меж світу, в яким розгортається наша життєдіяльність, більше того – виводить за межі цього світу. Моральність взагалі немислима без такого трансцендування, без долучення людини до того, що перевершує її емпіричні можливості, безпосереднє існування, без долучення до Абсолютного.

У статті робиться акцент на тому, що сучасна філософська рефлексія звертається до екзистенційних та буттєвокорінених проблем, до «Буття-для-Себе» та «Буття-для-Іншого», зрештою до філософії Іншого, комунікації, філософії діалогу та толерантності. Саме з присвячення Себе-Іншому розпочинається власне людське, та й Свій у сучасному світі це не Свій у традиційному сенсі, а такий, що «забруднений Чужим», як каже Б. Вальденфельс, чим репрезентується «інша ідентичність», яка заснована не на раціональній самосвідомості та самовизначенні людини (підпорядкованій загальному та тотальному), а ідентичність, яка ґрунтується на іншому розумінні самого інтегрального та індивідуального. Репрезентативна феноменологія, яка корелює з діяльнісним підходом українських філософів Київської школи, дає поштовх до іншого розуміння та прочитання такого важливого практично-

духовного компонента сучасного людського життя як толерантність і актуалізує діалогічне спілкування взагалі.

Висхідною точкою діалогічного спілкування є те, що останнє вимагає взаємодії хоча би двох голосів або особистостей, голосів, які звучать не як «спір», а як толерантна бесіда. Така взаємодія голосів за своєю природою є «незавершеністю» діалогічного способу спілкування, пов'язаною з переконанням, що «принциповий безпорядок», який існує у світі, та привнесений в нього діалог, роблять світ відкритим місцем, де можливе проголошення «консенсусного слова» та «консенсусної істини» у спірних питаннях суспільно-політичного та культурного життя.

Ключові слова: духовність, моральність, толерантність, діалог, дух, Інший, Чужий, Абсолют, Київська школа філософів.

Галина Ковadlo. Духовність и нравственность в контексте этоса толерантности.

Автор акцентує увагу на особливостях діяльності міропонимання, на неомарксистських представленнях про людину і його взаємодія з світом, зокрема на особливостях вітчизняного неомарксизму, або філософсько-антропологічних уподобаннях Київської міровоззренческо-гуманістическої школи. Аналіз діяльності в їх дослідженнях стимулював і актуалізував, вважає автор, розгляд таких категорій як дух, духовність, нравственность, практично-духовний спосіб освоєння світу і т.д. Духовність визначається ініціаторами її трактування з точки зору діяльності, як здатність перекладати універсум зовнішнього буття в внутрішній світ особистості на етичній основі, а дух – в площині не родових, а персоналістических здатностей і кваліфікується як відвага бути самим собою і подолати трагедію «індивідуально-сущностного буття». В даному контексті нравственное початок в людині задає кожному з нас таку «перспективу» ієрархізації проявлень буття, яка підводить до меж світу, де розгортається наша життєдіяльність, більше того – виводить за межі цього світу. Нравственность взагалі немислима без даного трансцендування, без приобщення людини до того, що переважає його емпірическіє можливості, неопосередковане існування, без приобщення до Абсолютного.

В статті звертається увагу на те, що сучасна філософська рефлексія звертається до екзистенціальних і до укоренених в бутті проблем, до «Буття-для-Себя» і «Буття-для-Другого», в кінцевому підсумку до філософії Другого, комунікації, філософії діалогу і то-

лерантности. Именно с посвящения Себя-Другому начинается собственно человеческое, да и Свой в современном мире это не Свой в традиционном смысле, а такой, что «загрязнен Чужим», как говорит Б. Вальденфельс, чем постулируется «иная идентичность», которая основывается не на рациональном самосознании и самоопределении человека (подчиненных общему и тотальному), а идентичность, строящаяся на ином понимании самого интегрального и индивидуального. Репрезентативная феноменология, которая коррелирует с деятельностным подходом украинских философов Киевской школы, дает толчок к иному пониманию и прочтению такого важного практически-духовного компонента современной человеческой жизни как толерантность и актуализирует диалогическое общение вообще.

Исходной точкой диалогического общения является то, что последнее требует взаимодействия хотя бы двух голосов или личностей, голосов, которые звучат не как «спор», а как толерантная беседа. Данное взаимодействие голосов по своей природе является «незавершенностью» диалогического способа общения, связанное с убеждением, что «принципиальный беспорядок», существующий в мире, и привнесённый в него диалог, делают мир открытым местом, где возможно провозглашение «консенсусного слова» и «консенсусной истины» в спорных вопросах общественно-политической и культурной жизни.

Ключевые слова: духовность, нравственность, толерантность, диалог, дух, Другой, Чужой, Абсолют, Киевская школа философов.

Galina Kovadlo. Spirituality and morality in the context of ethos of tolerance.

The author focuses on the peculiarities of the activitive worldview and the features of the neo-Marxist ideas about human and its interaction with the world, in particular, on the Soviet neo-Marxism and philosophical-anthropological preferences of the Kyiv philosophic-humanistic school. The analysis of the activity in these studies has been stimulated and actualized, as the author believes, consideration of such categories as spirit, spirituality, morality, practical-spiritual way of mastering the world, etc. Spirituality is now recognized by the initiators of its activitive interpretation, as the ability to transform the universe of external existence into the inner world of the personality on an ethical basis, and the spirit – into the dimension of non patrimonial, but personalistic abilities and qualified as a courage to be oneself and to overcome the tragedy of «individual-essential being». In this context, the morality principle in a human creates for each of us such a «perspective» of the hierarchization of the differences of being that reaches the limits of the world in which our life activity unfolds, moreover – it tran-

scends beyond this world. Morality in general is unthinkable without such a transcendence, without the participation of a person in that exceeds its empirical capacities, immediate existence, without including to the Absolute.

The article make an emphasis on the fact that contemporary philosophical reflection refers to existential and in-being-rooted problems, to «Being-for-itself» and «Being-for-Other», finally to the philosophy of the Other, communication, the philosophy of dialogue and tolerance. It is from the devotion Himself to the Other begins the actual humane, and Oneself (Suus) in the contemporary world is not Oneself (Suus) in the traditional sense, but it is «contaminated by the Alien», as B. Waldenfels says, what represents «other identity», which is based not on rational self-consciousness and self-determination of a person (subordinated to general and total), but identity, which is based on a different understanding of the integral and the individual. Representative phenomenology, which correlates with the activitive approach of Ukrainian philosophers of the Kyiv school, push us to other understanding and reading of such an important practical-spiritual component of contemporary human life as tolerance and actualizes dialogical communication in general.

The ascending point of dialogic communication is that the latter requires the interaction of at least two voices or personalities, voices that sound not as a «dispute» but as a tolerant conversation. Such interaction of voices by its nature is an «incompleteness» of the dialogical way of communication, bound with the conviction that the «principal disorder» existing in the world and the dialogue introduced into it, make the world an open place where the proclamation of a «consensus word» and «consensus truth» in the controversial issues of socio-political and cultural life are possible.

Key words: spirituality, morality, tolerance, dialogue, spirit, Other, Alien, Absolute, Kyiv School of Philosophy.

THE PROJECT OF WAR: FROM IDENTITY TO VIOLENCE

The war that has befallen us, our generation, has been extremely unexpected for several reasons. Beforehand nobody could even imagine that Russia would turn to open military aggression, annex Crimea and provide Donbass separatists with Russian military equipment and personnel. This war took the global community by surprise. It ruined the seemingly stable highest level international treaties of guarantee (such as the Budapest Memorandum) and forced the developed Western countries to reconsider their geopolitics. In international communication, this aggression suddenly replaced the official Russian rhetoric of solicitous kindred people, «Russia-Ukraine millennium-long common heritage of history and culture», by propaganda of hatred towards social changes in the limitrophes of former Russian Empire. Extreme unexpectedness, a sort of cultural delirium of the Russian-Ukrainian war, actual deficiency of any ground that would provide a justification for Russian aggression, give us reasons to believe that here we face a new kind of war. According to its popular name, a «hybrid» war, unlike the «traditional» military murder, is a mixture of «genetically» different forms of social action.

We do have something to compare it with – and not only because almost every Ukrainian family preserves some personal memories about the Second World War and those who died or disappeared in its swirl. Several generations of Soviet people were indoctrinated with heroic myth about moral superiority of invincible Communist regime, the victor of Western fascism, which also entailed the belief that Western world is latently evil. This «master narrative» (to use the concept of J.-F. Lyotard), which praises the virtues of humanistic proletarian society, still comes to us in numerous products of mostly Russian media. However, to repeat again Lyotard, this master narrative also finds its historical delegitimation (as well as modern belief in omnipotence of rational, scientific projection of human world, or a claim that historical mission of one particular nation is applicable to

humanity as a whole). One could state that the war currently experienced by Ukrainian people consummates historical distrust of justifications of all universal ideologies – and, maybe, not only for our particular world.

Basic preconceptions about national communities

There are several basic preconceptions that encumber our parting with both the customary image of the human world and the habitual explanation of the basic origins of war and military violence. Let us take only two of them, which are the most widespread.

First, there is a modern idea that it is in principle possible to rationally plan and gradually improve social structure, so that eventually we will attain eternal peace in global coexistence of nations based on common (cosmopolitan) laws and moral norms. However, the soundness of such an understanding, including its representation in today's philosophy, is questioned by numerous examples of sudden bloody violence experienced by many people (not only Ukrainians) during the last decades. Is it true that contemporary war could be a totally rational project of violence? Is it true that the discourse of war is promoted in the public space only by conscious efforts of politicians and their devoted commentators (political scientists and experts) who pave the way to aggression for some rational reasons? Why public space is so vulnerable to propaganda: is this a mass conscious choice or, as some people suggest, a pathology of reason? But then what is this pathology of reason? Why and how reason, being something «rationally correct» by definition, could acquire the pathology?

The second preconception – actually, the flip side of the first – is extreme popularity (due especially to contemporary media and social networks) of notions about other national communities in terms usually applied to individuals. We speak about the national character of nations, people, ethnic groups as if they were individual agents (good, evil, just, unjust etc.). In doing this, we easily transform an obvious multiplicity of people into a single Subject, so that all members of a society become just one. E.g., Ukrainians share in social networks an arrogant remark of Jules Michelet, who said once in a pamphlet written in the mid-19th century: «The Russians lack the es-

sential sign of humanity, a moral instinct, a sense of good and evil. Truth and justice have no meaning for them. When you speak about these things they are silent; they smile but they do not know what these words mean». Those are words from a letter of Alexander Herzen to Michelet [28].

This comment, written on the occasion of Russian Empire's destruction of Poland, is now quoted by some Ukrainian intellectuals as the final truth about Russian motives in the current war. On another side we could find negative characteristics of Ukrainians as one Subject done by Oleksandr Dovzhenko, Soviet well known filmmaker, in his diary: «We are a stupid people and small, we are a colorless people, our seeming disrespect of each other, our lack of solidarity and mutual support, our negligence towards our own fate and the fate of our culture are absolutely striking, and objectively absolutely not engendering good feelings in anyone, because we don't deserve them» [5]. These words are taken out of the context of that diary note where Dovzhenko laid the responsibility for negative features of national mentality on the Soviet system. It is cited in some pro-Russian social networks as the *attribute* of the Ukrainians [35]. In those communal discourses about national character we see mostly negative characteristics of Others. Military propaganda aptly uses this feature in order to construct an image of the enemy.

Contemporary philosophical terminology speaks about national identity as something that denotes people's belonging to their community and presupposes identity of qualities (virtues) peculiar to this community through historical time. People believe that national communities do have such constant properties, so that communities perceived as intrinsically aggressive are believed to have no virtues. This notion only aggravates the policy of discord, and, thus, nourishes war with morally and publicly «sanctioned» hatred. Evidently, its popularity is not accidental. Now, what exactly in our experience of identity, both from inside and from outside, incites people to patriotic defense of their community even at the cost of one's life – i.e., by the means of war?

Experience of identity

Speaking about identity, we mostly mean certain communal or communitarian property of community or society. However, contem-

porary political and practical philosophy questions the adequacy of traditional notions about social construction as more or less rational project and maintains critical, nontraditional views on social and communal life. These multifaceted views distinguish at least two basic dimensions of large communities (nations or ethnic groups), regarding them as complex social systems and as something related to a community's experience of its own identity.

Using the suggestions of Jürgen Habermas, I treat social systems as a set of interrelated subsystems, i.e. administrative, military, legislative, educational, political, public and other institutions. To simplify matters, one could regard as system-related not only institutionalized human relations, but also «second order norms» of social action: moral and behavioral prescriptions, legal systems, laws, legally established norms and procedures that regulate institutionalized relations [8, 171–174].

The dimension of identity «proper» is to be found at such level of human coexistence that is not manifested explicitly in systematic institutions. Some complications could arise in relation to political identity, which forms the basis of a politically solid nation. To simplify again, we would regard it as another system manifestation, meaning those ideologically grasped, i.e. well-rationalized relations between society members, which engender its institutional organization.

This dimension of identity «proper» is much closer to the sociologized notion of the lifeworld (Lebenswelt) as used in interpretative sociology. Following Habermas in applying the concepts of system and Lebenswelt, let us recall the phenomenological importance of the latter as constant meaningful horizon of all existing things that gives them value and actuality. In this sense, identity is the acting force that forms this meaningful horizon [8, 126]. This is because one of the pillars of identity is individual's self-identification with certain community. This belonging to collective life makes one acculturated – that is, makes him/her a participant (and co-author, co-narrator) of traditions, customs, behavioral norms, ways of thinking and understanding both the outer world and him/herself.

The notion of the lifeworld as meaningful horizon specifies what is at stake: namely, the dependence of conscious acts (our perception of things, understanding of the world and other people) on those

meaningful modalities that are created by particular identity. Thus, Habermas speaks about affective, emotional relations, needs and various intentions that form the horizon of *natural interest*. However, his interpretation of the lifeworld does not overcome the main obstacle for our understanding of identity: that is, its understanding not as the individual's self-attribution to this or that community, but in the perspective of that communality of being which an individual cannot but belong to. Once we speak about the lifeworld in terms of horizon, we have to admit that any attempt at complete rationalization of the meaningful perspective circumscribed by this horizon is doomed to failure: the horizon always moves away, leaving such perspective unattainable. «...*The lifeworld that always remain in the background*» [8, 131].

Today's social and political philosophy, which one might call *post-modern* (not to be confused with *postmodernism* as a philosophical current), has undergone the change of a starting point in interpretation of meaningful horizon given to an individual by the very fact of his/her belonging to a certain the lifeworld of cultural meanings. If we can never rationally grasp the horizons of a lifeworld, i.e. take a purposeful action and consciously control all cultural factors that subconsciously motivate and direct this action, the proper conclusion is not that we understand these factors only to some extent. Instead we have to admit the existential dimension of identity, *that is, we have to speak about identity as a common dimension of being, which an individual belongs to and is immersed in by the very fact of his/her existence.*

At the beginning of his philosophical career Charles Taylor expressed it with his usual elegant simplicity, speaking about "a conception of the subject as essentially an embodied agent, engaged with the world" that is «a claim on about the nature of our experience and thought» [19, 22]. And Jean-Luc Nancy, reconsidering the concept of community, appealed to Heidegger's theory of co-being (*Mitsein*), where *mitsein* is one of the aspects of Heidegger's basic notion of being-in-the-world as being in environment (*Umwelt*) [18, 1–15]. This being as something that we are together does not coincide with our usual understanding of being as the existence of things around us (or, as the founder of fundamental ontology himself would say, the existence of chairs, tables, and desk in the auditorium where our discussion goes on).

This transformation of the concept of the human subject, which actively opposes the world and cognitively grasps its meaningful horizons, into *factual Dasein*, and transformation of the phenomenological concept of the lifeworld into existential-co-being-in-the-world, gave Jean-Luc Nancy and Roberto Esposito methodological grounds for their interpretation of human community as another type of being as compared to being in terms of which we naturally judge about things [6]. The communal being is *not* grasped by the habitual notion of community as collective life that could be described and explained with usual predicates – that is, with those characteristics that we typically summon while speaking about people and things, describing their physical and even moral properties (virtues). When we habitually give uniform characteristics to other people and their communities, we do not take into account the *ontological difference*.

Benedict Anderson has expressed quite illustratively this singularity of communal being, which we call identity, in his classical book «Imagined communities». He observantly remarked that we relate ourselves to national community as a completed whole, although in fact we cannot relate personally to a vast majority of our countrymen [1]. The peculiarities of perceiving this whole as a common reality become even more visible when we consider its historical continuance. As we go deeper into the past, our «we-identity» evidently loses properties of an empirically verifiable reality. Neither changed boundaries of one's ecumene, nor ancient archeological artifacts can factually confirm the continuous existence of this very historical community which we call «ours». Incidentally, this was the reason why Dmitry Dontsov (among other radical defenders of Ukrainian nation), realizing this fact, stuck to *volitional appropriation* of the «history of our ancestors» in order to establish an integral notion of complete national identity. Both in space and time, in order to relate oneself to a social whole, one has to imaginatively complete reality so that one could perceive the communal life as such a whole [4].

Immanuel Kant considered imaginative power (Einbildungskraft) as «the transcendental *power of imagination*» due to which we imply the unity of synthesis that enables us to think concepts of objects [16, A102]. Following Anderson's concept of imagined communities we can apply that power of transcendence to imagination of communities we belong to. Indeed, when we relate ourselves to the whole of hu-

man community, we overcome our always limited experience of things and circle of personal communication – that is, we transcend the actuality of our experience. This transcendence is (also for Kant) a sensory understanding (intuition) of the whole that embraces all things of «our world» taken together. Only imagination can cover «all» things in such a way that they would preserve their peculiar properties, i.e. synthesize a general scheme of the world of properties. Due to imagination (to some extent, even in the mode of fantasy) we remain *submerged* into the mundane reality, and at the same time we overcome its empirical limits of here and now. We could say that due to our imagination of identity we get an orientation point in reality, rising above the limits of individual experience. In this sense, identity as experience of «relating to» and grasping the whole is the basis of our ability to *be in the world* in all modalities of such being.

This, by the way, contradicts usual understanding of identity as a kind of centripetal force, directed towards *the eternal return of the same* essence. We can hear it, for example, from theorists of radical nationalism, who think until now in terms of *Blut und Boden* ideology. Identity also forms a spectrum of possibilities to turn our attention *from* traditional values and memory about ancestors to current reality and its elements. Imagined identity conditions the possibility of our factual «outer» experience here and now. Due to transcending force of identity, we are capable of self-awareness which also leads outside the circle of one's individual imaginations. In terms of existential philosophy, we should speak about *extasis* – that is, constant state of «going out to...». Identity as cultural horizon of our self-awareness is constantly recreated condition of possibility of our diverse being outside, in the lifeworld and beyond.

Imagined is not reality in the sense of actual thing. However, identity as imagined reality is the initial condition of our external acts, our experience of things and people. As a condition of possibility of experience, identity always appears in a factual form as a factuality of particular actions and doings. In other words, the essence of identity – the whole that directs us outwards – always stays behind particular things and actions as imagined horizon of a meaningful whole. That is why identity is always *projective*. In this sense, *project* is transformation of imagined reality into actuality of physical things, doings, and factuality of being, which we customary call «objective».

Possibilities, accumulated by identity, acquire various forms of actualization and actuality.

Here we go to the basic question of the double sense of identity. Identity preserves its world because identity is created by centripetal vector of return to one's values and meanings – the feeling and experience of «we-belonging» to the given community. At the same time, we also speak about projective force of identity, which creates possibilities of transcending the limits of actual experience. This contradictory point is the point of meeting of the two approaches to understanding the phenomenon of social whole the modern one and the contemporary one, including «pre-identity».

**Fear of identity:
further development of the modern
project of culture**

Let us return to our analysis of basic preconceptions related to understanding of human – especially collective – actions and doings. The occurrence of war, which we have in mind, sharpens the question of people's conscious motivations and rational planning.

Jürgen Habermas has authored the most developed theory of social interaction based on fundamental assumption that the lifeworld (Lebenswelt) that can be rationalized in the course of interpersonal communication. The primary purpose of communication is to attain the «truth» or objective, concerted, generalized understanding of the world to construct a social system. Habermas admits that communication (he thematically reduces it to linguistic discourse, exchange of speech expressions) is also embedded in various relations within the lifeworld. He certainly agrees that in the course of communicative interaction about the objective world, real things, and aimed actions, individuals express their own understanding. Habermas insists that we should take into account this factuality of expressions that flows from the lifeworld as a form of cultural being. The lifeworld exists as a reservoir of self-evident things taken for granted. Due to this existential positioning, communication relies on both experience and tradition already established in culture.

Habermas understands the lifeworld as a product of common life constituted through language and culture which are constitutive for it. They set the initial interpretations (pre-interpretations) of communi-

cative interaction. Participants of communication «find the relations between their objective, social and subjective worlds already preinterpreted. When they are going beyond the horizon of their given situation and at the same time they cannot step into void. They find themselves in... another *preinterpreted* domain of what is culturally taken for granted» [8, 125]. As the very medium of mutually understanding communication based on the lifeworld presuppositions gives its participants a possibility to reach (as Habermas puts it) a «peculiar *half-transcendence*» [8, 125] 13 that is, a possibility to overcome the limits of subjective and a culture's positions and attain mutual understanding. «Communicative actors are always moving *within* the horizon of their lifeworld; they cannot step outside it» [8, 126].

However continual local conflicts we observe today are not stopped by just communication efforts. Does it mean that the contemporary world requires more complete transcendence outside this or that «horizontal» understanding into «objective» and «social» worlds, which are external to a reality that is reflected by the concept of the lifeworld.

Habermas develops this regulative idea of going outside every particular identity up to the notion of universal discourse that exceeds the limits of the separate lifeworld. Global liberation from the dependence on particular cultural contexts in principle makes us capable to reach a maximal normative consensus basing on rationally motivated communication. Habermas notes that rationalization would not automatically create a conflict-free world, but would display validity claims as the conflicting «nongeneralizable interests» [7, 35]. It can assist with resolution of a conflict in such a way that the basis of communicative action and social integration of the lifeworld work together for it [8, 173–174]. So, conflicts would not be immune from discursive questioning of their rationality, although *ending a dispute* about various validity claims based on the lifeworld presuppositions can be arrived at through rational dialog. Such the dialog supposes «the intention of convincing a *universal audience*» and the «dispute with rationally motivated arguments» [7, 26] when the better argument is decisive one [8, 145].

Other great theoretician of communicative community, Karl-Otto Apel, was in line with Habermas's idea and ideal of attainable uni-

versal consensus based on communication particular for ethical discourse [10, 162–168].

One should specially notice the historical context of Habermas's and Apel's idea of universal consensus. Habermas, being yet a student, publicly broke off with Heidegger although it was not complete break with a master. That criticism toward Heidegger was caused not only by moral shortcoming of the elder philosopher, who refused to publicly admit the guilt of Nazism and instead presupposed «the inner truth and greatness of the National Socialism movement» [9, 159].

Let us generalize the post-war context when the main counterpoise to cultivation of «Aryan» identity including so called «Aryan physics» seemed to lie in the optimistic reliance on mutually connected rationalities of scientific worldview, technical progress, and «social rationalization» of market economy. The last young Habermas understood as the reappropriation of production of the worker that would allow him or her to invest some life «style» into his or her product [17, 131–159]. In this sense, Heidegger, who criticized scientific worldview and technology from the position of an alternative ontology, looked like a reactionary who broke with the world of Occidental rationalism [9, 158].

Apel, Habermas's younger fellow student and colleague, also sharply condemns the practices of National Socialism, which brought to humanitarian catastrophe: ideological justification of Holocaust practices by «the final solution to the Jewish question» (Endlösung der Judenfrage) [2]. Apel believes that the horrors of war and possible nuclear disaster, as well as other global problems of mankind can be repeated if we do not provide the transition from conventional to post-conventional universal ethics of responsibility. It is to resolve a problem of peaceful co-existence of the different cultures and problems of responsible cooperation between different nations in order to cope with the fateful crisis [3].

In the light of these outstanding theories, with their basic presumption that in today's world it is possible to attain a universal consensus via developed global communication and globalization of international legal norms [11, 57], etc., we return again to the question of inopportunity and incomprehensibility of the newest local conflicts. The fear of violence, motivated by tribalism, including Nazi like

crimes against humanity that accompany local conflicts, engenders suspicion towards the very concept of cultural identity, which does not save us from the new bloody conflicts connected with defense and protection of one's identity.

Existential modalities of identity

The universal equation of Modern philosophy answers resolutely the question we raise in all of its philosophical varieties: one should assume that in our experience there are pre-experienced structures (a priori forms) of understanding. Due to these presupposed structures (Kant's transcendental apperception, Apel's a priori of communication, Habermas's rationalizing potential of communication), always unique experience can in principle transcend its own limitations by synthesizing separate facts into general and objective knowledge (science) as well as «true or fair vision» of historical and social phenomena (e.g. in humanities). However, the experience of identity, in fact, restrains such understanding of transcendence, because a *man of culture*, despite all reflective efforts, cannot go outside his/her own being in the world of his/her cultural belonging. In the contemporary atmosphere of permanent local conflicts, a clash of identities can become and becomes a decisive not rationalized «argument» to justify politics of warfare.

The contradistinction of modern belief into one's ability to rationally resolve conflicts between *different lifeworlds* or using H.G. Wells's language *the war of the world*, on the one hand, and on the other hand, the real state of affairs along with scientific and technological progress that produces both new media technologies and military ones sends us back to philosophical discussions about the grounds of human experience. One of the important questions is how to comprehend the concept of experience in the two different perspectives. One is that of developing the objective worldview including the maximally rationalizing theory of society as it was intended by Habermas and Apel. Other is that of interpretation of the concept of experience in the context of identity phenomenon, i.e. human existence *belonged to* the world of culture or the lifeworld. The main point of collision is how to assess the possibility to create universal knowledge, discourse, communication, etc., «the truth» acceptable for all cultures, out of always empirically limited, factual human ex-

perience in a particular culture. To discuss it we should make a step back and take a look at the philosophical situation of overcoming Modern philosophy of subject in another way than the theories of communication propose.

We can again recall Kant's concept of productive imagination. I mean first of all well known hesitations about it in the two editions of «Critique of Pure Reason». In the first edition transcendence on the basis of imagination seems to be limited to (only psychological) «function of soul». However, in the second edition Kant remarks that in the theoretical and cognitive perspective of explaining the possibility of knowledge productive imagination should be considered a «function of reason», i.e. its ability to synthesize the varieties of sensual contemplation into general concepts, which form the basis of scientific cognition as such [20].

Martin Heidegger did overcome similar hesitations about what we might call the question of possibility of a priori belonging to cultural and historical «imagined» world-community (correlating with Kant's theory of productive imagination). Heidegger states that we should not interpret the unavoidable apriority by approaching the question of our capability for transcendence from the theoretical and cognitive angle. A priori structures of understanding are conditioned not by an abstract capability formed outside or semi-outside, half-transcendence, of factual experience, but in a temporal and historical dimension. «A priori» means that one goes ahead of time, having certain grounds for experience «before» the very actual experience [14, 131]. Human understanding is a way of being-in-the-world, where this being is preset as a meaningful horizon of understanding before any actual experience. In every conscious act, action or deed, the «going outward» (*extasis*, transcendence) *remains within the limits of those conditions of possible experience which are determined by cultural belonging*. From this angle, we should speak about identity as a priori condition of possibility in particular sense and deny its universalistic interpretations. Consequently, the question of universal consensus should be approached with an understanding of what is possible for identity. An alternative approach, cultivated by modernity, leads to forcible colonization of identity either for the sake of civilization progress, or for factitious re-cultivation of an identity into «the higher» culture and its «higher man».

Belonging to cultural factuality defines existential limits of collective and individual notions about themselves and the world. Identity as a priori condition of possibility circumscribes both communal and individual horizons of understanding. «...The structure of existentiality lies *a priori*» [13, 69].

Using that peculiarity of a phenomenon of identity and taking into attention its specific apriority mentioned above we could call its varieties «*existentials of identity*» following Heidegger's concept of categorization of human being-in-the world. The double, communal and personal, characteristic of identity as «being-in-the world» give us a chance to apply existential analysis here. The existentials of identity directly influence people's everyday life within their particular culture, and thus may determine also social and political structure of a given society (the «life of polis»).

It is evident that the core existential dimension of identity is personal self-determination that inevitably draws a boundary between the ecumene of one's cultural meanings and other cultural worlds. The feeling of «being kin» to one's people is related to the horizon of other identities and developed notion of political sovereignty (which we can see matured already in the age of Enlightenment). In this sense a meeting with «Others» creates imagined horizon of reality of «we-identity» and makes real its *resoluteness* as the *projection* of one's identity being upon the meeting's event, «in which one is ready for anxiety» [13, 343]. One just needs an external «cause» in order to project this resoluteness into the «outer» world of things and people. With Heidegger also I use a notion of the project as one that reflects projection of our understanding of being upon something that belongs to a category of actual beings: «*the connection between the experiencing of a being, the understanding of being, and the projection upon... which in its turn is present in the understanding of being... which qua understanding of being must itself... project being upon something*» [12, 280].

The «immune system» of identity is ready to defend its lifeworld against any real or imagined but real danger, primarily against a threat from the Other. The fear of Other appears whenever one's identity is threatened with destruction, e.g. via evidently menacing actions or corresponding preparatory rhetoric in mass media. Pro-

jected identities met or clash in the everyday world of objectified intentions, reify themselves into «communicative strategies».

Resoluteness in defending one's cultural world or the lifeworld even at the price of one's life indicates yet deeper existential identity: cultural apriority of *care* about one's identity, because the loss of it is also the loss of meaning of both collective and individual life (one's *authenticity*) [13, 348]. Personal authenticity is not possible out of belonging to an identity.

Another evidence is given by suicidal terrorism in hypertrophic forms of contemporary religious and cultural fundamentalism, which is often considered a consequence of personal psychological transformations under the ideological influence of religion. An effort to preserve the cultural immunity of one's the lifeworld at the price of one's death or even loss of the entire community, for the only reason to oppose the invasion of alien cultural values, shows the fundamental character of *care as existential of identity*.

This modality of care means something deeper than worries or frustration because of, say, certain threats to one's well-being, and even to one's physical life. What disturbs us here is the loss of something bigger than individual physical life. A person cares about his/her authenticity that cannot be abandoned. Kant would call it conscious defense and protection of personal dignity. However, the question here is not about conscious cultivation of an understanding of human being as a goal, in order to accept dignity as ethical definition of every human individual. Dignity is itself cannot exist separately from a place and a role of a person in a community world. The same relates to care. Care for one's identity is a way of human existence within one's cultural world, which originally (a priori as the cultural phenomenon) creates initial existential structure of human experience that may or may not be consciously realized in the forms of, say, patriotism or nationalistic political rhetoric. In this sense, the fear to lose one's identity, related to the fear to have one's existential authenticity disappear, is eventual a priori for any fear or worry about physical or psychological condition. What is at stake here is the deepest grounds of human existence and humanity as such.

Having pointed out some of the basic existentials of identity, which define its structure as a condition of possibility of human experience, we can now turn to the next question: how the imagination

of one's community and existential experience of one's being are transformed into the project of war.

Projective function of identity

The current bloody war for the «Russian World», as well as other no less bloody local conflicts of today driven by defense of religious, traditional moral, and worldview's values, is peculiar in that its propaganda directly addresses the images of identity (not to mention the Goebbels-style rhetoric of Russian warmongering).

The important question in the context of conversation about identity and war should be formulated like that: why a priori existentials of identity, decisively related to defense of being, are projected into terrorist and military actions directed towards elimination of being? Under what conditions identity, instead of opening multiple cultural horizons, entails reduction of all cultural values to a single requirement of Other's death?

We have already remarked that preconceptions about other national communities often form stable characteristic images of a community, which are widespread in other cultures. Imagined communal-ity is always transformed into certain schemes, even positive (or caricatured) fixed artistic images. Such schematism in perception of identities is usual in everyday experience of communications based on *idle talks, gossips*.

Using Heidegger's concept of *das Man*, we could say that gossips reflect *an average understanding* of events at the level of everyday life. Such understanding does not require moral and intellectual efforts in order to distinguish rumors from reality. If identity is threatened, reality is defined by resoluteness to act outwards in defense of it; in such a case the most easily accepted characteristics of the Other are negative ones, if even they are totally fabricated. This also applies to media that technically consolidate and widely disseminate the average understanding. Publicly consolidated gossips eliminate conscience and replace it by fabricated «public opinion», thus creating a stronghold of amorality for effective warfare. The dissemination of gossips is easily transformed into social machinery of propaganda (technological automatism of mass media coupled with virtual dissemination of «reliable» rumors and negative images of the Other, e.g. via Internet). At the same time, draconic limitations are applied

to critical opinions of those who try to look deeper inside of identity and articulate it as a rich world of other possibilities of being.

Identity is a core being that creates conditions of possibilities for *reification* of this or that culture. Identity always exists in two dimensions: as existential modalities of the possibility of being and as implemented in 'thingness' characteristics of people and cultures of «here and now». *Imagined identity understands itself by projecting everyday understanding of things and people onto the world.*

This projecting creates «ontological-ontical difference» (to speak according to Heidegger), which reveals important bivalence of the phenomenon of identity. On the one hand, identity appears as condition of possibility of human experience and its transcendence over the narrow limits of factuality; on the other hand, it always reveals itself in the form of rather uniform objective characteristics of cultural coexistence of people and accompanying artifacts. In other words, identity projects itself via objectivity of acts, doings and created cultural objects. Reified projections of identity are the primary source of uniform assessments, characteristics and images of cultural worlds and people.

Identity and methodology of avoiding the project of war

Thus, we attempted to show how the project of war is grounded in projective reification of basic existentials of identity: *care* about one's self-preservation, *fear* to lose oneself, *resoluteness* of standing for oneself, and transformation of everyday understanding of being into *gossips*.

At the beginning of this article, we have already mentioned hybrid war. Being hybrid, this war can synthesize different dimensions of military actions. War to physical elimination coexists with more or less peaceful everyday existence. «In this block there is a fight, and in further blocs locals can purchase things in the working supermarket or be sitting in a cafe» – this is a typical picture of such a war, and not only in Donbas. Hybrid war combines hostilities with intense propaganda of cultural values by all involved parties, and thus overshadows the basic (existential) difference between propaganda and moral values. There is a combination of real war that exterminates enemy's manpower with virtual destruction of enemy's core values,

first and foremost the existential possibilities of his culture, via manipulation of all available media resources. In this sense, hybrid war brings together bloody reality of numerous deaths caused by military and other concomitant kinds of violence (banditry, terror) and virtual reality of gossips about war. Media coverage of such war grounds its images on radically distorted picture of events. This distorted picture is regarded as indubitable and trustworthy because the consciousness of its recipients is worked over by virtual images – even in the full swing of hostilities observed by local inhabitants. The core of human being is forgotten. We know it as *propaganda*.

All these facts of the so called hybridity show that grounds of such wars go deeper. The only difference of hybrid war from the previous wars is that its propaganda is rooted in highly exaggerated image of defending one's identity, rather than in political ideologies. Even in the case of Nazism, the reference to superiority of «Aryan» race was based on modern ideological notion of racial universality. Instead, hybrid wars refer directly to an image of a particular cultural identity (created historically and/or by propaganda), which stands in need of protection.

Hybrid war is the war of identities, insofar as it uses the particularity of experiencing an identity and its external manifestations for political and propagandist justification of aggression. Averaged primitiveness and total artificiality of propaganda-manipulated images, their effectiveness at the level of everyday understanding, etc., are consequences of reified projection of identity. Does it mean that any defense of identity makes a path to war? Does it mean that the modern project of universal culture, universal consensus of meanings and values of different lifeworlds, should return?

Indeed, after the Second World War an appeal to «universal consensus» conditioned by reason, especially the one that based on the options provided by economic, technical, and scientific progress, arises at the ground of visibly possible peaceful existence of international communities. A striking example is European Union, which embraces countries that share common values, consolidated in the form of international treaties and gradually formed common civilizational customs, similar interpretations of religious and moral norms and traditions. Basing on this, numerous commentators speak about distinctive European identity. On the other hand, latest official decla-

rations about the failure of multiculturalism, coupled with state protection of national sovereignties inside the European community, primarily in the dimensions of national and cultural identities (languages, traditions), show certain limits of such international consensus.

This is because the rationalization of discourse in intercultural dialogue without consideration of the ontological difference inherent in the phenomenon of identity leads in both directions at once: it creates conditions of «eternal peace» and fosters possible usages of identity in the projects of war. If the being of identity is neglected in creation of a social and political system within separate state or superstructures in a global cosmopolitan scale, whereas these superstructures pretend to substitute for the uniqueness of communal being, this inevitably entails determination to be together «against», combined with all other existential inspirations of identity. Universality of law or morality, globalism of civilizational benefits cannot substitute for human essential belonging (or, if you want, human dignity's belonging) to always factually unique cultural world of this or that historical community. Moreover, a customary methodology of universalism is used by the proponents of so called great cultures – that is, the cultures of economically or militarily influential nations – for decreasing the value of «lesser cultures» (as we see it in the propaganda of exclusive rights of the «Russian world», foisted everyday by Russian informational machinery). This image of «brother nation» is responsible for the widespread naïve conviction that war between parts of a single «common culture» is impossible.

Thus, the fact that identity may be directed towards «protection», «repulsion» of the Other and others, is easily used for projecting war in the contemporary world of global communication.

Even primary approaches to philosophical analysis of the phenomenon of identity show the danger of reduction of human existence to its objectified manifestations. Contemporary projects of war indicate that we enter the world where we urgently need philosophical understanding of ontological difference, in this case the one between identity as a condition of possibility and identity as a uniform image of the Other. The project of war will prevail if we will not gain a competent, especially political, understanding of the fact that culture, as well as person who belongs to another culture, is a horizon of

open possibilities, not a definite and unchangeable set of cultural features. We oppose the project of war by war, international negotiations, financial and economic sanctions. However, we should also make it impossible at the level of theory.

(Translated with assistance of Dr. Oleksiy Panych and Maria Bystrytska)

LITERATURE

1. *Anderson, Benedict*. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, New York, 2006.
2. *Apel, Karl-Otto*. *Diskurs und Verantwortung: Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral (suhrkamp taschenbuch wissenschaft) // Suhrkamp, 1990, especially Kapitel 11.*
3. *Apel, Karl-Otto*. *How to Ground a Universalistic Ethics of Co-responsibility for the Effects of Collective Actions and Activities // Philosophica 52 (1993, 2) – <http://www.philosophica.ugent.be/fulltexts/52-2.pdf>*
4. *Dontsov, Dmytro*. *Dukh nashoi davnyiny (The Spirit of Our Long Ago Time)*. Drohobych, 1991.
5. *Dovzhenko, Oleksandr*. *Gospody, poshly meni syly: Schodennyk, kinopovisti, folkloru zapysy, lysty, documenty*. Kharkiv, «Folio», 1994 [Lord, give me strength: Diary, scenarios, short stories, folklore notes, letters, documents. – Kharkiv: «Folio», 1994].
6. *Esposito, Roberto*. *Communitas. The Origin and Destiny of Community*. Stanford University Press. – California, 2010.
7. *Habermas, Jürgen*. *The Theory of Communicative Action, Volume One: Reason and the Rationalization of Society: A Critique of Functionalist Reason*. Translated by Thomas McCarthy. Beacon Press, Boston. 1981.
8. *Habermas, Jürgen*. *The Theory of Communicative Action, Volume Two: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Translated by Thomas McCarthy. Beacon Press, Boston, 1989.
9. *Habermas, Jürgen*. *The Philosophical Discourse of Modernity. Twelve Lectures*. Translated by Frederick Lawrence // The MIT Press Cambridge, Massachusetts, 1995.
10. *Habermas, Jürgen*. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. W. Rehg (trans.). Cambridge, MA: MIT Press, 1998.
11. *Habermas, Jürgen*. *The Crises of the European Union. A Response*. Translated by Ciaran Cronin. Polity., 2012, p.57 Cf.: The UN «should be

- reorganized as a politically constituted community of states *and* citizens and... should be restricted to the core tasks of peacekeeping and of the global implementation of human rights».
12. *Heidegger, Martin*. The Basic Problem of Phenomenology. Transl. Albert Hofstadter. Revised edition. Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 1988, p. 280. He continues clarification of the notion as *projecting being upon something*: «At first we can understand only indirectly that upon which being... if and when it is understood, must be disclosed. But we may not flinch from it, so long as we take seriously the facticity of our existence and our being-with other Dasein and see that and how we understand world, the intraworldly existence, and co-existence». – *Ibidem*.
 13. *Heidegger, Martin*. Being and Time. Translated by John Macquarrie & Edward Robinson. HarperPerrenia-ModernThought, NYC, L., 2008. Cf.: «A priori means «from the earlier» or «the earlier». Earlier is patently a time-determination». – *Heidegger, Martin*. The basic Problem of Phenomenology. Transl. Albert Hofstadter. Revised edition. Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 1988, p. 324.
 14. *Heidegger, Martin*. Kant and the Problem of Metaphysics . Transl. by Richard Taft. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1990, p. 164. Also: «...As the ground for possibility of selfhood, time already lies within pure apperception, and so it first makes the mind into a mind». – *Ibid.*, p. 131
 15. *Herzen, Alexander*. Letter to Jules Michelet, 22 September 1851 <http://www2.stetson.edu/~psteeves/classes/herzen.html>
 16. *Kant, I*. Critique of Pure Reason. Trans. and eds. Paul Guyer and Allen Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
 17. *Moses, A. Dirk*. German Intellectuals and the Nazi Past // Cambridge University Press. Cambridge, New York, Melbourne. 2007 – <https://books.google.com.ua/books?id=P1KoR4vF3ysC&pg=PA116&dq=Habermas+Im+Lichte+Heidegger&hl=en&sa=X&ved=0ahUKEwiGu4GG8uDWAhWkE5oKHWd1BzMQ6AEIJjAA#v=onepage&q=Habermas%20Im%20Lichte%20Heidegger&f=false>
 18. *Nancy, Jean-Luc*. The being-with of being-there // Continental Philosophy Review. March 2008, Volume 41, Issue 1, pp 1–15. Also in this connection: «As Heidegger declares explicitly, Mitsein and Dasein are co-originary: Dasein must be thought in its very possibility as being-together». – *Christopher Fynsk*. Foreword. Experiences of Finitude//Jean-Luc Nancy. The Inoperative Community. Edited by Peter Connor, transl. by Peter Connor, Lisa Garbus, Michael Holland, and Simona Sawhney.

Theory and History of Literature, Vol. 76. University of Minnesota Press, 2012, p.p. xvi-xvii.

19. Taylor, Charles. The Validity of Transcendental Arguments // Taylor Ch. Philosophical Arguments. – Cambridge, Massachusetts, London, England, 1995.
20. Tugba, Ayas Onol. Reflections on Kant's View of the Imagination // *Ideas y Valores* (2015),64(157):53 – <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/38042/html>

Yevhen Bystrytsky. The project of war: from identity to violence.

Are contemporary local conflicts known as the hybrid war the rational projects? What is there in the conflicts that force people to perceive representatives of another nation as mainly enemies? Why public opinion while the conflicts is so acceptable to propaganda? What do integrate both propagandist campaigns and military actions into one act of violence not seen before? Transforming these actual questions into philosophical ones the paper elaborates the concept of identity. Author's approach is critical towards reification of the identity interpreted as a set of characteristics attributed to national communities or characteristics as if ones of the single Subject. It also aimed at critical understanding of the collective identity in perspective of the theories of universal consensus through rational communicative actions (Habermas and Apel). Relying upon Kant's theory of productive imagination and Benedict Anderson's concept of imagined communities the article develops ontological approach to the concept of identity. It elaborates ideas of J.-L. Nancy and R. Esposito on community being as different from looking at it from the perspective of the common substantial characteristics. For that author uses Heidegger's theory of onto-ontological distinction, as well as existential analytics (existentials of resoluteness, care, and *das Man*). It gives an opportunity to see collective identity as common existential experience that is realized 'outwards' by projecting itself on human doings. It also allows the author to point out ontological relationship between personal authenticity and collective or national identity. Finally the articles outlines how the projected identity creates condition of possibility for legitimation of the hybrid war that combines both blood violence and communicating propaganda to manipulate public opinion for motivation of conflicts.

Key words: identity, imagination, existentials, reification, projection, hybrid war.

Bystrytsky Yevhen – Prof., Dr., Head of the Department of the Philosophy of Culture, Ethics and Aesthetics, Institute of Philosophy, National Academy of Science of Ukraine (since 1991). Research interests: theory of

knowledge, philosophical hermeneutics, philosophy of culture, social and political philosophy He is author and co-author of several books and many articles in philosophy and political sciences including 'The Political Analysis of Postcommunism' Texas A&M University Press, 1997. He writes for Ukraine's leading newspapers. His personal site: www.bystrytsky.org

Євген Бистрицький. *Проект війни: від ідентичності до насилля.*

Чи є сучасні локальні конфлікти, відомі як гібридна війна, раціональними проектами? Що є такого у цих конфліктах, що примушує сприймати представників іншої національної спільноти переважно як ворогів? Чому під час таких конфліктів громадська думка так сприятлива до пропаганди? Що об'єднує пропагандистські кампанії і військові дії в єдину дію насильства, не баченого раніше? У статті ці актуальні запитання трансформуються у філософські та розглядаються через поняття ідентичності. Автор розвиває критичний погляд щодо реіфікації ідентичності, коли ідентичність розуміється як сукупність характеристик, атрибутівних для національної спільноти, тобто характеристик, немовби, єдиного Суб'єкта. Цей підхід також поцілений на критичне розуміння колективної ідентичності у перспективі теорій досягнення універсального консенсусу через раціональні комунікативні дії (Габермас і Апель). Спираючись на Кантову теорію продуктивної уяви та поняття уявлених спільнот Бенедикта Андерсона, стаття розвиває онтологічний підхід до поняття ідентичності. У ній опрацьовуються ідеї Жака-Люка Нансі і Роберто Еспозіто про буття спільноти як відмінне від визначення останнього через спільність речових характеристик. Для цього автор залучає теорію онтико-онтологічної різниці Гайдеггера та екзистенціальну аналітику (екзистенціали рішучості, турботи і *das Man*). Це надає можливість подивитись на колективну ідентичність як спільний екзистенціальний досвід, що проявляється «назовні» через проектування себе на людські справи. Цей підхід також дозволяє автору звернути увагу на онтологічне відношення між персональною автентичністю і колективною чи національною ідентичністю. Наприкінці стаття окреслює як спроектована ідентичність створює умови можливості для легітимації гібридної війни, яка є комбінацією кривавого насильства та комунікативної пропаганди для того, щоб маніпулювати громадською думкою для мотивування конфліктів.

Ключові слова: ідентичність, уява, екзистенціали, реіфікація, проекція, гібридна війна.

Евгений Быстрицкий. Проект войны: от идентичности к насилию.

Являются ли современные локальные конфликты, известные как гибридная война, рациональными проектами? Что есть такого в этих конфликтах, что заставляет воспринимать представителей другой национальной общности преимущественно как врагов? Почему во время таких конфликтов общественное мнение так благоприятно к пропаганде? Что объединяет пропагандистские кампании и военные действия в единое действие насилия, не виданного ранее? В статье эти актуальные вопросы трансформируются в философские и рассматриваются через понятие идентичности. Автор развивает критический взгляд относительности реификации идентичности, когда идентичность понимается как совокупность характеристик, атрибутивных для национальной общности, то есть характеристик некоего единого Субъекта. Этот подход нацелен на критическое понимание коллективной идентичности в перспективе теорий достижения универсального консенсуса через рациональные коммуникативные действия (Габермас и Апель). Опираясь на теорию продуктивного воображения Иммануила Канта и понятия воображаемых сообществ Бенедикта Андерсона, статья развивает онтологический подход к понятию идентичности. В ней разрабатываются идеи Жака-Люка Нанси и Роберто Эспозито о бытии сообщества, которые отличаются от определения последнего через общность вещных характеристик. Для этого автор привлекает теорию онтико-онтологической разницы Гайдеггера и экзистенциальную аналитику (экзистенциалы решимости, заботы и *das Man*). Это дает возможность посмотреть на коллективную идентичность как общий экзистенциальный опыт, проявляющийся «наружу» через проектирование себя в делах человеческих. Этот подход также позволяет автору обратить внимание на онтологическое отношение между персональной аутентичностью и коллективной или национальной идентичностью. В конце статьи рассматривается каким образом спроектированная идентичность создает условия возможности для легитимации гибридной войны, которая является комбинацией кровавого насилия и коммуникативной пропаганды с целью манипуляции общественным мнением для мотивирования конфликтов.

Ключевые слова: идентичность, воображение, экзистенциалы, реификация, проекция, гибридная война.

THE ORIGIN OF INSTITUTIONAL CREATIVITY

Numerous discussions about the establishment of modern Ukrainian statehood again and again returned to the thesis of the random nature of Ukraine's independence which was reiterated by both the critics and the supporters of the country's sovereignty. For the former, the theory contributed to an argument against the advisability of building the state not rooted in the preceding historical context, while for the latter, it constituted a logical consequence of decades-long struggles for national liberation. Therefore, one can see here an instance of teleological perspective on the formation of social institutions, and, above all, of their most important form – the state. By referring to the accidental nature of Ukrainian independence, its critics articulated expectations for the impermanence of the new state's existence appealing, in fact, to a certain logic of history. The independence supporters were in turn convinced of the rosy future of Ukraine bound for historical deployment of the national idea in the manner of Hegel's dialectical determinism.

It is obvious that the critics' arguments are mostly related to uncompensated losses such as predictable future, social status, and nostalgic experiences in general. However, the biggest loss among these was a threat to the religion of progress, which was latently present in the minds of many people who had been victims of the communist experiment. Among the critics, there is naturally a considerable number of voluntary defenders of USSR, their «lost paradise», for whom the latter's current embodiment is Russia. Thus, the concentration of the critics' thinking on chance has two dimensions – the ontological one and the political one. The development of the post-Soviet Ukraine came as a complete surprise to both sides of the intellectual debate leading to their permanent disappointment. Apprehension of social and political transformations within the framework of outdated definitions such as rationality, moral justification, historical injustice, expedience and inexpedience

began to lose any sense. The category of truth appeared as especially questionable against this background of experienced disappointments.

If one considers the history of states' development, one will see that it abounds with numerous surprises which were completely unpredictable to the initiators of state building and which often emerged as accidents caused by various constellations of events. But this, of course, does not cast any doubt on the fact that the state is the civilized form, or one of such forms, which is assumed by civilization – in contrast to the primitive forms of *Gemeinschaft*.

From this perspective, I consider as remarkable and significant the theoretical respect formulated by Richard Rorty in regard to Joseph Schumpeter's distinction between the barbarian and the civilized man. This distinction consists in the latter's unbreakable adherence to certain convictions, despite the awareness of their relative value [12, 46] which is what distinguishes the civilized man from the barbarian. The term «conviction» is notable here. It symbolizes the choice of certain values, or a system of rules to be permanently adhered to by the civilized individual. By developing this distinction, Rorty insists that it is precisely the recognition of the randomness of the vocabulary in which the highest human hopes are cast that serves as the recognition of random nature of the consciousness of the civilized man who remains true to this nature [12, 46].

Perhaps, the history of the United States confirms this argument like no other. It is well known that the country's founding fathers of the country understood by that name the completely relative value of the ideology underlying the US Constitution. However, it was precisely faithfulness to their convictions – despite the complete randomness of the latter's origin – that ensured the strength of the State foundations and the long life of constitutional norms. It is quite likely that this constitute the reason why the US legal system accords such exceptional importance to the so-called case-law characterized by its respect for, or even apologetic attitude to, the accidental.

Another important aspect of state building is represented by the way in which individuals imagine themselves. It constitutes the subject of individuals' creative ability to symbolically create and re-create themselves. One could even argue that the original type of the cultural hero, who stands at the origin of the state, is best represented

by a powerful poet and revolutionary utopian – if Rorty's definition is correct.

One can see the rather unique proof of a powerful poet's ability for state building in the activity of Taras Shevchenko, which can be simultaneously defined as that of a utopian revolutionary and as the gravity center of the Ukrainian state building. Both powerful poets and utopian revolutionaries are always oriented towards linguistic innovations and towards self-affirmation realized through a metaphor, a new vocabulary and a new form of social organization as well as through social accidentals and historical justifications.

In general, the success of any historical adventure ultimately strengthens the belief in the universal validity of an accident. For example, it is worth recalling here how, during the 7–10 days after the Bolsheviks seized power in 1917, they had been fruitlessly waiting for their likely defeat. When it did not occur, they resumed their actions with two-fold energy and liberty. This is why one can legitimately regard their actions as pragmatic in the authentic sense of the term.

Surprisingly, today's political discourse associates pragmatism mostly with rational conviction rather than with conviction caused by the accidental. However, William James, one of the founders of pragmatism, thought that the main stimulus for pragmatic actions lie in the will to believe and in the will for faith realized through an entire system of actions: «dead or living ones, forced or avoidable», those that are constrained displaced or those that avoid constrains as well as those that are momentary or trivial [9, 3]. For the present discussion, the accidental nature of belief is the most important and fundamental provision of James's theory of pragmatism. In fact, according to James, «we find ourselves believing, we hardly know how and why», and our faith is the «passionate affirmation of our desire, in which our social system backs us up» [9, 9]. The existence of the state as such, and of the national state in particular, has repeatedly confirmed people's habit not to believe in something that has no benefit.

The will to believe in an innovative metaphor as an artistic dream equals the will to believe in the nation state as the image of ethnic self-identification as well as in something that is actually already present. Despite all attempts by jurists to comprehend the ways of

legitimation of the state, the latter essentially remains the order of things' presence (Foucault) established as a result of a willful act of faith and a game of chance.

The following question then arises: why does the dream assumes the form of the state? In the order of things, what is called the state embodies primarily the social nature of the individual and his/her capacity for institutional creativity on the basis of communicative action. And the very fact that one mentions dreams and images here indicates that the state establishes itself from the very beginning as a symbolic and imaginary order, as an imaginary institution (Castoriadis). Before the implementation of Raison d'Etat, or the reason behind the state, can start, there begins a mental construction of a special symbolic network whose purpose is to authorize a certain way of social unification. However, the creation of symbols (such as praise of some virtues of various historical figures and the very names of newly built institutional structures) becomes possible only under the condition of availability of the already existing building material.

Castoriadis exemplifies his reading of the symbolism of language and institutions by referring to Trotsky's autobiography. According to Trotsky, after seizing power and forming their government, the Bolsheviks had trouble finding a name for their top governmental body. «The Ministers» or «The Council of Ministers» sounded extremely unpleasant to Lenin because of their connotations with the earlier form of the bourgeois government. At Trotsky's initiative, it was decided to introduce the name «commissioners» and to call the government «The Council of People's Commissioners», which sounded, in Lenin's opinion, as very revolutionary. Thus a new language had been created and with it, as the Bolsheviks hoped, new institutions.

In reality, despite the Bolsheviks' claims for seemingly rendering the social context and the power of Soviets, the symbolic nature of their governmental mechanism rather embodied the power of an elite militant corporation occupying the summit of an administrative apparatus. In fact, the Bolsheviks reverted to the way of governing created by Western European sovereigns during the late Middle Ages [3, 169]. All later development of the communist state's institutional

network bore witness to its factual mimesis with the heritage of Russian monarchical institution.

However, the symbolic logic of the earlier, as it were, «test-mode», image of the state (for example, the logic of such a document as the Bill of Rights) is in no way identical to the logic of political action. It is no secret that slavery existed for a long time in the US despite the establishment of such values as human rights in the social consciousness. It was only, perhaps, at the end of the twentieth century, when the racial discrimination of African-American population had been mostly eradicated and when the «symbolic logic of institutions» was won over. In the case of the Soviet Union, however, rationalization developed in the opposite direction.

The government of Soviets – the institutions that emerged in the wake of the 1905 revolutionary creativity – was abolished. Each of the institutions with the word «people's» as part of their names was transformed into a hierarchized bureaucratic aggregate of violence. Marxism always equalized symbolic coherence of images and imaginary institutions with the ideology understood as «false consciousness». This approach presupposed the knowledge of the «true consciousness» that could be realized only during the overcoming of social alienation. At the same time, the symbolic order discovered and sanctioned by society had been in itself not a pre-selected instrument of ideological manipulation but rather an institutional project. Sometimes, these projects' initial realization was subject to radical criticisms in terms of the limits of their ethical claims. For example, in his «Karamazov Brothers», Fyodor Dostoyevsky subjected to withering criticism such new institution as the jury. His main argument boiled down to the fact that, in his opinion, the jury was an imperfect worldly phantasm of the liberal society who actually relied on coercion armed with modern psychologism and petty forensics. In this way, it was proposed to destroy the symbolic order in the bud exclusively on the basis of an individual prognosis. The Gospel-based rigorism and ethical maximalism of Dostoevsky vividly evidences the likelihood of an inadequate understanding of the symbolic logic of institutions which negatively influenced the fate of the court jury, and indeed of all of Alexander II's institutional reforms. The reforms not only met resistance from conservative-minded intellectuals but they were also

quite inconsistent with the fixed, symbolized and sanctioned way of social behavior that was established in the social structure of the Russian monarchy. In a sense, one can speak of the autonomism of modern institutions at the time of the reforms. In fact, the establishment of relations between the society and these institutions had an apparent character and its nature was that of the business compromise. Their acceptance was possible only because previously there already existed the acceptance of the monarch's sacral authority as the supreme initiator of everything novel. In reality, new institutions also received their legal status by exploiting the illusions of individuals who were the czar's subjects. The symbolic illusory world of an imaginary institution is both the product of chance and at the same time a functional part of the order of things. Simultaneously, the will to believe sanctions the symbolic importance of random events and thus authorizes the very order of things to serve as a unison ensemble of such events. It is this process that ensures sustainability of the community where collectivity emerges as the substance which repeatedly materializes itself and sets conditions for identity construction. Any attempts to find a valid or rational justification integrated into the concept of ethnicity and the nation's historical collectivity kept ending in failure. After all, the conditions for identity construction are formed in the plane of the imaginary ruled by accident, metaphor and the unpredictability of discursive application. According to Castoriadis, the very concept of nation presupposes a triple imaginative reference to a common history – a) because this history constitutes the true past, b) because the history is truly common, and c) because all that is known from it and that serves as a basis for collective identification in people's minds is profoundly mythical [3, 148]. History is the realm of the collective and individual imaginary, which determines a certain order of things and random arrangements of social events. That is why the struggle for history and for control over it is part of the struggle for a collective identity and for the nation which functions as a historical collectivity. In this way, the pragmatic will to believe is transformed into the will to power which is what eventually forms the foundation for the establishment of the nation. Thus, historical rationality turns into political rationality. The highest and most effective form of political rationality is the State, and therefore there is every reason to

define the nation state as the highest form of historical and political rationality. And, if one assumes that rationality is the systematic substantiation of the effectiveness of an action toward a certain goal, then *Raison d'Etat* will consist in justifying the ways to protect the imaginary and symbolic order.

Typically, the protection takes place on two fronts – the domestic one and the foreign one. The former case involves control over the continuity of imaginary institutions through legitimization of history presented as a way of legitimizing power. The most common strategy aiming at legitimizing the image of history is to extoll the winners within the collective memory (Vattimo). The winner him/herself personifies the image of successful ruling always having *Carte Blanche* to control the historical process through a system of different options. The winner always creates a privileged history. In this way, the basis is formed for the conventionalization of institutional regime as well as for the establishment of the symbolic order. From this perspective, an ideal model for success of a certain historical collectivity emerges at a certain stage of civilizational development. Within this model, even a defeat can stand for a victory. For example, the famous epic «The Lay of Igor's Campaign» still generates many discussions regarding its origin, and there are still significant differences of opinion as to whether it is a modern fabrication that creates an idealized image of history or whether it is an authoritative text from the twelfth century.

It is worth noting that the epic's emergence coincided with the acme of Russian absolutism just as the discovery of «The Lay of the Cid» in Spain fall on the period of the rise of Spanish absolutism. This classic strategy of legitimizing the image of history is no more practically feasible nor even effective for the modern Ukrainian state building. This is so because the current epoch is characterized by the devaluation of figures of authority as well as by the revaluation of values which no longer constitutes the privilege of select intellectuals but is an ordinary attribute of the society's existence. Improving the instruments of information collection and control cannot deny the consequences of the defeat suffered by the communist project with its eschatology and metaphysical illusion about the role of the proletariat as the carrier of history's universal meaning. Gianni Vattimo, one of the proponents of the so-called postmodernist frame of mind, links

devaluation of the concepts of historical perspective and retrospective to the so-called post-metaphysical experience of truth understood as an experience that is mainly aesthetic and rhetorical, but is not the doubling of available reality. Thanks to the use of new kinds of media (especially television), everything becomes utilized in the dimensions of contemporaneity and simultaneity thus producing and enacting the ahistoricization of experience. TV channels, even those that exist in Ukraine, in fact offer different stories, different levels and different reconstructions: those of the past – in movies, those of the present – in TV shows presenting events from opposite positions. Ukrainian independence occurred concurrently with what Jean Baudrillard called «the ecstasy of communication», which in no way contributed to facilitating the control over history so necessary in the development of the national state. If the former party functionaries and Soviet state officials begin to publicly denounce the brutality and horrors of totalitarianism, whereas the TV broadcasts the reruns of those classical conservative movies from the Soviet epoch of «stagnation», no one can talk about any real possibility of controlling the historic space. This tendency for devaluation authenticity and unitary image of history reached its apotheosis when a proposal was set forth for a commemoration simultaneously honoring the memory both of the soldiers of the Ukrainian Insurgent Army and of Volodymyr Scherbytsky, one of the most odious party functionaries from the late Soviet period of stagnation. This miscreation of post-Soviet Ukrainian political technologists cannot be understood as anything but an ideological perversion ideological that provokes a radical suspicion as to the real validity of all narratives. The person of Leonid Kuchma, the ex-President of Ukraine, was only thing that remained liable to dictatorship of unitary vision.

The «outward direction» of *Raison d'Etat* is primarily determined by the permanent competition existing among different countries and nations. The deployment and enactment of a state's *raison d'etre* is realized by force and struggle through the denial of other nations and states. That is why a country's knowledge about its own abilities and the capacity of other state entities appears crucial in the formulation of its competition strategy. Hence, such instruments of *Raison d'Etat* implementation as intelligence and diplomacy acquire extraordinary, if not the decisive, importance. Not accidently, it has been thought

that, at the onset of independence, top priority objectives in the struggle for international recognition include, apart from the establishment of national symbols, formalization of features of the institutions that are associated with the notion of the nation state. There develops an increased need in the original national history, or, in any case, there appears the necessity of creating a solid «reality» with a self-evident status. The logic of competition makes it feasible for the representatives of a newly formed state to present the latter as a homogeneous whole. For example, it would be feasible for them to conduct negotiations as if Ukraine were already an established subject of international relations possessing a clearly defined system of national interests. The very topics of Ukraine's first international contacts – related as they were to the issues of security and legal repercussions of Soviet Union's defeat in the Cold War – defined the main dimension of rationality of the «State», which was its disposition in the perpetual struggle among world powers. From the very beginning, the development of Ukrainian national state was accompanied by unnecessary legal reflections to the detriment of political knowledge the contents of which had to be determined by the awareness of the corrected country's realities and its capacities for competition with others. In fact, the logic of these legal reflections had led, for example, to Ukraine's surrender in the negotiations over division of the intricate property of the former USSR. In turn, the lack of political knowledge led to the emergence of various naïve legitimational fantasies that, on the one hand, were initially used for defending the privatization projects of former party nomenclature and, on the other, for the multi-party identification of the national state in accordance with the latter's classical model.

Ukraine's political landscape that appeared on the ruins of the communist empire is the product of pragmatic-minded party nomenclature. For who else – besides Leonid Kravchuk, the former party Secretary for ideology, and Leonid Kuchma, the former party head of a rocket plant – could believe more in the power of chance and the efficiency of systems of governing inherited from the USSR. And, while the will to belief is lost in today's mass consciousness through simultaneization of information, the competitive and inter-destructive nature of contemporary information flows repeatedly puts

into question the universal image of history and depersonalizes the will to belief in the state.

So, among those in power, this will just grows, since it is represented through brutal and pragmatic banality. The evident nature of the maxim «The State? I am the State» is repeatedly confirmed by the post-communist social gamble of the ex-Soviet bureaucracy. However, the new social expectations held by both those in power and the Ukrainian society in general are burdened by the symbolic legacy and the long-standing heritage left by the implementers of propaganda model of the USSR's ethno-national policy. The relatively quick institutionalization of real social relations within the Ukrainian nation state occurred not because they acquired the proper legal form but mostly because they had already been an established, symbolic and sanctioned way of acting, even if seen in terms of the Soviet ideological doctrine.

Globalization and Nation-State

In order to understand how the modern nation-state's politics of identity is formed, one should start by providing at least a sketchy analysis of the features of propagandistic argumentation in the defense of foreign policy decisions. For instance, in the midst of heavily censored political discussion about the problem of Ukraine's civilizational choice in favor of the EEU (Eurasian Economic Union), there were calls to consider the proven effectiveness of such economic unions as the EU. At the same time, the advocates the EEU preferred not to notice the essentially restoration-like features of the Eurasian «economic» initiative. Moreover, practically no attention was paid to the obvious geopolitical interests of Russia, which was to play the leading role in this organization, and, as such, essentially assume the privileged role among other nation states. Similarly, the European Union's leading role is assigned to its two leading states, France and Germany. This testifies to the fact that the nation-state as the key unit of international relations retains its leading role in all types of modern economic associations. In the case of EEU, however, one can observe primarily an attempt of some Ukrainian EEU advocates at actually implementing a politics of the identity belonging to another nation state. As a rule, the functioning of national identity is not limited to awareness or to awareness by a

special individual but is rather realized as an involvement in collective action and in a special institution. During the propaganda campaign for the EEU, and even more clearly during the last presidential election, it became clear that the majority of Ukraine's population still remains in a state of identity crisis. However, in contrast to the early 1990s, when the public mindset was dominated by reflections on the Ukrainian state as such, today, the Ukrainian society is divided into those who aligns themselves with the country of Ukraine and those who conceive of their future as unfolding under the auspices of their Eastern neighbor. Historical evidence demonstrates that reflections on the concept of the nation-state always prevailed in the countries with a complex history of formation of the nation state, such as, say, in Italy or Germany.

At the same time, the reflections regarding the scope and principles of functioning of the modern Ukrainian state lacks one essential aspect – namely, no one raises the question of separation from Russia as the fundamental and most crucial condition for establishing the Ukrainian identity. In fact, identity at the level of a state policy showcases the ability of those in power to organize collective action in such a way as to enable a guaranteed counteracting of other countries.

Meanwhile, both the President Kravchuk's shortened term and Kuchma's two presidential terms showed that, in contrast to the modern tradition of *Raison a'Etat* implementation, it was reduced to the strengthening of the presidential power and the attendant development of all forms of clientism. In fact, the period system of political governance was characterized by the pre-modern, or «feudal», principle immortalized in Louis XIV's famous phrase mentioned above «The State? I am the State». Hence came the constant conflict between demonstrative symbolic gestures and the real protection of national interests. The conflict is well-illustrated by the Tuzla island episode. As is well known, the then President Kuchma limited Ukraine's response to the Russian threat to violate its borders to a flag-showing visit to the conflict zone.

Now it is clear more than ever that the ambitious globalization-like project of the world revolution had resulted in the imperialist expansion of Russia, i.e., of a nation state. The hope of the world Left for the planetary victory of the universal principle of equality had

failed thus validating the interpretations *Rasion d'Etat* which had been gaining strength since the time of Machiavelli. Therefore the state's rationality can be said to lie not in the governance in accordance with divine laws, as was held by the Christian church, and not in natural or social laws, as was argued by the Marxists, and not even in the respect for the world order but primarily in the implementation of the main goal of strengthening the power of the state (Michel Foucault). Here one approaches the issue of the metaphysical foundations of national identity, the most consummate embodiment of which is the nation state. In my opinion, the latter represents the most distinctive evidence of the historical deployment of human subjectivity.

One of the milestones in this progress was the Peace of Westphalia which marked the defeat of Christian universalism in religious wars by giving national identity its institutional status in the form of the principle of sovereignty. Ever since, all kinds of inter-country alliances and international unions appear as transformed forms of the national.

Every emergence of a new international union signals the appearance of a new constellation of state powers accompanied by their respective strengthening or weakening. For example, Russia was financially unable to sustain a local war in the case of escalation of the Kosovo conflict. Its entering the global fight would entail the start of the WW III with obviously unforeseeable consequences, especially for the economically weakened Russia. Thus if one takes into account the main goal presupposed by the rationality of the state, namely, the desire to accumulate its power, one you can make one assumption about the very thematization of the globalization processes in today's world. It was precisely the potential vulnerability of nation states caused by limited resources, global warming, and the spread of AIDS that led their leaders to create inter-state institutions in order to develop proper strategies for global development. In the end, it was determined that the spreading of the production methods underlying the development of Western economy to the rest of the world could cause a planetary disaster. In fact, the potentially dangerous invariables of the modern world had long signaled the exhaustion of the so-called cultural-active paradigm of social development which suggested applying the relationships of

domination to the natural environment. In their time, Max Horkheimer and Theodor Adorno thoroughly criticized this paradigm in their «Dialectics of Enlightenment».

In fact, the above activity-based paradigm is a theoretical correlate of the will to power and individualism. As for the attempts to offer various forms of historical collectivism as the alternatives to power and individualism, one can recall what Heidegger said of this: «historical collectivism is subjectivity in its totality» [7, 337]. However, contrary to Heidegger's point of view, there is a reason to believe that not all forms of historical collectivism inevitably produce the cumulative effect of the will to power. At least, it would be incorrect to apply this judgment to Christianity, despite certain episodes in the history of its particular denominations, such as the burning of heretics by the Inquisition or the servility of the Russian Orthodox Church. Heidegger's judgment mostly concerns the offensive universalistic ideologies of the type represented by Marxism. As is well known, by unhusking the anthropological kernel of the world process' unity, Marx identified the «social man» with the «natural man». According to Marx, it is precisely in society that one acquires freedom by meeting one's natural needs, which is in turn made possible through class struggle understood as a form of historical – or trans-historical collectivity.

Depending on one's notions of the fundamental nature of the human, one constructs one's notion of the unity of the world process and the global hierarchy. Be that as it may, but identity acquires through this a purely performative character. For example, according to the French theorist Francois Laplantine [10], the assertion of a name alone already defines the horizon of existence of a particular thing, similarly to the process of applying the ontological argument to the proof of God's existence, i.e., when the latter is deduced from the very idea of God. Using the well-known anthropological concepts of *homo faber*, *homo ludens* or *homo magus* as examples can be illustrative here. Their projection onto the global process creates the illusion of a substantial unity that supposedly eliminates the individual basis of identity as well as its expansionary direction. In the same way, as a performative concept, national identity carries in itself a fundamental type of social relations, i.e., the relations of domination which appear in their fullness in the ensemble called the

Nation State. The latter views any universalism as just an expansionary ideology that seeks to assert particular socio-historical values. This is also proven by the history of the development of the relationship between the nation state and the Christian Church. Both the Schism and the heresies as well as the institutionalization of inter-confessional differences (sects) represent different dimensions of the fundamental contradiction existing between the universalist and a tribal nature of the Christian religion and the will to identify the highest level of which is represented by the nation state. The above argument can be illustrated by the brutal politicization of the Russian Orthodox Church, which actually refused to distinguish between the religious and the political, and whose priests openly acted – just as they did before – in defense of Russia's imperial interests during in the presidential race of 2004. Christianity's mystical stories, such as one of the struggle between Christ and Antichrist were turned by the priests into culminant political arguments. This new clericalism had reached its apex in the cross processions by grassroots communities which featured their members carrying, along with church banners, the portraits of the particular candidate as well as the images of the Russian Emperor Nicholas II. Thus one can argue that, for Russia, the ecclesiastic Christian Orthodox universalism has always served solely as an instrument of implementation the country's geopolitical interests.

During the 2004 election campaign, Russia's actions in regard to Ukraine perfectly fit the concept of «coercion into identity». They reveal every sign of tribal expansionism conducted under the universalist slogans of the unity of culture and history.

In contrast, Europe's unification into the European Union is rooted in an entirely different type of universalism, namely, in the secular universalism of appeal. It is a tradition born in the heart of Greco-Roman civilization – a tradition of dialogue as well as of permanent suspension of tribal values, institutions, and representations. In Europe, the rupture with the tribal values went hand in hand with what Cornelius Castoriadis called the project of collective and individual autonomy. The successful unfolding of this project facilitated the development of such ideas as equality, freedom, human rights and sovereignty. The project gave origin to the value system that does not require an act of faith and special commitment to

hermetic values. By establishing dialogue, the system remains open to it, and, paradoxically, it is from this system that the idea of the nation state and the whole system of international relations are born. It was precisely the dialogic nature of the European civilization that created the ideology of recognition which was the alternative to cultural-activity world outlook. Notable in this respect is the phenomenon of German Romanticism, which peacefully combined the pathos of the national and the particular, as in Hölderlin and Novalis, and the symphony of different identities, as in Goethe (*West-östlicher divan*). The Romantic symphony of identities as well is the brainchild of a type of rationality that is formed through the dialogic universalism of appeal characteristic of the European scientific tradition. 17th century was the time that ushered in modernity – the time of Great Discoveries which greatly stimulated Goethe's romantic imagination and the emergence of Oriental motifs within the orbit of his artistic universe.

The European tradition stipulates that its key concepts, values, and institutions constitute the permanent objects for juxtaposition, comparison, suspension and appeal. Up to this day, discussions on European identity continue to be held in the UK and Germany. Moreover, such nation-states as Czechoslovakia, Yugoslavia, Belgium, and especially Germany and Italy emerged not in the least as the result of «experimental» reflection by intellectuals. Democracy – the fundamental and basic value of the European civilization – is unthinkable as a regime outside of constant awareness the sources, conditions, perspectives, and problems of this form of governance and its attendant social risks. Do the ideas of the boundaries of the nation state change in the process of appealing and is there a limitation of sovereignty when a nation state enters international or supranational unions? Certainly so. But, simultaneously, there is an increase in the power of certain states or in their limitations. In this, however, the rules of dialogue prevent the complete and final hegemony of particular powers despite all their might and contribution to the common pool. While underscoring the priority of the nation state's rationality in the process of international cooperation, one should also recognize that neither nation states nor national identities constitute a given that is guaranteed in advance. Indeed, they are always suspended and challenged. The question is

whether the threats affect the entire system of the nation states as an institutional system or if it just involves a redistribution of weight and influence exerted by some of these powers?

However, both the history of the nation state and its institutionalization throughout history proves the opposite. The nation state grows stronger precisely as a result of the unfolding of globalization and its attendant crises. Thus, following the Westphalia Peace, the absolutist nation-states formed in Europe. Theocracies and city-states leagues ceased to exist giving way to ethnocentric empires. Their continued existence was ensured by the expansion of their power and the seizure of land which led to new forms of imperialism facilitated by the increased capacities of the nation-state.

According Anthony Giddens, the consolidation of industrial capitalism and the global dominance of the nation state was the turning point in the establishment of this trend [4, 255]. The fact is that the achievements of industrial capitalism began to be an indispensable condition for the survival of any given state. The reason for this was because, from the very beginning, industrialism and technological progress never aimed at peaceful economic growth but were brought to life by certain military policies in order to serve as weapons of war. The harder the nation-state sought to protect its sovereignty, the more such protection depended on the state's inclusion in the system of industrial capitalism with its information revolution and the policies of social appeasement (pacification). In this respect, for example, the defeat of the Soviet Union, which was actually an imperialist nation-state cemented around its Russian ethno-cultural core, was the consequence of the gap between its claim to the role of an influential actor in the global race under the new conditions and the archaic forms of the Soviet economic life functioning on the basis of state capitalism.

Considering the fact that industrial liberal capitalism is not interested in incremental economic progress but is instead full of latent aggression, the former's development has been inevitably accompanied by crises. That is why the implementation of economic relations and security systems was structured during the twentieth century through a politics of identity tightly controlled by the nation-state and developed as a response to such manifestations of

globalization as the permanent crisis in the post-Versailles Germany or the Great Depression in the US.

The American scholar Rodney Bruce Hall has underscored the planetary rise of nation states, not only in the West but also in Asia and Latin America. He defines this rise as a «societal response» to the global depression which was the culmination of the industrial revolution [6, 295]. The Laissez-faire state characteristic of nineteenth-century was universally displaced by the Welfare state as a response to global and internal turmoil.

Integrative forms of national identity represented different responses to the globalization of liberalism [6, 297]. For example, President Roosevelt stimulated the political processes of the USA's economic restructuring by relying on the Keynesian model to neutralize the effects of economic cycles, with the similar methods used in the UK at the time. Germany implemented the mobilization of its resources through the ideology of National Socialism, which was also the case with the Italian fascism, while Japan fully utilizes its cult of mystical imperialism.

Thus, through the administrative intervention of various institutions of the nation-state, economic improvements were achieved. In the future, the nation state's administrative resources will greatly expand opportunities for international cooperation and contribute to the creation of an inter-state political network. The results of the WWII, namely, Nazi Germany's defeat, had showed the effectiveness of the Anglo-American mode of implementing the principles of collective identity. In his memoirs, Albert Speer, Hitler's chief architect and eventually armaments minister, admitted that America and England had achieved much better results in consolidating resources for victory than did Germany, which was plagued by clientele schemes based on the coexistence established between local Nazi governors and industrialists. It were these schemes that prevented the fulfillment of the government armaments plan for the years 1942–43.

Once it became apparent that globalization generates crises making acting powers vulnerable, there arises the notion of the regional economic associations as opposed to the traditional political-military unions. Essentially, such associations as the European Union represent the nation state in its totality. It is no accident that the EU

constantly revives the idea of the creation of the Western European armed force as an alternative to NATO. However, as it turned out, the military potential of the projected force is to be in the medium term clearly insufficient to protect the collective interests of the European Union. It is though undeniable that the nation-state assumes a new meaning and a new status following every major change in the international context. This in turn causes tectonic shifts in the system of international relations.

Some theorists of globalism present these shifts from the perspective of two mutually exclusive trends of global integration and the fragmentation of nation states in the context of the deepening crisis. However, the globalist discourse's widespread and distinctive dominance in no way denies the fact that the Post-Westphalian system* system is monopolistic and that the vast majority of legitimate decisions in world politics are taken at the level of nation-states. Are these decisions affected by new technologies, increased capital mobility or by the rapid progress of the media formats? Certainly, they are. However, this does not mean that there exists an alternative international aggregate of policy-making, such as the world government so demonized by the anti-globalists. The spreading of this kind of myth-making is primarily caused by the consciousness strung by information shock which is overcome through archaic forms, in particular, through the mythology of conspiracy.

The Westphalia Treaty is also related to the establishment of the modern system of international supervision which was initially based on bilateral agreements between countries and eventually on the multilateral ones. However, the first actual experiment of organizing international supervision operations resulted from Napoleon Bonaparte's defeat in his war against the European alliance and the creation of a union between Russia, Austria, Prussia and Britain.

* In 1648, the so called Westphalian Peace treaty was signed in Munich and Osnabrück by the Germanic Emperor, France and Sweden which put an end to the Thirty Years War. This treaty gave religious freedoms and the right to conclude foreign alliances to the Northern princes, whose territories had increased as a result of the war. The treaty also registered the Habsburgs' failure to unify Germany and gave Alsace to France.

Beginning from the Westphalia Treaty, violence, which for a long time had been the result of natural competition among various political forms ranging from local despotisms to empires, had become limited and channeled through a system of international agreements. In this way, the international legal reality forms which is formalized at the theoretical level in the doctrine of balance of power. The doctrine designates the politics taken by other states in a partial way – by provisionally recognizing each other's sovereignty [4, 257].

When the balance of power is mentioned, one has in mind the ability of a nation state to use violence to protect its sovereignty. The legal formalization of this ability through negotiations and a system of agreements is largely the result of its knowledge both of its own power as a state and of that possessed by its rivals. This knowledge is gained by various methods ranging from intelligence to diplomacy and, in itself, it serves as the basis for understanding the limits, scope and means of application of different forms of pressure such as economic, military and psychological pressure during negotiations. By no means always, the actual situation protects the country from strong pressure, while its limits of sovereignty can be said to be always under the constant threat of revision.

In one way or another, violence is the core of state rationality rather than an instrument of state as was thought by the Marxists. In fact, the formation of the current world order as well as of the legal basis of international relations owe their origin to the implementation of *Raison d'Etat* and the deployment of state violence against other countries or competing states. However, as was demonstrated by the Thirty Years War, the deployment of state violence exclusively through military action leads to self-destruction being a kind of *reductio ad absurdum*. Thus, following the emergence of the modern system of international relations, the synthesis of violence and appeal to legitimation leads to the establishment of the modern system of international law. This was a consequence of the Westphalia Treaty which gave functional validity to the concept of sovereignty.

The history of Ukraine's self-denunciation of its nuclear status can serve as an illustrative example of this. In a private conversation with the author during a theoretical seminar at the Institute of Slavic, East European and Eurasian Studies at the University of California at Berkeley, Michael Nacht, a former adviser on nuclear safety in the

first Clinton administration, said that he considered Ukraine's nuclear disarmament to be a purely diplomatic victory by the then President of the United States. In this context, the phrase «diplomatic victory» signifies that Ukrainian delegation's self-knowledge and its analysis of the possible actions by other countries, including the US and Russia, at the very least lacked the fundamental understanding of the foundations beneath the modern inter-country competition. Certainly, a country's sovereignty becomes legally valid only within a system of other sovereign states and thus the category of international recognition in this case means a lot.

The Post-Westphalian international legal order became an amazingly effective identification matrix whose global dissemination seems quite natural. Despite significant local cultural-historical differences, the institutional network of the modern state serves as a widely used model. The model involves reproducing, even if in an imitative mode, the procedures of representative democracy, such as the general presidential election, the parliament and the constitution containing the obligatory section on «human freedoms». Its major point is that the institutionalization and dissemination of the global model is based on the activities of international «blasphemocracy» supported by the so-called «knowledge, or epistemic, communities» (Adler and Haas) which include bankers, businessmen, scholars, and journalists. It is believed that the establishment and reestablishment of national states, or modern type nation-states – by way of spreading the image of international powers' development, efficiency and rational behavior as well as of the authenticity of national interest – creates only an illusion of sovereignty and strong cohesion, or convergence, in the modern world order [1].

Simultaneously we could see the revival of Berdyaev's idea of the new Middle Ages advent. According to the theorists of the «new medievalism», convergence in the Middle Ages similarly functioned on the basis of the social ethos of feudalism. Catholic clergy and the feudal nobility formed trans-territorial communities which ensured the unity of the existing order. Today, there exist the similar omnipresent power and dual loyalty, as, despite its particular content, the nation-state plays its homogenizing and unifying role.

The main argument of Jorg Friedrichs, of one of the theorists of the «new medievalism», is that today's struggle between the world

market economy and nation-states mirrors the struggle for supremacy between the Emperor and the Church during the Middle Ages. According to Friedrichs, the medieval priest was better suited to serve the basic human needs. Similarly, the global market economy, whose legitimacy derives from its claims for high efficiency, is better adapted to meet these very needs. Therefore, there are reasons to conceive the former as a metamorphosis of the medieval Catholic universalism [4, 488].

In my opinion, the positive version of the «new medievalism» concept employs a number of mechanistic analogies. For example, the activities of the medieval clergy and feudal nobility were largely based on their adherence to faith and mystical virtues, whereas today's entrepreneurs can be guided in their activities at most by the business ethics inherent in Schumpeter's conception of the businessman* whose shoulders prop the modern market economy. However, the businessman's behavior is mostly modeled on the use of rational strategies that are close to the strategies of war. At the same time, the high rationalism of the modern businessman is inseparable from his belief that only the nation state can protect his business from the vagaries of global economic conditions. Even what is known in Marxist thought as the «comprador bourgeoisie» can be perceived as a phenomenon of dual loyalty rather than a radical break with the nation state. For example, today's Ukrainian oligarchs have always been eager to enjoy the state's institutional protection in the events of situational threats to their business.

The attempts to render a metaphysical dimension to the processes which are considered as global within the conceptual framework of New medievalism point to a revival of utopian projects for organization of communities. One should recall herethe fate of the project known under the name «The New Medievalism» proposed by Nikolai Berdyaev in 1923. The latter envisioned the prototype of his

* Joseph Schumpeter was an Austrian economist who believed that the formation, survival and flourishing of the capitalist economic system would have been impossible without the existence of a specific anthropological type of the businessman whose professional activities are based on the ethics of responsibility.

imaginary society to based on the medieval model of Christian community in the

emerging USSR. Ironically, the actual social experiment in the USSR turned out to be a gloomy dystopia under the thick guise of demonstrative social solidarity, propagation of brotherhood and ostentatious equality.

I have already mentioned the dynamic substantive nature of the processes of social and political identification. To a large degree, this nature can be explained by the fact that the established social and political institutions, which as it were determine the identity's trajectory, exercise discursive coercion and mental violence.

In this way, the individual freedom of choice between reformism and conformism is limited and the fundamental human trait of inherency – that is, the individual's hopes and eternal striving to transcend the imposed or commonly accepted limitations to the individual self – is diminished. The act of identification can proceed only through one's imaginary unbinding from one's image of oneself. Paradoxically, in order to be oneself, one has to go beyond one's self, to move to another space and to expand one's place in the universe. Thus, the will to identity is simultaneously the will to utopia.

According to Ernst Bloch's «principle of hope», the dilemma between the polis-state and the cosmopolitan state was already present in the bosom of the Greco-Roman civilization. The ideology of ancient cosmopolitanism was advanced by the Stoics, especially by Zeno of Citium. Ernst Bloch demonstrated how the discourse of egotism, especially the concept of an ideal cosmopolitan state, initially extolled a universal republic but eventually ended up praising a universal monarchy [2, 60]. Alexander the Great's universal empire served as the embodiment of the Stoics' cosmopolitan utopia. But the whirlpool of Alexander's imperial cosmopolitanism took over the Greek particularism in the same way as Caesar's Mediterranean monarchy absorbed the Latin particularism. From the very beginning, the idea of a cosmopolitan state was in conflict with the caste system of Plato's polis and its institutional network just as the perfect individual was in conflict with the ideal community. Notably, this cosmopolitan community comprised by citizens of the world had to be created through a program of the unity of the human race [2, 62]. Be that as it may, the

Stoic concept of the cosmopolitan state went hand in hand with the spread of ancient imperialism with its leveling of ranks, races and values of the polis life. Imperial cosmopolitanism did not require any legitimation since it relied on brute military force. It imposed conformity on conquered people as the only condition of its rule, while allowing social life to be organized through local theocratic ruling systems. One obvious illustration of this can be found in the Gospel and the vicissitudes concerning the relations between the Procurator and the Sanhedrin.

It should be noted that the nation-state, whether the unitary or federal one, cannot be identified with the polis and its cult of the Penates or agora. Similarly, the nation-state's universalism is very different from the imperial universalism. Actually, the nation-state amalgamates the features of both of the above forms of social organization. To formulate what the nation-state is, one can fully rely on Ernst Bloch's definition of what he called the new natural state. He described the latter as the state in which the physis opposes the principle (the thesis) while remaining true to the just law (*nomos*) [2, 63].

In fact, it was the Peace of Westphalia (1648), from which the nation-state actually originated, that put an end to the medieval ecclesiastical state, with its universalist values destroyed by the Thirty Year War. The international-legal norm, according to which the amount of sovereignty was defined, precisely represented the just law (*nomos*) which revealed the utter futility of applying of the principles of Christian brotherhood to the economic and political reality. Thus, the idea of sovereignty, apart from its meaning as the international legal regulative principle, in fact separates the concepts of political loyalty and the will to identity. In this way, the field of the statesman's political initiative is defined and a new politics of identity and modern legitimation procedures appear.

References to the inevitability of technological progress are often invoked among the arguments for the inescapable decline of the nation-state as a result of the spread of globalization. The use of advanced means of communication is seen as a way towards the establishment of a new global communication infrastructure designed to validate today's cosmopolitan world outlook. As a rule, political philosophers refer to three components of this global infrastructure:

the electronic, linguistic (language-based) and corporate ones. However, the control over, and use of, these components are not uniform within particular countries [10, 370].

Still, transnational corporate connections only partially affect actors' political strategies by significantly limiting them, since individuals always act by adhering primarily to the internal law of the country in question. The electronic infrastructure represents a different case, since it is simultaneously a language-based infrastructure, and as such, it opens up a space for the destruction of identity through the imposition of values and discursive violence. Beginning from the 17th century, the process of dissemination of the Western global imperialism's values, cultural institutions and practices had been always relying on technologically advanced instruments of its informational expansion. However, this strategy was based on the content produced within the Western Heartland, i.e., within the West's national cultures, nationalism and secular ideologies [10, 336]. In other words, it was national experience that defined the content of the national identity offered by the West to the world. One can refer here to the French «military-power pedagogy» of Napoleon Bonaparte who used his army's bayonets to spread the ideals of secular empire and the values of its newly formed *cryptoaristocracy*.

In regard to the global spread of forms and institutions of government, the following question arises: can the technological way of dissemination itself explain the replication of identity effects? Francois Lyotard offered a possible answer to this in his concept of techno-logos. He mentioned the suspended role of the state in the era of hegemonic television culture as well as the elimination of the citizen as the ideal of political institutions and the medium of their values. Thus, according to Lyotard, the state, which has always been related to the idea of the institution, no longer plays the overseer's role in the new «telegraphic» process of replication of cultural models but is just a simple part of it [11, 61]. But how does the erosion of the nation-state affect the development and protection of identity? The despatialization and detemporalization of cultural models in the World Wide Web in no way negates the requirements of international legal coercion (such as the punishment of hackers) and does not indicate devaluation of various political standards.

Today's Moslem countries continue to adhere to their traditional values and political procedures just as the Western democracies cannot escape their own «re-memorialization», that is, recollection of their habituses or the conventional forms of their social life. This being said, the experience of culture formation unfolds as an experiment and as a gamble, and every step in this trail blazing is associated with risk and complications in existing knowledge coming from the outside of techno-logos as a result of experimental bombardment (Lyotard). For example, as an institute of representative democracy, the parliament is simultaneously formed as the matrix of political identity and the discourse of reconciliation, while it is also customized through the bombardment of the idea of parliamentarism by cultural and national stereotypes.

Thus, on the one hand, Iran's Majlis is technically a parliament in terms of its procedural imitation, but, on the other, it is an instrument of legitimizing a theocratic state dominated by the clergy and the Sharia serving as the small Constitution. In this sense, the Sharia represents a kind of the Islamic «Bill of Rights». Therefore, the telegraphic replication of Western democracy's procedural norms does not mean that Iran is a democracy governed by an established democratic regime. Similarly, in Ukraine, the global tele-graphic replication of examples of democratic institutionalization repeatedly run into the resistance of customary law and informal power networks. Under the cover of simulated rules of economic actors, criminal clientele continually prospered. In this way, both the nation state as an institution and the Western European models of political life organization came into conflict with the techno-logos of the nomenclatural empire with its informal institutions.

As never before, today's techno logos and tele-graphic replication convert themselves today into the identification code of the nation state. They are the backbone of national cultures' expansion attributing sacred victorious significance to phenomena of art, lifestyles and what Fernand Braudel called the structures of everyday life. From this perspective, France's Ariane 5 rocket, aircraft carrier «Clemenceau», Mirage IV strategic bombers, bio-technological advancements have made all the more attractive Guerlain perfumes, haute couture, impressionism as well as the French literature and political philosophy. Similarly, the US Space Shuttle program as well

as the country's automotive, aerospace and hi-tech industries have proved to be a decisive argument in legitimizing many cultural phenomena pertaining to the United States. Success in technological advances has always been an integral part of national identity and its global legitimation.

However, the export of identity is impossible to imagine outside economic prosperity, since the broadcasting of cultural examples, including those of political life organization, requires expansion organized on the basis of global infrastructures and capital networks.

Just as machinery and technological progress do not necessarily lead to a weakening of the will to identity, international institutions do not cause erosion of the nation state. They largely serve as the indicator of redistribution of real power and influence among the world powers.

One can recall here the latent struggle for leadership in the United Nations during the Cold War. The Soviet Union always sought for, and sometimes succeeded in, recruiting the votes of Third World countries. However, the existence of the Security Council permanent members and their right of veto basically neutralized the UN's multinational status reducing the latter to the status of the chorus in the ancient Greek theater.

According to the theorists of offensive realism (John Mearsheimer), such contemporary international institutions as NATO and the European Union have never acted against the strategic interests of their countries. There have been a recent confirmation of this. As is well known, having taken an active part in the discussions of the EU Constitution, Poland did not accept the privileged status of France and Germany despite their «historical» merits in the creation and development of the European Union. Eventually, the EU Constitution had to incorporate some Polish legal novelties. Essentially, the European integration process has «institutionalized» the permanent struggle for power in international relations by reducing the importance of inter-state relations, especially those concerning territorial issues [13, 305].

This example can show one the indestructible priority of national initiative and *Raison d'Etat* at work. Therefore, when it comes to the risks and challenges of contemporary globalization, it primarily means – if one is to use the terminology of offensive realism- risks of

losing economic competition and changes in the role of the anarchic system of international relations. According to offensive realism, the world government and the properly hierarchical international system are fundamentally impossible, since power struggles and wars will never disappear, even in the case of the nation state's disappearance as a form. John Mearsheimer argues that the anarchic (in the sense of lack of global government) system will always reappear in the form of other types of communities-states, cults, empires, tribes, gangs, feudal principalities or something else. In fact, every country faces the task to protect its identity legitimized at the level of the national state as an integral institution. Such protection is connected to the choice which is made through the state's foreign political strategy.

It appears that the super powers (some as exhausted and weakened as Russia), some as promising as China, and some as advanced as the US, the European Union or Japan, appeal to globalization as a universal myth while trying to establish their privileged status in the world economy. The best example of this is the US, which stood at the origins of the formation of many global institutions such as the Rome Club, the Trilateral Commission . At the same time, the US is one of the few countries that has not signed the Kyoto protocol, which limits emissions into the Earth atmosphere to prevent the disastrous effects of global warming. In the end, the destruction of the environment, or the threat of the spread of the AIDS epidemic turn out to be minor problems for the US compared to national security threats associated with the projected reduction in production in the chemical, automotive and other modern US industries.

As a rule, the myth-creational clamor about a particular strategic initiative is based on the prophetic model of behavior – regardless of whether it concerns the business-type politicians such as the world government idea advocate Jacques Attali or the kind of intellectuals represented by Francis Fukuyama. As aptly put by Ernst Cassirer, both of these categories' representatives have become today «the spokespersons of public gamble». Any projection of irreversibility and inevitability of a given course of events aims at the deeply-seated identification patterns of the individual, which are primarily such existential patterns as the fear of death, that is, the fear of the future. Hence comes the susceptibility of certain stratagems – those that supposedly outline the methods of survival and adaptation. Even

though it has been almost 20 years since Fukuyama stunned the world with his concept of «the end of history», the victorious march of the liberal economic model was interrupted by several political crises in the Balkans and by the 1997–1998 economic crises in East Asia.

Fukuyama's failed prophecy ranges both with the Kant's notion of eternal peace envisaging the possibility of countries consent based on moral grounds and with the Hegelian concept of the termination of history in the perfect state of the Absolute Spirit. However, it is Oswald Spengler's prophetic reconstruction of culture which is the closest ancestor of Fukuyama's providential model, since both of them feature the involution into the magic of fate and servile determinism. And it is namely the magic of fate (whether in the form of technology or in the form of governing infrastructure of the modern market economy) that feeds today's globalist ideologies.

Today, there are enough reasons to believe that the system of nation-states will stay. Being born in the bosom of the European civilization, it has become global. Whereas global (planetary) structures do not provide any guarantees of personal and «corporate» identities, the nation-state does provide such guarantees through the procedures and institutions of socialization (such as education and culture) as well as through legal mechanisms and military might. However, the ensuring of political and national identity through state institutions does not lead to destruction of the horizon of identity, i.e., to the suspension of continuous exercise of choice by individuals in their search for themselves. At the same time, the search for identity is not the result of random selection, since they result from the deployment of the will to power based on what Foucault described as *episteme*, that is, the aggregate of «power-knowledge». In other words, the direction of the search for identity is pre-arranged through historical knowledge and political institutions, especially through the nation state.

LITERATURE

1. See: 8. Adler, Emanuel; Haas, Peter M. Conclusion: epistemic communities, world order, and the creation of a reflective research program // Knowledge, Power, and International Policy Coordination. International Organization (Cambridge Journals) 46 (1): Winter 1992.

- Haas, Peter M. Haas, Peter M.* Introduction: epistemic communities and international policy coordination // Knowledge, Power, and International Policy Coordination. International Organization (Cambridge Journals)46(1): Winter1992.
2. *Bloch, Ernst.* Le Principe Espérance. II Les épurs d'un monde meilleur. – Paris : Gallimard, 1982.
 3. *Castoriadis Cornelius.* L'Institution imaginaires de la société. – Paris, Seuil, 1975.
 4. *Giddens, Enthoni.* The Nation-State and Violence. – Cambridge, United Kingdom: Polity Press, 1985.
 5. *Friedrichs, Jörg.* The Meaning of New Mediavelism/International Relations, vol. 7. № 4. – December 2001. – P. 488.
 6. *Hall, Rodney Bruce.* National Collective Identity. Social Constructs and International Systems. – New York, Chichester, West Sussex : Columbia University Press, 1999.
 7. *Heidegger, Martin,* The Letter on Humanism // The Problems of Man in Western Philosophy / Translated from German by Progress Publisher. – Moscow, Progress, 1988 (in Russian).
 8. *Held, David, Mc Grew, Antony, Goldblatt, David and Perraton, Jonathan.* Global Transformations. Politics, Economics and Culture. – Stanford, California. – state- Stanford University Press, 1999.
 9. *James, William.* The Will to Believe and the Other Essays. – New York, London, Toronto, Bombay, Calcutta, and Madras: Longmans, green and Co, 1927.
 10. *Laplantine, Francois / Je, nous et les autres / Le Pommier - Fayard,* Paris, 1999.
 11. *Lyotard, Gean-François.* Logos et techne, ou la telegrafie. L'inhumain. – Paris : Galilée, 1988.
 12. *Rorty, Richard.* Contingency, Irony and Solidarity. – Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press, 1999.
 13. *Wouter G. Werner and Wilde, Jaap H.* Endurance of Sovereignty // European Journal of International Relations.– Vol. 7. – № 3. – September, 2001.

Олег Білий. Причина державності та нації.

Ця стаття присвячена культурним засадам та соціально-політичному розвитку нації-держави. Історія розвитку штатів рясніє численними сюрпризами, які були абсолютно непередбачувані ініціаторам державного будівництва і часто виникли внаслідок аварій, викликаних різними сузір'ями подій. Але це, звичайно, не ставить під сумнів той факт, що держава є цивілізованою формою або однією з таких форм, що пе-

редбачається цивілізацією – на відміну від примітивних форм Геміншафт. Державне будівництво представлено способом, у який людина уявляє себе. Це становить предмет творчих здібностей людей символічно створювати і відтворювати себе. Взагалі, успіх будь-якої історичної авантюри в кінцевому рахунку зміцнює віру в універсальну дійсність аварії. Ідея глобалізації датується саме цим успіхом. Зараз ясно, як ніколи, що амбітний проект, що нагадував глобалізацію світової революції, призвів до імперіалістичної експансії Росії, тобто до національної держави. Надія світу, що залишилася для планетарної перемоги універсального принципу рівності, не змогла підтвердити інтерпретацію *Rasion d'État*. Отже, раціональність держави може бути сказана не в управлінні відповідно до божественних законів, а не в природних чи соціальні закони, а не в повазі до світового порядку, а перш за все в реалізації головної мети посилення влади держави. Тут підійде мова про метафізичні основи національної ідентичності, найбільш досконалим втіленням якої є нація держава. На мій погляд, останній являє собою найбільш відмітні ознаки історичного розгортання людської суб'єктивності. Пост-Вестфальський міжнародний правовий порядок став надзвичайно ефективною ідентифікаційною матрицею, глобальна поширення якої видається цілком природною. Незважаючи на значні місцеві культурно-історичні відмінності, інституційна мережа сучасної держави служить широко використовуваною моделлю. Модель передбачає відтворення, навіть якщо в імітаційному режимі, процедур представницької демократії, таких як загальні президентські вибори, парламент і конституція, що містить обов'язковий розділ про свободу людини. Слід зазначити, що національна держава, як унітарна, так і федеративна, не може бути ототожнена з полісом та його культом з пенатів чи агорою. Точно так само універсалізм нації-держави сильно відрізняється від імперського універсалізму. Власне, національна держава об'єднує риси обох вищезгаданих форм соціальної організації.

Ключові слова: нація-держава, міркування держави, інституційна мережа, глобалізація, культурно-історична катастрофа.

Олег Билый. Причина государства и нации-государства.

В этой статье рассматриваются культурные основы и социально-политическое развитие нации-государства. История развития государств изобилует множеством неожиданностей, которые были совершенно непредсказуемы для инициаторов строительства государства и часто возникали как несчастные случаи, вызванные различными созвездиями событий. Но это, конечно, не вызывает сомнений в том, что государство - это цивилизованная форма, или одна из таких форм, ко-

торая воспринимается цивилизацией – в отличие от примитивных форм *Gemeinschaft*. Государственное строительство представлено тем, как люди себя представляют. Он представляет собой предмет творческой способности людей символически создавать и воссоздавать себя. В целом успех любого исторического приключения в конечном итоге укрепляет веру в универсальную действительность аварии. Идея глобализации относится именно к этому успеху. Теперь уже более чем когда-либо ясно, что амбициозный глобализационный проект мировой революции привел к империалистической экспансии России, то есть национального государства. Надежда мира, оставленного для планетарной победы универсального принципа равенства, потерпела неудачу, таким образом, подтверждая интерпретации *Ration d'Etat*. Поэтому рациональность государства можно сказать не в управлении в соответствии с божественными законами, а не в естественных или социальных законов, а не в отношении мирового порядка, а прежде всего в осуществлении главной цели укрепления власти государства. Здесь речь идет о метафизических основах национальной идентичности, самым непревзойденным воплощением которых является национальное государство. По моему мнению, последний представляет собой наиболее отличительные свидетельства исторического развертывания человеческой субъективности. Пост-Вестфальский международный правовой порядок стал удивительно эффективной идентификационной матрицей, глобальное распространение которой представляется вполне естественным. Несмотря на значительные местные культурно-исторические различия, институциональная сеть современного государства служит широко используемой моделью. Модель предполагает воспроизведение, даже если в подражательной форме, процедуры представительной демократии, такие как всеобщие президентские выборы, парламент и конституция, содержащие обязательный раздел о свободе человека. Следует отметить, что национальное государство, будь-то унитарное или федеральное, не может быть отождествлено с полисом и его культом Пенатов или агоры. Точно так же универсализм национального государства сильно отличается от имперского универсализма. Фактически, национальное государство объединяет черты обеих вышеупомянутых форм социальной организации.

Ключевые слова: нация-государство, причина государства, институциональная сеть, глобализация, культурно-историческая катастрофа.

Oleg Bilyi. Reason of State and Nation-State.

This article deals with the cultural foundations and sociopolitical development of Nation-State. The history of states' development abounds

with numerous surprises which were completely unpredictable to the initiators of state building and which often emerged as accidents caused by various constellations of events. But this, of course, does not cast any doubt on the fact that the state is the civilized form, or one of such forms, which is assumed by civilization – in contrast to the primitive forms of *Gemeinschaft*.

State building is represented by the way in which individuals imagine themselves. It constitutes the subject of individuals' creative ability to symbolically create and re-create themselves. In general, the success of any historical adventure ultimately strengthens the belief in the universal validity of an accident. The idea of globalization dates back namely to this success.

Now it is clear more than ever that the ambitious globalization-like project of the world revolution had resulted in the imperialist expansion of Russia, i.e., of a nation state. The hope of the world Left for the planetary victory of the universal principle of equality had failed thus validating the interpretations *Rasion d'Etat*. Therefore the state's rationality can be said to lie not in the governance in accordance with divine laws, and not in natural or social laws, and not in the respect for the world order but primarily in the implementation of the main goal of strengthening the power of the state. Here one approaches the issue of the metaphysical foundations of national identity, the most consummate embodiment of which is the nation state. In my opinion, the latter represents the most distinctive evidence of the historical deployment of human subjectivity.

The Post-Westphalian international legal order became an amazingly effective identification matrix whose global dissemination seems quite natural. Despite significant local cultural-historical differences, the institutional network of the modern state serves as a widely used model. The model involves reproducing, even if in an imitative mode, the procedures of representative democracy, such as the general presidential election, the parliament and the constitution containing the obligatory section on human freedoms.

It should be noted that the nation-state, whether the unitary or federal one, cannot be identified with the polis and its cult of the Penates or agora. Similarly, the nation-state's universalism is very different from the imperial universalism. Actually, the nation-state amalgamates the features of both of the above forms of social organization.

Key words: Nation-State, reason of state, institutional network, globalization, cultural –historical accident.

PHILOSOPHY OF CIVILIZATIONAL PROJECT OF UKRAINE

Each country that is not an object but a subject of history and geopolitics, has its civilizational project. It seems self-evident to assume that a deep purpose of this project under the condition of a democratic open society is man and his development – worthy self-realization of personality.

Before we determine essential features of dignified man self-realization and obstacles on her way it is necessary to put the question: what is a civilizational project?

The working definition might be: **a civilizational project – is an image of the future of a country, that generates strategy for its free, dignified and effective implementation of the world through dignified self-realization of its citizens during the process of which cultural identity is combined with the progress of civilization.** In other words, a civilizational project – is the result of a productive civilization choice, which makes the country a subject of history, and its citizens – secure and free.

This definition leads to highlight two important and problematic sections.

First, it is namely worthy self-realization of personality in any era and in any peoples becomes *foundation* of civilization projects and the civilization development. However, only in the XXI century, it begins to be realized as a main *purpose* of civilizational projects, making these projects not only more human but also more *effective*. In other words a civilizational project, in which man, his development and self-realization is only a *means* today will not be successful under any circumstances. This should be considered when creating and implementing a civilizational project of Ukraine.

Secondly, putting the question of cultural identity and civilizational progress, we touch the question of interaction of civilization and culture. Leaving aside concepts that oppose civilization and cul-

ture as material-technical and spiritual –creative origins, let us address to the approach that unites them. This unity is due to the fact that in life of man cultural and civilizational origins are in constant interaction – culture is spiritual content of civilization, civilization – creating conditions for the development of culture. Civilization gets sense as a means of opening a socio-economic and cultural potential of the state, bringing it to the world level, while culture takes itself as a means of inspiration and humanization of civilization. Only the certain level of civilization development gives a person *the freedom* to implementation of life potential – dignified self-realization, including cultural-humanist development, but it is the freedom of self-realization does not destroy civilization itself.

The abovesaid raises new important issues. How can civilization and culture be combined? Maybe their mutual conditionality and integrity, which lead the country onto a world level, at least, make it visible in the world, and is a long-run objective of the civilization project of Ukraine?

Answering the first question, we should recognize that culture and civilization are productively combined in a society only by persons of this society. This is possible only on condition of their *dignified self-realization*. Therefore, giving the answer to the second question, it is possible to affirm that a deep purpose of a civilization project will still be human as personality of his development and self-realization, not a balance of culture and civilization created by man as the end, the balance between them.

Understanding this goal of civilizational project needs to delve into the concept of civilization.

In the broadest sense, civilization is the way of the presence of people in history. If this presence is humanistic, the civilization organically includes culture. Civilization is inspired by culture, culture acquires everyday life enrooted civilization.

Orientation to humanization, to ensurance of human dignity and self-realization of man – is an important tendency of modern civilization. So modern civilization is presented as a *combination of material and technical, economic, legal, spiritual and cultural conditions* of dignified life of the human community.

Any civilization develops the unity of the past, present and future. Thus, civilization – is its history and a current state, and a civiliza-

tional project – orientation to the future. It is important not to focus on any of one own civilization time measurements.

Getting stuck on the past, even very heroic, brings to life conservatism that crosses the country from the present. Dissolution in the current state does not allow to develop, generating endless pragmatism and populism in politics without ideology. Focusing only on the future creates utopianism and populism of the left political forces established on it.

It is important to realize that modern civilization is global one, that integrates different peoples and countries on the basis of certain universal values. Does this mean that in the world one single civilisation which is represented by people (peoples, political or civic nation) culture and appropriate mentality may dominate? Thus, in the modern world there is a similar tendency, or more exactly, *tendencies*, because we have several global civilization projects. Superpower countries (or countries that set themselves up as a superpower) in one form or another represent a civilizational project as «exemplary», building on this ideology, internal and external policies. As a result, a modern world is a world of the struggle of civilizational projects of superpowers and those states that they draw into their orbit. This creates a new world order scenario in which some countries clearly define their right to be subjects and directors of geopolitics, while others play the undeniable role of objects which are used to influence on subjects – competitors.

However, another tendency is opposed to this, in which a modern world is a dialogue and consensus of a diverse civilizational project. Geopolitical, military and political, and economic realities show that the tendency of global *consensus pluralism* is more productive and just on this basis it is necessary to build a civilization project of Ukraine, which with necessity requires consensus pluralism within the country – that is, plurality of projects of dignified self-realization of its citizens.

What would be a methodology «to embed» dignified self-realization into a civilizational project of Ukraine? The scientists of NAS of Ukraine must answer this question. But before this we should compare the concepts «a civilization project», «a civilization choice» and «the civilizational development» and define the concept of dignified man self-realization.

* * *

One can understand dignified self-realization as disclosing of vital human potential in corporeal, creative and spiritual dimensions, making it creative and therefore useful for a modern innovative society. This self-realization organically combines individual and communicative abilities of a person. Dignified self-realization means an activity, which not only reveals man capacity, provides her goals and values, but also gives pleasure of her needs and the needs of her family.

Dignified self-realized man is happy – in an occupation, and in a family, in a civil and social space. Such man enters relations and is able to create an open democratic society that does not destroy freedom in exchange for «happiness» and makes economic, political and spiritual freedom of individual the condition of his development. Thus, only dignified self-realized citizens are the key and criterion of that civilizational project of Ukraine will not move toward authoritarianism or totalitarianism.

We should understand one very important fact here. An important component of dignified man realization of Ukraine is gender equality and gender partnership that can overcome authoritarian tendencies in a family and a society. In Ukraine a woman has always played an extremely vital social role and strengthening of her participation in a new civilizational project is required not only to report to the international partners of Ukraine.

The will to dignified man realization means that an individual and a society as a whole must make a Choice – a choice of civilization way that will make this self-realization possible. Today after a quarter of the century of the state independence of Ukraine the crucial question of a civilization choice raises before it again. In mass consciousness such choice is associated with the election of a geopolitical region, bloc or alliance of countries, which Ukraine should enter. But a country civilization choice as a subject of world history is first of all the is a choice of *lifestyle and values* that are productive for the development of a country and its citizens at this or that stage of its state formation. Even on this basis, foreign partners, alliances, blocks and so on are elected. So a civilization choice – is largely the choice not of the place in the world but *paradigm and strategies to realize*

own progress in the world that can be interpreted as a real national idea.

A civilizational country choice can not be done once and for ever, it must *be* constantly *confirmed* by pragmatic action programs and actions. A productive civilization choice of the country – is a civilizational project and the civilizational development, requiring a series of *elections* – both in terms of periodic authority election in a democratic society, and in terms of making *choice* for *election* by the representatives of the elected government and political opposition, as well as providing a daily choice in the process of self-realization of every conscious citizen.

One can not deny that a civilizational choice at certain stages of history of the country becomes the Choice with the capital letter – is crucial and provides a fundamental *strategic result*. One should not just assume that by making such a Choice, one is already absolved himself from responsibility, having given «powers of this world» – or superpowers or geopolitical alliances the implement of realization of strategies of the Choice. The civilization choice – is a constant process of selection, correction and implementation of *own*, not imposed from outside development strategies – ways of implementation of a civilization project.

However, we must realize that a civilization choice completely different takes place in a totalitarian, authoritarian and open society. In a totalitarian society its leader makes it, outlining the contours of the future and the leader's encirclement develops strategies of mastering the future and defines the limits of human stress along the way. In the authoritarian society, for example, in the society of oligarchic neo-feudalism of XXI century, we have the same taking into consideration the possibility of non-system compromises with the opposition. In an open society a civilization choice is the result of extensive public discussion and consensus of political elites and people.

What is the significance and actuality of the concept of «civilizational choice» at this stage of Ukraine? Is it possible to replace the concept of «civilizational choice» by «civilizational perspective 'or' civilizational by developed» Answering these questions one should understand that the choice of any subject (both individual and collective), is a *necessary condition* for its transition from potential to actual state, is the condition of its *actual* subjectivity.

Moreover we should realize that a country civilizational choice combines in itself a civilization *project*, as well as the civilization development – and the future state, and movement towards it.

How is this process combined with separate personality at the level of a whole society? Of course, we would like a person to be included in the general process at the level of daily self-realization. After all, personal realization as a goal of a civilization project of a society does not mean that this self-realization will be «switched on» only on completion of its implementation. It should *cause this embodiment*. And you can speak about the **methodological principle of embedding dignified man self-realization not only in the result but in a civilizational project implementation process**. In other words, dignified man self-realization is not just an aim of a civilization project, its an ideological slogan or even methodological vector, it should be practice of *a civilizational project*.

Just as at a country level we have movement from a civilization choice to a project and its implementation, and at a personal level we have movement from a life choice to a life project and fulfilment of this project – self-realization. Sincerity, efficiency, and simultaneously, creative dynamism and openness of self-realization to Another person will determine its *dignity*.

Dignified self-realization means that a person having listened to himself, chooses a profession and close, loved man creates with her a life project and further *responsibly* realizes it with partners and co-thinkers – goes out from existing into over extreme limit, from potential – into currently central. Indignity of self-realization – is focusing illusion on permanence of a life choice, such «search of yourself» when a person changes professions, family, does not feel herself anywhere, and thus is involved in other life projects, losing responsibility. In authoritarian and totalitarian societies such people are invested in the Procrustean bed of forced «correct» self-realization, creating a system of repression and self-repression. Instead of it, in a democratic open society such a civilizational project is formed, in which non-repressive conditions of truly dignified self-realization are actualized. The creative and cooperative atmosphere exists that makes the reality, not illusion of the civilizational development.

In this plan it is very important to show our fellow citizens that a project of happiness, which is self-centered family consumption and

the accumulation of resources taken out on the «bread place» from a state budget is deeply indignant self-realization – as it crosses country civilizational future. Such project of happiness and self-realization, based on it, creates populism that allows politicians occupy «bread places I» or put «their people», as well as corruption – this project of happiness is always lack of that what you can obtain from a state budget.

Another project of happiness – is a project «to be and not to have». In this project of happiness creative and cooperative creative self-realization, in which man makes products necessary to others and receives adequate remuneration or profits, even in today's Ukraine crisis, is able to lead a society to a civilizational level of developed European countries. It is clear that within this project of happiness dignity of self-realization is not conditioned by consumption but by creativity, as self-realization does not become a means to own something but it becomes value itself. It is impossible to enter this project of happiness and self-realization because of control and repressiveness, even very specific and fair. Only hard work of creative intellectual elite – teachers, scientists, humanitarians, philosophers, writers, broadcasters, producers, work to change *the value of emphasis* in students, readers, viewers – can change the sterile patterns of behaviour of an individual and as well as of a society.

It seems heuristically productive to use such methodologies of socio-humanitarian knowledge as *potentializm* and *meta-anthropology*, moreover, to show possibilities of their synthesis in order to understand the problems of dignified personal self-realization in the context of a civilizational choice, a civilizational project and the civilizational development of Ukraine. First we will outline nature and methodological possibilities each of them.

Potentialism in this context is understood as a direction of the modern science development, the main principle of which is, by Academician SI Pyrozhev definition «assessment of diverse opportunities which are inherent in this or that system, and those under appropriate conditions can be realized» [4, 9]. Potentialism «Unlike *kaleydoskopism*, which based on analysis of opportunities that have occurred... involves the study of wider range of preconditions that determine the development of a concrete process or a system» [4, 9].

Potentialism means the need for analysis of a social phenomenon in categories of *possibility* and *reality*. From here legality of the use of the term «potential which reflects different aspects of self-motion of inside elements of a particular system from possibility to reality» [4, 9].

So, potentialism allows us to understand the development of a country in dynamics and above all is to determine its *real* not illusory, utopian ambitions and capabilities.

The place of *meta-anthropology* in socio-humanitarian knowledge can be understood in two fundamental manifestations: 1) as metatheory of Human Sciences, its existence in culture and society, integrating the results of the simultaneous development of these areas, and 2) philosophy of human development. As a result «philosophical anthropology as metaanthropology can be understood in a broad and strict sense, expressing her specific duplicity of its tasks» [9, 6].

Meta-anthropology in a strict sense as a direction of Ukrainian philosophy has integral and methodological significance for the contemporary socio-humanitarian knowledge as a project based on the separation of human being «into ordinary, frontier and metafrontier dimensions, which correspond to everyday, personality and philosophical types of outlook. Everyday life is formed by will to self-preservation and procreation, frontier – on one hand – will to power, on the other – the will to knowledge and creativity, metafrontier – will to love, freedom and tolerance» [8, 125–271; 10, 207–212].

This approach continues a philosophical search of classic of philosophical anthropology M. Scheler [11] and the classic of philosophy of personalism Berdyaev [2]. In modern Ukrainian philosophy meta-anthropology is one of tendencies of the development of Kyiv worldview-anthropological school, founded by academician V. Shynkaruk.

It is important to realize that meta-anthropology in a strict and broad senses can not be rigidly divided into two opposite realms – they determine each other. Only as a metatheory of socio-humanitarian knowledge meta-anthropology can be philosophy of the human development; only as philosophy of the human development meta-anthropology is able to an integrating function in humanities and social sciences.

The combination of potentialism and meta-anthropology as methodological strategies enhances the possibilities of each of them. Potentialism acquires an ideologically valuable vector and meta-anthropology overcomes detachment from the realities of inherent processes of man and society.

So we have *metaanthropological potentialism* – as a methodology of development of potential human life, the nation and humanity from everyday to higher frontier and metafrontier displays.

By life potential in a broad sense one can understand the integrity of key human capabilities – and corporal, and mental, and spiritual. The aim of any open and humanistic social system is *development of potential of human life*, its self-realization as a condition of a society formation. Realization of this makes it possible to understand metaanthropological potential not just as a methodological strategy of socio-humanity theories, but as a practical paradigm of the country development.

It is productively to use first of all such a direction as *social meta-anthropology* in a methodology of metaanthropological potentialism. Within this direction a triadic methodology meta-anthropology (ordinary, frontier, metafrontier human being), applies not only to human as to inimitable existence and a unique personality, but as to «o society and to the rights in society» [3, 81].

When we speak about the independent and deliberate choice of the way of development in coordinates of metaanthropological potentialism of the triad «ordinary, frontier, metafrontier» it is productively to replace the category «ordinary» into «existing (real)». On this basis, we have the following principles (stages of realization) of this methodology in understanding potential of this or that social system and man in this system:

1. Analysis of parameters of the existing (real) existence of a social system and people in this system, and understanding their potency.

2. Construction of a project of metafrontier (beyond) existence of a social system that is fundamentally beyond the existing one, but reflects its potencies and thus is humanistic – dignified self-realization is the goal of this project, not means.

3. Making an integrity of a strategy project achievement of metafrontier (beyond) existence of the social system and man in it through

the transition of potential into actual, possible into real that foresees frontier existence of this system.

To answer the questions what potencies of the social system and man in it can be real, and what – utopian, it is possible only due to *profound comparative analysis of the results of the first and second theoretical stages*. This comparative analysis should be conceptually forwarded by categories of «possibility – reality», «potential – actual», «real – proper».

The only pair «available – metafrontier (beyond)» makes it possible to understand worldview and valuable, man measuring transformation potency vector into reality, having created such draft and image of renewal of human being in society, which will allow to rub through all trials on the way towards renewal.

Thus, a new civilizational project of any society means not only changing its parameters as *social*, but also the transformation of human *existence, first of all its self-realization*. Hence – actuality of a methodology of metaanthropological potentialism for understanding and a civilizational choice of the country and its a civilizational project and implementation of this project, understanding the logic and risks of the development at all stages. Metaanthropological potentialism opens the possibility to actualize lifestyle changes and human values, and hence – its existential foundations. However, using this methodology makes it possible to realize that it is impossible to separate man «both from the natural and biological background.., and from a kind of inner nature of the human personality, independent self-knowledge» [5, 67].

Man is not a toy in the hands of politicians, political technologists and «social engineers», any productive civilizational changes in social dimension are possible now only under conditions of free and creative person self-realization. It is quite clear that the «new horizons are opened before those countries whose social system are able to provide to the maximum degree, on the one hand, realization of creative potential of its citizens, on the other – to meet their needs» [5, 67].

* * *

It is important to realize that without implementation of a civilizational choice as to choose a civilizational project that favours dignified human self-realization, there is a loss of *country subjectivity*; it en-

closes it in the past and cancels from the potential leaders of the civilizational progress. Another thing is that a choice of a country may be under pressure of external geopolitical subjects; it also means the loss of the country subjectivity, and hence opportunities to realize its potential.

Let us distinguish several features of a productive civilizational choice, a productivity condition of which is a civilizational project that contributes to strengthening the subjectivity of Ukraine and dignified man realization in it.

Any country performs a civilizational choice as a subject, not an object just by implementing its *own development strategy* – creates a civilizational project and implements it. The presence of development strategies that do not depend on the change of political elites, makes the country a subject of geopolitics. A civilization choice as an option of only geopolitical place in the world, with the necessity turns a country into an object of geopolitics, resulting in the loss of the real independence and sovereignty, and its civilization project turns into a project of eternal provincialism.

It is also necessary to realize that a civilizational choice, a civilizational project and civilizational development in its productive forms are possible only if there is real consolidation of people in the country. One can understand real consolidation only as consolidation of *self-realized citizens*. And then not only the government, politicians, state and public figures but most citizens are responsible for a civilizational choice, creation and implementation of a civilizational project. It is then the civilizational development will be not only a number of slogans and imitation of reforms but it will become a real movement of the country, that changes the way of life based on the selected values but not some abstract way of life and the way of life at the level of *a citizen*.

The constructive civilizational choice, a project and development on their basis take place on the condition of consensus, and not only compromise of political parties and groups that are actively involved in public life and represent different social groups and regions of the country. Political parties and groups and their leaders must be in a state of *mutual trust* and demonstrate publicly not mutual strife, trying to acquire ratings humiliating the opponent but the ability to trust

and to enter into a state of co-creation that will actualize people's trust in politicians and government in general.

Mankind experience again and again proves that a civilizational choice that unfolds into the project and its implementation, is truly productive for self-realization and the general life of citizens only if *there is interaction between the political elite and the elite intellectual* – especially with the expert community morally and professionally reputable scientists, who are able to create and responsibly and critically analyze different mode – projects of a civilizational choice of the country, and outline strategies to achieve them.

We can not but admit that the civilizational development of the country, which is formed by choosing a civilizational project should not come into conflict with the *archetypes of its culture and peculiarities of its mentality*. Every culture in creature of its members must make their own, inherent in its underlying fundamentals mission of enriching human culture.

To become full subjectivity Ukraine which generates dignified self-realization of its citizens and at the same time it is generated by it, it is necessary to solve the problem of *civilizational confrontation* with modern Russia. It is important to realize that this opposition for Russia is largely civilizational confrontation with the West.

Russian politicians and many of its electorate perceives Ukraine not as a subject that creates its own civilizational project but as a part of its «Moscow-Orthodox civilizational project», which is based on other values than the Western.

That is why such opposition is perceived in Russia as not a conflict of interests but a confrontation of values. In modern Russia believe that the West broke the written and unwritten agreements that emerged during the dismantling of the USSR, chief among which is *an imperial right* to influence on the territory of the former allied superpower. «The West has gone too far to the East», – believe in the Kremlin. This causes a fundamental irreconcilability and uncompromising of a Russian position at any negotiations on the «Ukrainian question».

Such a circumstance makes actual the necessity for an active and at the same time, prudent and wise position of Ukrainian scientists, diplomats, politicians, public figures and government, which considers Ukraine being at the break of Western European and Eurasian

civilizations. This position should be built on the basis of understanding of the uniqueness of the Ukrainian civilization project and the need for its implementation on the basis of real opportunities [7] in the name of human dignified development.

* * *

The civilizational project and, accordingly, the civilizational development of Ukraine should be a response to time challenges. But it is necessary to respond not only to *calls inside the country* and even only on *calls from outside the country*.

The civilizational Ukraine project is to become a response to new *global challenges* facing as the challenges to human nature and generate in principle innovative strategies of personal self-realization. Only then this civilizational project will be supported by the world.

What new global challenges do we have in today's world?

First, it is a challenge to neototalitarianism or a neo-totalitarian challenge. This challenge is primarily caused by the latest international terrorism and, therefore, means appearance of modern totalitarianism or neototalitarianism. It is important to realize that this challenge is generated by terrorist threats and simultaneously generates them. At the beginning of XXI century we have a strong problem of restoring totalitarian tendencies in public life, which are hidden by their appearance democracy. This is due to both environmental hazards and dangers of global terrorism which is the result of a clash of cultures and civilizations in the conditions of economic and political globalization. Neototalitarianism is largely generated by competition of different globalization projects presented, for example, by the USA, Russia, China and others.

Neototalitarianism – is totalitarianism of epoch-screen culture and *screen lifestyle*. This is totalitarianism of the era of social networks and informational wars. Unlike posttotalitarianism, neototalitarianism is able to use resources of information network society, especially screen culture – television and the Internet, where the various discussions are held and which are properly moderated. Neototalitarianism – this totalitarianism, in which the direct propaganda is added by techniques of ideologically biased moderations of spontaneous or provoked debates – especially in social networks on the Internet.

Second, it is the challenge of gender innovations. This challenge is by gender equality and freedom of choice of gender and sexual identity. The practice of gender equality in many countries that were centuries of patriarchal existence becomes destructive hidden – until braking birth rate and the demographic crisis. On the other hand, we have a number of innovations in sexual life. In the Western world, especially in the Protestant world civilization, become more ordinary gay marriages and even raising children in such marriages, that makes them *same-sex families*. Various sexual perversions which for centuries considered immoral, begin to be perceived only as deviations that is the result of *a personal choice* and they are not related to public morality.

Third, this is a challenge *to transhumanism*. This challenge is connected with the desire of modern man to gain power over social and personalized processes through information technologies and also to transform her physicality by bio- and nano-technologies – up to overcome the limits of lifespan. The challenge to transhumanism is the least appreciable in today's Ukraine, but it in its worldview and ideological forms signals the important issue – the desire to evolve not in a moral and spiritual but in physical and corporal plane, endlessly continueing and increasing everyday dimension of human existence.

Under what conditions is Ukraine able to generate and implement a civilizational project that responds to these global challenges? This is possible only when an atmosphere of perception of interpreted creative and co-creative human being exists, when complexes of revenge, resentment and inferiority have been understood and overcome.

During the process of implementation of a civilizational project in Ukraine it is necessary not intimidate or induce but *motivate* people – in economic, and in political, and in spiritual and cultural spheres.

After all, the main subject of realization of a civilizational project Ukraine in a democratic society is not an abstract state, culture or a civil society but a free self-realized citizen that creates a new state, new culture and a new civil society, making his country subject of world history.

Taking into consideration difficult conditions in which the Ukrainian state exists now, a creative responsible citizen often with the need becomes a volunteer, but later he should receive understanding and support from the state and entering into partnership with the state, goes out beyond only the limits of a volunteer status. **Movement from a status of a volunteer that started a socially significant project to a status of a public servant, scientist, professional journalist, efficient businessman – that's vector of dignified man self-realization in today's and future Ukraine.**

Thus, only dignified self-realization is the goal of a civilizational project in Ukraine. However, dignified self-realization «is at the same time its precondition and a way of implementation – without self-realized and self-sufficient people who are typically the middle class and fundamentally integrate into economic, political, spiritual communities, this project becomes utopian» [7].

There is a contradiction that must be resolved dialectically – the state, which is the main subject of a civilizational project in Ukraine, must show appropriate activity to create a social atmosphere for the actualization of active and creative personalities, taking care to provide equal opportunities for getting education, training and a fair action of «social elevators» – to form and maintain common for all «rules» in a society where man is the highest value.

* * *

The possibility of man self-realization in modern and future Ukraine is significantly complicated by the fact that a hybrid war, in the space of which Ukraine has existed for several years, is not just a local situation. It – is an element of a new world order. It is quite possible to agree with Academician V.P. Horbulin [1].

What is the hybrid world order? In the context of the abovesaid, it can be quite called neototalitarianism. This is a scenario of relations between countries and relations inside a country where interests dominate moral principles, the tactics becomes the strategy, and world-view eclectic and chaos exist there under the guise of clear propaganda slogans.

The hybrid world order – is a way of doing politics with strange hands through system manipulation of the collective consciousness

and collective out of consciousness first to create *situations of chaos* and further – a *chronic state* of controlled chaos of the social system.

As noted above, hybrid world order – is a world order scenario in which some countries clearly define their right to be subjects and directors of geopolitics, while others play the role of extras who are undeniably used to influence on subjects- competitors. In this case extras are cast to be the true directors of their own destiny.

Using a metaanthropological potentialsism approach, we can assume that directors of the hybrid world order try to establish their civilizational projects for each of the managed countries that must constantly oscillate between the existing and frontier being, that makes it possible to manipulate them.

Thus the world resembles a strange play that is directed by few directors who profess different approaches, see finals in different ways and by all possible means conceal themselves as directors.

Such interaction of subjects of the hybrid world order with of the necessity creates unforeseen consequences, one of which is chronic international terrorism. That is why a hybrid world order can also be called a *hybrid world disarrange, world disorder*.

Is a hybrid world order organic for the mankind, that it means its new stage, whether is it – a *disease of human history*, is its the curvature, which has not been before? I would suggest the following metaphor: *oncology of the mankind*, or more accurately, *oncology of humanity*. After all, this world order is not only contrary to the previous world order, which was formed after World War II, but to all human morality, the whole way of human existence that has formed over the last two millennia. In this world order something lurks that is dangerous to man at all, that leads man beyond good and evil, *on the other side of humanity*.

In the context of what has been said there is a logical question: are corruption and populism, these deep internal threats to the very existence of the Ukrainian state, which has been passing a complex evolution recently, demonstrating its vitality, logical and natural manifestations of this hybrid world order, manifestations which have not only internal reasons, but also those which were stage-managed from the outside? Are they those manifestations that provoke a very dangerous political elite alienation and distrust to citizens, destroying the possibility of dignified self-realization?

If the state of hybrid wars and hybrid relations in the world is not spontaneous, can even talk about *philosophy of the hybrid world order*? If it is so, it should be philosophy of overcoming *the hybrid world order*. And this can be a very important mission in the world of modern Ukraine. And there should be worldview vector of dignified self-realization of our contemporary Ukraine.

Humanitarian technology, political and diplomatic ways to overcome the hybrid world order which do not reinforce it with symmetrical, mirror responses but transform it and its subjects – that is very necessary now for Ukraine and what must enter its civilizational project and civilizational development, creating real conditions of dignified self-realization of its citizens.

* * *

The task of creating of a civilization project in Ukraine at the present stage newly actualizes the value of the National Academy of Sciences, including the Sections of Social Sciences and Humanities, basing on a systematic analysis of modern global threats and challenges to our country is able to create paradigms of civilizational reforms and to assess the humanitarian hazards and risks along the way, making creative synthesis of strategies and futures scenarios of the future development of Ukraine.

Only thanks to such a role of the National Academy of Sciences the civilizational project in Ukraine will be not the project of *a civilization buffer* between West and East and it will be a project of civilization of *humanistic innovations* – **a project of civilization of dignified man self-realization**. His motto should be «dignified man self-realization – is a strong country». The implementation of this project into life in a scientifically based form – is a fundamental condition of national security and the very existence of Ukraine as an independent state.

His implies the need to reform organizations of scientific and scientific and educational activity that involves four important principles:

Principle 1. The balanced development and creative interaction of natural and technical and socio-humanitarian knowledge – in order to prevent the development of technocracism in which man is only a means to achieve a variety of indicators and

turning humanitaristics into a tool of ideological manipulations and confrontation. The latter is extremely important, because it is known that the higher the level of conflicts in the country it is more likely to use a hybrid war against it.

Principle 2. Flexible awarding of creative scientists irrespective of ages and religion, carried on according clear and transparent criteria – both for the originality of ideas and approaches, and on their conformity with resonant problems and human society. This means the actual combination of theory with practice.

Principle 3. New connection science and education with a focus not on memorization of existing theories and approaches but on the ability to use them, create new ones, think critically and creatively and solve problems in a dialogue, that will promote dignified man self-realization in all dimensions of personal and social life.

Principle 4. Productive interaction of academic and civic (volunteer) science, which allows to provide flexibility of self-realization of a scientist and response efficiency to the challenges of the world of hybrid aggressions.

ЛІТЕРАТУРА

1. Горбулін В. Хитромудра невизначеність нового світопорядку // Дзеркало тижня. – № 30. – 27 серпня 2016.
2. Бердяев Н.А. О назначении человека. – М., 1993. – 383 с.
3. Крилова С. Краса людини: особистість, сім'я, суспільство (соціально-філософський аналіз). – Ніжин, 2011. – 344 с.
4. Пирожков С.И. Трудовой потенциал в демографическом измерении. – К., 1992. – 180 с.
5. Пирожков С.И. Образ людини і трудовий потенціал населення // Філософська і соціологічна думка. 1991. – № 7. – С. 66–81.
6. Пирожков С.И., Хамітов Н.В. Цивілізаційний проект України: від амбіцій до реальних можливостей // Вісник НАН України. – 2016. – № 6. – С. 45–52.
7. Пирожков С.И., Хамітов Н.В. Цивілізаційний вибір України в глобалізованому світі // Дзеркало тижня. – № 28. – 13 серпня 2016. – С. 4.
8. Хамітов Н. Философия: бытие, человек, мир. От метафизики к метаантропологии. – 4-е издание, исправленное и дополненное. – К.: КНТ, 2017. – 268 с.

9. *Хамітов Н.* Філософська антропологія як метаантропологія: мета-теорія гуманітарних наук і філософія антропо-трансценденції // Збірник наукових праць. Філософія людини як шлях гуманізму та гідності у граничному бутті суспільства: підхід філософської антропології як метаантропології. – К.: НПУ імені М.П. Драгоманова, 2016. – С. 6–30.
10. *Хамітов Н.* Метаантропологія // Хамітов Н., Крылова С., Розова Т. и др. Философская антропология: словарь. 3-е издание, исправленное и дополненное. – К.: КНТ, 2017. – С. 207–212.
11. *Шелер М.* Философское мировоззрение // Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994. – 480 с.

Назів Хамітов. Філософія цивілізаційного проекту України.

Кожна країна, яка є не об'єктом, а суб'єктом історії і геополітики, має свій цивілізаційний проект. Видається самоочевидним припустити, що глибинною метою такого проекту за умов демократичного відкритого суспільства є людина та її розвиток – гідна самореалізація людини. Перед тим, як визначити сутнісні риси гідної самореалізації людини та перешкоди на її шляху, слід поставити питання: що таке цивілізаційний проект? Робоче визначення може бути таким: цивілізаційний проект – це образ майбутнього країни, який породжує стратегію її вільної, гідної та ефективної реалізації у світі через гідну самореалізацію її громадян, в процесі чого культурна самобутність поєднується з цивілізаційним поступом. Іншими словами, цивілізаційний проект – це результат продуктивного цивілізаційного вибору, який робить країну суб'єктом історії, а її громадян – захищеними та вільними. Таке визначення спонукає виділити два важливі проблемні зрізи.

По-перше, саме гідна самореалізація людини у будь-які епохи і у будь-яких народів постає основою цивілізаційного проектів і цивілізаційного розвитку. Проте лише у ХХІ столітті вона починає усвідомлюватися як головна мета цивілізаційних проектів, що робить ці проекти не лише більш гуманістичними, а й більш ефективними. Тобто цивілізаційний проект, в якому людина, її розвиток і самореалізація є лише засобом сьогодні не буде успішним ні за яких обставин. Це слід врахувати при створенні і втіленні цивілізаційного проекту України.

По-друге, ставлячи питання культурної самобутності і цивілізаційного поступу, ми торкаємося питання взаємодії цивілізації та культури. Залишаючи осторонь концепції, які протиставляють цивілізацію і культуру як матеріально-технічне та духовно-творче начала, звернемося до підходу, який їх об'єднує. Ця єдність обумовлена тим, що в житті людини культурне і цивілізаційне начала перебувають у постійній взає-

модії – культура є духовне наповнення цивілізації, цивілізація – створення умов для розвитку культури. Цивілізація набуває сенс як засіб розкриття соціально-економічного і культурного потенціалу держави, доведення його до світового рівня, тоді як культура набуває себе як засіб одухотворення й олоднення цивілізації. Лише певний рівень розвитку цивілізації дає людині свободу для реалізації життєвого потенціалу – гідної самореалізації, в тому числі й для культурно-гуманістичного розвитку, при цьому саме свобода самореалізації не дає цивілізації руйнувати саму себе.

Ключові слова: філософія, філософська антропологія, цивілізація, цивілізаційний проект, людина, свобода, гідна самореалізація людини, метаантропологія, метаантропологічний потенціалізм.

Назип Хамитов. Філософія цивілізаційного проекту України.

Каждая страна, которая является не объектом, а субъектом истории и геополитики, имеет свой цивилизационный проект. Представляется самоочевидным предположить, что глубинной целью такого проекта в условиях демократического открытого общества является человек и его развитие – достойная самореализация человека. Перед тем, как определить сущностные черты достойной самореализации человека и препятствия на ее пути ее достижения, следует задать вопрос: что такое цивилизационный проект? Рабочее определение может быть таким: цивилизационный проект – это образ будущего страны, который порождает стратегию ее свободной, достойной и эффективной реализации в мире благодаря достойной самореализации ее граждан, в результате чего культурная самобытность сочетается с цивилизационным прогрессом. Иными словами, цивилизационный проект – это результат продуктивного цивилизационного выбора, который делает страну субъектом истории, а ее граждан – защищенными и свободными. Такое определение позволяет выделить два важных проблемных среза.

Во-первых, именно достойная самореализация человека в любые эпохи и у любых народов является основой цивилизационных проектов и цивилизационного развития. Однако только в XX веке она начинает осознаваться как главная цель цивилизационных проектов, что делает эти проекты не только более гуманистическими, но и более эффективными. Цивилизационный проект, в котором человек, его развитие и самореализация является лишь средством сегодня не будет успешным ни при каких обстоятельствах. Это следует учитывать при создании и реализации цивилизационного проекта Украины.

Во-вторых, задавая вопросы культурной самобытности и цивилизационного прогресса, мы касаемся вопроса взаимодействия цивилиза-

ции и культуры. Оставляя в стороне концепции, которые противопоставляют цивилизацию и культуру как материально-техническое и духовно-творческое начала, нужно обратиться к подходу, который их объединяет. Это единство обусловлено тем, что в жизни человека культурное и цивилизационное начала находятся в постоянном взаимодействии – культура является духовным наполнением цивилизации, цивилизация – это создание условий для развития культуры. Цивилизация имеет смысл как средство раскрытия социально-экономического и культурного потенциала государства, доведения его до мирового уровня, тогда как культура выступит средством одухотворения и очеловечивания цивилизации. Только определенный уровень развития цивилизации дает человеку свободу для реализации жизненного потенциала – достойной самореализации, в том числе и для культурно-гуманистического развития, при этом именно свобода самореализации не дает цивилизации разрушать саму себя.

Ключевые слова: философия, философская антропология, цивилизация, цивилизационный проект, человек, свобода, достойная самореализация человека, метаантропология, метаантропологический потенциал.

Nazip Khamitov. Philosophy of civilizational project of Ukraine.

Each country that is not an object but a subject of history and geopolitics, has its civilizational project. It seems self-evident to assume that a deep purpose of this project under the condition of a democratic open society is man and his development – worthy self-realization of personality. Before we determine essential features of dignified man self-realization and obstacles on her way it is necessary to put the question: what is a civilizational project? The working definition might be: a civilizational project – is an image of the future of a country, that generates strategy for its free, dignified and effective implementation of the world through dignified self-realization of its citizens during the process of which cultural identity is combined with the progress of civilization. In other words, a civilizational project- is the result of a productive civilization choice, which makes the country a subject of history, and its citizens – secure and free. This definition leads to highlight two important and problematic sections.

First, it is namely worthy self-realization of personality in any era and in any peoples becomes *foundation* of civilization projects and the civilization development. However, only in the XXI century, it begins to be realized as a main *purpose* of civilizational projects, making these projects not only more human but also more *effective*. In other words a civilizational project, in which man, his development and self-realization is only a *means* today will

not be successful under any circumstances. This should be considered when creating and implementing a civilizational project of Ukraine.

Secondly, putting the question of cultural identity and civilizational progress, we touch the question of interaction of civilization and culture. Leaving aside concepts that oppose civilization and culture as material-technical and spiritual – creative origins, let us address to the approach that unites them. This unity is due to the fact that in life of man cultural and civilizational origins are in constant interaction – culture is spiritual content of civilization, civilization – creating conditions for the development of culture. Civilization gets sense as a means of opening a socio-economic and cultural potential of the state, bringing it to the world level, while culture takes itself as a means of inspiration and humanization of civilization. Only the certain level of civilization development gives a person *the freedom* to implementation of life potential – dignified self-realization, including cultural-humanist development, but it is the freedom of self-realization does not destroy civilization itself.

Key words: philosophy, philosophical anthropology, civilization, civilizational project, man, freedom, worthy self-realization of man, meta-anthropology, meta-anthropological potentialism.

АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ТА ЛІНГВІСТИЧНИЙ ПОВОРОТИ У ФІЛОСОФІЇ ХХ СТОРІЧЧЯ

Зміна епохи Модерну реаліями постмодерну супроводжується низкою поворотів у філософії. Власне суть цього повороту одна, але у залежності від ракурсу аналізу в поле зору дослідників потрапляють різні його аспекти. На зміну гносеології як домінанти модерного філософування приходить онтологія, причому не онтологія аристотелівського штибу, а саме соціальна онтологія. Ця переорієнтація зумовлена тим, що у фокус дослідження потрапляє людина, її буття у світі. Зрозуміло, що аналізу гносеологічного суб'єкт-об'єктного відношення для розкриття всього багатства світу людини не достатньо. Тому цей поворот до онтології буття людини у світі називають ще й антропологічним поворотом у філософії. Якщо врахувати, що для одного з фундаторів онтологічного повороту у філософії М. Гайдегера домівкою буття людини є мова, то його концепцію, поряд з концепцією пізнього Л. Вітгенштейна, можна вважати первісною версією лінгвістичного повороту у філософії. А оскільки постмодерне дослідження мови акцентується не на синтаксисі або семантиці, а насамперед на прагматиці, де мова не відокремлена від її носія – людини, то можна говорити і про прагматичний поворот у сучасній філософії. Отже, від гносеології до онтології буття людини – це магістральний шлях розвитку філософії від Модерну до постмодерну.

Подібна теза зовсім не означає, що гносеологія вичерпала можливості свого розвитку і має зійти з історичної арени, як вважають деякі сучасні мислителі. У руслі цієї традиції знаходиться концепція «натуралізованої епістемології» У. Куайна, згідно якої гносеологія розчинилась в таких спеціальних дисциплінах, як нейрофізіологія, теорія інформатики і семіотика. З цим солідаризується відомий психолог Ж. Піаже, який вважає, що його генетична психологія дає відповіді на всі осмислені проблеми традиційної теорії пізнання. Британські соціологи науки Б. Барнс і Д. Блур переконані, що «справжньою теорією пі-

знання» є саме когнітивна соціологія, яка більш успішно вирішує завдання традиційної гносеології і отже, має витіснити останню. На думку відомого англійського вченого і філософа науки М. Поляні, будь-яка рефлексія над пізнанням, над його неявними передумовами й засновками приречена на провал, оскільки експлікація цих неявних передумов неможлива, а тому неможлива і епістемологія як метатеорія пізнавального процесу. Цю тезу поділяє і фундатор «анархічної теорії пізнання» П. Фейєрабенд, який вважає, що кожна значна наукова теорія повинна напрацювати власну теорію пізнання, що якоїсь «нейтральної епістемології» не існує, а тому теорія пізнання як особлива царина теоретичного дослідження є нонсенс. Більш того, нині все частіше говорять про епістемологічний або когнітивний поворот у філософії.

Важливо наголосити на тому, що полеміка між представниками модерного і постмодерного філософського дискурсу, яка становила осереддя філософських дискусій кінця ХХ – початку ХХІ ст., зазнала досить суттєвої еволюції. Умовно можна виокремити три етапи взаємовідносин між філософією модерну та постмодерну. Перший характеризувався різкою критикою філософами-постмодерністами (Ж. Деріда, Ж.-Ф. Ліотар, Р. Рорті та ін.) засад філософії модерну за логораціофалотеотецентризм, коли піддавались іронії та сумніву гранднаративи та метанарації модерної філософії. На противагу цьому, другий етап стосунків між філософією модерну та постмодерну пов'язаний зі зворотною критикою тими сучасними філософами, які поділяють цінності модерну, (К.-О. Апель, Ю. Габермас та ін.) філософів-постмодерністів за надмірний релятивізм та плюралізм. Третій етап стосунків між вказаними філософськими традиціями характеризується пошуком компромісів, готовністю до діалогу, коли модерн і постмодерн вже не здаються такими чужими і ворожими один одному, а виникають певні «гібридні дискурси» (Ю. Габермас), «перехідний розум» (В. Вельш), «референтні семантики» (Г. Патнем), які поєднують модерні і постмодерні принципи та засади.

Метою даної статті є дослідження антропологічного та лінгвістичного поворотів у філософії ХХ ст. Переорієнтація з модерного типу філософування на постмодерний призвела до антро-

пологічного повороту у філософії. Водночас цей поворот від гносеології як осереддя модерного філософування до онтології буття людини у світі супроводжується досить потужними антиперсоналістськими тенденціями у сучасній філософії. Як співвідносяться модерний та постмодерний образи людини? Наскільки вони є несумірними або комплементарними один до одного? Що є людина: джерело теоретичних збочень чи осереддя сучасного філософування? Яким чином зазначена переорієнтація віддзеркалена у сучасній лінгвістиці – ці та інші дотичні до них питання будуть перебувати у фокусі нашого дослідження.

Спочатку декілька попередніх зауваг. В історії європейської філософії мали місце декілька антропологічних поворотів. Перший з них, з деякими застереженнями, можна пов'язувати з античністю. Згадаймо лише знамениті настанови «пізнай самого себе» Сократа та «людина – міра всіх речей» Протагора. Другий відбувся за доби Ренесансу, у якій власне і відроджувалось античне розуміння людини. І третій поворот, про який і піде мова у даній статті, пов'язаний з ХХ сторіччям.

Аналогічно і в українській філософській думці антропологічний поворот Київської світоглядної школи відбувся не на пустому місці. Представники цієї школи, насамперед її фундатор В. Шинкарук, до деякої міри продовжували антропологічну традицію українського «кордоцентризму», «філософії серця» Сковороди та Юркевича.

Варто розмежовувати розуміння філософської антропології у вузькому і широкому сенсі. У вузькому сенсі під нею розуміють філософську дисципліну, що склалась у 20–30-ті роки минулого століття, і яка представлена іменами Шелера, Гелена, Плеснера. У широкому сенсі філософська антропологія – це філософська рефлексія над людиною взагалі.

Зазначу і ту обставину, що коли мова заходить про антропологічний поворот у сучасній філософії, то водночас потрібно мати на увазі й існування досить потужного зворотного антиперсоналістського тренду.

За переконання багатьох постмодерних мислителів, розгляд філософських проблем крізь призму людини багато в чому зумовив сучасні автодеструктивні процеси у філософії. Хибність і підступність персоналістської позиції вбачається у тому, що гі-

пертрофія антропологічної теми, завищений інтерес до людини є джерелом теоретичних збочень. Нині, на думку постструктуралістів, стає все більш зрозумілим, що сама людина не заслуговує на особливу довіру і пошанування, адже в ній укорінені вади і дефекти її власної природи. Отже, завдання філософії полягає у тому, щоб досягнути буття, вільне від людини. Гуманістична проблематика у таких концепціях зникає разом з людиною, тематика наукових і філософських досліджень «де персоніфікується». Людина або зовсім виноситься за дужки філософського аналізу, або тлумачиться як щось похідне, залежне від співіснування автономних деструктивних практик.

Філософія модерну була переважним чином зорієнтована на природничі науки. Гуманітарні науки, які знаходилися у стадії свого зародження, знаходилися на периферії модерної філософської рефлексії або зовсім випадали з неї. Тому і не дивно, що людина була чужаком для науки Нового часу і вона витлумачувалась до певної міри як особлива механічна машина. Традиційно наголошується саме на такому образі людини в модерній науці, який узасадничено техноморфізмом як одним з визначальних принципів епохи модерну. Механістичне бачення природи екстраполюється на світ людини. Жорсткий лапласів детермінізм поширюється і на царину історії, розвиток якої зображується як лінійний процес, у якому людина є лише засобом його реалізації.

Ті ж окремі винятки, які все-таки мали місце (наприклад, концепція історичного круговороту Дж. Віко), лише потверджували це загальне правило. Втім щодо Віко, то головні засновки його історичної концепції, а саме раціоналізм і провіденціалізм, теж чудово вписувалися у раціоцентризм і технікоморфізм модерної епохи. Розуміння історії, людини, суспільних відносин, яке ґрунтувалось на засадах раціоналізму та техніоцентризму, призводило, з одного боку, до утопічних ілюзій або соціального розпаду, а з іншого боку, все багатство людської суб'єктивності зводилося до тотального панування розуму над іншими людськими якостями, а сама людина витлумачувалась лише як додаток до навколишнього світу і засіб суспільного прогресу.

Водночас таке розуміння людини у рамках модерної науки є дещо поверховим і спрощеним, адже саме Модерну ми завдя-

чуємо тим ідеям, які виглядають досить привабливими і нині. Це, насамперед, ідеї автономії людини, її індивідуальної свободи, громадянських прав тощо. Ці два суперечливі моменти у розумінні образу людини в епоху модерн, зумовлюють амбівалентне відношення щодо місця людини у філософській картині дійсності. Дилема така: або індивідуальна абсолютна воля, яка веде до анархізму, або абсолютне панування суспільного закону, що призводить до тоталітаризму. «Модерн у своєму тлумаченні свободи був націлений на безмежне кількісне розширення сфер економічної, наукової та політичної діяльності людини. Саме межі, поставлені природою та соціокультурною реальністю сьогодення, були причиною кризи світоглядних уявлень епохи модерну. Окрім того, технократизм та функціоналізм епохи модерну, з притаманними для них прагненнями до абсолютизації та уніфікації суперечили ідеальним уявленням щодо абсолютної людської волі, ідеям автономності та самодостатності людського «Я». Це, власне, можна розцінювати як внутрішні протиріччя культури модерну» [1, 127–128].

Сучасні філософи-постмодерністи розпочинають виклад власних концепцій з ревізії модернового «проекту Просвітництва». Однією з найбільш радикальних стратегій подолання модернної філософії, і зокрема того образу людини, який випрацювала ця філософія, є концепція відомого французького мислителя М. Фуко.

У «проекті Просвітництва» філософія змогла стати тим, що визначає образ епохи, а сама епоха стала формою реалізації цієї філософії. Проте через два століття після свого виникнення Просвітництво знову повернулося до нас як спосіб усвідомлення західною думкою своїх дійсних можливостей і доступних їй свобод, як спосіб постановки питання розумом про свої межі. Що лишається нам тоді коли єдині цінності, які ми могли розглядати як божественні є помилкою, недоумством, неправдою, коли навіть сам Бог (Істина) перетворюється на найпоширенішу неправду? – запитує Фуко вустами Ніцше.

Сучасна постмодерна філософія запропонувала цілу низку стратегій виходу з цієї ситуації. Це і витлумачення людини як «бажаючої машини» (Ж. Дельоз) [2], деконструктивізм Ж. Дер-

ріда, антропоморфізм П. Козловського, плюралізація раціональності Ю. Крістевої, дражливий суб'єкт С. Жижєка та ін.

З деякого часу, – пише Фуко, – історики втратили почуття до подій і роблять з «деевентуалізації» принцип історичного розуміння. Ці метафізичні викрутаси ментальності епохи Модерн, коли явно недооцінювались такі категорії, як «подія», «випадковість» і водночас абсолютизуються протилежні категорії «закон», «необхідність», і має подолати програма евантуалізації. Реалізація цієї програми веде до проліферації, мультиплікації, релятивізації фундаментальних засад гуманітарних наук [3, 29].

Фуко відмовляється розглядати суб'єкт пізнання як надісторичну, деконтекстуалізовану істоту, інваріантну для різних практик. Дослідження у царинах психоаналізу, лінгвістики й етнології децентралізували суб'єкт щодо його бажань, мови, правил поведінки і дій, міфологічного або донаукового дискурсу. Він не сприймає картезіансько-кантівську концепцію самопрозорого суб'єкта, абсолютно протилежного об'єкту. Отже, «смерть людини» у Фуко не призвела до «кінця філософії». Парадоксальним чином заперечуючи людину, саме її у всій неповторності, унікальності, самості ставить Фуко у центр генеалогічного дослідження історично мінливих структур знання-влади. Місце субстанціалізованого класичного суб'єкта пізнання займає конкретно-історичний суб'єкт.

В найбільш радикальних постструктуралістських версіях стверджується про «смерть суб'єкта», під якою розуміється залежність суб'єкта від соціальних умов його існування і тієї ідеології, яка у тій чи іншій формі відображає ці умови. Дана антиперсоналістська тенденція найбільш помітна у сучасній французькій філософії. Втім, вона досить істотно розрізняється як у франкомовній традиції (порівняй: теорію «смерті людини» Лакана і прагнення Леві-Строса до реалізації «автентичної особи у автентичному суспільстві»), так і в англomовній традиції, наприклад, у функціоналізмі Парсонса і «динамічному структуралізмі» Голдмена. Незмінним інваріантом згаданих концепцій є гасло: «людина помирає – залишаються структури». Власне людини як такої, на думку постструктуралістів, взагалі ніколи й не існувало, оскільки вона була і є продуктом різноманітних ідеологій і практик.

Як зазначає Ю. Габермас, подібно до Гайдеггера, Дерріда тримає перед очима образ «цілісності Заходу», якому протиставляється «його Інше», яке сповіщає про себе через «радикальні потрясіння»: по-перше, економічні та політичні – через нові констеляції між Європою та Третім світом; по-друге, метафізичні – через кінець антропоцентричної думки. Людина, як буття-до-смерті завжди жила з передбаченням свого природного кінця. Але тепер мова йде про кінець її гуманістичного саморозуміння: у безродності нігілізму сліпою блукає не людина, але сама людська сутність [4, 159].

Власне різноманітні витлумачення ідеї «втрати суб'єктивності» на противагу домінуванню суб'єкта у модерній традиції є однією з прикметних особливостей постмодернової філософії. З точки зору постмодернових мислителів безмежна свобода волі людини епохи модерну є не що інше як утопія. В дійсності людина, її свідомість завжди залежали й залежать від соціальних, мовних і психофізіологічних структур. Ось чому ідея «смерті людини» і набула такого розголосу.

Проте, мабуть недоцільно і некоректно витлумачувати ідею «смерті людини» як осереддя образу людини епохи постмодерну. Радше ця ідея є певною інтелектуальною провокацією, епатажем модернового уявлення «одномірної людини» і логічним містком для досягнення розмаїття і багатства дійсного світу людини. Власне і сам Фуко завжди усвідомлював теоретичні межі цієї ідеї, адже у протилежному випадку зникає і сама проблема людини. І якщо пізній Дерріда закликає нас повернутися до проблеми «фрагментарної особистості», то відомий теоретик постмодерну П. Козловський взагалі вважає цілісність людини автентичним виявом постмодернового світосприйняття. На його думку, саме людина є моделлю для пізнання світу. Тому постмодерна філософія за свою суттю є антропоморфною і її головним завданням є вивчення людського досвіду у різних царинах людського буття [5, 290–294]. До цих теоретичних настанов приєднується і Ю. Крістева, яка вважає, що людина епохи постмодерну не може бути адекватна тій чи тій «моделі світу»; для неї характерним і визначальним є можливість буття в умовах «полілогу», плюральності соціальних, культурних та пізнавальних практик [6]. До утвердження картезіанського суб'єкту у сво-

їх правах, до його реабілітації закликає у своєму маніфесті на захист мислячого суб'єкту С. Жижек «Дражливий суб'єкт: відсутній центр політичної онтології» [7, 20]. Сенс, на його переконання, звичайно, полягає не в тому, щоб повернутися до cogito модерної думки, де це поняття означало самоочевидного мислячого суб'єкта, а в тому, щоб висвітлити його забуте лице, його надмірну, невизнану сутність, яка є далекою від примирливого образу очевидної самості.

Можна стверджувати, мабуть, і про певну еволюцію образу людини в епоху постмодерну. Якщо раннім його версіям був притаманний відвертий епатаж, то у більш пізніх, більш поміркованих і виважених версіях есхатологічні мотиви «смерті людини», «кінця історії», «смерті автора» тощо звучать приглушено і поступово стають анахронізмом.

Ось як описує подібну еволюцію один з найбільш провокативних мислителів постмодерну Ж. Дерріда: «...Есхатологічні теми «кінця історії», «кінця марксизму», «кінця філософії», «кінця людини», «останньої людини» і таке інше були нашим насущним хлібом у 1950 роки, 40 років тому. Ми, звичайно, смакували цим апокаліптичним хлібом і звично проймалися «апокаліптичним тоном в філософії». Який був смак того хліба? Якою була його консистенція? З одного боку, це – прочитання та аналіз тих філософів, кого можна назвати класиками кінця. Вони формували канон сучасного апокаліпсису: кінець Історії, кінець Людини, кінець Філософії (Гегель, Маркс, Ніцше, Гайдеггер). З іншого боку, це – осмислення жаху тоталітарного терору в колишніх постсоціалістичних країнах. Віднині для тих, з ким я поділяв цей подвійний та унікальний досвід (водночас філософський і політичний), медіа-парад сучасних дискурсів про кінець історії та останню людину найчастіше видається нудним анахронізмом. Щось із цієї нудоти ще і нині проступає на тілі сучасної культури. Що стосується тих, хто й нині віддається цьому з молодечим запалом, то вони нагадують зівак, що сподіваються сісти на останній потяг після його відходу. Їм видається, що вони ще запізнюються на кінець історії. Як можна запізнитися на кінець історії? Це – питання актуальності. Воно досить серйозне, бо примушує ще раз замислитися, як ми це робимо з часів Гегеля, над тим, що відбувається і заслуговує імені подія, після історії,

та ще раз запитати «чи кінець історії не є просто кінцем певного концепту історії» [8, 61].

Наведений нами фрагмент з пізньої праці Дерріда «Привиди Маркса» дозволяє не лише збагнути еволюцію розуміння есхатологічних тем у філософії постмодерну, але і зрозуміти саму їх суть. Мова йде не про реальну «смерть людини» чи «кінець історії», хоча людство досягло нині такої стадії розвитку на якій можливе і фізичне знищення людини і людської історії. Французький мислитель наголошує на тому, що, за словами Шекспіра, «the time is out of joint»¹, приходить кінець певному розумінню філософії, науки, історії, людини й натомість мають прийти нові образи, нові концепти, нові бачення людини і її світу.

Підсумовуючи вищесказане можна зробити певні висновки. Витлумачення людини у рамках модерної науки як певної механічної машини є дещо поверховим і спрощеним, адже саме Модерну ми завдячуємо тим ідеям, які виглядають досить привабливими і нині.

Водночас недоцільно і некоректно витлумачувати ідею «смерті людини» як осереддя образу людини епохи постмодерну. Радше, ця ідея є певною інтелектуальною провокацією модерного уявлення «одномірної людини» і логічним містком для осягнення розмаїття і багатства дійсного світу людини. Варто відзначити і певну еволюцію образу людини в епоху постмодерну. Якщо раннім його версіям був притаманний відвертий епатаж, то у більш пізніх, більш поміркованих і виважених версіях есхатологічні мотиви «смерті людини», «кінця історії», «смерті автора» звучать приглушено й поступово стають анахронізмом. Наскільки сумірними є модерний і постмодерний образи людини? Чи можуть вони доповнювати один одного? Який з них є більш привабливим? Чи можливий їх певний синтез з тим, щоб мати цілісне уявлення про історичний розвиток людини – покаже час.

¹ Дерріда розглядає різні варіанти перекладу цієї класичної фрази на французьку мову, які українською звучатимуть так: «час зірвався з завіс», «час розладнаний», «світ цей наживоріт», «епоха ця збезчещена». Порівняй це з класичним українським перекладом Л. Гребінки «звихнувся час» або з відомим російським «порвалась связь времен». Власне культура постмодерну і є «світом наживоріт» у порівнянні з епохою Модерн, – тим пунктом історії, де час звихнувся, розладнався, перервався. Але важлива не лише констатація цієї дискретності, але й реальні спроби відтворити «joint of time», тобто необхідний не лише діагноз хвороби, але й певні «ліки».

Акценти розставити час і щодо лінгвістичного повороту у філософії. Традиційно вважається, що всі філософи-постмодерністи здійснили лінгвістичний поворот. Інколи факт подібного повороту тлумачиться як один з критеріїв розрізнення між філософією модерну та постмодерну. Безперечно є певні підстави для подібної точки зору. Проте точка зору на лінгвістичний поворот як такий, що витлумачує розвиток мови як лише несумірність мовних ігор, на нашу думку, виглядає занадто спрощеною.

Як сам лінгвістичний поворот, так і особливо його наслідки для подальшого розвитку філософії, – це досить складний і неоднозначний феномен. І у його річищі ми подибуємо як яскраво виражені постмодерні підходи, так і спроби, які радше асоціюються з філософською культурою епохи Модерн. Більш коректно, з нашого погляду, розглядати мову як нову арену філософських змагань між модерною та постмодерною традиціями, де остання немає незаперечної переваги. Більш того, за допомогою лінгвістичного повороту можливо продемонструвати деяку наступність, спадковість у розвитку філософії від модерну до постмодерну.

Дійсно, переважна більшість сучасних філософів вважають, що віднедавна сховище філософії – це мова. Проте вони майже одноставні у тому, що ця новітня схованка філософії не захищена від загроз і викликів сучасності. Втім для того щоб передбачити всю небезпеку, яка постане перед філософією, яка здійснила лінгвістичний поворот, не варто було чекати сьогодення. «Вплетення мови у життєвий світ, у тканину різноманітних форм життя, соціокультурних практик, конвенцій, культурних традицій були відзначені не тільки в контексті вітгенштейновської терапії та його стратегії прощання з філософією, а й у межах гайдеггерівського проекту більш драматичного подолання метафізики» [9, 6].

У сучасному філософсько-лінгвістичному аналізові феномену мови дещо умовно можна виокремити дві лінії: лінію Вітгенштейна, що акцентує на несумірності мовних ігор і лінію Фреге, яка переймається пошуками загальної теорії значення. Прихильники першого постмодерністського підходу наголошують на унікальності мови, несумірності її прагматики. Представники другого напрямку невдоволені абсолютизацією унікальних,

плюральних характеристик мови як феномену культури в концепціях радикальних постмодерністів і зосереджують увагу цілком у модерновому дусі на фундаментальних, абсолютних параметрах мови.

Лінгвістичний поворот, на думку Т. Мак-Карті, для головного напрямку аналітичної філософії однозначно веде до семантики ідеальних або природних мов. На думку сучасних філософів, він призводить до прагматики природної мови у її практичному використанні. Мова йде про дослідження лінгвістичних практик, які розуміються або у вузькому сенсі («теорія сили впливу» Даміта), або у сенсі єдиної теорії лінгвістичної комунікації (трансцендентальна прагматика Апеля), або ж у сенсі, який доходить до загального вчення про «мовні ігри» («агоністика мов» Ліотара).

Спектр наслідків лінгвістичного повороту у дійсності досить широкий. Згадаємо найбільш важливі з них. Цей поворот веде до політики використання мови, зокрема, до «генеалогії влади» (Фуко); до критики ідеологій, укорінених у соціальній несправедливості (Габермас); до герменевтики підозри (Рікьор); до риторики та поезики мови у філософській герменевтиці (Гадамер, Рікьор), практики деконструювання метафізики (Деріда), нарративного розуміння епістемологічної та моральної криз (Макінтайр), номадології і шизоаналізу (Дельоз).

Отже, лінгвістичний поворот у будь-якій версії – гайдеггерівській або вітгенштейнівській – неминуче призводить до прагматики, політики, риторики, поезики використання мови. Тому він елімінує ієрархічні опозиції, на яких ґрунтувалося традиційне уявлення про філософію. Подібне усунення опозицій для одних філософів означає кінець філософії; для інших – створення нової систематичної концепції філософії; для третіх – потребу трансформації філософії у філософську герменевтику.

Лінгвістичний поворот у філософії започаткований у працях М. Гайдеггера і пізнього Вітгенштейна, які по-суті створили своєрідну онтологію мови. Саме від Гайдеггера бере початок філософська традиція розгляду мови як способу осягнення людиною світу і відкриття світу у собі, як «домівки буття» людини. Власне це метафоричне висловлювання німецького мислителя і становить осереддя лінгвістичного повороту, оскільки воно передбачає конотацію мови і життєвого світу людини. У «Листі про

гуманізм» він писав: «Мова є домівка буття. У домівці мови живе людина» [10, 414]. Мова здійснювана буттям і пронизана його ладом домівка буття. Тому потрібно осмислити сутність мови у її відповідності буттю, а саме як цю відповідність, тобто як домівку людини. За Гайдеггером, людина – не лише жива істота, котрій серед інших її здатностей притаманна і мова. Мова є домівка буття, мешкаючи у якій людина екзистує, оскільки оберігаючи істину буття, належить їй. Гайдеггерівський проект подолання метафізики, а точніше класичної теорії пізнання з її жорстким протиставленням суб'єкта і об'єкта і розглядом світу як об'єктивного, незалежного від людини, і акцент на буття людини у світі, призвели до того, що прагматику мови, її використання у різних контекстах людської життєдіяльності уже неможливо нехтувати і водночас, будь-який аспект життєвого світу людини можна розглядати як своєрідний дискурс.

Поворот від «філософії свідомості» до «філософії мови», від семантики мови до її прагматики характерний і для іншого фундатора лінгвістичного повороту Л. Вітгенштейна. Його філософським поглядом притаманна досить істотна еволюція. Найбільш суттєвий вплив на подальший розвиток філософії і зокрема, філософії мови мали його пізні праці, у яких викладена концепція «мовних ігор», яка є ще однією, поряд з гайдеггерівською, первісною версією лінгвістичного повороту у філософії. У своїй пізній праці «Філософські дослідження» Вітгенштейн пише: «термін «мовна гра» має тут підкреслити, що мовлення є частиною діяльності, способу життя» [11, 101]. Неважко помітити майже повну ідентичність цієї версії лінгвістичного повороту з гайдеггерівською мовою як «домівкою буття» людини.

Проте, якщо Вітгенштейн всіляко наголошує на розмаїтті мовних ігор, то Фреге намагається вибудувати загальну теорію значення. І та і та лінії мають своїх послідовників у сучасній філософії. «Лінія Вітгенштейна» не вичерпує всієї повноти наслідків лінгвістичного повороту у сучасній філософії. Серйозну конкуренцію їй у сучасній філософії складає «лінія Фреге». Послідовниками цієї традиції у філософії є не лише представники сучасної аналітичної філософії (М. Дамміт, Д. Девідсон та ін.), а до деякої міри і такі філософи як К.-О. Апель і Ю. Габермас.

Таким чином у сучасній філософії ми подибуємо не лише критику філософської культури модерну представниками постмодерну, але і навпаки, критику постмодерністів з боку тих філософів, які переважно поділяють модернові філософські цінності. Можливо мова є не лише полем, де зустрічаються різноманітні суперечливі філософські версії, як зазначав М. Фуко, але і тієї «поверхнею», де можлива наступність у розвитку філософії, плідний діалог між представниками модерну та постмодерну.

Отже, наслідки лінгвістичного повороту для філософії є досить суперечливими і неоднозначними. Звернення до мови відкрило нове поле ідейних баталій між культурою модерну та постмодерну. На цій арені філософських змагань жодна з зазначених культур не має незаперечної переваги. Філософи постмодерністської орієнтації наголошують на розмаїтті, рівнозначності та несумірності мовних ігор, заперечуючи при цьому наявність будь-якого метадискурсу, який претендує на обґрунтування інших дискурсів. При такому розумінні філософія приречена або на деструкцію в найбільш радикальних версіях, або на трансформацію у герменевтику, культурну антропологію тощо у більш поміркованих варіантах прощання з філософією.

Філософів, які поділяють модернові цінності, не задовольняє крайній релятивізм постмодерних філософів у витлумаченні знання і мови. Тому вони наполягають на тому, що філософія має перейматися проблемами обґрунтування знання, а для цього вона повинна мати систематичну форму. В усякому разі зображення філософської картини сьогодення лише як постмодерну боротьбу з «гранднаративами» Модерну було б занадто спрощеним та одномірним. Існує і потужний зустрічний потік критики постмодерну з боку модерно орієнтованих сучасних філософів.

Останнім часом з'явилися і спроби якимось чином поєднати модернову і постмодерну традиції витлумачення власне філософії та її відношення до інших «мовних ігор» (трансцендентальна прагматика Апеля, референтна семантика Патнема, «гібридні дискурси» Габермаса). Мабуть дійсно сучасна філософія повинна була прийняти постмодерн як ліки для того, щоб перейти до більш виважених та поміркованих стандартів філософування.

Подальші перспективи дослідження пов'язані з тими реальними викликами та загрозами, які ставить перед людиною ХХІ

сторіччя. У залежності від того, наскільки вдалими будуть відповіді на них, посилюватиметься персоналістський або антиперсоналістський тренд філософування.

ЛІТЕРАТУРА

1. Філософія: Світ людини. Курс лекцій: Навч. посібник – К., 2003. – 432 с.
2. Делёз Ж. Логика смысла // Фуко М. *Theatrum philosophicum*. – М., Екатеринбург, 1998. – 480 с.
3. Foucault M. *Power // Knowledge: Selected Interviews and Other Writing*. – N.Y., 1980. – P. 29.
4. Габермас Ю. Філософський дискурс Модерну. – К., 2001. – 424 с.
5. Козловський П. Постмодерна культура // Сучасна зарубіжна філософія. – К., 1996. – 428 с.
6. Крістева Ю. Полілог. – К., 2004. – 480 с.
7. Жижек С. Дразливий суб'єкт: відсутній центр політичної онтології. – К., 2008. – 510 с.
8. Дерріда Ж. Привиди Маркса. – Харків, 2000. – 272 с.
9. Після філософії: кінець чи трансформація? – К., 2000. – 432 с.
10. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. – М., 1988. – 652 с.
11. Витгенштайн Л. *Tractatus Logico-Philosophicus*; Філософські дослідження. – К., 1995. – 311 с.

Валерій Загороднюк. Антропологічний та лінгвістичний повороти у філософії ХХ сторіччя.

У статті розглядаються антропологічний та лінгвістичний повороти у філософії ХХ ст. Переорієнтація з модерного типу філософування на постмодерний призвела до антропологічного повороту у філософії. Водночас цей поворот від гносеології як осереддя модерного філософування до онтології буття людини у світі супроводжується досить потужними антиперсоналістськими тенденціями у сучасній філософії. Людина була чужаком для науки Нового часу і вона витлумачувалась до певної міри як особлива механічна машина. Традиційно наголошувалось саме на такому образі людини в модерновій науці. Втім подібне витлумачення є дещо поверховим і спрощеним, адже саме Модерну ми завдячуємо тим ідеям, які виглядають досить привабливими і нині Це, насамперед, ідеї автономії людини, її індивідуальної свободи, громадянських прав тощо.

За переконання постмодерних мислителів, розгляд філософських проблем крізь призму людини багато в чому зумовив сучасні авто-

деструктивні процеси у філософії. Отже, завдання філософії полягає у тому, щоб осягнути буття, вільне від людини. Людина або зовсім виносить за дужки філософського аналізу, або тлумачиться як щось похідне, залежне від існування автономних деструктивних практик. В найбільш радикальних постструктуралістських версіях стверджується про «смерть суб'єкта», під якою розуміється залежність суб'єкта від соціальних умов його існування і тієї ідеології, яка у тій чи іншій формі відображає ці умови. Водночас недоцільно і некоректно витлумачувати ідею «смерті людини» як осереддя образу людини епохи постмодерну. Радше ця ідея є певною інтелектуальною провокацією модернового уявлення «одномірної людини» і логічним містком для осягнення розмаїття і багатства дійсного світу людини. Варто відзначити і певну еволюцію образу людини в епоху постмодерну. Якщо раннім його версіям був притаманний відвертий епатаж, то у більш пізніх, більш поміркованих і виважених версіях есхатологічні мотиви «смерті людини», «кінця історії», «смерті автора» звучать приглушено і поступово стають анахронізмом.

Точка зору на лінгвістичний поворот як такий, що витлумачує розвиток мови як лише несумірність мовних ігор також виглядає занадто спрощеною. Як сам лінгвістичний поворот, так і особливо його наслідки для подальшого розвитку філософії, – це досить складний і неоднозначний феномен. І у його річищі ми подибуємо як яскраво виражені постмодерні підходи, так і спроби, які радше асоціюються з філософською культурою епохи Модерн. Більш коректно, з нашого погляду, розглядати мову як нову арену філософських змагань між модерною та постмодерною традиціями, де остання немає незаперечної переваги. Більш того, за допомогою лінгвістичного повороту можливо продемонструвати деяку наступність, спадковість у розвитку філософії від модерну до постмодерну.

Ключові слова: модерн, постмодерн, образ людини, мова, антропологічний поворот, лінгвістичний поворот.

Валерий Загороднюк. Антропологический и лингвистический повороты в философии XX века.

В статье рассматриваются антропологический и лингвистический повороты в философии XX в. Переориентация с современного типа философствования на постмодернистский привела к антропологическому повороту в философии. В то же время этот поворот от гносеологии как фокуса современного философствования к онтологии бытия человека в мире сопровождается достаточно мощными антиперсоналистскими тенденциями в современной философии. Человек был чужа-

ком для науки Нового времени и трактовался в известной степени как особая механическая машина. Традиционно акцентируется именно на таком образе человека в современной науке. Впрочем подобное истолкование является несколько поверхностным и упрощенным, ведь именно Модерну мы обязаны тем идеям, которые выглядят достаточно привлекательными и сейчас. Это, прежде всего, идеи автономии человека, его индивидуальной свободы, гражданских прав и т. п.

С точки зрения постмодернистских мыслителей рассмотрение философских проблем сквозь призму человека во многом обусловило современные автодеструктивные процессы в философии. Следовательно, задача философии заключается в том, чтобы осознать бытие, свободное от человека. Человек или совсем выносится за скобки философского анализа, или истолковывается как нечто производное, зависимое от существования автономных деструктивных практик. В наиболее радикальных постструктуралистских версиях утверждается о «смерти субъекта», под которой понимается зависимость субъекта от социальных условий его существования и той идеологии, которая в той или иной форме отражает эти условия. В то же время нецелесообразно и некорректно истолковывать идею «смерти человека» как средоточие образа человека эпохи постмодерна. Скорее эта идея является определенной интеллектуальной провокацией современного представления «одномерного человека» и логическим мостиком для постижения разнообразия и богатства действительного мира человека. Стоит отметить и определенную эволюцию образа человека в эпоху постмодерна. Если ранним его версиям был присущ откровенный эпатаж, то в более поздних, более умеренных и взвешенных версиях эсхатологические мотивы «смерти человека», «конца истории», «смерти автора» звучат приглушенно и постепенно становятся анахронизмом.

Точка зрения на лингвистический поворот как такой, что истолковывает развитие языка только как несоизмеримость языковых игр также выглядит слишком упрощенной. Как сам лингвистический поворот, так и особенно его последствия для дальнейшего развития философии, — это достаточно сложный и неоднозначный феномен. И в его русле мы находим как ярко выраженные постмодернистские подходы, так и попытки, ассоциирующиеся скорее с философской культурой эпохи Модерн. Более корректно, на наш взгляд, рассматривать язык как новую арену философских соревнований между модернистской и постмодернистской традициями, где последняя не имеет неоспоримого преимущества. Более того, с помощью лингвистического поворота возможно продемонстрировать некоторую преимущество в развитии философии от модерна до постмодерна.

Ключевые слова: модерн, постмодерн, образ человека, язык, антропологический поворот, лингвистический поворот.

Valerii Zahorodniuk. Anthropological and linguistic turns in the philosophy of the twentieth century.

The article is dedicated to research modern and postmodern's images of men. The study aims to dwell the anthropological turn in connection with antypersonalistic trend at the contemporary philosophy. It is demonstrated the interpretation of man within the modern science as some mechanical machines are somewhat superficial and simplistic, because we owe Modern those ideas that look very attractive today According to the beliefs of postmodern thinkers, the consideration of philosophical problems through the human prism has largely determined modern self-destructive processes in philosophy. Consequently, the task of philosophy is to grasp the existence, free from man. A person is at all the subject of philosophical analysis, or interpreted as something original, dependent on the existence of autonomous destructive practices.. However incorrect to interpret the idea of «death of man» as the focus of the image of a postmodern man. Rather, the idea is a kind of intellectual provocation modern idea of «one-dimensional man» and a logical bridge to comprehend the diversity and wealth of real world person. It should be noted a certain evolution and image rights in the postmodern era. If earlier it was inherent versions outright shocking, then later, more moderate and balanced versions of eschatological motifs «death of man», «the end of history», «death of the author» sound muffled and gradually become an anachronism. The point of view on the linguistic turn as interpreting the development of language as merely the disparity of speech games also seems to be too simplistic. As the linguistic turn, and especially its consequences for the further development of philosophy, is a rather complex and ambiguous phenomenon. And in its stream, we will see how expressive postmodern approaches, as well as attempts, which are more likely to be associated with the philosophical culture of the Modern era. More correctly, from our point of view, consider language as a new arena of philosophical competition between modern and postmodern traditions, where the latter has no undeniable advantage. Moreover, with the help of a linguistic turn it is possible to demonstrate some continuity, heredity in the development of philosophy from the modern to the postmodern.

Key words: modern, postmodern, image of man, language, anthropological turn, linguistic turn.

РОЛЬ ДОСВІДУ «БІЛОГО СВІТЛА» У ПОДОЛАННІ ЕКЗИСТЕНЦІЙНОЇ КРИЗИ ОСОБИСТОСТІ

Сучасна людина розривається в пошуках сенсу життя. Колишні світоглядні системи вже не працюють. Ідеологеми, які прийшли їм на зміну та спираються на практику людського існування в умовах капіталізму, теж не працюють. Притаманні їм спроби заміни традиційних життєвих пріоритетів на споживачькі симулякри повністю дискредитовані. Але жити без сенсу – первинної життєвої потреби – людина не може. Цей самий сенс не завжди носить усвідомлений характер. Тут важлива не дискурсивна складова, а досвід, переживання сенсу. Зазначений компонент свідомості майже повністю зник з життя людини, а спроби його дискурсивного відновлення ні до чого суттєвого не приводять. Як наслідок – масова депресизація і в перспективі – загибель людства. На щастя, не все так безнадійно. Людина має можливість повернути втрачену осмисленість існування.

Загальновідомо, що якість людського існування значною мірою залежить від вирішення екзистенційних проблем, серед яких чільне місце посідає проблема людської смерті. Спільною особливістю, характерною для цих проблем, є їх нерозв'язність. Смерть, приміром, ніколи не буде усунена з людського життя. Навіть досягнення технічного безсмертя, тобто значного продовження тривалості життя, не зможе скасувати той факт, що смерть нікуди не поділася, а просто відсунулася в невизначене майбутнє, що не знімає з порядку денного принципової смертності людини. Тому віднайдення сенсу життя передбачає дещо інше, ніж просто перетворення світу. Це твердження аж ніяк не означає, що змінювати життя на краще не слід. Але при цьому слід розуміти світоглядний потенціал таких змін. Може видатися, що ситуація безвихідна. Людина хоче змінити те, що не здатна змінити, а жити без вирішення такої проблеми, як проблема смерті, вона не може. Спробуємо виявити, яким чином людина підходить до вирішення цієї проблеми.

Шляхи вирішення екзистенційних проблем

Безліч індивідів, які шукають сенс життя, можна умовно поділити на дві групи: ті, для кого проблема смерті, а ширше – весь комплекс екзистенційних проблем – є значущими, та інші, хто цими проблемами не надто переймається. Зауважимо, що до другої групи належать не ті індивіди, які витісняють проблему з фокусу своєї свідомості. Сюди відносяться ті рідкісні індивіди, які усвідомлюють все значення екзистенційних проблем, але, попри все, знаходять їх конструктивне вирішення.

Що стосується першої групи, для неї розв'язання проблеми людської смертності є пріоритетним. Представники цієї групи демонструють одну спільну особливість – заперечення смерті. Ключовим пунктом їх стратегії виступає думка про те, що смерті для людини насправді не існує. Вони стверджують, що людина – це не тільки тлінне тіло, а й безсмертна душа, яка після біологічної смерті тіла не зникає, а продовжує десь існувати. При цьому не виключена ймовірність, що втрачене тіло буде повернуто людині, і вона продовжить вічне існування вже в тілесному вигляді.

Така точка зору суперечить повсякденному людському досвіду, і її прийняття передбачає готовність до неабиякого ментального зусилля, результатом якого повинно стати визнання існування двох планів реальності – природного і надприродного. Саме з останнім пов'язується вирішення проблеми смерті. Вкорінена в надприродному світі, людина дивовижним чином тікає від смерті і, тим самим, рятується. Але зміни в людському існуванні, які ми пов'язуємо з періодом, названим Новим часом, роблять дедалі складнішим прийняття ідеї про реальність надприродного. Легітимізація ідеї людського безсмертя стає важкою справою для наших сучасників.

До першої групи відносяться і ті особи, які намагаються ігнорувати проблему принципової скінченності людського життя. Втеча від смерті починає набувати різних форм, але незважаючи на розмаїття симптомів, вона спирається на єдиний механізм споживацького компенсування. В його основі лежить компенсаторне використання задоволення, що виникає у людини під час споживання тих чи інших благ або продуктів. Слід мати на увазі, що саме по собі задоволення не має конструктивного сублимую-

чого потенціалу і не пропонує конструктивного виходу з екзистенційної кризи. Звідси фонові, часто витіснені в підсвідомість, мотиви нещасливого людського існування. Споживацьке задоволення швидко приїдається і людина змушена шукати нові об'єкти споживання, аби підтримувати прийнятний рівень забуття проблеми сенсу життя.

Більшість індивідів, готових підтримати ідею безсмертя душі, задовольняються прийняттям на віру твердження про безсмертя душі з усіма його наслідками. Мова йде про раціоналізацію, яка ґрунтується на нетривіальному, суперечливому за своєю суттю нерациональному погляді на світ, але висновки з цього припущення робляться на основі раціональних процедур.

Такий підхід до вирішення екзистенційних проблем апелює до раціональної частини людської суб'єктивності. Але раціональна мотивація має істотне обмеження. Вона не торкається цілісної людини. Окрім раціональної субперсоналії, яка спирається на досвід людської діяльності в світі, людська суб'єктивність спирається і на емоційно-символічний компонент, який історично передує раціональному і створюється за своїми власними законами, що суттєво відрізняються від тих, котрі регулюють раціональну активність людини.

Для сучасної людини характерне домінування раціонального компоненту суб'єктивності над образно-символічним. Саме тому можливе використання механізмів раціоналізації для вирішення екзистенційних проблем. Але час від часу людина стикається з ситуаціями, які не піддаються вирішенню за допомогою тих механізмів, на які спирається раціональна субперсоналія.

У таких випадках на перше місце виходять образно-символічні механізми реагування. Відбувається занурення в початкові, первинні образи, що лежать в основі стратегії раціоналізації екзистенціальних проблем, і їх поглиблене переживання. Якщо процес розвивається успішно, рано чи пізно окремі суб'єкти цих переживань – назвемо їх, слідом за М. Вебером, релігійними віртуозами – досягають переживання, що звільняє їх від страху смерті і інших екзистенційних страхів. Пережитий ними досвід – добра новина для тієї частини людства, яка не змогла пережити звільнення особисто – транслюється в повсякденний раціоналістичний світ сучасної людини і підсилює компенсую-

чий потенціал загальноновизнаних механізмів вирішення екзистенційних проблем.

Звертаючись до досвіду релігійних віртуозів, можна виявити цікаву особливість. Звільнення від екзистенційних страхів ґрунтується не на визначенні шляхів вирішення проблем, які лежать в основі цих страхів, а на дезактуалізації цих проблем. Причому модус дезактуалізації виникає природним чином, мірою заглиблення в образну тканину того матеріалу, який на перший погляд був покликаний показати можливість розв'язання екзистенційних проблем.

Як ми зазначали вище, найбільш поширений підхід до раціоналізації проблеми страху смерті спирається на уявлення про безсмертя душі. Припустимо, що ми маємо справу з релігійним віртуозом, який потрапив у ситуацію, коли звичайні раціональні механізми звільнення від екзистенційних проблем не спрацюють (в традиції екзистенціалізму такі ситуації називаються граничними), і він змушений звернутися до образності, що супроводжує уявлення про безсмертя душі. Занурюючись у цю образність, він просувається від змістовних і прагматично обумовлених образів, динаміка яких підпорядковується раніше поставленій задачі вирішення екзистенційних проблем, до все більш абстрактних і спонтанно мінливих образів. Зрештою, віртуоз приходять до переживання досвіду «білого світла», результатом якого є звільнення від екзистенційних страхів.

Те, що спершу виглядало як пошук вирішення проблеми, призвело до дезактуалізації проблеми. Наголошуємо, що ця дезактуалізація носить цілком конструктивний характер, і її катарсичний потенціал будується на переживанні тотожності людини і буття. Завдяки цьому переживанню, яке супроводжує досвід «білого світла», релігійний віртуоз знаходить можливість самоототожнення з буттям і звільняється від обмежень, що накладаються особистісною самоідентифікацією. Відтак, проблема індивідуальної смертності людини втрачає кардинальну значущість — індивід приймає факт своєї смертності. Показово, що незалежно від конфесійної приналежності віртуозів, всі вони приходять до одних і тих же базових образів і звільнюючих переживань, які згодом вписуються в ту або іншу релігійну систему, внаслідок переінтерпретації, що відбувається заднім числом.

Повертаючись до групи індивідів, не стурбованих проблемою власної смертності, варто відмітити, що всі вони так чи інакше долучилися до досвіду «білого світла» і досягли звільнення. Отже, всі люди, що домоглися порятунку та просвітлення, попри різні початкові ситуації, отримували досвід «білого світла». Частина з них наблизилась до цього досвіду, розпочавши рух всередині релігійної традиції, частина прийшла до нього спонтанно, завдяки чудовому везінню, частина – цілеспрямовано шукала цей досвід в рамках нерелігійних, іноді цілком світських за своїм характером, доктрин. Все вищезазначене дає підстави для припущення, що саме цей досвід і пов'язані з ним переживання відповідальні за звільнення людини від гніту екзистенційних проблем.

Таке припущення викликає відоме упередження, що базується на відсутності розмаїття і багатства образів, які переживаються людьми під час цього досвіду – досить простому у змістовному плані. В ньому ми не знайдемо образів антропоморфних істот, його переживання не супроводжується бурхливими емоційними реакціями, не відкриваються в ньому і таємниці світобудови, від яких холоне кров у жилах. Все набагато простіше і тихіше.

Люди, які здобули цей досвід, розповідають про тихе світло, що осяяло їх душі, описують відчуття умиротворення і спокою, що супроводжувалось баченням безмежного, заповненого білим світлом, простору. Його важливість пояснюється тим, що суб'єктом досвіду «білого світла» є не конкретний індивід, що прийшов до цього стану, а буття в цілому. Переживаючи досвід «білого світла», суб'єкт сприймає себе не як окрему істоту, а як буття, що прийшло до самоусвідомлення, як сукупність сущого.

Індивідуальна самоідентифікація інколи може зникати, але зазвичай людина, парадоксальним чином пам'ятаючи про свою індивідуальність, сприймає свою тотожність з реальністю, як свою справжню природу, яка співіснує з прагматично зумовленими субперсоналіями (приміром, з особистістю). Намагаючись передати цей досвід іншим і описуючи його словами, люди акцентують переживання безпосередньої єдності – тотожності людини і світу. Таке переживання здатне позбавити людину фатальної самоідентифікації з тими чи іншими персоналіями, які в силу історичних обставин виступають повноважними репрезентантами людини, і звільнити її від вічних питань, що втрачають

значущість та актуальність. Відповідно до сформованої традиції, людська проекція самоусвідомлюючого буття називається самість і якісно відрізняється від усіх інших способів самоідентифікації людини – передусім, тим, що транслює в суб'єктивний світ людини вимір абсолюту.

Постає питання про природу досвіду «білого світла» – чи є він зручною ілюзією, що дозволяє людині існувати у величезному та ворожому світі, який розгортається в незбагнених часових і просторових масштабах, або ж мова йде про переживання, що розкриває справжню природу буття і людини. Для відповіді на це питання спробуємо з'ясувати місце та значення досвіду «білого світла» для самої людини, проаналізувати сутність феномену, доступ до якого забезпечується завдяки досвіду «білого світла», виявити в цьому феномені певні абсолютні риси, що гарантують істинність досвіду.

Досвід «білого світла» як одна з найважливіших умов формування свідомості

Вивчення мікрогенезису свідомості засвідчило, що досвід «білого світла» передує всім іншим суб'єктивним феноменам і виступає основою людської свідомості. Якщо погодитися з твердженням феноменології про те, що інтенціональність є невід'ємною характеристикою всіх актів свідомості, настановою на визнання існування поза свідомістю якоїсь реальності, спрямованість на яку і відображення якої і є основною функцією свідомості, то досвід «білого світла» саме й відповідає за формування інтенціональності. У процесі його переживання свідомість налаштовується на режим відображення реальності в її найбільш загальному вимірі: у вимірі буття. Наявність такого універсального налаштування є найважливішою умовою існування свідомості, адже свідомість – це завжди свідомість чогось відмінного від конкретної свідомості – приміром, іншої свідомості або самої дійсності. Первинний акт свідомості дає поштовх для розвитку всіх інших суб'єктивних феноменів.

Відповідно до сучасних поглядів, свідомість формується на основі сприйняття світу в процесі навігації в світі. Патерни сприйняття є підґрунтям для первинної семантизації дійсності, завдяки якій вибудовується свідомість. Але навігація в світі і по-

в'язане з нею сприйняття не вичерпують усього обсягу активності живих істот, залишається ще добування їжі, уникнення небезпеки, пошук партнерів і т. д., які передбачають специфічні, відмінні від навігаційного сприйняття, механізми зв'язку зі світом, загострені під цілі цієї активності. Як показують дослідження, якщо навігація передбачає цілісне, потокове сприйняття дійсності, то відображення їжі або об'єктів, які становлять небезпеку, інтерес і тому подібне будується на здатності живого організму виділяти об'єкти з навколишнього його світу і в буквальному сенсі виривати з контексту. Цей тип сприйняття характеризується статичністю і формальністю. Яскрава ілюстрація – відоме спостереження за птахами, які однаково реагують як на хижого птаха, так і на його двомірне зображення.

Будь-яка, сфокусована на окремому об'єкті, активність передбачає наявність уявлення і розуміння контексту, в рамках якого існує той чи інший об'єкт. Саме його продукує свідомість яка ґрунтується на цілісному сприйнятті реальності. В нашому випадку, таким контекстом є самоусвідомлення людини. Свідомість, побудована на потоковому сприйнятті, на досвіді навігації в світі, історично і логічно передує свідомості, що базується на сприйнятті виділених об'єктів в світі. Саме вона відповідальна за продукування найбільш загальних світоглядних настанов людини. Тому рішення екзистенційних проблем і супроводжується феноменологією, характерною для потокового сприйняття.

У процесі моделювання мікрогенезису сприйняття з'ясувалося, що досвід «білого світла» відповідає найбільш ранньому і простому рівню сприйняття. Суб'єктивно він сприймається як необмежений, відкритий для руху в усіх напрямках простір. Людину охоплює відчуття глибокого спокою. Типовий опис такого стану пропонує У. Джеймс: «Немовби самі небеса розкрилися й вилилися проміннями світла та слави. І не на мить тільки, але цілий день і цілу ніч, немовби потоки світла та слави протікали крізь мою душу, і я змінився, і все навколо стало новим. Змінилися коні мої, і свині, і все решта» [1, 399].

Особливо слід відзначити, що усвідомлення потокового сприйняття здійснюється в режимі синестезії. Саме синестезія дозволяє створювати складні системи взаємопов'язаних образів, які в різних модальностях сприйняття виражають один і той са-

мий зміст. Гра з можливими комбінаціями образів, що мають загальну семантичну основу, але різний перцептуальний склад, сприяла розвитку своєрідного числення смислів, що послужило основою свідомості. Зокрема, локомоторна складова тих чи інших образів склала підґрунтя людської мови. А досягнення досвіду «білого світла» супроводжується захоплюючим і доступним всім органам почуттів найгострішим переживанням реальності як присутності при бутті тут і зараз.

Якщо досвід «білого світла» присутній в сприйнятті і свідомості всіх людей і наше твердження про те, що саме він відповідальний за вирішення екзистенціальних проблем, вірне, чому, звільнення людей від гніту екзистенціальних питань не носить автоматичний і масовий характер? Крім цього, виникає відчуття, що досвід «білого світла» оголошується панацеєю, здатною вилікувати людину від усіх екзистенціальних проблем, що саме по собі досить підозріло. Притім сам чудовий засіб – досвід «білого світла» – виглядає дещо простувато для таких серйозних ліків.

Варто враховувати, що досвід в нормі недоступний людській самосвідомості, він прихований в глибинах підсвідомого (або надсвідомого), і його безпосереднє переживання стає можливим завдяки залученню серйозних психотехнічних засобів, які в свою чергу можуть бути освоєні далеко не всіма людьми.

Вказані обставини суттєво обмежують коло осіб, здатних пережити досвід «білого світла». Навіть якщо людина якимось чином (наприклад, за допомогою сучасних апаратних засобів або фармакології) проривається до такого досвіду, це не означає, що вона автоматично проходить весь цикл переживань, що забезпечує рішення екзистенційних проблем. Іншими словами, людина має бути підготовленою до сприйняття метафоричного потенціалу досвіду «білого світла»

Біографії видатних релігійних віртуозів ілюструють цей факт. Здатність людини сприймати цінність і вирішальний потенціал досвіду «білого світла» залежить від подолання попередньої спокуси тими загальноприйнятими системами світоглядного відшкодування екзистенційного дефіциту, які пропонує певне суспільство своїм громадянам. Лише після того, як людина зможе переконатися в обмеженості цих підходів, в частковості і «перетвореності» дарованих цими системами способів звільнення,

вона відчуває готовність до пошуку граничних смислів власного існування.

Цей пошук, як правило, призводить до серйозної світоглядної кризи, результатом якої має стати переживання-усвідомлення несправжності всіх тих цінностей і пріоритетів, які визначають наше повсякденне життя і виступають свого роду останнім захисним кордоном людини перед обличчям власної смертності. Людина має усвідомлювати, що її може очікувати болісний період «богозалишеності» без твердої надії на звільнення в кінці шляху. Впоратись з такими викликами – надзвичайно складне завдання.

Життєписи релігійних віртуозів демонструють чимало співпадінь на етапі, що передує звільненню. Класичним описом шляху до просвітління є біографія Сіддхартхи Гаутами. Неважко побачити, що в ній присутні всі основні моменти, які ми згадували вище. Руйнування початкової безтурботності і захищеності, заснованої на некритичній екстраполяції локальних життєвих обставин, змінюється зверненням за допомогою до різних ідеологічних традицій. Розчарування в їх здатності дати людині жаданий порятунок призводить до тривалого періоду богозалишеності, який, в свою чергу, змінюється досягненням просвітлення.

Вербальні формулювання істин, що відкрилися людині, котра пережила звільнення, вирізняються простотою і невибагливістю. Щось на кшталт – «бог є любов» або твердження про те, що природа реальності не двоїста, і людина єдина зі світом. Однак, окрім вербального виміру, ці істини мають і невербальний зміст, пережитий адептом у всій його значущості. Це переживання супроводжується дуже багатим образним полотном, не надто пристосованим для вербальної передачі. Попри простоту, воно зачіпає важливі пласти людського існування, даруючи йому відчуття захищеності і спокою перед обличчям усвідомлюваних і добре експонованих, в тому числі і завдяки особистому досвіду, погроз. Дезактуалізація таких погроз не означає їх зникнення з життя людини. Йдеться лише про те, що вони починають розглядатися в іншому смислово-вимірі, внаслідок чого втрачають свою значимість.

Зазвичай, реакція на погрози, їх усвідомлення і пошук шляхів запобігання здійснюється з опорою на діяльнісну свідомість, яка

будується на основі дискурсивного моделювання реальності і переважно пов'язана з лівою півкулею людського мозку. Сучасна людина, яка ототожнює себе зі своєю діяльнісною субперсоналією – особистістю – намагається вирішити проблеми в рамках тієї моделі реальності, що виростає з її діяльності в світі.

Такий підхід видається цілком обґрунтованим з огляду на весь попередній досвід людства і його успіхи в справі виживання. Проте, ретельне і чесне застосування діяльнісного підходу до вирішення екзистенційних проблем зрештою виявляє той факт, що в рамках діяльнісної парадигми і з використанням діяльнісної свідомості розв'язання цих проблем в принципі неможливе. Діяльнісна картина реальності принципово обмежена перед обличчям тих питань, які сама ж породжує. Послідовна проекція діяльнісної точки зору на людину неминуче позбавляє сенсу її життя, а її саму – будь-яких життєвих перспектив. Мова йде не про якусь нестачу розуміння, не про якусь хворобу свідомості, а про сувору істину, яку аж ніяк не можна спростувати на основі діяльнісної парадигми.

Усвідомлення всієї повноти діяльнісної безвиході, її справжності і непереборності переживається людиною як катастрофа, як втрата власної ідентичності, як нездоланий жах перед буттям. Аж доки на тлі цієї діяльнісної всесвітньої катастрофи, закріпленої неугавним дискурсивним потоком в певних вербальних формулах, що супроводжують усвідомлення її реальності, виникає інше переживання. Спочатку тихе і ледь помітне переживання, засноване на позадіяльнісному ставленні до світу, представлене, насамперед, у вигляді інтуїції і образів, і лише згодом у вигляді дуже простих вербальних формул. Таке переживання протікає за чіткого усвідомлення обмежень, які накладаються на людину її діяльнісним світоглядом.

Важливу роль відіграє відкриття, що діяльнісна катастрофа не в змозі зруйнувати виниклі всупереч діяльнісному світогляду переживання людської захищеності і свободи перед обличчям екзистенційних проблем. Більш того, виникає конкуренція двох типів реальності, одна з яких – діяльнісна, незважаючи на всю властиву їй невідворотність, сприймається як неповна, часткова і, в кінцевому підсумку, помилкова реальність. Їй протистоїть справжня реальність, що відкривається в досвіді «білого світла».

І природа цієї реальності така, що її переживання забезпечує людину абсолютною підтримкою в світі, який до цього здавався позбавленим будь-якої опори.

Отже, почуття позитивного абсолюту розквітає і міцнішає всупереч існуванню доведеної та цілком усвідомленої ночі буття, свого роду дискурсивної моделі негативного абсолюту, на тлі якої, здавалося б, неможливе існування будь-якої позитивної альтернативи для людини. За всіма законами діяльнісного світу, такого почуття не повинно бути взагалі, але воно є, причому має таку переконливу силу, що людина ладна відкинути всі доводи розуму, що заперечують це почуття, аби визнати його абсолютну реальність.

Як не парадоксально, але сила зазначеного переживання, його абсолютність, значною мірою обумовлена саме тим негативним фоном, на якому воно зростає. Відкриття всезагальності Ніщо, згідно з М. Гайдеггером, можливе через усвідомлення людської смертності. Нездатність переносити цей «медичний факт» призводить до того, що людину охоплює жах, через який їй і відкривається Ніщо: «Ніщо дається взнаки у настрої жаху – але не як суще. Рівним чином не постає воно і як предмет аналізу. Жах зовсім не є способом осягнення Ніщо. А проте завдяки йому і в ньому Ніщо привідкривається. Ніщо не затуляє в себе, а відповідно до своєї суті відсилає від себе. Відсилення від себе як таке є разом з тим – за рахунок того, що воно змушує суще вислизати – відсилення до потопаючого сущого загалом» [5, 21 – 22].

Через цей досвід людина підноситься до рівня буття, виходить за свої власні межі, відкриває в собі вимір вічності і взагалі трансцендує. Як зауважує К. Ясперс: «Людина – єдина істота у світі, якій в її наявному бутті відкривається буття. Вона не може виразити себе у наявному бутті як такому, не може задовольнитися насолодою наявним буттям. Вона прориває всю нібито завершену в світі дійсність наявного буття. Вона справді знає себе як людину тільки тоді, коли, будучи відкрита для буття загалом, живе всередині світу в присутності трансценденції» [6, 455]. Не було б передуючої світанку нічної темряви, перші промені сонця не сприймалися б настільки гостро. Людина відчуває щастя і повноту життя, вона тут і зараз переживає свою приналежність до світу, свою тотожність з буттям як сукупністю сущого. Усвідом-

лення власної смертності надає їй здатність розуміти незнищеність буття, його абсолютну природу.

Величезне значення має суб'єкт-суб'єктна природа цих переживань. Буття сприймається людиною не як протипоставлена і байдужа їй реальність, а як Суб'єкт, з яким людина перебуває в складних особистих стосунках. Спектр цих стосунків дуже широкий – від буквального самоототожнення людини і буття до переживання спорідненого породжуючого зв'язку між людиною і буттям. Ступінь ототожнення в цілому носить випадковий характер і багато в чому визначається темпераментом суб'єкта, що переживає досвід. Таке суб'єкт-суб'єктне ставлення до світу і до буття притаманне архаїчним і, водночас, базальним прошаркам людської свідомості.

Попри силу і переконливість цих переживань та інтуїцій, той факт, що їх феноменологія не узгоджується з пануючою діяльнісною парадигмою, вимагає від людини неабияких зусиль для їх прийняття. Антропоморфний та «дивовижний» характер образів, які супроводжують звільняючі переживання буття, ніяк не співвідноситься з повсякденним досвідом. Людині доводиться постулювати наявність додаткового, недоступного органам людських почуттів, прошарку реальності, де можуть мешкати істоти, які з'являються в ті особливі моменти, коли людина переживає звільняючий досвід. Надприродність всього, що пов'язано з буттєвої образністю, її «неприродність» – головна перешкода для вписання буттєвого досвіду в контекст сучасного людського життя. Адже, незважаючи на декларації про об'єктивність цього досвіду, його прийняття передбачає певне шизофренічне розщеплення людської суб'єктивності. Людину розриває потужний конфлікт: з одного боку, «вірую, бо абсурдно», з іншого «знання – сила».

Суперечлива ситуація, звісно, викликала спроби «наукового» приручення досвіду буття задля збереження його звільняючої сили та узгодження з сучасною картиною світу. Результатом цих спроб стали численні версії соціальних інтерпретацій звільняючого досвіду – передусім, у тому вигляді, в якому він представлений в різних релігійних традиціях. Було доведено, що такий досвід має суттєвий терапевтичний потенціал і може використовуватись для підтримки функціонування соціальних організмів.

Звідси формулювався висновок про суспільну природу цього досвіду і надавалися відповідні рекомендації про те, як «модерна» людина повинна до нього ставитися.

Зазначені теорії вирізняються переконливістю, обґрунтованістю і розсудливістю, але запропоновані ними способи запровадження звільняючого досвіду в контекст діяльнісного життя не спрацьовували, оскільки їх модель буттєвого досвіду не охоплює такого важливого виміру, як абсолютність. А буття як сукупність сущого – це, перш за все, абсолют. Не абсолют в низці інших абсолютів, а єдиний абсолютний абсолют. Попри те, що в історії філософії та в історії ідеологій ми можемо стикатися з різними видами абсолютів (приміром, з абсолютним духом Гегеля або з абсолютним Я у Шеллінга), на перевірку виявляється, що мова йде про єдиний «об'єкт», який може претендувати на звання абсолюту. І якщо в європейській традиції з її тривалою боротьбою між ідеалізмом і матеріалізмом до абсолюту застосовувалися визначення, що вказують на його переважно духовну або матеріальну природу, то на «сході» абсолют – це єдине, недвоїсте. Абсолют тут мислиться як щось безумовне, що розв'язує всі суперечності, навколо яких обертається діяльнісний розум. Серед них, зокрема – суперечність між духом і матерією.

Неупереджене міркування дозволяє зробити вагомий висновок про те, що саме буття, яке розуміється як сукупність сущого, якнайкраще відповідає уявленню про абсолют. Доречно говорити про абсолютність буття не лише в концептуальному плані, як про уявлення, що найбільш повно охоплює природу реальності, але і в перцептуальному – як про об'єкт, контакт з яким переживається людиною як найбільш визначальне життєве переживання, як найвища мета її життя.

Буття присутнє в людському житті в двох іпостасях – як реальність, що відкривається людині через буттєвий досвід, і як концепт. Якщо доступ до першої іпостасі забезпечується більш-менш автоматично, то прийняття концепту буття як сукупності сущого набагато складніше з огляду на той факт, що ідея буття як сукупності сущого протирічить певним базовим уявленням про природу реальності, що лежать в основі сучасної картини світу.

Діяльнісна парадигма не поєднується з абсолютотом. Виростаючи з досвіду людської діяльності, яка завжди обумовлена зов-

нішніми обставинами і підкоряється конкретним цілям, орієнтуючись на детерміністичний опис реальності, мінливість у часі і просторі, ця парадигма відштовхує об'єкти, що не піддаються її інструментарію. Але неможливість створення працюючої моделі об'єкта аж ніяк не означає, що об'єкт не існує. Саме це сталося з абсолютотом. Нездатність понятійного мислення осягнути природу абсолютоту окреслила межі компетентності діяльнісного мислення.

Визнання тієї обставини, що діяльнісне розуміння світу не може претендувати на універсальність і володіє обмеженим пояснювальним потенціалом, різко суперечило ідеології, яка панує в Європі починаючи з Нового часу. Не дивно, що концепт абсолютоту був витіснений на культурну периферію епохи і розглядався як підозріла уявна конструкція, свого роду спадщина темних віків, якій немає місця в царстві науки. Проте, від буття неможливо просто відмахнутися. Буття, що розуміється як сукупність суцього, як тотальність існуючого, як вся реальність, що включає в себе як матеріальне, так і ідеальне, є самодостатнім, нічим необумовленим, необмеженим, повним і досконалим – тобто Абсолютотом. І, що дуже важливо, воно існує.

Прийняття уявлення про абсолютний характер буття і встановлення його зв'язку з людиною і його діяльністю знімає ті обмеження, які накладає на уявлення про людину і його місце в світі діяльнісна парадигма. Осмислення наслідків, що випливають з прийняття уявлення про буття-абсолют, дозволяє побачити і в перспективі подолати світоглядні обмеження, пов'язані з пануванням діяльнісної парадигми.

Як відомо, в основі діяльнісної настанови лежить уявлення про необмежений потенціал суб'єкт-об'єктного відношення людини до світу. Справедливо вказуючи на той факт, що суб'єкт-об'єктне відношення – підґрунтя людської діяльності і пізнання, діяльнісний світогляд надає цій настанові універсального і загального значення, імпліцитно припускаючи, що завдяки їй можна описати весь спектр людської активності в світі і, в ідеалі, моделювати універсум у всьому його розмаїтті. Але якщо ми говоримо про буття як сукупність суцього, то його наукове представлення, принаймні за допомоги тієї науки, якою користується сучасна людина, видається складним. Діяльнісний універсалізм

непридатний і для опису людини. Суб'єкт-об'єктний підхід не враховує всього спектру зв'язків людини і світу. Вочевидь, існують такі виміри людської активності, які неможливо змоделювати на основі уявлення про суб'єкт-об'єктні взаємодії. Зокрема, суб'єкт-об'єктний підхід не дає змогу описати зв'язок людини з буттям.

Зважаючи на вищесказане, стають зрозумілими причини неоднозначного і заплутаного ставлення сучасної науки до буття. З одного боку, стверджується, що буття може бути об'єктом пізнання, і результатом такого відношення є різні редуccionістські теорії буття, які ставлять на перше місце пояснення буття з точки зору його службової соціальної функції. З іншого – наука уникає довго затримувати свій погляд на бутті як тотальності суцього, адже її обмежені пізнавальні можливості заважають досягнути справжню природу реальності, а спроба створення теоретичної моделі буття як сукупності суцього підриває основи світосприйняття сучасної епохи.

На наше переконання, наука не повинна відмовлятися від спроб конструктивного ставлення до цього феномену попри всі труднощі наукового усвідомлення буття як сукупності суцього. Справді, чимало вимірів буття не підлягають науковому аналізу, але це аж ніяк не означає, що проблема буття – неіснуюча псевдопроблема, коріння якої слід шукати в недосконалості мови. Таке пояснення не спрацьовує, тому що властива буттю тотальність не є наслідком неправильного вживання загальних понять, а органічно притаманна буттю. Буття як об'єкт наукового аналізу не може бути відкинутим і через його колосальну значущість для людини. І те, що відкривається воно людині у вигляді низки «ненаукових» образів, не дає жодних підстав відмовлятися від його дослідження. Образно-інтуїтивне уявлення про буття здавна цікавило мислителів, які намагалися перекласти його на мову понять. Тому аналіз сучасного стану справ в цій сфері неможливий без звернення до історії питання.

Етапи осмислення буття в історії європейської філософії

Коротко торкнемось основних етапів історії осмислення буття, не розкриваючи всіх нюансів і не згадуючи всіх мислителів, які наближалися до розуміння буття як тотальності. Зокрема, ми не аналізуємо погляди таких філософів, як Микола Кузанський і Лейбніц, які були дуже близькі до розуміння буття як сукупності сущого, але їх уявлення не вплинули вирішально на сучасну їм ситуацію з розумінням буття.

В історії європейської філософії відомі три найбільш значущі спроби осмислення буття як сукупності сущого. Перша бере початок від Ксенофонта, який надав буттю як сукупності сущого статус абсолюту. Згодом ця ідея розроблялася філософами-елеатами і, передусім, Парменідом. Саме йому належить класичний опис буття як сукупності сущого. Його послідовник Меліс розвинув ідеї Парменіда, позбавивши їх залежності від просторових інтуїцій. На цьому етапі традиція розгляду буття як сукупності сущого обривається, і на друге тисячоліття провідним стає розуміння буття як суті сущого. Наступного разу до буття як сукупності сущого повертається Спіноза [4]. Послідовно розвиваючи цю ідею, мислитель, подібно до Ксенофонта, проголосив буття абсолютом. Його погляди суттєво вплинули на сучасників, але в мейнстрімі переважало уявлення про буття як суть сущого, і воно заступило ідеї Спінози.

Найбільш близьке до нас за часом вчення про буття як сукупність сущого – це вчення Гайдеггера. Цей філософ творив у епоху, коли світоглядна криза давалася взнаки, і неспроможність традиційних ідеологій, побудованих на уявленні про буття як суті сущого, відчувалася дуже гостро. Відповідно, він зосередився на ідеї про те, що вихід з цієї кризи слід шукати на шляхах відкриття буття як сукупності сущого. Якщо ми спробуємо розглянути основні характеристики буття як сукупності сущого, то виявимо, що два з половиною тисячоліття з часів Парменіда, практично майже нічого не додали до парменідівського опису:

«Так рождення угасло и гибель пропала без вести.
И оно неделимо, ибо оно все одинаково,

И вот тут его ничуть не больше, а [вот там] ничуть не меньше,

Что исключило бы его непрерывность, но всенаполнено сущим.

(25) Тем самым Все непрерывно: ибо сущее примыкает к сущему.

Неподвижное, в границах великих оков,

Оно безначально и непрерывно, так как рождение и гибель

Отброшены прочь: их отразило безошибочное доказательство

Оставаясь тем же самым в том же самом [месте], оно покоится само по себе.

(30) И в таком состоянии оно остается стойко [~ постоянно], ибо неодолимая Ананкэ

Держит [его] в оковах предела [~ границы], который его запирая-объемлет,

Потому что сущему нельзя быть незаконченным.

Ибо оно не нуждается ни в чем, а нуждайся, нуждалось бы во всем.

Одно и то же — мышление и то, о чем мысль,

(35) Ибо без сущего, о котором она высказана,

Тебе не найти мышления. Ибо нет и не будет ничего,

Кроме сущего [«того, что есть»], так как Мойра приковала его

Быть целокупным и неподвижным. Поэтому [пустым] именем будет все,

Что смертные установили [в языке], убежденные в истинности этого:

(40) «Рождаться и гибнуть», «быть и не быть»,

"Менять место" и "изменять яркий цвет".

Но поскольку есть крайняя граница, оно закончено

Со всех сторон, похожее на глыбу совершенно-круглого Шара,

Везде [= «в каждой точке»] равносильное от центра, ибо нет нужды,

(45) Чтобы вот тут его было больше или меньше, чем вот там.

Ибо нет ни не-сущего, которое заставило бы его перестать примыкать

К однородному [с ним], ни [такого] сущего, чтобы [сущего]

Вот тут было больше, а вот там меньше, чем сущего, так как оно всецело неприкосновенно,

Ибо равное самому себе со всех сторон [= от всех точек периферии] оно однородно внутри [своих] границ [3, 290–291]».

Як бачимо, позитивний опис буття як сукупності сущого надзвичайно бідний. Зазвичай він обмежується констатацією того, що буття є і що воно не може бути представлене в просторово-часових термінах і не підвладне детерміністичним поясненням. Як зазначає Е. Жильсон: «Буття, яким воно постає в першій частині філософської поеми Парменіда, наділене всіма властивостями, притаманним уявленням про тотожність. Сама сутність буття вимагає, аби все причетне до природи буття було, а всього не причетного до неї не було. Але якщо все суще є, і навпаки, то буття єдине і, водночас, універсальне. З тієї ж причини буття не може мати причини. Для того щоб викликати появу буття, його причина спершу повинна бути. А це означає, що, якщо єдиною мислимою причиною буття може бути те, що є, то у буття немає причини. Немає у нього і початку. Будь-яка мислима причина знищення буття мала б спочатку бути, аби згодом мати можливість знищити буття. Отже, буття незнищенне. Ненароджуване і незнищенне, буття вічне. Про нього не можна сказати, що воно було в минулому або буде в майбутньому; але тільки те, що воно є. Утверджене у вічному теперішньому, буття не має історії, оскільки за своєю суттю не піддається зміні. Будь-які зміни в бутті означали б, що щось не бувало почало бути, тобто, в кінцевому рахунку, що щось суще в певний момент часу могло не бути, що неможливо [2, 749].

Структура буття не передбачає змін. Буття не має структури, воно однорідне, і нічого більше. У ньому не вдається помислити ніякої дискретності, ніякого внутрішнього поділу через те, що будь-які поділи, якби ми спробували запровадити їх у буття, повинні бути, тобто теж є буттям. Підсумовуючи, про буття не

можна сказати нічого, крім того, що воно є; а що не є буття, те взагалі не є. Одноманітність та схожість описів буття видаються логічними з огляду на те, що буття як сукупність сущого охоплює все, а його самого охопити неможливо. Буття не піддається детерміністичному опису, всі зв'язки і відносини – це зв'язки і відносини всередині нього. Все, що можна дізнатися про буття, зводиться до твердження, що буття є і що воно абсолютне, необумовлене нічим, що знаходиться поза ним.

Вирішальною умовою для розуміння буття як тотальності сущого і тотожності буття і людини є використання категорії Ніщо в «безбуттєвому» розумінні, тобто як радикального ніщо, а не як безякісної невизначеності (хаосу). Таке розуміння Ніщо можливе тільки при опорі на досвід людського буття в світі, яке характеризується як буття до смерті. Спроби розуміння природи буття, що здійснюються з глибокої давнини (Парменід) до наших днів (Гайдеггер), наптовхуються на труднощі, обумовлені тим, що про буття практично нічого сказати, перебуваючи всередині горизонту об'єктивності. Жоден із фундаментальних законів сучасної науки не може застосовуватись до буття – всі інтуїції та уявлення, що лежать за цими законами, вироблені всередині буття і як такі не можуть використовуватись стосовно буття в цілому.

Неможливість визначити нескінченність буття в просторі і в часі пояснюється тим, що простір і час знаходяться всередині буття. Недоречно говорити про буття як обмежений об'єкт з певними властивостями, оскільки обмеження буття призводить до питання про статус цієї межі і про те, що за нею знаходиться. Щодо буття безглуздо ставити питання про первинність того чи іншого початку (духу або матерії), адже в бутті завжди співіснують і дух, і матерія. Жодна з інтуїцій, на які спирається людське мислення і які узагальнюють діяльнісний досвід людини, не працюють відносно буття. Об'єктивувати мислення про буття можливо виключно в апофатичному ключі на кшталт: буття – і не те, і не інше.

Дослідження генезису свідомості засвідчують, що з самого початку людині були однаково доступні два механізми суб'єктивного моделювання дійсності. Перший – цілісний, побудований на основі метафоричного переосмислення перцептуального

досвіду, що досягається в процесі навігації в світі. Свідомість, що виникає внаслідок цього переосмислення, існує ніби на кордоні суб'єктивного і об'єктивного світів. Людина сприймає з набігаючого на неї потоку буття об'єктивні смисли і використовує їх для вирішення своїх світоглядних проблем, які тим чи іншим чином співвідносяться з цими смислами.

Первинний акт свідомості полягає в пересвідченні в наявності якоїсь реальності, зовнішньої до свідомості. Саме цей смисл несе людині досвід «білого світла». У цього досвіду є два виміри: вимір об'єктивності, відповідальний за утвердження уявлення про якусь зовнішню людині реальність, і вимір іманентності, відповідальний за представлення єдності людини і цієї реальності, як умови «самоусвідомлення» реальності (буття). Звідси випливає його колосальна смислова і почуттєва значимість для людини.

ЛІТЕРАТУРА

1. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта / Пер. с. англ. В. Малахьева-Мирович и М. Шик. – М., 1993. – 432 с.
2. Жильсон Э. Бытие и сущность // Жильсон Э. Избранное: Христианская философия. – М., 2004. – С. 321–582.
3. Парменид. О природе // Фрагменты ранних греческих философов. Ч.1. – М., 1989. – С. 290–295.
4. Спиноза Б. Этика // Спиноза Б. Избранные произведения: В 2-х т. – М., 1957. – Т.1. – 361 с.
5. Хайдеггер М. Бытие и время: Статьи и выступления / Пер. с. нем. В. Бибихин. – М., 1993. – 447 с.
6. Ясперс К. Смысл и назначение истории / Пер. с. нем. М. Левина. – М., 1991. – 527 с.

Леонід Солонько. Роль досвіду «білого світла» у подоланні екзистенційної кризи особистості.

В статті розглядається такий психологічний феномен, як досвід «білого світла», або ж «світла пустоти». Автор підтримує ту точку зору, згідно якої цей досвід виступає синестезійною основою для метафоричного переживання і осмислення феномену буття. Показано, що завдяки цьому досвіду людина отримує можливість звільнення від тягара екзистенційних проблем. Стаття присвячена висвітленню «метафізичного» потенціалу досвіду «білого світла».

В роботі аналізуються особливості переживання досвіду «білого світла» як вагомого чинника особистісної самореалізації. Виявлено

основні загрози, з якими стикається людство в ситуації глибокої екзистенційної кризи, викликаної неповним доступом до буттєвого досвіду. Доводиться, що подолання цієї кризи можливо на шляху відновлення втраченої єдності людини і світу, без якої пошук сенсу життя видається неможливим. Автор статті розглядає різні шляхи вирішення екзистенційних проблем, зокрема проблеми смерті. Акцентується небезпека споживацького підходу до вирішення екзистенційних проблем, спрямованого на компенсаторне задоволення, що виникає під час споживання тих чи інших благ або продуктів. Зазначений механізм втечі від смерті насправді не пропонує конструктивного виходу з екзистенційної кризи, оскільки не вирішує проблеми, а лише витісняє їх у підсвідомість. В якості конструктивної альтернативи, в статті розглядаються інші підходи до розв'язання базових світоглядних питань. З точки зору автора, ключовою умовою такого розв'язання стає переживання досвіду «білого світла». Автор докладно зупиняється на етапах наближення до цього досвіду, особливостях занурення в образність, що його супроводжує. Вивчення життєписів релігійних віртуозів дає змогу визначити спільні ознаки та фактори, що сприяли досягненню просвітлення. Висловлюється думка про істинність досвіду «білого світла» як переживання, що розкриває справжню природу буття і людини, виступає основою людської свідомості. В процесі його отримання формується інтенціональність, внаслідок чого свідомість налаштовується на режим відображення реальності у вимірі буття. Показано, що спроби теоретичного обґрунтування сутності звільняючого досвіду в межах діяльнісної парадигми не спрацьовують через те, що їх модель буттєвого досвіду не враховує такий важливий вимір досвіду, як абсолютність. Виділено найбільш значущі етапи осмислення буття як сукупності чого в історії європейської філософії. Врахування абсолютної природи буття, що відкривається під час протікання досвіду «білого світла», який супроводжується відчуттям єдності людини і світу, допомагає зрозуміти чому цей досвід в змозі вирішувати світоглядні проблеми людини.

Ключові слова: буття, свідомість, екзистенційна криза, екзистенційні проблеми, суб'єктивність, інтенціональність, досвід «білого світла», діяльнісний світогляд, абсолют.

Леонід Солонько. Роль опыта «белого света» в преодолении экзистенциального кризиса личности.

В статье рассматривается такой психологический феномен, как опыт «белого света» или «света пустоты». Автор принимает ту точку зрения, что этот опыт выступает синестезийной основой для метафо-

рического переживания и осмысления феномена бытия. Показано, что благодаря этому опыту человек получает возможность освобождения от бремени экзистенциальных проблем. Статья посвящена раскрытию «метафизического» потенциала опыта «белого света».

В работе анализируются особенности переживания опыта «белого света» как весомого фактора личностной самореализации. Выявлены основные угрозы, с которыми сталкивается человечество в ситуации глубокого экзистенциального кризиса, вызванного неполным доступом к бытийному опыту. Демонстрируется, что преодоление этого кризиса возможно на пути восстановления утраченного единства человека и мира, без которого поиск смысла жизни кажется невозможным. Автор статьи рассматривает различные пути решения экзистенциальных проблем, в частности проблемы смерти. Акцентируется опасность потребительского подхода к решению экзистенциальных проблем, направленного на компенсаторное удовлетворение, возникающее при потреблении тех или иных благ или продуктов. Указанный механизм бегства от смерти на самом деле не предлагает конструктивного выхода из экзистенциального кризиса, поскольку не разрешает проблемы, а лишь вытесняет их в подсознание. В качестве конструктивной альтернативы такому подходу, в статье описаны другие механизмы освобождения от экзистенциальных страхов. С точки зрения автора, ключевым условием такого решения становится прохождение индивида через опыт «белого света». Автор подробно останавливается на этапах приближения к этому опыту, особенностях погружения в сопровождающую его образность. Изучение жизнеописаний религиозных виртуозов позволяет определять общие признаки и факторы, способствовавшие достижению просветления. Высказывается мнение об истинности опыта «белого света» как переживания, которое раскрывает истинную природу бытия и человека, выступает основой человеческого сознания. В процессе его получения формируется интенциональность, вследствие чего сознание настраивается на режим отображения реальности в измерении бытия. Показано, что попытки теоретического обоснования сущности освобождающего опыта в пределах деятельностной парадигмы не срабатывают из-за того, что их модель бытийного опыта не учитывает такое важное измерение опыта, как абсолютность. Выделены наиболее значимые этапы осмысления бытия как совокупности сущего в истории европейской философии. Осознание абсолютной природы бытия, открывающейся во время протекания опыта «белого света», который сопровождается ощущением единства человека и мира, помогает понять, почему этот опыт в состоянии решать мировоззренческие проблемы человека.

Ключевые слова: бытие, сознание, экзистенциальный кризис, экзистенциальные проблемы, субъективность, интенциональность, опыт «белого света», деятельностное мировоззрение, абсолют.

Leonid Solonko. The role of «white light» experience in overcoming the existential crisis of personality.

The present article deals with particularities of «white light» experience as a significant factor in personal fulfillment. Deep attention is paid to revelation of serious threats facing humanity in the situation of deep existential crisis caused by an incomplete access to existential experience. It would be appropriate to explain the importance of restoring the lost unity between the world and human beings in order to incentive the search of sense of life. The author describes different ways that are relevant to solve existential problems, specifically the way to overcome the fear of death. Special emphasis is placed on the danger of consumer compensation aimed to compensatory pleasure that arises from consumption of goods and services. This mechanism of escape from death does not offer an effective salvation from existential crisis because the main problem is repressed, but not resolved. Therefore, it's necessary to focus on others mechanisms of liberation from existential fears thanks to which religious virtuosi obtain the «white light» experience. The author concentrates on the stages of approximation to such experience, on the peculiarities of immersion into the imagery that corresponds with the conception of the immortality of the soul. A study of biography of religious virtuosi makes it possible to find out common characteristics and factors that contribute to achieving enlightenment. The «white light» experience as the foundation of consciousness reveals the true essence of Being. This experience is also responsible for the formation of intentionality and transformation of consciousness that reflects the reality in existential dimension. The attempts of theoretical interpretation of the essence of liberating experience within the context of human activity have failed because the model of existential experience does not take into account the dimension of Absolute. It would thus be useful to dwell on the most important stages of understanding of Being as totality of existence in the history of European philosophy. The absolute dimension of Being, that escapes from discursive cognition, gives reasons to establish a connection between the «white light» experience and the unity of the world and human beings.

Key words: being, consciousness, existential crisis, existential problems, subjectivity, intentionality, «white light» experience, active worldview, absolute.

СОФІЙНІСТЬ НАУКИ: ПІЗНАННЯ ЯК ТРАНСЦЕНДУВАННЯ СЕНСІВ

Задача заключается в том, чтобы вещьную среду, воздействующую механически на личность, заставить заговорить, т.е. раскрыть в ней потенциальное слово и тон, превратить ее в смысловой контекст мыслящей, говорящей и оступающей (в том числе и творящей) личности.

М. Бахтин

У вельми примітній розвідці «Пізнання як трансценденція софійності (запити неklasичної гносеології)» С. Кримський писав, що інтелектуальну діяльність (у її відношенні до свідомості і пізнання) можна розглядати як в антропологічному вимірі інформаційних утворень комп'ютерної цивілізації, так і в семантичному полі культури і, навіть, з погляду генетичних джерел ноосфери [7, 523]. Евристичність такої думки не викликає сумніву. І справа не лише в тому, що за такого підходу вертикальній «Локковій» моделі пізнання, коли думка рухається по щаблям знизу вверх від чуттєво-емпіричного до теоретичного, а від нього до практики, можна протиставити фронтальну горизонтальну модель (це – важлива і окрема тема) в центрі якої активність інтуїції, продуктивна уява, символічні форми, категорні матриці синтезу емпіричного і теоретичного, здатність наочно-гностичного та мовного моделювання [7, 524]. Суть запиту С.Кримського набагато глибша. Вона полягає в тому, що за граничної релятивізації онтологічних, концептуальних та практичних аспектів сучасної наукової картини світу *далі більше значущою стає прага абсолютного*. Відтак ним й формулюється проблема пізнання як трансценденції софійності. Втім, як на

мене, «спрага абсолютного» навіть у пізнанні не постає *тільки* як ідеал чи метавимога. Ця «спрага» – *екзистенційна*, посутньо буттєва. Тому «софійність» можна розглядати як метафору Сенсу, а її трансценденцію як пошук сенсу на роздоріжжі його практичного покладання та мислимого передбачення. З цього погляду, софійність пізнання, в тому колі й наукового (в якому справді «нормативною стала відносність щодо мови, апаратури чи ситуації» [7, 524]), означає трансцендування Сенсів.

У «Філософському енциклопедичному словнику» (Київ, 2002) «софійність» (*від* грецьк. софіа – майстерність, знання, мудрість) визначається В.С. Горським як термін, що в християнській філософії вживається для характеристики світу як наслідку взаємопроникнення трансцендентного й іманентного, Божого й тварного, і ґрунтується на образі Софії, яка в юдаїстських і християнських релігійних уявленнях є уособленням мудрості Бога. Образ Софії є одним із виявів архетипу пластичної гармонізуючої мудрості, що панує над людьми й опікується ними, вербально закріплюється власне як софіа в давньогрецькій культурі (зокрема, в «Іліаді» пов'язується з образом богині мудрості Афіни Паллади), а як умоглядне поняття «Божа мудрість» осмислюється Платоном. Категорний аналіз «софійності» здійснює Аристотель [10, 594–595], пов'язуючи її зі знанням про сутність, перші причини та джерела сущого. Відтак розуміння її зміщується в теоретичну (умоглядну), точніше філософську, «метафізичну» площину.

У «Метафізиці» Аристотель обґрунтовує, власне, філософський, (етимологічно – «любомудрий») статус *σοφία* (мудрості) як *episteme*, тобто «науки». Він пише: «В «Етиці» вже було сказано, в чому різниця між мистецтвом, наукою і всім іншим, що відноситься до того самого роду¹; а мета розмірковування – показати тепер (в «Метафізиці») – Ю.І.), що так звана метафізичного мудрість, за загальною думкою, займається першими причинами та початками. Тому, як було сказано раніш, людина, яка має досвід, вважається мудрішою, ніж той, хто має (лише) чут-

¹ Під «всім іншим, що відноситься до того самого роду», Аристотель розуміє поміркованість, мудрість і розум – див: «Нікомахова етика» 1139 b 14–1142 a 30. – Прим. видавців. [див.: 1, 453. – Ю.І.]

теві сприйняття, а володіючий мистецтвом – мудріший того, що має досвід, наставник – мудріший, ніж ремісник, а науки про умоглядне (*theoretikai*) – вище за мистецтв творення (*poietikai*). Отже, ясно, що мудрість є наукою про певні причини і начала» [1, 67]. У книзі 11-ій «Метафізики» послідовно розглядається чому розшукувана «наука про мудрість» не займається ні математичними предметами, ні чуттєво сприйнятими сутностями [1, 273], але досліджує *начала* математики, самостійно існуюче і нерухоме, привхідні властивості і протилежності суцього [1, 278], саме суцце як таке [1, 276].

Аристотель міркує: «Не слід вважати, що розшукувана наука займається тими причинами, про які говорилось в творі про природу («Фізику». – *Ю.І.*). Вона не займається і цільовими причинами (адже таким є благо, а область благого – діяння і те, що знаходиться у русі; благо першим приводить у рух – саме такою є мета, – а те, що першим приводить у рух, не стосується і нерухомого» [1, 272–273]. Отже, наука про мудрість не займається «фізисними» і цільовими причинами як такими, що безпосередньо чинять, рухають, адже її сферам притаманне *нерухоме сутнісне* – Суть (сутність). Втім, у книзі третій, глава друга, розглядаючи можливість існування багатьох наук про причини («одна – про одне начало, інша – про інше»), Аристотель ставить питання яку з них назвати мудрістю (адже «є підстави назвати такою кожна з цих наук»). І відповідає: найголовнішу і пануючу науку, «якій всі інші науки, немов рабині, не сміють перечити, слід було б назвати мудрістю науку про ціль і про благо (бо ж заради них існує інше). А позаяк мудрість була визначена як наука про перші причини і про те, що найбільш гідне пізнання, мудрістю належало б визнати науку про сутності» [1, 102]. Надалі, розрізняючи знання щодо виникнення і дії (зміни взагалі, тобто руху) та знання первня руху, Аристотель міркує й про протилежність «Начала» «Меті». У такий спосіб він присутньо розрізняє дослідження руху у фізичному сенсі та його причин («дослідження кожної з цих причин є справа особливої науки», пише він [1, 35]; принагідно згадаймо, що «Фізика» у нього постає» як вивчення руху) від *першопричин* (начал, первнів) буття суцього. Відтак проводиться демаркація між «фізикою» та «наукою про мудрість» як дослідженням первоначал буття, що

виливається у написання корпусу текстів, які, згодом отримують назву «мета(після)-фізики».

Однак для нас більш важливим є те, що на Аристотелеву «метафізику (науку) мудрості» впливає Платонів образ «Промудрості». У фізичній (природній, натуралістичній) площині цей образ (Ейдос) втілюється у нього в концепті «нерухомого Вічного двигуна» як своєрідної парафрази платонівської Мудрості-Софії. У Платона вона сакралізується, тобто набуває рис божественності, проте за нею присутньо стоїть Парменідове Єдине – Сферичне незмінне Буття, що є і *тотожне* Мисленню. Максимум «тотожності» і нульова степінь «інакшості» – це й є Єдине. Таке розуміння Єдиного виникло в елеатів разом з намаганням осмислити світ за допомоги дефініцій, тобто помислити буття – те, що є – раціонально у визначеннях та поняттях. Однак цей раціоналізм тут ще коренево переплетений з позараціональними структурами мислення, передовсім реліктами інтелектуально перетвореного міфу. Це й філософський міф Ксенофана про єдиного нерухомого бога, який рівномірно наділений у своїй цілості атрибутами мислення, зору і слуху, й міф Парменіда про безякісну рівну собі у всіх напрямках Куло–Сфайрос. Платонів міф про Світову душу, яка є рушієм світу, пізнає все і містить у собі все тілесне [2, 8] – своєрідне відлуння цих міфів.

Платон вустами співрозмовника Сократа Тімея оповідає, що *тіло Космосу одушевлене*, позаяк останній є *живою і розумною істотою*, створеною благим Деміургом як *наслідування* вічному умоосязному *взірцеві* (paradeigma). Вся «парадигматика» творення, пояснює О. Лосєв в коментарях до Платонового діалогу «Тімей», визначається тим, що *розум-мудрість* переходить у своє інобуття і стає *душею*, а душа, переходячи в своє інобуття, – *космічним тілом*. Космос є *мімесісом* не окремої, а універсальної живої істоти, тобто живої істоти *в її ідеї*. Позаяк існує лише *один* взірець (первообраз), то й існує *один світ*, який його наслідує – світів не може бути багато [8, 649].

«Мімесіс» (наслідування) тут є одним з ключових термінів. Він дає змогу зрозуміти як семантика міфу через словообрази набуває метафоричності, що становить підґрунтя концептуалізації і творення певних концептів. Платонове мислення великою мірою всмоктує первобутню ментальність архаїчної людини,

тому у нього творення у спосіб мimesis *повторює* архетип космогонічного акту – створення світу М. Еліаде [14, 56, 43]. Семантика смислообразів міфу була *іманентною* цьому способowi мислення. Однак Платон свідомо критично ставиться до міфу, хоча не виключає значення останнього у вихованні, про що він, зокрема, говорить у «Державі». Відтак його Сократ у прагненні «перевірити життя поняттями» (О. Лосев) став показувати у своєму мисленні деякий «Ікс» об'єктивної реальності у вигляді «Ігрека» певної суб'єктивної інтерпретації з метою *в ідеї* переконати/довести її справжність оригіналу дійсності. Міфологічні образи набувають статусу понять в якості образів з відстороненою функцією – вони ідеалізуються («ейдетизуються»), постають власне як «ейдоси», тобто «візуальні пластично-тілесні» (О. Лосев) ідеї. Прагнучи логічно визначити (дефініювати) їх у вигляді понять (тобто закріпити за ними одне певне значення) спочатку софісти, а згодом Сократ/Платон), полісемантичність міфологічних смислообразів немов *трансцендують* в умоглядний світ ідей.

Саме тому й Космос у Платона постає *mimesisom* універсальної живої істоти *в її ідеї*, а сама вона надає сенс чуттєво даним речам, позаяк вони наслідують у вигляді копій (повторень) свої потойбічні ейдоси. Адже неподільну і вічно тотожну сутність Думіург змішав з поділеною сутністю, утворивши тим самим третій (середній) рід сутності, причетний і природі тотожного і природі іншого. Ці три роди сутностей він «гармонізував», а отримане Ціле поділив на потрібну кількість (множину) частин, кожна з яких сполучає тотожність, інше та сутність.

Платонів міф про Світову душу, яка є рушієм світу, пізнає все і містить у собі все тілесне, спочатку надихає й Аристотеля. Він також говорить про «Душу світу», яка вічно колообертає Космос. Однак згодом причина вічного руху виноситься за межі Всесвіту як деякий трансцендентний до нього вічний і нерухомий Двигун. Космос приводиться ним у рух подібно тому, як думка, бажання, любов чинені предметами думки, бажання, любові, котрі самі залишаються нерухомими. Такий трансцендентний «Перводвигун» є розум, що мислить самого себе [5, 140]. У XII книзі «Метафізики» Аристотель пише: «І те, що здатне приймати в себе предмет мислення і сутність, є розум; а він є

діяльнісним, коли володіє предметом думки» [1, 310]. І далі, щоб знайти опертя для Розуму як саму першу первопричину за якою вже нічого не стоїть у розмисел вводяться терміни «божественне» і «Бог» як граничні, відтак й вже незмінні, засади чинення: «...божественне в ньому – це, треба думати, радше саме володіння, ніж здатність до нього, й умоспоглядання – найприємніше і саме найкраще» [там само] (в іншій пізнішій редакції це місце подається у такий спосіб: «І тоді потенційний стан розуму змінюється на актуальний; божественний розум не знає становлення і зміни – він завжди є діяльнісним [див. примітку 7 до гл.7 кн. XII, там само, с. 488]. «Якщо ж Богу завжди так добре, як нам іноді, – веде далі Аристотель, – то це гідне подиву: якщо ж – найкраще, то це гідне ще більшого подиву. І саме так перебуває він. І життя по істині притаманне йому, бо діяльність розуму – це життя, а бог є діяльність; і діяльність його, як вона сама по собі, є найкраще і вічне життя» [1, 310].

Як бачимо, в Аристотелевому поясненні Перводвигуна як метафізичної парафрази «Світової душі» Платона сполучається міфологічне і дискурсно-логічне, образно-метафоричне та поняттєво-рефлексивне, натуралістично-фізичне та метафізичне (що, як мудрість, переймається (стурбоване) знанням перших причин). Не будемо спеціально вдаватись до аналізу цих вимірів метафізичного дискурсу виправдання *онто-теології* Стагіритового «Розуму–мудрості» (який в історії наукового мислення входив до його класичної структури). Проте, з огляду на нашу тему, зазначимо:

I. Людина (і це необхідно підкреслити особливо) не є в класичній картині Природи-Космосу, яку вона старанно описує, просто її частиною. Людина «править» природою, залишаючись поза нею. Так для Галілея людська душа, що створена по образу Божому, здатна осягати раціональні істини, закладені в самій основі плану творення, і отже, поступово наближатися до знання світу в цілому, яким сам Бог володіє у всій повноті і миттєво [9, 96].

II. Взагалі, людський розум, яким наділене тіло, що підкоряється законам природи, за допомоги експериментальних установок, отримує доступ до тієї найпотаємнішої точки, звідки Бог спостерігає за світом, до божественного плану, чуттєвим вираженням якого є наш світ. Однак сам розум залишається поза

своїх власних досягнень. Метафора Бога-годинникаря, раціонального керівника природою, тут є «своїм іншим» Аристотелевої метафори Перводвигуна [9, 91]. Усе, що складає живу тканину природи, наприклад, її запахи і кольори, вчений може описати лише як деякі другорядні, похідні якості, які не утворюють складову природи, а проєктуються на неї нашим розумом. Приниження природи відбувається паралельно із піднесенням всього, що вислизає від її розуміння – бога і людини [9, 96].

III. На початковому етапі розвитку сучасної науки між теологічною дискурсивною практикою та теоретичною і експериментальною діяльністю встановився своєрідний резонанс [9, 91]. Класичні наукові дискурсивні практики, посилювалися в цьому резонансі з теологічною дискурсивною практикою, підкреслюють І. Пригожин та І. Стенгерс [9, 93]. Йдеться не про переконання декількох індивідів, а про глибокий вплив на мислення європейця віри в раціональність устрою. Відтак наукова дискурсивна практика не є простою транспозицією традиційних релігійних поглядів в наукову тональність [9, 95].

IV. Відстоюється ідея, що закони природи – це описання, а не предписання. Втім, у класичній науковій парадигмі пізнання завжди маємо прагнення *структурувати* світ і водночас бажання його *зрозуміти* [9, 84]. Це власне й оголює нерв метафізичного онто-теологічного дискурсу як підґрунтя наукового мислення в прагненні до розуміння свого сенсу. Щоправда це питання під впливом соціології знання нині постає у дещо спрощеному вигляді, а саме: як виробляються уявлення (концепти, цінності та норми), які виступають *прийнятними* (визнаються) в культурному просторі життєсвіту людини, тобто визнаються у *смісловій* сфері, даній в певному історичному часі і географічному просторі – у цілому в космічній ойкумені життя, включаючи розумне?

У пошуку «метафізичної» відповіді на це питання підемо торованими М. Гайдеггером стежками осмислення співвідношення науки та метафізики, позаяк саме на них, з мого погляду, можна дещо прояснити з таїни прагнення до трансцендування сенсів науковим мисленням. Ці стежки прокладаються мислителем в його доповіді 1953 року, що в остаточній редакції відома під назвою «Наука і осмислення». У ній він в метафоричній

формі озвучує думку, що *мандрування стежками осмислення* реальності відсилає нас до *«запитування речей, які гідні запитування»*, і що це запитування – «не авантюра, а повернення до-дому» (*курс Ю.І.*) [11, 251]. В даному міркуванні важливим є, що ця метафора влігається М. Гайдеггером у багаторівневу герменевтичну мережу розтлумачення сенсу термінів, в якій провідну роль відіграє етимологія, бо ж бо тут присутньо проводиться думка про мову як домівку істини Буття. Щоправда ця думка (думання Буття) тут не подана експліковано, а дається в інших текстах мислителя. Йдеться про те, що мова – це *сказування*, тобто мова *«каже»* – не промовляє про Буття, а показує *самé* Буття. У такий спосіб фундована М. Гайдеггером онтологія мови є «по істині» онтологією Буття – онтологією, яка власне перевершує себе і щезає в самій «істині Буття». Така онтологія дає можливість «зрозуміти напромак, в якому річ вже рухається сама по собі», тобто «побачити її сенс». Суть осмислення – у проникненні в цей сенс.

Безумовно, в цьому тлумаченні осмислення Мартін Гайдеггер відштовхується від феноменології з її закликком «Назад до речей!». Також маємо у розміркуванні стосовно акту осмислення її характерну для феноменології апеляцію до «сутностей». М. Гайдеггер промовляє: «В осмислення інша сутність, ніж в усвідомлення і наукового пізнання, і навіть інша сутність, ніж у культури та освіти [11, 252]. Відтак чітко розмежовується «осмислення», «усвідомлення» і «наукове пізнання». У цьому моменті розтлумачення «осмислення» маємо не лише «зсув» феноменології до герменевтики, але й проступання онтології цього зсуву, а саме – екзистенційний горизонт мислення як осмислення: «Завдяки у такий спосіб зрозумілому осмисленню ми проникаємо власне туди, де, не обов'язково розуміючи і помічаючи це, вже давно знаходимося. Шляхом осмислення ми досягаємо місця, звідки вперше відкривається простір, який вимірюється нашою дією або ж не-дією» [11, 252]. *Осмислення вперше саме й виводить нас на шлях до місця нашого «перебування», яке є історичним*, тобто наперед посланим, відтак незалежним від його репрезентації у свідомості і наукового опису (історіографічного зображення, аналізу і впорядкування) [11, 252].

«Перебування» перегукується з виразом, який дослідники філософії М. Гайдеггера називають «екзистенціалом», і який у своїй сенсовій мережевості, має всі ознаки метафоричності, втім, набуває її лише в належності до певного контексту читання тексту і таких, що припускаються (покладаються) думкою уявних контекстів. Йдеться про «буття-в-світі». М.Гайдеггер каже, стверджувати, що буття людини є «буття-в-світі» не означає зведення до поцейбічного (і як наслідок, зведення філософії до позитивізму). «Включеність» людського буття у світ – це така поцейбічність, що не заперечує потойбічності, відтак трансцендування [12, 210]. Звідси, Буття є трансценденція у прямому і початковому сенсі, а трансцендування означає перевершення, подолання межі, або ж виведення Буття з провіту сущого [12, 205]. Трансценденція з цього погляду не тотожна трансцендентальному. Вона включена в екзистенцію, а екзистенція включає трансценденцію [12, 212]. Буття просвічує в трансценденції відсутнього у Ніщо людського буття (екзистенції). Досвід Ніщо виявляється в тому ж самому досвіді Буття.

А в якому сенсі питання про Ніщо, будучи метафізичним, вбирає в себе наше буття, що запитує? Ставлячи так питання М. Гайдеггер у такий спосіб на нього відповідає: ми характеризуємо наш тутешній і теперішній досвід буття як присутньо визначений наукою. Якщо наше визначене нею буття пов'язане з питанням про Ніщо, то це питання має робити його проблематичним. Горезвісна тверезість і всесилля науки перетворюються на посміх, якщо вона не приймає Ніщо серйозно. Лише завдяки відкритості Ніщо наука здатна зробити суще як таке предметом дослідження. Тільки коли наука екзистує, відштовхуючись від метафізики, вона здатна знову відстоювати своє істотне завдання, яка полягає не в збиранні і впорядковуванні знань, а в розмиканні, кожного разу знову досягаємому, всього простору істини природи та історії [див.: 13, 25–26]. Питання про Ніщо нас самих – запитуючих – ставить під питання. Воно – метафізичне, – резюмує філософ [13, 26].

У кожне метафізичне запитування завжди включене запитування людського буття, твердить М. Гайдеггер. Звідси можна вивести, що метафізичність запитування криється в трансцендуванні «перебування», або «присутності» людини у світі. Втім,

історія метафізики свідчить про забуття буття і поступового витіснення присутності людини з буття робом мислення останнього в якості предмета. І цей процес, починаючи з післяаристотелевої епохи, коли «при-сут(ь)-ність» як «істина», що перебуває в основі «речі», постає як *актуальна реальність*, тобто *дійсність*. Це знаменує становлення *предметного мислення*, а з ним і науки як способу у який «постає все, що є» [11, 239]. Цьому передувало прочитання Аристотелевої «енергії» як «ергону»», виходячи з *operatio* у сенсі *actio* – дії [11, 241]. Однак, зазначає М. Гайдеггер, ні середньовічна, ні грецька думка не презентують присутне у вигляді предмету. Саме слово «предмет» виникає вперше у ХУІІІ ст. як переклад з латини «*obiectum*». Воно вказує на *спосіб перебування того присутнього*, яке виступає лише у Новий час. Це – спосіб перебування присутнього в якості предмета, і його філософ називає *предметним протистоянням*» [11, 242]. Сама *дійсність* (як похідна сприйняття реальності крізь призму дії), всередині якої відбувається предметне протистояння, отже рухається і намагається залишатися сьогодишня людина, далі більше визначається тим, що зветься західноєвропейською наукою, висновує німецький мислитель.

Предметне протистояння, яке становить суть наукового мислення, елімінує з *дійового* способу, яким наука подає реальність як дійсність, власне «присутність» людини у світі. У такий спосіб посутньо оголюється екзистенційне коріння наукового запитування, а відтак і трансцендування як перевершення предметності людської присутності в дійсності, що приховується в цьому запитуванні. Тим не менш, екзистенційність присутня тут, і вона постає у тому вигляді, що наука як *теорія* (*θεωρεῖν*) дійсного, беручи останнє у вигляді предмету (*obiectum*), у самій «феорії» («вглядання») в сутність предметної дійсності) мимоволі запитує про спосіб життя самого *споглядача* дійсності, вказуючи на «*обережність, пошану та повагу*» самого запитування. Іншими словами, наука як теорія запитує про «життя теорії». Тут власне й привідкривається притлумлене «теорією дійсності» метафізичне запитування – запитування у перспективі самої її *екзистенційної* можливості: це запитування не *значення*, а *сенсу* існуючого під кутом зору трансцендування «онтологічної закоріненості» (у присутність перебування людини у світі).

Якщо тепер звернутись не до екзистенційної, а власне епістемологічної перспективи, то, очевидно, можна казати, що трансцендування виводить за межі чуттєво-речового предметно даного суцього у «понадчуттєве», не-предметне. Якщо трансцендування не відбувається, то домінує опора на чуттєво-речову стихію, але тоді «понадчуттєве», якщо згадати Ніцше, «розгнуздуюється і господарює як воля до влади», що можна казати, вже йдучи за Гайдеггером, живить існування науки в її «предметному» та «підручному» (інструментальному) вимірах. Це має вирішальне значення для розрізнення наукового і метафізичного дискурсів – наукового мислення і філософського осмислення. Як ми бачили, осмислення, за Гайдеггером, передбачає дещо більше, ніж усвідомлення будь-чого. Воно – «відданість гідному запитуванню» [11, 251]. Запитування постає в такому розумінні як виток трансцендування. Але ж запитування – це й початок розгорнення дискурсу, бо останній в своєму послідовному, предметному, обґрунтованому розгорненні як мисломовлення містить його як відсутню структуру (У. Еко). Отже, трансцендування іманентне дискурсу як мисломовленню, це – затребування сенсу, пошук його в здійсненні дискурсу як розгорнутої відповіді на приховане запитування (або ж явне, але й тут структура його відсутня) у вигляді тексту.

У розкритті цієї прихованої структури запитування, на мій погляд, важливо враховувати міркування М. Бахтіна. 1) Питання і відповідь не є логічними відношеннями (категоріями); 2) їх не можна вмістити в одну (єдину і замкнену в собі) свідомість; 3) будь-яка відповідь народжує нове запитування; 4) питання і відповідь передбачають взаємне позазнаходження (поза розташування); 5) якщо відповідь не народжує з-себе нового запитування, вона випадає з діалогу і входить в системне пізнання, присутньо безособове; 6) маємо різні хронотопи того, хто запитує, і того, хто відповідає: це *різні смислові світи Я та Іншого*; 7) питання і відповідь потребують візії «третьої свідомості» і її «нейтрального світу», де все *взаємозамінне* і неминуче *деперсоніфікується* [3, 371]. Важливо, що ці положення перегукуються з міркуваннями Ю. Габермаса, які в комунікативній філософії і етиці дискурсу на сьогодні відіграють ключову роль в розумінні

онтології трансцендування, що відшукується в комунікації (К. Ясперс).

На мій погляд, саме трансцендування через прорив до трансцендентного (понадчуттєвих смислів і цінностей) робить можливою ту онтологічну перспективу, в якій людина долає владу іманентного цілого, отримуючи у такий спосіб свободу. П. Гайденко маючи на увазі дану обставину пише, що розмикаючи людське існування в предметному світі, трансцендентне дає можливість вирватись за межі раціональної замкненості у сферу «непредметного буття» і постати джерелом нових творчих запитів. Тут криється як можливість нових раціональних осмислень, так й небезпека ірраціонального – містифікацій та перекручень, пов'язаних, в тому колі, й з релігійним тлумаченням трансцендентного. Проте будучи історично прорефлексованим філософією, трансцендентне відкриває для людини спосіб буття як реалізацію «ціннісно-сислового універсуму» та «софійності» (С. Кримський), не дискредитуючи при цьому гідність ні наукової, ні релігійної думки.

На жаль, сьогодні, якщо виключити релігійні інтерпретації, питання про місце трансцендування в онтологічних структурах наукового мислення майже зовсім не стає. Певним виключенням з цього є міркування Н. Бора, В. Гайзенберга, Е. Шредінгера, А. Ейнштейна, до певної міри В. Вернадського (хоча вони й не вживали термінів «трансцендування» та «трансценденція» у філософському сенсі), а серед філософів, насамперед, С. Франка та С. Булгакова. Цікавими в цьому плані можуть постати й міркування Й. Гете про «живе знання» та про «Графеномен». До певної міри пояснити цю болючу проблему може, на мій погляд, введення концепту «біогносису», що за певних епістемних припущень дає змогу з'ясувати місце трансцендування в концептуалізації життя крізь призму дискурсного підходу: запитування про сутність життя відсилає до пошуку смислового поля значень, що виражають подвійну присутність (місцеперебування) життя – «в» знанні та «поза» знанням. Трансцендування виявляє це місцеперебування як топос екзистенційного подвоєння людини у спосіб смислового поєднання її емпіричного існування з трансцендентним буттям (цінностями, нормами), відтак до створення такої наукової картини світу, в якій дається

прийнятне на даний момент уявлення про біокосмічне походження життя і місце людського буття в Космосі [6]. Це та сама точка «еквінокса» про яку писав С. Кримський, тобто пункт, де відбувається «перелом» пізнання від раціонального інтелекту до духовного інтелекту, натхненного любовним розумінням благодаті, тобто до суб'єкта здатного втілювати Абсолют [7, 534]. У пункті еквіноксу приходить усвідомлення «третьої правди» – царини істини, яка підіймається над боротьбою альтернатив, а саме відкриття істини, «за свідченням Гайзенберга може бути фіксованим не показниками приладів, а симптоматикою деякого сьйва, яке супроводжує підхід до істинного результату [7, 530]. Ноосферну концепцію В. Вернадського, точніше духовний її запит, також можна занести до «ментальної онтології» еквіноксу, коли пізнання виступає трансцендуванням «софійності» – розумності у вимірі ствердження екзистенційних сенсів життя людини. ««Вибух» наукової думки у ХХ ст., – пише великий натураліст, – *підготовлений всім минулим біосфери і має глибинні корені в її будові. Він не може зупинитись і піти назад. Він може лише уповільнитися в своєму темпі. Ноосфера – біосфера, перероблена науковою думкою, що підготовлювалася, триваючим сотні мільйонів, може бути мільярдів років, процесом, який створив Homo sapiens faber, не є коротко часовим і скороминущим геологічним явищем. Процеси, які готувалися багато мільярдів років, не можуть бути минулими, не можуть зупинятися. Звідси виводиться, що біосфера неминуче перейде так чи інакше, раніше чи пізніше, в ноосферу, тобто в життя народів, її заселеною, відбудуться події, необхідні для цього, а не цьому процесові заперечуючи [4, 33].*

Розглянуте у феноменологічно-герменевтичному плані питання про зв'язок наукової теорії з трансцендентним («софійністю») можна поставити у площині з'ясування статусу «життєсвіту» в структурі наукової теорії. «Життєсвіт людини» в цьому випадку виступає своєюрідною *трансцендентальною* передумовою науково-теоретичного мислення. Проблема тут однак полягає в тому, щоб не підмінити трансцендентальне трансцендентним, відтак знайти шлях, який веде від першого до другого. Зрозуміло, що це – *шлях осмислення*, і герменевтика Гайдеггера тут дає вагомий смисловий диференціації.

В цілому можна погодитись, що життєсвіт – багаторівнева смислова структура. Знайти найближчий до теорії смисловий рівень означає знайти предметні сенси, які входять в логічну структуру наукової теорії, утворюючи її «трансцендентальне ядро». У глибині життєсвіту слід припустити, йдучи за М. Гайдеггером, наявність «непредметного трансцендування» як відкритості Dasein, що «розмикає» буття, отже виступає передумовою концепіювання реальності. Взятий в єдності усіх смислових рівнів *життєсвіт у такий спосіб постає як простір трансцендування*. Тут «не-предметні» («потойбічні», граничні, абсолютні) смисли (Істини, Добра, Краси, Свободи, Безсмертя, Справедливості, Солідарності та ін. концепти, які пост модерністська філософія презирливо віднесла до «гранднаритивів», і які, тим не менш, не перестають турбувати людину) конститууються як допредикативні смислоутворення, внаслідок чого предметність суцього виявляє свої витoki в нетематизованих онтологічних інтенціях. Ці смислообрази відповідають за дотеретичну даність вписуємих у теорію речей. Парадигматика (чито аксіоматика) теорії потребує певного первообразу (скажімо, метафізичної, софійної, філософської метафори як то Платонової Софії-Премудрості, Аристотелевого «Перводвигуна», «Великого вибуху»). Він не визначається значеннями концептів даної теорії. Втім, він несе не стільки теоретичний зміст, скільки онтологічні інтуїції, які не піддаються тематизації. Ці інтуїції розмикають горизонт теоретичного мислення і виводять до трансценденції, яка закорінена в первинні смислоутворення життєсвіту, які до теорії можуть бути допущені у вигляді деякого Первообразу. Такі смислоутворення постають своєрідним «порталом» між трансцендентальною рефлексією і трансцендентним, що відкривається в трансцендуванні (запитуванні) смислів.

Відтак можна припустити, якщо метафізика – це запитування понад-суцього, суцього за його межами, після чого ми отримуємо його як таке і в цілому, а трансцендування – запитування потойбічного («μετα-» (гр.) і «trans-» (лат.) – префікси, які в даному випадку означають рух в сенсі руху «після», «за», «за тим, що йшло», то метафізика як така – це трансцендування сенсів «фізики», «природи», «природного». Розрізнення суцього і буття як відмінність між «епістеме» (наукою як знанням про суще) і фі-

лософією як любов'ю до мудрості у Аристотеля постає як відмінність між «фізикою» і «метафізикою». Сучасною мовою це можна виразити як відмінність між наукою і філософією як способами запитування про буття. Якщо перша запитує про *значення* *суцього*, то друга про *сенса буття*, якщо наука, відгукуючись на це запитання, пояснює та описує, то філософія – осмислює, принагідно (коли є запит), визначаючи своє місце в предметній структурі науки крізь призму трансцендування її екзистенційного смислу («софійності») для людського буття.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Аристотель*. Метафізика // Соч. в 4-х т. Т 1. – М., 1976. – 550 с.
2. *Аверинцев С.С.* Античная риторика и судьбы античного рационализма // Античная поэтика. Риторическая теория и литературная практика. – М., 1991 – 256 с.
3. *Бахтин М.М.* К методологии гуманитарных наук // *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. – М., 1979. – 424 с.
4. *Вернадский В.И.* Размышления натуралиста. – В 2-х кн. Научная мысль как планетное явление. Кн.2. – М., 1977. – 191 с.
5. *Зубов В.П.* Аристотель. – М.: Изд-во Академии наук СССР. – 1963. – 366 с.
6. *Ищенко Ю.А.* Біогносис: подвійний топос життя (нарис з трансформації філософської культури біології). – К., 2010. – 300 с.
7. *Кримський С.Б.* Пізнання як трансценденція софійності (запити не-класичної гносеології) // *Кримський С.Б.* Під сигнатурою Софії. – К., 2008. – 718 с.
8. *Платон*. Тимей // Платон. Соч.: в 3 т. – Т.3. Ч.1. – М., 1971. – 687 с.
9. *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. – М., 1986. – 432 с.
10. Філософський енциклопедичний словник. – К., 2002. – 742 с.
11. *Хайдеггер М.* Наука и осмысление // Хайдеггер М. Время и бытие: Ст. и выст.: Пер. с нем. – М., 1993. – 447 с.
12. *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие: Ст. и выст.: Пер. с нем. – М., 1993. – 447 с.
13. *Хайдеггер М.* Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Время и бытие: Ст. и выст.: Пер. с нем. – М., 1993. – 447 с.
14. *Элиаде М.* Космос и история. – Избр. работы. М., 1987. – 302 с.

Юрій Іщенко. Софійність науки: пізнання як трансцендування сенсів.

За граничної релятивізації онтологічних, концептуальних та практичних аспектів сучасної наукової картини світу *далі більше значущим стає потяг до абсолютного*. Ця інтенція навіть у пізнанні не постає тільки як ідеал чи метавимога. Вона – *екзистенційна*, присутньо буттєва. Тому «софійність» науки можна розглядати як метафору її Сенсу, а його трансценденцію як пошук сенсу на роздоріжжі його практичного покладання та мислимого передбачення. З цього погляду софійність пізнання, в тому колі й наукового, в якому нормативною стала відносність мови, апаратури чи ситуації (С.Кримський), означає трансцендування сенсів.

Трансцендування виводить за межі чуттєвого, предметно даного суцього у «понадчуттєве», не-предметне. Розглянуте у феноменологічно-герменевтичному плані питання про зв'язок наукової теорії з трансцендентним («софійністю») можна поставити у площині з'ясування статусу «життєсвіту» в структурі наукової теорії. «Життєсвіт людини» в цьому випадку виступає своєрідною *трансцендентальною* передумовою науково-теоретичного мислення. Проблема тут однак полягає в тому, щоб не підмінити трансцендентальне трансцендентним, відтак знайти шлях, який веде від першого до другого. Зрозуміло, що це – *шлях осмислення*, і герменевтика Гайдеггера тут дає вагомий смисловий диференціації

У «життєсвіті» слід припустити, йдучи за М. Гайдеггером, наявність «непредметного трансцендування» як відкритості Dasein, що «розмикає» буття, отже виступає передумовою концепіювання реальності. Взятий в єдності усіх смислових рівнів *життєсвіт у такий спосіб постає як простір трансцендування*. Тут «не-предметні» («потой-бічні», граничні, абсолютні) смисли (Істини, Добра, Краси, Свободи, Безсмертя, Справедливості, Солідарності та ін. концепти, спочатку конститууються як допредикативні смислоутворення, внаслідок чого предметність суцього виявляє свої витoki в нетематизованих онтологічних інтенціях. Ці смислообрази відповідають за дотеоретичну даність, що входять у теорію речей. Парадигматика теорії може вимагати за граничної генералізації певного первообразу (метафізичної, філософської метафори, скажімо, у вигляді Платонові Софії-Премудрості, Аристотелевого «Перводвигуна», «Великого вибуху»). Він не визначається значеннями концептів даної теорії, і несе не стільки теоретичний зміст, скільки онтологічні інтуїції, які не піддаються тематизації. Ці інтуїції розмикають горизонт теоретичного мислення і виводять до трансцендентного, яке приховане в первинних смислоутвореннях жит-

тесвіту «теоретика». Дані смислоутворення постають своєрідним «порталом» між трансцендентальною рефлексією і трансцендентним, що відкривається в трансцендуванні (запитуванні) смислів.

Ключові слова: сенс, метафізика, наука, життєсвіт, трансцендентне, трансцендентальне, трансцендування, запитування.

Юрій Ищенко. Софийность науки: познание как трансцендирование смыслов.

В условиях предельной релятивизации онтологических, концептуальных и практических аспектов современной научной картины мира все более значимо стремление к абсолютному. Эта интенция даже в познании является не только идеалом или же метатребованием. Она – экзистенциальна, по-существу бытийна. Поэтому «софийность» науки можно рассматривать как метафору ее смысла, а его трансценденцию как поиск смысла на скрещении практического полагания и мыслимого предвосхищения. С этой точки зрения, софийность познания, в том числе и научного, в котором нормативной стает относительность языка, аппаратуры или ситуации (С. Крымский), означает трансцендирование смыслов.

Трансцендирование выводит за пределы чувственного, предметно данного сущего в «сверхчувственное», не-предметное. Рассмотренный в феноменологически-герменевтическом плане вопрос о связи научной теории с трансцендентным («софийностью») можно поставить в плоскости выяснения статуса «жизненного мира» в структуре научной теории. «Жизненный мир» в этом случае выступает трансцендентальной предпосылкой научно-теоретического мышления. Проблема тут, однако, в том, чтобы не подменить трансцендентальное трансцендентным, таким образом найти путь, который ведет от первого ко второму. Понятно, что это – путь осмысления, и герменевтика М. Хайдеггера тут дает важные смысловые дифференциации.

В жизненном мире следует допустить наличие «непредметного трансцендирования» как «открытости» Dasein (М. Хайдеггер), которая «размыкает» бытие, выступая предпосылкой концептуализации реальности. Взятый в единстве всех смысловых уровней жизненный мир предстает как пространство трансцендирования. Тут «не-предметные» («потусторонние», предельные, абсолютные) смыслы концептов (Истины, Добра, Красоты, Свободы, Бессмертия, Справедливости и др.) сначала конституируются как допредикативные смыслообразования, вследствие чего предметность сущего выявляет свои истоки в нетематизируемых онтологических интенциях. Эти смыслообразования отвечают за дотеоретическую данность, входящих в теорию вещей. Пара-

дигматика теории может требовать при предельной генерализации определенного Первообраза (метафизической, философской метафоры, скажем, в виде Платоновой Софии-Премудрости, Аристотелевого «Перводвигателя», «Большого взрыва»). Он не определяется значениями данной теории, и несет не столько теоретическое содержание, сколько онтологические интуиции. Эти интуиции размыкают горизонт теоретического мышления и ведут к трансцендентному, скрытому в первоначальных смыслообразованиях жизненного мира «теоретика». Данные смыслообразования предстают неким «порталом» связи между трансцендентальной рефлексией и трансцендентным, что открывается в трансцендировании (вопрошании) смыслов.

Ключевые слова: смысл, метафизика, наука, жизненный мир, трансцендентное, трансцендентальное, трансцендирование, вопрошание.

Yuriy Ishchenko. Sophity of science: cognition as the transcendence of meanings.

In the conditions of the ultimate relativization of the ontological, conceptual and practical aspects of the modern scientific picture of the world, the desire for the absolute is increasingly significant. This intention, even in cognition, is not only an ideal or a metatrack. It is existential, essentially being. Therefore, the «sophity» of science can be regarded as a metaphor for its meaning, and its transcendence as a search for meaning at the intersection of practical positing and conceivable anticipation. From this point of view, the «sophity» of cognition, including that of science, in which the relativity of language, apparatus, or situation becomes normative (S. Krymsky), means the transcendence of meanings.

Transcendence leads beyond the limits of the sensible, objectively given being into the «supersensible», non-objective. Considered in the phenomenological-hermeneutic plan, the question of the connection between scientific theory and transcendental («sophity») can be put in the plane of clarifying the status of the «Life World» in the structure of scientific theory. «Life World» in this case acts as a transcendental premise of scientific and theoretical thinking. The problem here, however, is not to replace the transcendental the transcendence, thus to find the way that leads from the first to the second. It is clear that this is the way of thinking, and the hermeneutics of M. Heidegger here gives important semantic differentiations.

In the life world, one should admit the existence of an «non-objective transcendence» as the «openness» of Dasein (M. Heidegger), which «disconnects» being, preconditioning the conceptualization of reality. Taken in the unity of all semantic levels, the life world appears as a space of transcendence. Here the «non-objective» («otherworldly», ultimate, absolute)

meanings of concepts (Truth, Goodness, Beauty, Freedom, Immortality, Justice etc.) are first constituted as pre-preticative sense formation, as a result of which the objectivity of the being reveals its origins in unmatizable ontological intentions. These semantic formations are responsible for the pre-theoretical datum, inscribed in the theory of things. The paradigmatic theory may require the ultimate generalization of a certain Primary Image (metaphysical, philosophical metaphor, say, in the form of Plato's Sophia-Wisdom, Aristotle's «Primary engine», «Big Bang»). It is not determined by the values of this theory, and it is not so much a theoretical content as ontological intuition. These intuitions open the horizon of theoretical thinking and lead to the «transcendence» hidden in the initial meaning-making of the «Life World». These sense formation appear as a kind of «portal» of the connection between transcendental reflection and the transcendental, which opens up in the transcendence (questioning) of meanings.

Key words: meaning, metaphysics, science, life world, transcendent, transcendental, transcendence, questioning.

РУБРИКА: Філософські постаті...

Володимир Шинкарук

«РОЗМІРКОВУЮЧИ ПРО СИТУАЦІЮ...»

Розмірковуючи про ситуацію, у якій перебуває сьогодні наше суспільство, та про можливості виходу з цієї ситуації, хочу звернути увагу на два взаємопов'язаних чинники. Перший – то морально-психологічний стан народу, він дуже впливає на всі сфери суспільної життєдіяльності. Другий – інтелектуальна, ширше – духовна оснащеність цієї життєдіяльності.

Нагадаю, що продуктивними силами кожного суспільного організму є суспільно-вироблені сили людини, а також освоєні нею й поставлені на службу суспільному виробництву різноманітні сили природи. Саме тому надзвичайно важливою продуктивною силою сучасної людини є знання, завдячуючи котрому формується певний тип практичного освоєння природи.

Європейська цивілізація набувала сучасного вигляду під гаслом «Знання – сила». Кілька років тому «Кур'єр ЮНЕСКО», висвітлюючи параметри «освіти для майбутнього», дав дуже доречну до теми нашої розмови конкретизацію згаданого гасла. Звучить вона так: «вчитися знати, вчитися робити, вчитися бути, вчитися співіснувати» («Кур'єр ЮНЕСКО», 1996, червень – с. 6).

Динаміка сучасної цивілізації така: щоп'ять років знання подвоюється. Отже, за десять років нашої незалежності воно подвоїлося двічі. Чи встигаємо? Чи будемо потім наздоганяти?

Ми входимо у світове інформаційне суспільство, де найбільшими цінностями вважаються знання. Хто володіє інформацією, той володіє владою. Державна політика має засновуватися на врахуванні цієї обставини.

Хочу сказати ще про таке.

Відомий вчений з діаспори Олександр Кульчицький влучно підмітив синтетичну у своїй суті тяглисть української людини до поєднання західної духовності, а то є раціонально-активна світонастанова, готовність до дії, керованої й контрольованої розу-

мом, – та «кордоцентричної» самозаглибленості особистості. Такій синтетичній тяглості не судилося гармонійно вивершитися в минулому через несприятливі зовнішні, переважно політичні обставини, зумовлені периферійним розташуванням України. То може нинішнім поколінням українців, які входять у третє тисячоліття – вже за сприятливих політичних обставин – належить, нарешті, втілити той ідеал єдності високорозвинутого інтелекту та глибоко розвинутої душевності?!

Бо ж саме через свою душевність людина, розвинута інтелектуально, сягає висот духовності. Остання ж означає спосіб самовибудовування особистості – завдячуючи невпинній турботі про свій внутрішній світ та світ довкіл себе. Дух спонукає людину постійно «вдивлятися» у себе та у довкілля, дбати про його покращення. На таку турботливість націлювали давні стоїки, християнство. Про неї як джерело «світлого смислу наших діянь» говорив Григорій Сковорода. Можна твердити, що тільки інтелектуально й душевно багата особистість здатна гідно репрезентувати свій час, свій народ, національну культуру, державу. Тільки вона здатна протидіяти екологічній кризі, як і іншим кризовим явищам.

Відомо, що сам термін «інтелект» являє собою латинський переклад старогрецького поняття «нус» – ум. Сенека твердив, що розум – не що інше як втілений у людей божественний дух. Позаяк Гердер називав наш край «степовою Елладаю», можемо втішатися, що він мав на увазі також і народ чималої інтелектуальної та душевної потуги.

Одне із значень латинського терміну «інтелігент» (однокореневого з «інтелектуал») дуже вдало передає емке українське слово «тямущий». Кожен з нас, згадуючи дитячі роки, може підтвердити, що «тямущість» – то найбільш поціновувана народом людська риса. Так, на рівні буденного етосу від покоління до покоління виявляла себе непереборна тяглість українства до знань, освіти, культури. Досить сказати, що за перших більш-менш сприятливих обставин у нашому краї стрімко зростала кількість шкіл та інших освітніх закладів (внаслідок чого, скажімо, за часів козаччини більша частина людності була грамотною).

Маємо у рідній мові ще одне яскраве слово, дотичне до означення інтелектуала. Шанованого письменника, мислителя, вче-

ного українці віддавна іменували «достойник». Під багаторічним польським впливом інтелігентну людину поіменовували також «шляхетною». Шляхетність же у її не становому, а культурному розумінні стала синонімом напруженого життя, що постійно прагне перевершити себе, поривається від старих досягнень до нових обов'язків, вимог. Справжній шляхтич то людина зусилля: інтелектуального, морального, національного, соціального.

Але духовно-інтелектуальний потенціал нації – це не тільки її найбільш освічена частка. Це ще й, як я вже казав, одвічна мудрість народу, тямущість, етос громадського співжиття тощо.

На жаль, історичні обставини не часто сприяли реалізації згаданих особливостей українства. Сьогодні ми маємо те надолужити.

Сукупний інтелект нації – могутня сила, здатна творити нове мисленнєве, а також ціннісне, нормативне поле суспільної життєдіяльності. Адже найважливішим призначенням інтелектуальної культури є продукування таких смислів, втілення котрих призводить до самоактуалізації як кожної окремої особистості, так і суспільства, усіх його інституцій. Без такої самоактуалізації не можуть бути вироблені й утверджені нові парадигми національної самоорганізації та державного життя.

Сучасне громадянське суспільство – то гармонійне поєднання інтелектуального потенціалу і вольових зусиль соціуму.

Більше того, інтелектуальна культура – то найнадійніший обмежувач нерозумного або й абсурдного. А саме з цими реаліями дуже часто доводиться стикатися у критичні періоди розвитку суспільства. Передові країни світу мають чималий досвід подолання подібних ситуацій. Відомо, що у Сполучених Штатах Америки принцип «Геть безглузді!» було проголошено й реалізовано ще у двадцяті роки нашої доби. Саме тоді там розпочалася радикальна раціоналізація усіх сторін життя: наукова організація праці, а найголовніше – ліквідація так званого театру соціальних абсурдів. (Хоча історія засвідчує, що така раціоналізація і сьогодні стикається з серйозними труднощами.)

Сучасна цивілізація – наслідок багатовікового розвитку, вдосконалення людської діяльності. Ті кризові стани, які виникають у руслі цієї цивілізації, засвідчують, що. рівень досконалості спо-

собів людської діяльності ще далеко не достатній. Парадоксальність у тому, що те, що здається мало не взірцем досконалості, часто виявляється шкідливим або й згубним для людини. (Сумний приклад цього – наш Чорнобиль.) Проте ми не знайдемо виходу із окресленої контрверзи за межами власної діяльності: тільки змінюючи форми цієї діяльності щодо освоєння природи, зокрема, згідно з принципами синергетики, можна забезпечити якісно новий рівень використання енергії й інформації, а відтак – утвердити нове, по-справжньому дбайливе, турботливе ставлення до природи.

Дуже важливо уповні усвідомити ту обставину, що освоєння природи людиною не зводиться до суспільного виробництва, а продуктивні сили людини – до сил, що діють тільки у цьому виробництві. Окрім цього, матеріально-практичного освоєння природи, надзвичайно важливе значення в людській життєдіяльності має духовно-практичне освоєння природи, яке здійснюється через релігію, мистецтво, мову та всі інші форми духовної культури. Саме таке духовно-практичне освоєння природи забезпечує, зрештою, мобілізацію людської здатності до «самостояння» у світі, залучення кожного з нас до цінностей людського буття, до всього, що забезпечує, кажучи словами Сковороди, «живу радість і радісну живність» цього буття.

Чи не тому, зокрема, український етнос з давніх-давен відзначався життєрадісністю. Він не мав у своєму пантеоні жорстоких, суворих богів. Українці, зауважує Н. Полянська-Василенко, пронесли цю вдачу від дохристиянської до післяхристиянської доби. Можу додати: зберегли вони її й після Чорнобиля – хто не пам'ятає гірких і, водночас, оптимістичних у своїй трагічності жартів з приводу становища українців, спричиненого Чорнобилем.

Йдеться чи не про наріжну національно-характерологічну особливість. Про неї варто пам'ятати і державотворцям, і парламентаріям, і вченим (особливо культурологам та політологам), й митцям, педагогам тощо. Вдасться зберегти цю життєстверджуючу рису крізь роки найперших ринкових перетворень – нація обов'язково підніметься!

Але маю сказати також про те, що ситуація тут дуже не проста. Позначається досвід перших років незалежності, які принес-

ли тяжкі економічні й політичні випробування, що їх наслідком стало зростання соціальної апатії. Позначається також «організмична підірваність» народу внаслідок багаторічного цілеспрямованого притлумлення, а то й нищення кращих його сил (репресії, голодомор, війни, особистісно-нестимулююче виробництво, на решті – все той же Чорнобиль). Саме таким, організмично підірваним людям ми змушені пропонувати сьогодні нові, не узвичаєні досвідом кількох попередніх десятиліть, умови життя – виживання.

Часто доводиться чути від радикальних політиків нарікання на цих людей, але тут потрібен не тільки радикалізм, а ще й мудрість, розважливість, якщо хочете – співчутливість. Старі форми «патерналізму» себе здискредитували, треба швидше виробляти таку суспільну атмосферу, де б висока вимогливість щодо кожної людини поєднувалась із толерантністю, дбайливістю. Адже якщо ці, реально існуючі люди, не забезпечать виходу з кризи, то хто те зробить?

Загалом же національне відродження уявляється мені як повернення до джерел, але на новій основі – на основі найсучасніших здобутків культури й цивілізації.

«АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ПОВОРОТ» ФІЛОСОФІВ-ШІСТДЕСЯТНИКІВ У ПЕРСОНАЛІЯХ: ВАДИМ ІВАНОВ

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

На мій погляд, рятівним засобом, що вельми посприяв творчим пошукам шістдесятників, стала ностальгія щодо філософської автентичності. Дискредитували себе чимало провідних концептів, на котрих засновувалась катехизово-сталінська версія марксизму. Хто наважувався на перегляд цих концептів, не міг не помітити, що серед останніх були такі, які націлювали мислячу людину на світорозуміння, значно більш «відкриті», ніж воно було у недолугих «рознощиків» «найпередовішого вчення».

У шістдесят сьомому році «Філософська енциклопедія» видруковує велику розвідку Олександра Огурцова, присвячену поняттю «практика», в якій переконливо доводилося, що дане поняття генетично сягає наріжного принципу новоевропейської філософії – принципу діяльності, а діяльнісна версія людського світовідношення постійно провокувала на роздуми щодо його «відкритості» та на відповідну позицію стосовно соціальності. «...Вища форма практики передбачає критичне ставлення до наявних форм соціального життя...» – такий промовистий висновок міститься у заключній частині згаданої розвідки [1, 348]. Як ба-

чимо, заглиблення у діяльнісне витлумачення людини та її світовідношення оберталось наслідками, котрі не відповідали офіційно-охоронній ідеології тогочасного соціалізму. Проблема практики виявилася свого роду «мінним полем», «переміщення» по котрому раз-у-раз ставало вибухонебезпечним: кожного працівника ідеологічного відділу будь-якої компартійної інстанції добряче інструктували стосовно відомого югославського співтовариства, друкованим органом котрого був загребський журнал «Праксіс». Термін «практика» починає асоціюватися в очах ортодоксів з поглядами «групи «Праксіс» (вельми промовистий винахід радянського «новоязу» – саме слівце «група», перед котрим так і просилося інше – «антипартійна» цим словосполученням поіменовувалися у хрущовські часи «відступники од лінії»).

Бо ж критичне ставлення до наявних форм соціальності, невіддільне од послідовного дотримання діяльнісного світорозуміння, мало у наших югославських сусідів звучання набагато радикальніше. Про це йшлося у «Нотатках щодо філософського життя у Югославії», видрукованих журналом «Вопросы философии» ще за рік до появи «праксиліогічної» енциклопедичної статті О. Огурцова. Тут було викладено основний зміст людиноцентристських уподобань прибічників «Праксісу», розкрито взаємозв'язок поміж їх політико-ідеологічним (з'ясування дегуманізуючих тенденцій суспільного життя за соціалізму) та теоретико-філософським змістом. Характерно, що тут було зовсім не «таврування відступників», а розмова переважно у дусі наукової полеміки. Термін «автентичний марксизм» вживався без негативного відтінку [2]. Про радикалістські перспективи «праксиліогічного» світорозуміння дуже переконливо йшлося згодом у енциклопедичній статті, присвяченій югославській філософії: «Мовлячи про свою приналежність до марксизму, прибічники даного напрямку перебувають під сильним впливом екзистенціалізму, витлумачують марксизм у дусі антропологізму. Формування цього напрямку розпочалось у 50-ті рр. під гаслом критики догматизму – філософських основ «сталінізму», а надалі пішло шляхом перегляду основних положень марксистсько-ленінської філософії. Були виголошені застарілими протилежність матеріалізму й ідеалізму та принцип партійності у філософії; відкинута і саме поняття «діалектичного матеріалізму»... У

галузі теорії пізнання було піддано критиці ленінську теорію відображення як начебто таку, що обмежує людину рамками існуючого (оскільки начебто не можна «відображувати майбутнє» те, чого ще не існує), ігнорує творче начало людини і схиляє її пасивно ставитися до дійсності. Істинна, «автентична» філософія марксизму, на думку прибічників даного напрямку, закладена у ранніх працях К. Маркса, де головну увагу зосереджено на принципах гуманізму, людської активності й свободи, а також на проблемі відчуження. З усіх функцій філософії прибічники «Праксису» підкреслюють її соціально-критичну роль...» [3, 595–596]. Мудрий чоловік – Владіслав Келле немов би попереджав колег цитованими рядками: «хлопці, ось які звинувачення чекають на тих, хто стане серйозно бавитися з принципом практики» (за «Принцип історизму у пізнанні суспільних явищ», дуже дотичний до принципу практики, самого В. Келле «витурили» з інституту на Волхонці, 14 всього двома роками по тому).

Потяг до «автентичності», що був характерний для професійного устремління філософів-шістдесятників ставав свого роду візитною карткою інакомислія.

Чи почули засторогу щодо «Праксиса» на Україні? – Том «Філософської енциклопедії», де вона містилася, підписано до друку наприкінці жовтня 1970 року. Рівно через два місяці (21 грудня) у Київському видавництві «Мистецтво» підписують до друку першу книжку Вадима Іванова. На обкладинці читаємо: «Практика і естетична свідомість». Дивимося список використаної літератури: молодого Маркса там утричі більше, ніж Леніна (як жартували, переповідаючи реакцію одного з партійних працівників на іншу подібну філософську працю: «Маркса – он скільки. Леніна – остілечки»). – Отже, можна вважати, що пересторогу, про яку йшлося, почули, але «належних висновків» не зробили.

Отак увійшов в українське філософське співтовариство Вадим Іванов. Яскраво. Фундаментально. Полемічно. (З чотирьох розділів згаданої праці перший цілком присвячено критиці «природничої» концепції естетичного та її антиподу – концепції «суспільників». А другу частину цього розділу – чи за іронією долі, а чи за самим Фрейдом, названо: «Суб'єкт і об'єкт. *Принцип історизму*». – Виділено мною.) Полеміку ту було спрямовано пе-

редусім на щонайбільше надання марксизмові, я б сказав, статусу загально-філософської автентичності.

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

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

Про евристичну значущість такого потягу до автентичності я вже згадував у статті «Павло Копнін очима молодшої генерації філософів-шістдесятників» [4, 51–60]; там воно розглядалося у площині пошуків антитези лінійному способі мислення, котрою стало повернення до діалектики й дотичні до нього пошуки автентичних версій відображувальних властивостей свідомості: акцентування на взаємозумовленості відображення й творчості, відповідно – актуалізація проблеми свободи як сутнісної властивості людини тощо.

Проте який би інший аспект отієї ностальгії за автентичністю ми не розглядали, щоразу стикатимемося з поєднанням питань, здавалось би, суто теоретичних та смисложиттєвих, епіцентром котрих є феномен свободи. Дошукується, приміром, «ревізійність» Роже Гароді особливостей автентичного реалістичного методу у мистецькій діяльності – з'являється концепт «реалізму без берегів» (через який його книжка потрапляє прямісінько до «спецхрану»). Пише Юрій Давидов книжку «Праця й свобода» (М., 1963) – а кількома роками пізніш його прізвище вже пов'язують з протестами проти введення радянських військ у Чехословаччину. Пошук автентичності загальносоціологічних марксистських уявлень обертається у авторів книжки «Принцип історизму у пізнанні соціальних явищ» (М., 1972) спробою об-

ґрунтувати розмаїтість детермінації останніх – аж до соціально-психологічних та моральнісних детермінант (та до використання психоаналізу З. Фрейда для вивчення соціоантропогенези). Навіть у «цитаделі» фізіологічного обґрунтування матеріалістичної теорії відображення та відповідних їй уявлень про людське світовідношення – у рефлекторній теорії – пошук автентичності приводить засновника «фізіології активності» Миколу Бернштейна до висновку про те, що саморегуляція організмів чиниться за схемою не «рефлекторної дуги», а «рефлекторного кільця», особливість котрого є здатність «самозадіюватися» у будь-якій точці.

Звичайно, кожне зі згаданих явищ у інтелектуальнім житті шістдесятих років мало свою якісну своєрідність, одні з них були ближчими до політичних реалій того дня, інші більш віддаленими, але єдиною їх одне: сумнів щодо усталених та освячених владою витлумачень отієї офіційної філософії, котрою був на вітчизнянім терені марксизм. Завершенням потягу до автентичності стала визначна подія у житті тогочасного наукового співтовариства: наприкінці шістдесятих років Павло Копнін у Києві, а Мераб Мамардашвілі у Москві порушують питання щодо марксистської філософії як (словами Копніна) «відкритої теоретичної системи». Перший наполягає на тому, що, розробляючи проблему людини, марксистичні не можуть зігнорувати питання, котрі підняв екзистенціалізм, а вивчаючи проблеми пізнання, необхідно враховувати досвід сучасного позитивізму [5, 192–193]. Другий у етапній статті «Аналіз свідомості у працях К. Маркса» пропонує версію автентичного марксизму, котрий містить у собі інтенції фактично усіх посткласичних історій, що виникли у західній філософії.

Таким був, у найзагальніших рисах, інтелектуальний контекст, у якому розгорталася дослідницька діяльність Вадима Іванова. Дуже багато важило і те культурне середовище, що в ньому він обертався у студентські роки, маючи можливість наймати житло (про це докладно розповідала на Читаннях пом'яті В. Іванова його однокурсниця Ганна Горак). Чимало важило, мабуть, і Ніжинське «коріння», відлуння інтелектуальних традицій колишнього знаменитого лицю, в якому філософові довелося працювати по закінченні університету. З Ніжина наш колега

привіз до Києва іронійну вдачу: вона – я вже про це казав на «Копнінових читаннях», ставала нерідко сублиформою критичної рефлексії за соціально-політичних та ідеологічних умов, котрі тій рефлексії не сприяли, вірніш, її унеможливлювали. Чи не з Ніжина також – Гоголева здатність поєднувати високі устремління – з непереборним артистизмом, патетичність – з уже згаданою «іронікою», котра нерідко виливалася у сарказм (вельми часто цитував М. Салтикова-Щедріна – мабуть тому, що «Історія міста Глухіва» так і світилася у багатьох реаліях тодішнього суспільного життя)? А над усім цим – глибочінь і пружність мислі.

Як у А. Сент-Екзюпері Вадим прийшов до нас «із свого дитинства». Дуже любив край, де воно промайнуло, виніс звідтіля довженківську «деснянську зачарованість», рибальську спостережливість та терплячість. А тепер спробуймо уявити, як поєднувались у його емкій душі отака українсько-кордоцентрична зачарованість буттям, невіддільна од споглядальності, – та «фавстичний» антропоцентризм, заснований на діяльніснім началі, як перепліталися тут німецька готика – та українське бароко! Можливо, саме у цім поєднанні – епіцентр і найвищих радощів і найгіркіших сумнівів та розчарувань, котрі переживала ця дуже непересічна і дуже вразлива людина.

Можливо саме через таку розмаїту й водночас цільну вдачу Вадим упродовж понад десятиліття роботи у теперішньому відділі філософської антропології був незмінним (і, як виявилось, незамінним) партгрупоргом. Творчий колектив підібрався вельми специфічний, досить строкатий за характерологічними ознаками, отже Вадимова здатність поєднувати мудрість «духовника-капельяна» та товариську щирість і безпосередність стали тут дуже при нагоді нам усім і справі, котра нас звела воедино!

Дуже допомагало й те, що Вадим Іванов володів особливою чутливістю щодо «больових точок» людського світовідношення. Це виявлялося у будь-якій екзистенційно-життєвій ситуації, а також ставало предметом напружених філософсько-теоретичних розмірковувань.

Пошлюся, як на приклад, на два проблемних «вузли», котрі постійно бентежили нашого колегу: співвідношення вселюдського та особистісного у людській життєдіяльності, а також пи-

тання про можливість внутрішньої саморегуляції «діяльнісного начала» в людині.

Відштовхуючись од марксистських філософських уявлень про суспільно-практичну специфіку людини та людського світу, Вадим Іванов водночас гостро відчував, що без «занурення» цих уявлень у розмаїття форм та рівнів світовідношення, без з'ясування величезної кількості опосередкувань, що в них постає означена властивість, остання може стати бранкою вульгарно-соціологізаторського схематизму. Намагаючись його уникнути, дослідник апелює до все нових і нових опосередкувань. Досить лише назвати їх, аби зрозуміти масштабність теоретичних пошуків: життя загалом та людське життя, діяльність практична й духовна (особливо – пізнавальна та естетична), практично-духовні форми єдності людини й світу, досвід як найадекватніша квінтенсенція цих форм, суспільне та індивідуальне у структурі досвіду, культура як багатство екстравертних та інтровертних виявів людини, динаміка вселюдського та невідчужувань персонального у культурі тощо.

Чи так уже конче потрібні були усі подібні опосередкування, котрі надавали текстам нашого колеги такої насиченості, такого щільного сплетення смислових площин, такого взаємопереходу означених площин, що міг декому здаватися аж занадтим?

Мені здається, що потребу саме такого бачення предмета свого теоретичного інтересу дослідник вистраждав, вивчаючи питання про генезу людини. Він віднайшов ту «больову точку» даного питання, котра репрезентувала не колізію, яка могла бути розв'язана у процесі щонайбільшого теоретичного вдосконалення якогось окремого науковця: ні, йшлося про принципову колізію, що сконцентрувала у собі антиномічність самої гносеологічної ситуації, котра притаманна проблемі антропогенези.

Справді, теорія антропогенези, підкреслюється у перших розділах книжки «Людина та світ людини», перебуває у свого роду гносеологічним колі. Вона має «як свій конструктивний принцип ту сутність, виникнення котрої покликана описати». Дана суперечність у інших випадках й стосовно інших досліджуваних об'єктів уявлялось би алогізмом, колом у доведенні. При вивченні генези людини вона стає «ретроспективною схемою самообгрунтування», позаяк цю генезу доводиться описувати із

засад тієї фази розвитку, де вона вже відбулася [6, 62]. Такий підхід дуже позначається на уявленнях про еволюцію людини: уявлення про антропогенезу як етап біоеволюції, цілком підпорядкований її специфічним закономірностям і механізмам, виявляються недостатніми, позаяк соціальна сутність людини непояснювана особливостями перебігу біоеволюції. Соціальні форми життєдіяльності людини потребували інших генетичних передумов. Марксизм віднаходить їх на шляхах дослідження економічної історії суспільства та практично-трудової основи людського буття. Наріжне методологічне питання, котре тут постає – з якою реальністю має справу наука, яка описує механізми трансформації біологічного у соціальне: з біологічною, соціальною, чи якоюсь третьою, гібридною, приміром біосоціальною? Марксизм розв'язує дане питання на користь суто соціального. Але при цьому, зауважує Вадим Іванов, виникає також вельми своєрідний методологічний парадокс. Річ у тім, що біологічні поняття, котрі описують еволюційний процес, повинні у «точці антропогенези» – цим «зламові» поступовості, фіксувати межу самої еволюції й вказати на форт прогресу у зовсім іншій, позабіологічній площині. Відтак може здатися, що методологічно даний підхід небездоганний, позаяк він «виходить з передхоплення того, що шукають» [6, 65–66].

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

У центрі дослідницької уваги Вадима Іванова опиняється велими цікавий феномен «зрошеності» різновиявів буття або, як він те поіменовував – «сплаву». Справді, у випадках взаємоузгодженості людської життєдіяльності з перебігом природних процесів, утворюється свого роду сплав «законовідповідності» останніх – та людської доцільності. Тоді природа немов би знаходить своє інше в людині, а людина випромінює з себе універсальні інтенції буття загалом. Але таке має місце в разі, коли є взаємоузгодженість. А якщо замість «сплаву» – та «вибухонебезпечна суміш»?

Чи не через передчуття такої вибухонебезпечності уподобання нашого колеги дуже швидко еволюціонують від сфери суспільно-виробничої діяльності до сфери культури, до культурно-історичного досвіду, котрий убирає в себе все справді людське у людським ставленні до світу? Культура стає для вченого воістину «обітованим краєм».

Проте тут виявляються нові колізії людського світовідношення, пов'язані з всезагальністю культури та «окремішністю» індивідуального існування кожної людини. Ханс-Георг Гадамер у праці «Прометей та трагедія культури» не випадково розглядає останню як «сплачене стражданням самостояння людини, котра у невсипущій праці вибудовує свій світ». Усім культурним формоутворенням притаманне те, що вони знаменують панування людини над землею, не будучи у змозі відмінити її смертну долю. Культура дарує людині сподівання, надії. Людина постійно бачить перед собою майбутнє. Тільки через це людство існує як ціле, навіть, якщо окрема людина помирає. Культура існує лише там, де окрема людина витворює «для всіх» те, у користуванні чим їй, «одиначці», може вже сьогодні буде відмовлено [7, 244, 250–251]. Отже, буття людини у культурі – то не розв'язання проблем, над якими філософсько-гуманістична думка билася тисячоліттями, а навпаки – запорука нових проблем.

Відмітна особливість того ставлення людини до світу, що на ній постійно зосереджений В. Іванов, це – максимальна зрошеність тут родового, загальнозначущого, надіндивідуального – та індивідуально-особистісного. Осмислюючи цю зрошеність, доводиться відходити від уявлень про безумовне переважання у людині суспільно-родового, доводиться визнавати, що тут має

місце як мінімум «мірочна рівновага»: суспільне визначальне тією мірою, якою воно здатне «витримати напругу» самоцінності особистісного. Акцентуючи на цій обставині, Вадим Іванов доходить принципового висновку про те, що все «особисте» є зрештою практичною пробою суспільного на його людську спроможність.

Найважливіша передумова такого статусу особистісного – універсальність, пов'язана з феноменом духовності. Адже духовне життя особистості обіймає всю «конструкцію» людського світопорядку, постаючи як своєрідна внутрішня дійсність, – підкреслює В. Іванов. «Духовний світ є для особистості немовби власним Всесвітом, духовним планетарієм, що в нім можна моделювати будь-які варіанти світопорядку й свого життя у нім» [8, 64]. Життя у духовнім світі безмежно розширює простір, час і обставини особистого буття, робить особистість буквально всюдисущою. У цім світі власне життя може переживатися багато разів, чуже життя переживається як власне, можливе й навіть неможливе тут набуває плоти, як наче б це було саме життя.

Отже, універсальність духовного світу людини означає безмежність його можливостей. Але тут дослідник-філософ стикається зі складністю ситуації, в котрій опиняється носій окресленої здатності. Річ у тім, що безмежність можливостей неоднозначна за свою ціннісною спрямованістю. Вона є полівалентною, проте ця полівалентність постійно перебуває у силовому полі одвічної дихотомії добра та зла. Виникає принципове питання: наскільки здатний суб'єкт світовідношення «упоратися» з даною дихотомією? Позитивна відповідь на нього, котра вимальовувалась у рамках марксистської філософської традиції, пов'язана, як відомо, з прогресистським оптимізмом, хоча в такому разі залишається незрозумілим, що стане рушієм прогресу після «скасування» зла (К. Маркс дуже поцінував Менделєєва, а Ф. Енгельс Гегелеве уявлення про зло як рушія прогресу). Трагічний досвід століття, що минає, дав підстави екзистенційному мислителю Мартіну Буберу кваліфікувати безмежність можливостей, заактуалізованих для людини її духовним всесвітом, як водночас і «найвищий шанс» – і найнебезпечнішу спокусу, здолати котру їй здебільшого понад силу. Уподібнившись Богові завдячуючи здатності усвідомлювати протипоставленість добра

та зла, вона виявилася, на відміну від Бога, нездатною панувати над цією протипоставленістю, а тому найчастіш просто «розчиняється у ній». Людина оперує з образами-ейдосами можливого, але ж кожен образ із розмаїття таких можливостей провокує на втілення. Опинившись у середовищі «бентежних образів» та спричинюваної ними психічної напруги, людина, щоб здолати цю напругу, намагається перетворити «всеможливе» – на дійсне, проте чинить це як «легковажний зломлювач», а тому її діяння повсякчас стають насильницькими щодо світу [9, 137–138].

Повинен сказати, що досить тривалий час, розробляючи людиноцентровану онтологію, ми радше відчували, аніж концептуалізували іманентну суперечливість універсальності духовного світу людини. Щоправда, слід мати на увазі також те, що надмірні сподівання, котрі філософи-шістдесятники поклали на універсалізм духовності, стали реакцією на спрощені, лінійні, одномірні уявлення про неї, які переважали у «офіційнім» марксизмові. Критична рефлексія щодо універсалізму була ще попереду, хоча історико-культурні та історико-філософські «прологи» до неї мали місце уже у сімдесяті роки.

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

Піама Гайденко видала 1970 року у Москві книжку, сама назва котрої відбивала внутрішню колізію, що з нею зіткнувся новочасний гуманізм: «Трагедія естетизму». Тут зіставлено два різновиди духовності й відповідні їм типи особистостей. Перший – безпосередній, цільний, нероздвоєний, прозоро зрозумілий, але обмежений. Другий – роздвоєний, демонічно-естетичний. Він

тяжіє до негативно-духовного, себто – до порушення певних духовних настанов, заповідей. Таке тяжіння є особливо небезпечним, оскільки воно поєднується найчастіш із прагненням до влади над світом. Виникає «демонічний естетизм», зорієнтований на таку «безмежність самоствердження людини», котра сягає здатності, вдаючись до мови Ф. Достоевського, «переходити межу» поміж добром та злом, доброю та злою волею, святістю та злочином. Чи не звідси – парадокси активізму Фавстової людини, що ними переповнена сучасна цивілізація?

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

У першому випускові «Філософсько-антропологічних читань» я мав нагоду показати, як «етизував» практику Олександр Яценко.

Для Вадима Іванова окреслене питання було ще більш бентежним, оскільки його дослідницький інтерес перебував у епіцентрі гіперактивістських зазіхань діяльнісної версії людини – у естетичному, котре, як ми бачили раніш, повсякчас опинялося перед загрозою переростання у «демонічний естетизм». Чи відчував дослідник таку загрозу? – Гадаю, що відчував. Мабуть саме через це, розглядаючи діяльність у тісному зв'язку з духовністю та культурою, він доходить висновку, що найвищим рівнем рефлексивної здатності людської самосвідомості, здатності, котра здійснюється у внутрішнім духовнім світі особистості, є «співвіднесення себе з абсолютним моральним взірцем», що моральні оцінки й рішення «покликані стояти над ситуацією дії, оскільки сфера, котрої вони стосуються, охоплює зв'язок між наявним та належним, себто той «імовірнісний світ», що в його основі лежить цілепокладаюча діяльність людини» [8, 77–78].

У кожному з розглянутих нами раніш випадків є вельми виразною та обставина, що пошук філософської автентичності спонукає дослідника до критичного перегляду тих або тих усталених уявлень. І щоразу траплялося так, що творчий пошук опинявся на «території» не «марксистської філософії», а у знач-

но більш широкому мисленневому полі. Дозволю собі декілька спостережень на доказ цієї тези.

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

Не буду говорити про увесь спектр проблем, котрі можна віднести до так званої екзистенційної антропології, у яку, зрештою, виливається більша частина наукового набутку як Вадима Іванова, так і усєї Київської світоглядно-антропологічної школи. Торкнуся тільки двох питань цієї сфери, котрі дуже бентежили нашого колегу; вони, водночас, видаються мені етапними у рухові філософсько-антропологічних розмірковувань од переважно есенційного бачення людини, світу та їх взаємозв'язку – до екзистенційного.

Перше питання, звісно ж, про *Lebenswelt*. У розділі до книги «Світоглядова культура особистості» можна знайти такі кваліфікації життєвого світу:

– Це, по-перше, світ, котрий не споглядають, у нього вживаються, в нім натуралізуються й облаштовуються з допомогою усіх індивідуальних здатностей, розвиваючи останні відповідно до структури світопорядку.

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

Інша обставина – те, що індивід не володіє для подібного вживання якоюсь синтетичною сприймаючою здатністю, окрім розмаїття самої життєдіяльності. Саме у зв'язку з цим Вадим

Іванов доходить висновку, що категорія «буття» трансформується тут у категорію «життя», останнє ж постає як передусім самоздійснення індивіда у людським світі. Таке самоздійснення далєбі не тотожне безпосередній предметній сфері життєдіяльності окремої особи. Прототипом її світу стає смисловий план усїєї мережі явищ людського світу. Через це останній і набуває форму культури, а світ особистості – форму духовного життя, себто власного Всесвіту, насиченого здатністю моделювати будь-які варіанти світопорядку й свого життя у нїм.

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

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

Ще одне питання, на котре варто звернути увагу – про смислове осереддя самого вже життєвого світу.

У щойнонаведених витлумачених таким смисловим осереддям є взаємоузгоджений людський досвід. Подивімося В. Іванова. Досвід є наріжним поняттям пропонованого ним бачення діяльності у книжці «Людська діяльність – пізнання – мистецтво». Чому він такий цінний для осмислення життєвого світу? – Тут можна говорити не тільки про подібність підходів, про котру ми вели мову, а й про певну відмінність.

У вже згаданих кваліфікаціях *Lebenswelt*-у переважав акцент на тому, що життєвий світ – анонімний. Але ж він є також і пер-

сональним. Чи не є поняття досвіду тим концептом, котрий презентує «сплав» анонімного з невідчужувано-персональним?

Пафос підходу Вадима Іванова до окресленої сфери – витлумачення досвіду як особливої суб'єктивної форми освоєння світу, в котрій органічно переплітаються всезагальність та індивідуальність. Досвід постає як та форма, що в ній увесь перебіг людської діяльності кристалізується у суб'єктові як його надбання. Водночас він втілює у собі інтеграцію життєвого шляху цього, конкретного індивіда, отже є унікальним, індивідуальним, неповторним.

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

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

До речі, періоду не першого. Адже задовго до формування розглянутої концепції досвіду це поняття дуже активно використовувалось махізмом. Ми часто жартували у розмовах з Вадимом Петровичем щодо його причетності до цієї «солідної ідеалістичної традиції», але він відбивався: мовляв, у махістів було переважно гносеологічне витлумачення досвіду. Це справді так, що й стало приводом для відомої «нищівної» критики махізму. Проте сила махізму була більш у загально-світогляднім, а не у гносеологічним витлумаченні досвіду, а цього «винищувач» чи не помітив, чи не захотів враховувать.

Є проте ще більш давня традиція. Задовго до махізму з'явився «монтенізм» – поняття «досвід» та «людина» дуже вдало поєднав Мішель Монтень. І поєднання це стало вкрай провокатив-

ним як для сучасників, так і для наступників Монтеня, починаючи з Паскаля. Чому так сталося? – На мій погляд, тому, що у перспективі то була програма екзистенційного бачення людини, світу та їхнього взаємозв'язку.

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

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

Нарешті, останнє питання, котрого хочу торкнутися: чи піддався окресленому провокуванню Вадим Іванов? Адже в нього стільки «екзистенціалів». – Ні, для нього антиномія есенційного та екзистенційного бачення людини так і залишилася відкритою. (Хоча, мабуть, дуже хотілося її «закрити» – це, зауважу, нормальна психологічна потреба нормальної людини.)

Як же маємо кваліфікувати ту відкритість, а отже, нерозв'язність: як недолік, непослідовність, поступки тоталітаризмові тощо? Чи якимось інакше? – Можливо, річ у тім, що сам досвід людський – він завше відкритий (але також і «монадний») і тут ще один зріз проблеми, і так, побоююсь – до безкінечності, а безкінечність також хочеться подолати – і це теж нормальна

психологічна проблема нормальної людини і таке інше). Мені здається, що філософську гуманістику і сьогодні, і в майбутньому будуть дуже бентежити скрижалі окресленої антиномії, котра чи не є смисловим осередком антропологічної рефлексії.

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

Насамкінець – одне міркування, може, занадто особистісно-екзистенційне. Улюбленою піснею Вадима Іванова, наскільки пам'ятаю з наших «неформальних зустрічей», був романс «Горипалай, зоре моя». Філософські читання, присвячені пам'яті цього мислителя, відбувалися у п'яту річницю по тому, як він пішов з життя. Але зоря його щедрої творчої та людської вдачі світить і зігріває душі тих, хто його знав.

ЛІТЕРАТУРА

1. Див.: ФЭ. – Т. 4. – М., 1967. – 591 с.
2. Одуев С.Ф., Келле В.Ж., Ковальчук А.С., Копнин П.В., Кузьмин В.П. Заметки о философской жизни в Югославии // Вопросы философии. – 1966. – № 5.
3. ФЭ. – Т. 5. – М., 1970. – 740 с.
4. Див: Філософські читання пам'яті Павла Копніна. – К., 1996.
5. Копнин П.В. В.И. Ленин и материалистическая диалектика. – К., 1969. – 196 с.
6. Человек и мир человека. – К., 1977. – 342 с.
7. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. – М., 1991. – 367 с.
8. Див.: Мировоззренческая культура личности. – К., 1986. – 292 с.
9. Бубер М. Образы добра и зла // Два образа веры. – М., 1995. – 464 с.

ЗМІСТ

Передне слово.....	3
<i>Сергій Грабовський</i> . Відродження української філософії (60–80 роки).....	5
<i>Євген Андрос</i> . Поняття «буття», «сущє», «світ» у творчій спадщині В.І. Шинкарука.....	30
<i>Анатолій Єрмоленко</i> . Культура і цивілізація: український вимір модерної ідентичності.....	41
<i>Володимир Рижко</i> . Історія філософії як навчальна дисципліна: від номадології до концептології.....	68
<i>Віктор Малахов, Тетяна Чайка</i> . Віхи наукової біографії Віталія Табачковського.....	83
<i>Галина Ковадло</i> . Духовність і моральність в контексті етосу толерантності на ідентичність: справедливість вместо насилія.....	93
<i>Євген Бистрицький</i> . The project of war: from identity to violence.....	112
<i>Олег Білий</i> . Reason of State and Nation-State.....	135
<i>Назін Хамітов</i> . Philosophy of civilizational project of Ukraine.....	167
<i>Валерій Загороднюк</i> . Антропологічний та лінгвістичний повороти у філософії ХХ сторіччя.....	189
<i>Леонід Солонько</i> . Роль досвіду «білого світла» у подоланні екзистенційної кризи особистості.....	206
<i>Юрій Іщенко</i> . Софійність науки: пізнання як трансцендування сенсів.....	229

Рубрика: Філософські постаті...

<i>Володимир Шинкарук.</i> «Розмірковуючи про ситуацію...»	248
<i>Віталій Табачковський.</i> «Антропологічний поворот» філософів-шістдесятників у персоналіях: Вадим Іванов.	253

Наукове видання

Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України

ФІЛОСОФСЬКІ ДІАЛОГИ'2017

**ТРАДИЦІ ТА НОВАЦІЇ В НАУКОВИХ РОЗВІДКАХ
ІНСТИТУТУ ФІЛОСОФІЇ**

(до 70-річного ювілею)

*Художнє оформлення: Г.І. Шалашенко
Комп'ютерна верстка: Н.Б. Пчельник
Авторська редакція.*

**Підписано до друку 27 червня 2017 р.
Формат 60x84 1/16 Друк.офс. Папір офс.
Ум.-друк.арк. 17.
Гарнітура Times. Наклад 500 прим.**

Ці числа збірника "Філософських діалогів" продовжують цикл наукових публікацій до 70-річного ювілею Інституту філософії. Важливими напрямами філософських досліджень, які історично склалися в Інституті, є наукові напрями – філософська антропологія та філософія культури, за якими Інститут здійснює фундаментальні дослідження більше ніж півстоліття і які є продуктивними та актуальними і в наші часи.

ФІЛОСОФСЬКІ ДІАЛОГИ

ВИПУСК 13-14
2017

